

Antonius Liedhegener
Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.)

Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik

POLITIK UND RELIGION



Antonius Liedhegener · Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.)
Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik

Politik und Religion

Herausgegeben von

Manfred Brocker

(Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)

Antonius Liedhegener

(Universität Luzern)

In allen Gesellschaften spielte der Zusammenhang von Politik und Religion eine wichtige, häufig eine zentrale Rolle. Auch die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaften ist ohne die politische Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen Ordnungskonzepten und Wertvorstellungen nicht denkbar. Heute gewinnen im Westen – und weltweit – religiöse Orientierungen und Differenzen erneut einen zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Einfluss zurück. Die Buchreihe „Politik und Religion“ trägt dieser aktuellen Tendenz Rechnung. Sie stellt für die Sozialwissenschaften in Deutschland, insbesondere aber für die Politikwissenschaft, ein Publikationsforum bereit, um relevante Forschungsergebnisse zum Zusammenhang von Politik und Religion der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzustellen und weitere Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet anzuregen. Sie ist deshalb offen für verschiedene disziplinäre und interdisziplinäre, theoretisch-methodologische und interkulturell-vergleichende Ansätze und fördert Arbeiten, die sich systematisch und umfassend mit wissenschaftlich ergiebigen Fragestellungen zum Verhältnis von Politik und Religion befassen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „Politik und Religion“ soll damit in ihrer ganzen Breite dokumentiert werden, ohne dass die Herausgeber dabei mit den jeweilig bezogenen Positionen übereinstimmen müssen.

Antonius Liedhegener
Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.)

Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2010

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2010

Lektorat: Frank Schindler

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.

Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-531-17312-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Antonius Liedhegener & Ines-Jacqueline Werkner
Religion und Menschenrechte als sozialphilosophische und politische
Herausforderung der Gegenwart. Einleitung 9

I. Politiktheoretische Perspektiven und ideenpolitische Grundlagen

Tine Stein
Genesis und Geltung. Die politiktheoretische Bedeutung der biblischen
Erzählungen für die Idee der Menschenrechte 29

Oliver Hidalgo
Die Abkehr vom Sündenbock – Christliche Wurzeln der Menschenrechte
und des demokratischen Rechtsstaates? 47

Eszter Kiss-Deák
Rechte der Frau im frühen Christentum:
Aurelius Augustinus versus Thomas von Aquin 70

Rochus Leonhardt
Glaubensgewissheit und Religionsfreiheit.
Zur religionspolitischen Ambivalenz des reformatorischen Erbes 98

Friedrich Lohmann
Die Bedeutung des Protestantismus für die Menschenrechtserklärungen
der Moderne 126

Katharina Kunter
Der lange Weg zur Anerkennung:
Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945 153

II. Religion und Menschenrechte – Perspektiven des interkulturellen Vergleichs

<i>Mahmoud Bassiouni</i> Islamische Menschenrechtsdiskurse	177
<i>Monika Kirloskar-Steinbach</i> Interkulturalität und Menschenrechtsbegründungen – Eine indische Perspektive	219
<i>Gregor Paul</i> Menschenrechtsrelevante Konzepte in traditionellen ethischen und religiösen Lehren Chinas	236

III. Religionen und die Praxis der Menschenrechtspolitik

<i>Daniel Bogner</i> Unter fremdem Namen. Menschenrechte und Religion im Algerienkrieg und die Debatte um nationale Identität in Frankreich	263
<i>Joachim Willems</i> Religionsunterricht und Religionsfreiheit: juristische, politische und pädagogische Perspektiven	280
<i>Sebastian Schalk</i> Vatikanische Menschenrechtspolitik: Ziele, Prinzipien und Instrumente	296
<i>Andreas Pesch</i> Religionsfreiheit als EU-Beitrittskriterium. Welche Rolle spielt die EU für die Entwicklung religiöser Freiheiten in der Türkei?	322

Autorenverzeichnis	364
---------------------------	-----

Vorwort

60 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sind die Menschenrechte und ihre Einhaltung auf dieser Welt nach wie vor keine Selbstverständlichkeit. Waren in der Zeit der Blockkonfrontation zwischen West und Ost die inhaltliche Bedeutung des Menschenrechtskanons und vor allem die Vorordnung der individuellen Schutz- und Beteiligungsrechte vor den jüngeren sozialen Menschenrechten strittig, so scheint heute vor allem die transkulturelle Geltung der Menschenrechte und damit letztlich ihr Anspruch auf universelle Geltung in Frage zu stehen. Im Zentrum dieses mit philosophischen und politischen Mitteln ausgetragenen Konflikts stehen vielfach Religion und Religionen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf die Jahrestagung 2007 des Arbeitskreises „Politik und Religion“ der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft zum Thema „Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik“ zurück. Sie fand im September in Gummersbach in Kooperation mit der Theodor-Heuss-Akademie der Friedrich-Naumann-Stiftung statt. An dieser Stelle sei den Autorinnen und Autoren ganz herzlich für ihre Bereitschaft gedankt, an dieser Tagung sowie dem vorliegenden Tagungsband mitzuwirken. Ein herzlicher Dank gilt ihnen für die sorgfältige Überarbeitung der Tagungsbeiträge und die Geduld auf dem Weg zur Drucklegung dieses Bandes.

Außerdem sei all jenen gedankt, die uns auf dem Weg zum Druck tatkräftig unterstützt haben. Dieser Dank gilt insbesondere Herrn Daniel Thieme, der als studentische Hilfskraft am Institut für Politikwissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena in exzellenter Art und Weise an der formalen Vereinheitlichung der Manuskripte und Herstellung der Druckvorlage mitgearbeitet hat.

Ein besonderer Dank gilt sodann der Fritz Thyssen Stiftung, die für diese Jahrestagung und die Vorbereitung ihrer Ergebnisse zum Druck eine finanzielle Unterstützung gewährt hat. Und schließlich gebührt Herrn Manfred Brocker (Eichstätt) und dem VS Verlag für Sozialwissenschaften ein Dankeschön für die gewohnt zuverlässige Drucklegung in der Reihe unseres Arbeitskreises.

Antonius Liedhegener
Ines-Jacqueline Werkner

Luzern/ Jena und Stadtschlaining/ Berlin am 13. Juni 2009

Religion und Menschenrechte als sozialphilosophische und politische Herausforderung der Gegenwart. Einleitung

Antonius Liedhegener & Ines-Jacqueline Werkner

1 Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik – die Relevanz des Themas

Im globalen Maßstab ist ohne Zweifel von einer erheblichen Bedeutungszunahme der Religionen auf der politischen Bühne des 21. Jahrhunderts auszugehen. Bilder eines weltweit erstarkenden Islams und die anhaltende Bedrohung durch den Islamismus insbesondere als ideologischer Motor eines neuen transnationalen Terrorismus bestimmen die öffentliche Wahrnehmung weithin. Aber auch in anderen Religionen und damit Regionen der Welt regen sich fundamentalistische bzw. extremistische Bestrebungen, die bereit sind, anderen Gruppierungen und Religionsgemeinschaften ihr Existenzrecht abzuspochen und sie aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen – bis hin zum Völkermord. Unbeschadet aller Defizite im Einzelnen und seiner zweifelhaften Handlungsanweisungen muss man Samuel Huntington rückblickend attestieren, dass seine schon Mitte der 1990er Jahre gestellte Diagnose einer neuen, konflikthaften Bedeutung der Kulturkreise und der sie tragenden Religionen einen wichtigen Trend hellseherisch erkannt hat (S. Huntington 1996). Trotz oder gerade wegen einer anhaltenden Globalisierung, die auch die Verbreitung westlicher Werte und Lebensformen einschließt, grenzen sich zahlreiche soziale und religiöse Bewegungen, Staaten und Regionen rund um den Globus von diesem ‚way-of-life‘ nicht nur ab, sondern fordern aktiven Widerstand.

Zu einem solchen Widerstand gegen ‚den Westen‘ gehört in aller Regel die Absage an die Idee der Menschenrechte allgemein oder in abgemilderter Form an zentrale Teile dieser Idee wie etwa die der Religionsfreiheit. Damit hat der alte Streit um die Universalität der Menschenrechte und deren Letztbegründung eine neue Zuspitzung erfahren. Es geht um die transkulturelle Geltung der Idee der Menschenrechte sowie – praktisch gewendet – der existierenden, kulturraumübergreifenden internationalen Menschenrechtspakte. Im Zentrum dieses aktuellen Konflikts steht vielfach auch das Verhältnis der Religionen und Religionsgemeinschaften zur Idee und Praxis der Menschenrechte. Denn es ist „offensichtlich nicht einfach, die Idee des menschenrechtlichen Universalismus, den

Anspruch der in der Menschenwürde begründeten Geltung gleicher Rechte für jeden Menschen, für alle Seiten zufriedenstellend herzuleiten, erst recht nicht, wenn auf Religion und Kultur Bezug genommen werden muss.“ (G. Nooke 2008: 40)

Diese vor allem in der medialen Öffentlichkeit gängige, von den politischen Realitäten in der Sache nicht unbegründete Perspektive verstellt allerdings nur allzu leicht den Blick auf das durchaus ambivalente, und das heißt hier auch positive, Verhältnis von Religion und Menschenrechten. Weltweit leisten religiöse Menschen, religiöse Organisationen und Religionsgemeinschaften viele kleine Beiträge zur Realisierung der Menschenrechte in den unterschiedlichsten sozialen und religiösen Kontexten. Der Gedanke liegt nahe, dass Religionen ein spezielles Potenzial haben könnten, positiv auf Menschenrechte und Menschenrechtspolitik zu wirken.

2 Menschenrechte und ihre Herleitung – Normentwicklung, offene Fragen und „Overlapping consensus“

Menschenrechte sind theoretisch wie praktisch kein leicht zu fassendes Thema. Das Menschenrechtsdenken verbindet vielmehr moralische Forderungen, rechtliche Regelungen und politisches Handeln in einer komplexen Art und Weise (Th. Schmidt 2008: 143-144). In moralischer bzw. sozialphilosophischer Hinsicht basieren Menschenrechte auf der Annahme einer unbeschadet aller empirisch feststellbaren Unterschiede für alle Menschen dem Grundsatz nach geltenden Gleichheit. Menschenrechte gelten der Idee nach daher für alle Menschen, sie gelten für alle Menschen gleichermaßen und sie können keinem Menschen moralisch oder positivrechtlich abgesprochen werden. Menschenrechte sind nach dieser Überzeugung universelle, egalitäre und individuelle Rechte (G. Lohmann 1998: 63). In der theoretischen Herleitung gehen sie somit jedem politischen Herrschafts- und Verfügungsanspruch über die in diesen Rechten festgehaltenen grundlegenden Belange menschlichen Lebens zwingend voraus. Nach der Überzeugung vieler (aber eben nicht aller) gründen diese unantastbaren Rechte in der speziellen Existenzbedingung des Menschen, in der Natur der Menschen und seiner je eigenen Menschenwürde.

Der Begriff der Menschenrechte steht in der Regel für die Vorstellung von grundlegenden Rechten, die jedem Menschen unabhängig von seiner Mitgliedschaft in sozialen Gruppen oder staatlichen Gebilden qua seines Menschseins zukommen. Die Gültigkeit dieser besonderen Rechte wird dabei in aller Regel als eine vorstaatliche Größe angesehen. Traditionell war und ist diese Idee der

Vorstaatlichkeit eng mit dem Dualismus von Individuum und Staat verknüpft. Menschenrechte im juristischen Sinne sind zunächst Rechte und Ansprüche des Einzelnen gegenüber staatlicher Herrschaft. In jüngerer Zeit werden Menschenrechte aber auch gegen unterschiedlichste Formen entwürdigender staatlicher wie nichtstaatlicher Herrschaft ins Feld geführt. In allen Fällen ist es dabei das erklärte Ziel, grundlegende Autonomieansprüche und Freiheitsrechte des Einzelnen zu sichern. Insbesondere in rechtlicher Hinsicht sind Menschenrechte also „Freiheits- und Autonomieansprüche (Rechtsinhalte), welche Menschen (Rechtsträger) allein kraft ihres Menschseins gegenüber Herrschaftsinstanzen (Rechtsadressaten) mit Rekurs auf sanktionierende legale oder moralische Autoritäten erheben und durchsetzen können.“ (Th. Koenig 2005: 12)

Rechtlich sind Menschenrechte international, regional und einzelstaatlich durch ein Netz von zwischenstaatlichen Konventionen, Verfassungsbestimmungen und gesetzlichen Regelungen gefasst und abgesichert. Auf der internationalen Ebene haben die Vereinten Nationen dem Menschenrechtsgedanken zum Durchbruch verholfen. Ausgehend von der Charta von 1945 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 hat die UNO durch die beiden internationalen Pakte über wirtschaftliche, soziale und kulturelle bzw. über bürgerliche und politische Rechte von 1966 und über 50 internationale Übereinkommen und zahlreiche Erklärungen den Menschenrechtsgedanken und die Menschenrechte fortgeschrieben und zum Teil mit Kontroll- und Sanktionsmechanismen bewährt (Ch. Tomuschat 2002; Edinger 2005). In systematischer Hinsicht können innerhalb des internationalen wie nationalen Bestands der Menschenrechte verschiedene Dimensionen unterschieden werden: die sogenannten Freiheits- oder Abwehrrechte wie das Recht auf Leben, Verbot der Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung, Verbot der Sklaverei und Zwangsarbeit; die bürgerlichen Freiheits- und Beteiligungsrechte wie Gedanken-, Religions-, Meinungs-, Versammlungs-, Vereinigungsfreiheit einschließlich grundlegender Justizverfahrensrechte wie der Gleichheit vor dem Recht; die sozialen Rechte wie das Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit, Ernährung, Wohnen, Wasser, Gesundheit und Bildung und ähnliche wirtschaftliche, soziale und kulturelle Grundrechte; und schließlich die (nur schwach kodifizierten) jüngeren globalen Rechte wie das (umstrittene) Recht auf Entwicklung, Frieden oder eine saubere Umwelt (M. Haspel 2005: 29-31). Vor allem die letzten beiden Gruppen von Rechten verlangen nach dem aktiven Handeln seitens des Staates. Hinter der hier mit dürren Worten angedeuteten Normen- und Rechtsentwicklung steht ohne Zweifel ein im historischen Maßstab betrachtet ebenso erstaunlicher wie erfolgreicher Vorgang der Ausbildung eines veränder-

ten bzw. neuen internationalen Werte- und Normengefüges, das in der Summe einen unverzichtbaren Zugewinn an Menschlichkeit bedeutet.

Kritiker dieser Entwicklung haben aber von Anfang an darauf aufmerksam gemacht, dass diese Entwicklung weitaus weniger von einer allgemeinen Einsicht in die Natur und Gehalte der Menschenrechte als vielmehr von einem zutiefst politischen Prozess der Kompromissfindung vor allem nationaler Regierungen in internationalen Organisationen ausgegangen ist. So war der anhaltende Streit über den systematischen Vorrang der Abwehr- und Freiheitsrechte vor den sozialen Menschenrechten ein Dauerkonflikt zwischen dem demokratischen Westen und dem staatssozialistischen Osten in der Zeit der Blockkonfrontation. Und auch nach dem Ende des Ost-West-Konflikts hat sich an dieser Tatsache nichts geändert, wenn etwa die Organisation der Islamischen Konferenz weiterhin versucht, im Namen eines als Gruppenrecht formulierten Schutzes der Religion vor Diffamierung islamische Länder vor dem Einfluss der weltweiten religiösen Pluralisierung abzuschotten und das individuelle Recht auf Religionsfreiheit und insbesondere das Recht des Religionswechsels bzw. -austritts auszuhöhlen.

Da es offenkundig an einem einheitlichen Entscheidungsprinzip mangelt, was denn als Menschenrecht gelten soll, können Menschenrechte – so eine häufige Kritik – „im Prinzip um jeden Wunsch und jegliche Wertvorstellung erweitert werden, von denen gemeint wird, sie seien für alle wünschenswert“ (W. Reese-Schäfer 2007: 236). So überzogen diese Zuspitzung erscheint, so führt sie doch zu dem wohl heikelsten, gerade auch die Rolle der Religionen betreffenden Punkt der aktuellen Menschenrechtsdiskussion hin: die grundlegende Frage nach einer allgemeingültigen Begründung der besonders hervorgehobenen Gruppe von Rechten, die als Menschenrecht gelten. Denn ein „weltweit gültiger Rechtsanspruch würde auch eine weltweit gültige Begründung“ (W. Reese-Schäfer 2007: 234) erwarten lassen bzw. verlangen. Das Begründungsproblem tritt insbesondere dann scharf hervor, wenn es wie eingangs erwähnt um die transkulturelle Geltung der historisch im europäisch-atlantischen Raum entstandenen Menschenrechte in anderen Kulturkreisen geht (Th. König 2005: 131-141).

Der Ausweg aus den Aporien naturrechtlicher oder anderer philosophischer Letztbegründungsversuche wird heute vielfach im (interkulturellen) Konsens als legitimierender Größe gesucht und sicherlich gibt es in weiten Teilen dieser Erde einen „overlapping consensus“ (H. Bielefeldt 1998: 145, im Anschluss an John Rawls), der keineswegs nur auf den westlich-abendländischen kulturellen Kontext beschränkt ist. Dieser sich aus unterschiedlichen Begründungs- und Rechts-traditionen speisende, übergreifende ideelle Konsens über die Menschenrechte als universelle, egalitäre und als individuelle oder kategorische Rechte (G. Loh-

mann 1998: 63) begründet die konstatierte enorme Erfolgsgeschichte der Menschenrechtsidee, insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gleichwohl ist ein solcher transnationaler und transkultureller Konsens eben keine Selbstverständlichkeit. Dies zeigen die regelmäßig wiederkehrenden Reibungen und Konflikte um Geltung und Bedeutung der Menschenrechte auf internationalen Menschenrechtskonferenzen. Besonders gravierend waren diese Konflikte auf der UN-Konferenz über Menschenrechte in Wien im Jahre 1993, als es darum ging, eine radikal veränderte Staatenwelt nach dem Ende des Ost-West-Konflikts auf den erreichten Stand der Menschenrechtssicherung durch eine gemeinsame Abschlusserklärung zu verpflichten. Ähnlich kontrovers war die vierte Weltkonferenz gegen Rassismus im Frühjahr 2009 in Genf, in der Vertreter diktatorischer Regime versuchten, Kritik an Religionen und näherhin am Islam als „Beleidigung“ und „Verächtung der Religion“ zu verurteilen und dazu mit dem Schutz einer Religion als eines Gruppenrechtes argumentierten.

Diese anhaltenden Schwierigkeiten, Menschenrechte konsequent als individuelle Rechte (mit durchaus gemeinschaftswirksamen Konsequenzen) aufzufassen und durchzusetzen, stellen eine schwere Belastung auch für den erreichten konsensualen Bereich der Menschenrechte dar, und Religion ist ein prominenter Bestandteil dieser anhaltenden Konflikte. Überzeugte Menschenrechtspolitiker sprechen im Blick auf die Universalität der Menschenrechte gegenwärtig durchaus von einer Notwendigkeit zur „Rettung einer Idee“ (G. Nooke 2008: 16).

3 Religion und Menschenrechte – eine interkulturelle und interdisziplinäre Herausforderung

Die skizzierten Entwicklungen stellen auch für die Geistes- und Sozialwissenschaften und – insbesondere für die Politikwissenschaft – eine Herausforderung dar (H. Bielefeldt 2008; S. Frech/ M. Haspel 2005; St. Gosepath/ G. Lohmann 1998; Th. König 2005; Ch. Menke/ A. Pollmann 2007; G. Nooke/ G. Lohmann/ G. Wahlers 2008). Klare Indizien für diese Einsicht sind etwa die Gründung eines Journals „Religion & Human Rights“ im Jahr 2006 oder die Ausschreibung einer Professur für „Menschenrechte und Menschenrechtspolitik“, in der „vertiefte Kenntnisse zumindest einer Weltreligion“ als Qualifikation ausdrücklich gefordert wurde. Die 2007 ins Leben gerufene „Zeitschrift für Menschenrechte“ eröffnete mit Aufsätzen zum Thema „Menschenrechte und Terrorismus“ und stellte einen programmatischen Aufsatz zum Thema „Die kulturelle Vermittlung der Menschenrechte“ an den Schluss ihres Heftes. Dessen Grundthese lautete, dass sich Menschenrechte wie „alle normativen Systeme (...) unbedingt auf den

besonderen kulturellen Rahmen der jeweiligen Gesellschaft in ihrem jeweiligen historischen Kontext stützen“ müssen. Dazu zählten „philosophische und religiöse Sichtweisen ebenso (...) wie die materiellen Lebensumstände“ (A. An-Na'im 2007: 87). Herrscht derzeit vor allem die Sicht auf Religion als ein Problem oder Hemmschuh des Menschenrechtsdenkens vor, so deutet sich hier zugleich eine andere, alternative oder doch ergänzende Sichtweise auf das Thema „Religion und Menschenrechte“ an. In einem im Einzelnen näher zu bestimmenden Umfang kann es durchaus einen positiven Zusammenhang zwischen Religion, religiösen Überzeugungen und der Wahrung der Menschenrechte geben. Als Beispiel kann hier das von Hans Küng verfolgte Projekt eines Weltethos auf der Basis generalisierbarer moralischer Regeln der (Welt-)Religionen angeführt werden (H. Küng 1990, 2002). In der Verständigung über die allen Weltreligionen innewohnenden gleichen ethischen Prinzipien und deren in einem interreligiösen Dialog zu erreichenden gemeinsamen Ausformulierung könnte die ethische Grundlage einer weltweiten Kultur der praktischen Anerkennung der Menschenwürde eines jeden Einzelnen liegen.

Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass in der deutschen Öffentlichkeit – und vermutlich auch in vielen anderen europäischen Gesellschaften – nach wie vor eine andere Wahrnehmung von Religion vorherrscht. Der im Zuge der französischen Revolution entstandene und im 19. und frühen 20. Jahrhundert wirkmächtige Gegensatz zwischen den Menschenrechten und den Kirchen und ihrer Verkündigung wird vielfach geradezu habituell perpetuiert – so etwa geschehen in der Themenausgabe zu den Menschenrechten in der Zeitung „Das Parlament“. (H. Goertz 2007: 14). Die Forschung zu den Menschenrechten, heißt es, sei sich „weitgehend darin einig, dass diese keine christliche, nicht einmal eine religiöse (und auch keine quasireligiöse) Entstehungsgeschichte haben“ (W. Reese-Schäfer 2007: 247). Ein möglicher Bedingungs Zusammenhang zwischen dem Wandel in der Religions- und Christentumsgeschichte und dem ersten Durchbruch der Idee der Menschenrechte in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wird erst gar nicht in Betracht gezogen. Die Kirchen erscheinen so bestenfalls als die „Late-Comer“ menschenrechtlichen Denkens. Dabei sind die weltweit derzeit spannenden und viel wichtigeren Fragen doch eigentlich diejenigen, wie religiöse Traditionen vorbereitend oder anschlussfähig für ein Menschenrechtsdenken sind und warum es in den christlichen Kirchen vor allem nach 1945 zu einem Umschwung kam, der alle großen Bekenntnisse und Zusammenschlüsse der westlichen Christenheit erfasste. Dieser epochale Wandel versöhnte die Kirchen nicht nur mit dem Menschenrechtsdenken, sondern ließ sie im weltweiten Maßstab jeweils zu einem der wichtigsten Fürsprecher für Menschenwürde und Freiheit werden¹ – mit historischen Folgen, wie wir seit der

Solidarnosc-Bewegung, der friedlichen Revolution der Kerzen und dem Zerfall des kommunistischen Machtbereichs 1989/1991 wissen. Sind hier theologische wie soziologische Aneignungsprozesse des Menschenrechtsgedankens auszumachen, die, wenn nicht modellartig, so doch vielleicht in analogen oder ähnlichen Prozessen auch in anderen Weltreligionen als Entwicklungsoption hin, zu einer religiös getragenen Bejahung und Unterstützung der Menschenrechte dienen könnten? Eine ganze Reihe der hier versammelten Beiträge geben neue Einsichten und Antwort in diese historischen wie laufenden Vermittlungsprozesse im Christentum (Abschnitt I) und in anderen Religionen (Abschnitt II).

4 Religion und Menschenrechtspolitik

Historisch sind die Menschenrechte und ihre faktische, d.h. rechtlich gewährleistete, Durchsetzung zunächst mit der traurigen Erfahrung von oftmals brutalsten Menschenrechtsverletzungen verbunden. Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ vom Dezember 1948 und der sie damals zunächst noch über die sich abzeichnenden Systemgrenzen hinweg tragende Konsens sind ohne die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und die vor aller Welt sichtbaren, grauenhaften Menschenrechtsverletzungen im Namen des nationalsozialistischen Deutschlands nicht zu verstehen (Ch. Tomuschat 2002: 13-14). Auch die jüngere Idee der „humanitären Intervention“ zum Schutz von Menschenleben, d.h. zum Schutz des fundamentalen Rechts des Einzelnen auf körperliche Unversehrtheit, wäre ohne die erschreckend zahlreichen Völkermorde und ethnischen Säuberungen der 1990er Jahre so nicht aufgekommen. Mittlerweile werden Menschenrechte immer öfter gegen unterschiedlichste Formen entwürdigender Herrschaft – sei es durch autoritäre oder totalitäre Regierungen, War-Lords, mafiöse Banden, Terroristen oder Wirtschaftsunternehmen – in Anschlag gebracht. Dabei geht es um die Sicherung grundlegender Autonomieansprüche und Freiheitsrechte des Einzelnen, auch in religiösen Fragen.

In den Mittelpunkt der Praxis der Menschenrechtspolitik rückt daher immer öfter auch die Religionsfreiheit (H. Bielefeldt 2008; J. Schwartländer 1993). Dies verlangt nach einer Auseinandersetzung mit den vielen Fragen, die sich stellen, wenn man die sowohl das individuelle Recht als auch das Recht auf kollektive Religionsausübung einschließende Konzeption der Religionsfreiheit rechtlich zu füllen und umzusetzen sucht. In zahlreichen Gesellschaften dieser Erde verlaufen zudem soziale und ethnische Konflikte zugleich entlang religiöser Zugehörigkeiten. Häufig rufen religiöse Minderheiten Protest, Widerstand und Diskriminierung bis hin zu Gewaltakten der Mitglieder der Mehrheitsreligi-

on bzw. Mehrheitsgesellschaft mit oftmals tödlichen Folgen hervor. Weltweit sind derzeit viele religiöse Minderheiten und insbesondere oft christliche Gruppen und Glaubensgemeinschaften von dieser Form sozialer und zum Teil staatlich geduldeter oder gar geförderter Diskriminierung und Verfolgung betroffen (Ph. Hildmann 2007; Konrad-Adenauer-Stiftung 1999; A. Morigi/ V. Vernole/ Ch. Verna 2008). Insbesondere in der im Vergleich zu Europa religiös vielfach lebendigeren USA verfolgen die unterschiedlichsten Denominationen die Frage der Religionsfreiheit in der Welt mit großer Wachsamkeit und drängen auf eine entsprechende Regierungspolitik. Im Namen des State Departments wird in den USA seit einigen Jahren ein „International Religious Freedom Report“ erarbeitet und veröffentlicht, der alle selbständigen Staaten dieser Welt berücksichtigt.² Staaten, die wie China oder Iran keine demokratischen Wahlen kennen, stehen in aller Regel auch ganz oben auf der Liste jener Staaten mit gravierenden Verletzungen der freien Religionsausübung.

Besonders schwer tun sich viele vom Islam geprägte, diktatorische Staaten mit der Religionsfreiheit. Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung sieht vor:

„Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“ (Art. 18)

Aus Sicht des Islams ist der Wechsel eines Muslims oder einer Muslima zu einer anderen Religion Abfall von Gott und daher unter keinen Umständen erlaubt. Entsprechend gelten auch für Heiraten zwischen religionsverschiedenen Ehepartnern äußerst restriktive Bedingungen. Aus diesen Gründen hat etwa Saudi-Arabien 1948 die Allgemeine Erklärung nicht unterzeichnet. Der Wortlaut von Art. 18 der Allgemeinen Erklärung wie auch von Art. 6 der Europäischen Menschenrechtskonvention kollidiert etwa auch mit der lange geübten religionspolitischen Praxis der Türkei, die die christliche Religionsausübung strikt auf den privaten Raum zurückzudrängen sucht. Neuerdings sind auch aus dem Raum der orthodoxen Kirchen Konzepte und Forderungen zu hören, die das individuelle Recht auf Religionsfreiheit aushöhlen und unterlaufen (S. Margolina 2007; M. Morgenstern 2009: 82-83; R. Uertz 2004: 92-95). Anders gesagt: Menschenrechte setzen gesellschaftlich und vor allem politisch-rechtlich die grundsätzliche Akzeptanz des Pluralismus auch in religiösen Dingen voraus. Aus dieser Perspektive erscheinen Demokratie und Religionsfreiheit als Zwilling. Wie schnell die Bereitschaft und Fähigkeiten der gesellschaftlichen Mehrheit zur Tolerierung religiöser Differenzen schwinden können, ist gegenwärtig aber auch in

etablierten Demokratien zu beobachten. Herausgefordert durch wachsende islamische Minderheiten werden Konzepte des Zurückdrängens und Eindämmens formuliert, die dem Test der Religionsfreiheit kaum standhalten (A. Liedhegener 2008).³

5 Der Band im Überblick

Der erste Teil des vorliegenden Bandes versammelt Beiträge zur ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Genese des Konzepts der Menschenrechte und zur theoretisch-systematischen Begründung der Menschenrechte. Tine Stein, Oliver Hidalgo, Eszter Kiss-Deák, Rochus Leonhardt, Friedrich Lohmann und Katharina Kunter untersuchen zentrale Überlieferungen des Christentums und wichtige Stationen seiner Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart auf ihre Bedeutung für den Menschenrechtsdiskurs.

Tine Steins Untersuchung zentraler biblischer Erzählungen und Überlieferungen im Alten und Neuen Testament führt zur Frage nach der Bedeutung von Menschenbildern für die Motivierung und Plausibilisierung von Menschenrechten. Die Exodus-Überlieferung oder die verschiedenen neutestamentlichen Perikopen, in denen das Verhältnis von Glaube und weltlicher Herrschaft bestimmt wird, lassen erkennen, „dass in den biblischen Erzählungen ein bestimmtes Bild vom Menschen begründet wird, welches auch für den demokratischen Verfassungsstaat leitend ist. Es ist das Bild vom Menschen, der frei und gleich ist, und mit einem unbedingten Anspruch auf Anerkennung seiner Würde ausgestattet ist, wodurch jeder zum anderen in einem Verhältnis wechselseitigen Respekts steht.“ Stein betont damit den ideellen Beitrag, den dieses Menschenbild auch und besonders für die Idee der Menschenrechte darstellt.

Auch Oliver Hidalgo setzt sich dezidiert mit der christlichen Tradition auseinander. Er betont zunächst den realhistorischen Konflikt zwischen der Menschenrechtsbewegung des Zeitalters der Aufklärung und den institutionalisierten Formen des Christentums in Europa und schwächt dabei ausdrücklich die Rolle des angelsächsischen Christentums für die Entstehung von Demokratie und Menschenrechten erheblich ab. Sodann erörtert er – und damit geht er in systematischer Hinsicht einen anderen Weg als die These von der genealogischen Bedeutung des biblischen Menschenbildes bei Stein – eine Denkfigur, die einen logisch zwingenden und sehr engen Zusammenhang zwischen Christentum und Menschenrechtsdenken vorstellt. Im Anschluss an René Girard und dessen Auseinandersetzung mit dem Sündenbockmechanismus in den vorchristlichen Mythologien kommt Hidalgo zur Einsicht, dass die neutestamentliche Passionsge-

schichte und deren Darstellung von Jesus als eines zu Unrecht umgebrachten Opfers eines Ausbruchs kollektiver Gewalt einen geschichtlichen Wendepunkt darstellt. Indem an die Stelle des ‚Sündenbocks‘ in der Darstellung des Passionsgeschehens das ‚Lamm Gottes‘ tritt, „lässt sich die christliche Botschaft als individualethische Innovation interpretieren, die das Opfern von Einzelnen zum Wohle des Allgemeinen generell verbietet.“ Die christliche Ethik pocht auf den Wert eines jeden Menschen. Hidalgo vertritt die These, dass diese individualethische Innovation des Christentums die spätere Entwicklung der Menschenrechte somit in „einer sehr grundsätzlichen Weise“ beeinflusst habe.

Eszter Kiss-Deáks Beitrag untersucht die Positionen von Augustinus und Thomas von Aquin zur Frage der Rechte der Frauen im vorreformatorischen westlichen Christentum. Ihre Analyse der Primärschriften liefert einen überraschenden Befund: Obschon der späte Augustinus für seine Leibfeindlichkeit bekannt ist, ist er es und nicht der vermittelnde Scholastiker Thomas von Aquin, der die Rechte der Frau als mit dem Manne grundsätzlich gleichgestellt wesentlich stärker ausformuliert. Für diesen unerwarteten Befund liefert Kiss-Deák vor allem eine biographische Erklärung, indem sie zeigt, dass Thomas von Aquin anders als Augustinus persönlich kaum mit Frauen vertraut war. Freilich wird man ergänzend nach den je vorherrschenden Rechtstraditionen der Zeit fragen müssen, um den Unterschied zwischen den beiden großen Denkern des Christentums richtig einordnen zu können.

Für das Erbe der Theologie der reformatorischen Kirchen betont Rochus Leonhardt im Blick auf die Menschenrechte und insbesondere die Religionsfreiheit deren religionspolitische Ambivalenz. Anhand zentraler reformatorischer Schriften zeigt er auf, dass der frühe Luther den Freiheitsgedanken gerade in religiösen Fragen sehr ernst genommen hat. Luther, selbst mit politischer Verfolgung wegen seiner Glaubensüberzeugungen bedroht, vertritt 1523 vehement den (urchristlichen) Gedanken, dass es in Glaubensfragen keinen Zwang geben dürfe. In den folgenden Jahren trat dieser, auf die spätere Religionsfreiheit verweisende Neuansatz mit dem Übergang zur Fürstenreformation und zum Summepiskopat immer mehr in den Hintergrund. „Für die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Politik und Religion im deutschen Luthertum sollte das im zweiten Teil der Obrigkeitsschrift entfaltete Freiheitsprogramm allerdings lange fast folgenlos bleiben.“

Einen Kontrapunkt zur Analyse Leonhardts liefert der Beitrag von Friedrich Lohmann. Hatten sich Leonhardt wie Hidalgo skeptisch zur bekannten Jellinek-These von der historischen Bedeutung des Protestantismus für Religionsfreiheit und Demokratie geäußert, so finden sich nach Lohmann in der Reformation der lutherischen wie der calvinistischen Richtung zahlreiche Anknüpfungspunkte für

den Gleichheitsgedanken, die Ausformulierung der individuellen Freiheitsrechte, der Partizipationsrechte und schließlich auch der vom Staat zu erbringenden sozialen Rechte. Seiner Meinung nach gibt es „spezifisch protestantische Elemente“, die in die „spätere Menschenrechtstheorie Einlass gefunden haben“. Freilich kommen in dieser Lesart zentrale realhistorische Prozesse wie die theokratische Erziehungsdiktatur der Reformation in Genf oder der überaus starke obrigkeitsstaatliche Zug des deutschen Luthertums nicht in den Blick. Wie stark die überkommenen, im 19. Jahrhundert im Katholizismus wie Protestantismus dominierenden Vorbehalte und Gegnerschaften sich auch nach 1945 auswirkten, zeigt Katharina Kunter eindrücklich. Im Gegensatz zum Protestantismus im angelsächsischen Raum, aber auch in Tschechien und anderen Ländern betrat „der deutsche Protestantismus einen Sonderweg, indem er sich, von wenigen Ausnahmen wie etwa dem liberalen Theologen Ernst Troeltsch abgesehen, bis weit in die 1960er Jahre weigerte, in den säkularen Menschenrechtsdiskurs einzusteigen. Vorherrschend war statt dessen eine bewusste protestantische Abgrenzung und Theologisierung gegenüber einer allein säkular und naturrechtlich verstandenen Begründung der Menschenrechte.“

Während sich die Beiträge des ersten Abschnitts auf die Genese und Gegenwart der Menschenrechte in den westlichen Gesellschaften konzentrieren, zielt der zweite Abschnitt auf den interkulturellen Vergleich. Die Beiträge von Mahmoud Bassiouni, Monika Kirloskar-Steinbach und Gregor Paul greifen die Menschenrechtsdiskurse in nicht-westlichen Gesellschaften bzw. Kulturkreisen auf.

Mahmoud Bassiounis Beitrag liefert einen strukturierten Überblick zu den verschiedenen Diskussionsträngen innerhalb des Islams zur Frage der Menschenrechte. Danach lassen sich derzeit vier Positionen ausmachen. Erstens die Position der Ablehnung, für die als Begründung herangezogen werde, dass Allah die Welt bereits perfekt geschaffen habe und deshalb keine weiteren Gesetze notwendig seien. Zweitens die etwa von Bassam Tibi prominent vertretene Position einer prinzipiellen Unvereinbarkeit, die dem Islam als Religion im Blick auf die Menschenrechte jegliche Anschluss- und Entwicklungsfähigkeit abspreche. Drittens die Position der Aneignung, die sehr verbreitet sei und die Diskussion um die Menschenrechte zu einer Diskussion um die Urheberrechte des Islams an ihnen mache. Im Grunde – so diese Position – habe der Islam bereits vor 14 Jahrhunderten die Menschenrechte in der Scharia festgelegt. Und schließlich identifiziert Bassiouni als vierte Position diejenige einer letztlich unproblematischen Vereinbarkeit. „Im Gegensatz zur ahistorischen Betonung einer homogenen Scharia erkennen die Vertreter dieser Argumentation die historische Bedingtheit rechtlicher Überlieferungen an und halten es für unerlässlich, das Reli-

giöse und das Geschichtliche mit größter Sorgfalt voneinander zu trennen. Unvereinbar mit den Menschenrechten sei demnach nicht die islamische Religion, sondern das islamische Recht“, das in seiner überlieferten Form als autoritär angesehen wird.

Monika Kirloskar-Steinbach geht der Frage nach, ob Indien bis zur Garantie der Menschenrechte einen ähnlichen Weg gehen würde bzw. gehen müsse, wie er in Europa beschritten wurde. Ihre Antwort fällt ablehnend aus. Da es in Europa schon keine Einigkeit über ein detailliertes Konzept zur Begründung der Menschenrechte gäbe, wäre es auch falsch, wenn Indien den Versuch unternehmen würde, hier allein Anleihen machen zu wollen. Viel sinnvoller sei es, ein eigenes Konzept zum Schutz der Individuen zu formulieren. Dafür halte der Hinduismus genügend Ideen bereit. Dies ist nach Kirloskar-Steinbach wichtig, weil Menschenrechte in einer globalisierten Welt sowohl kontextunabhängig als auch kulturell-kontextuell begründet werden müssen. „Eine interkulturell-philosophisch tragbare Menschenrechtsbegründung kann also weder auf die partikulare noch auf die allgemeine Komponente verzichten.“

Gregor Paul zeigt, wie komplex die Problematik der religiösen Überlieferungen Chinas ist, wenn es um die Frage geht, ob es in den Traditionen der vorkommunistischen Zeit Chinas Anknüpfungspunkte für die Formulierung der Menschenrechte gibt. Dafür sind einerseits die für die Geschichte Chinas grundlegende Differenz zwischen den (meist wenig religiösen) Eliten und Herrschern des Landes und der breiten, als volksfromm bezeichneten Masse und andererseits die verschiedenen Religionen und insbesondere die zahlreichen Strömungen und Ideengebäude im Konfuzianismus selbst verantwortlich zu machen. Entgegen gängigen Vorurteilen, dass die ‚konfuzianische Ethik‘ primär Familien- oder Gruppenethik sei und einen Geist der Unterordnung unter politische Autoritäten predige, zeigt Paul in der Analyse vor allem des Menzius', dass die dort vertretenen Positionen auf die Idee einer moralischen Selbstbestimmung und Anerkennung der Gleichwertigkeit des Anderen hinauslaufen. Auch wenn in dieser und anderen Quellen die Formulierung eines allgemeinen Rechts auf Integrität und Unverletzlichkeit des Menschen nicht explizit nachzuweisen ist, sieht Paul grundsätzlich keine Schwierigkeiten, dass sich die Norm der Integrität der menschlichen Würde nicht „auch unter Auswertung einschlägiger chinesischer philosophischer Traditionen entwickeln ließe.“

Die Beiträge des dritten Abschnitts sind stärker empirisch orientiert. Daniel Bogner, Joachim Willems, Sebastian Schalk und Andreas Pesch widmen sich der Praxis der Menschenrechte und Menschenrechtspolitik. Die Beiträge liefern Analysen zu unterschiedlichen Kontexten und zeigen, dass man sich der Praxis der Menschenrechte aus einer *policy*-orientierten Perspektive oder mit einem ak-

teursorientierten Zugang nähern kann. Bei letzterem Zugang kommen religiöse Institutionen und ihre Amtsträger sowohl als Akteure – hier das Papsttum – als auch als Adressaten anderer Akteure – hier am Beispiel der Religionspolitik der EU – zum Tragen. Anders gesagt, in der Welt von heute spielt Religion als Akteur und Regelungsgegenstand eine zentrale Rolle für den Menschenrechtsdiskurs und die Verbreitung menschenrechtlicher Standards.

Daniel Bogner untersucht den Umgang von Vertretern der katholischen Kirche mit dem Algerienkrieg. Am Beispiel der *Mission de France*, die während des Krieges in Algerien präsent war, kann er aufzeigen, dass sich hier eine christliche Organisation explizit für die Wahrung der Menschenrechte einsetzte. So warnte die Gemeinschaft vor der Anwendung von Folter, da diese durch nichts begründet werden könne. Außerdem wurden mehrere Priester wegen ihrer Unterstützung für die Unabhängigkeitsbestrebungen in Frankreich verurteilt. Die Kirche, so Bogners Fazit, war damit de facto in der Rolle einer Verteidigerin der Menschenrechte, auch wenn ihr Handeln in dieser Zeit (noch) nicht aktiv auf die Wahrung der Menschenrechte bezogen war.

Joachim Willems' Beitrag geht von der Beobachtung aus, dass sich in der Bundesrepublik Deutschland in jüngster Zeit zentrale religionspolitische Konflikte am konfessionellen Religionsunterricht entzündet haben und die Religionsfreiheit in dieser Debatte von unterschiedlichen Seiten ins Feld geführt worden ist. Analysiert wird, ob und inwiefern die gängigen juristischen und religionspädagogischen Begründungen des konfessionellen Religionsunterrichts darauf fußen, dass es seine Aufgabe ist, die Schülerinnen und Schüler zur Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit zu befähigen, und welche Gründe heute für oder gegen einen konfessionellen Religionsunterricht sprechen. Als Kriterien für einen legitimen, an der Erziehung zur Religionsfreiheit ausgerichteten Religionsunterricht formuliert Willems drei Punkte: Erstens muss er Kenntnisse über Religion vermitteln und die Lernenden zur Reflexion darüber anregen. Zweitens muss der Unterricht Perspektivwechsel ermöglichen und Kontroversen offen ansprechen. Und drittens sollte das gesellschaftliche und politische Umfeld stets mit behandelt werden.

Bis zu Johannes XXIII. und zum Zweiten Vatikanischen Konzil stand der Vatikan für die ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Menschenrechten. Sebastian Schalk zeichnet die danach einsetzende, weltpolitische Folgen zeitigende praktische Menschenrechtspolitik des Vatikans nach. Die offiziellen Grundsätze dieses neuen politischen Handelns des Vatikans sind das Auftreten des Papstes bzw. des Hl. Stuhls als oberstes Organ der Katholischen Kirche (nicht als souveräner Staat), eine rigorose Neutralität und die Entwicklung von Strategien politischer Einflussnahme in der Kurie. Für die praktische

Umsetzung oder Methode der vatikanischen Menschenrechtspolitik sind zwei Aspekte prägend: der Zugriff auf ein weltweites Netzwerk und die Verkündigung des Papstes. Durch das weltweite Netzwerk und die hierarchische Struktur der katholischen Kirche erhält der Vatikan aus allen Teilen der Welt Informationen. Zugleich wird dieses Netzwerk gezielt zur Informationsvermittlung eingesetzt. Die Verbreitung des Papstwortes wird vor allem seit Papst Johannes Paul II. medial geschickt inszeniert. Das menschenrechtspolitische Gewicht des Heiligen Stuhls macht Schalk an mehreren Punkten fest: an der völkerrechtlichen Handlungsfähigkeit, an einem planmäßig verwerteten Medienzugang und am Zugang zum Kirchenvolk. Wenn die Autorität des Papstes und deren Anerkennung im Kirchenvolk zusammenkommen – wie etwa beim Ende der kommunistischen Herrschaft in Polen –, dann könne daher „im Einzelfall ein Wort des Papstes Kriege verhindern, Menschenrechtsverletzungen beenden und eine Weltordnung verändern.“

Fragen der Religionsfreiheit und der Zuordnung von Staat und Kirche haben mit der anhaltenden europäischen Integration in der Europäischen Union zunehmend an Gewicht gewonnen. Im letzten Beitrag untersucht Andreas Pesch, ob und wie die Religionsfreiheit von der Europäischen Union im Rahmen ihrer Erweiterungspolitik als ein Kriterium zur Aufnahme in die Gemeinschaft behandelt wird. Er zeigt auf, dass die Europäische Union weder über einen eigenen rechtlich verbindlichen Menschenrechtskatalog noch über einen klaren Kriterienkatalog zur Bewertung der Religionsfreiheit verfügt, was sich als problematisch erweist. Beispielsweise garantiert die türkische Verfassung die Religionsfreiheit zwar de jure, aber die praktische Umsetzung bleibt dahinter vielfach zurück. So gibt es im Rahmen des türkischen Rechts keinen rechtlich gesicherten Status für christliche Kirchen und Glaubensgemeinschaften. In den bisherigen Evaluierungen achtete die EU vor allem auf die Probleme von Christen und Aleviten, vernachlässigt dabei aber zu Unrecht die auch für Muslime bestehenden Einschränkungen und Benachteiligungen im Land. So hofft die AKP auch darauf, dass im Zuge eines EU-Beitritts eine Liberalisierung des laizistischen Kopftuchverbots in der Türkei erreicht werden könne, was anscheinend aber nicht im Interesse der EU liegt. Nach Pesch werden daher „markante Fortschritte in Hinblick auf die Religionsfreiheit [...] nicht direkt auf das Wirken der EU zurückgehen, sondern auf die Überwindung der grundlegenden Konflikte in der Türkei.“ Letzteres setze vor allem eine wirtschaftliche, rechtsstaatliche und demokratische Konsolidierung voraus, für die die Beitrittsverhandlungen allerdings ein wichtiger Antriebsmotor seien. Die Schwierigkeiten, „eine religionsfreundliche Säkularisierung zu bewerkstelligen, die keine der relevanten Gruppen, seien es religiöse oder säkulare Türken, seien es Sunniten, Aleviten oder andere religiöse

Gemeinschaften, ausschließt, aber zugleich auch das islamische Erbe des Landes nicht mit aller Gewalt verleugnet“, sind und bleiben beachtlich.

Der gedrängte Überblick zum Thema dieses Bandes und seinen Beiträgen zeigt, dass dem Zusammenhang von Religion und Menschenrechten – im Guten wie im Schlechten – gegenwärtig eine reale politische Kraft eignet: entweder als Teil der destruktiven Seiten des Menschen wie staatlicher Verfolgung oder terroristischer Morde oder als zündende Idee für eine Welt, in der Menschenrechte wenn schon nicht vollständig verwirklicht, so doch als eine gemeinsame Aufgabe der Menschheit um ihrer Zukunft willen angenommen wird. Religionen und religiöse Akteure sind gegenwärtig zentraler Bestandteil der Menschenrechtspolitik. Im günstigen Fall kann Religion zu einem Zugewinn an jener Zivilität beitragen, welche zu den kulturellen Voraussetzungen demokratischen Zusammenlebens und Regierens gehört.

Anmerkungen

- 1 Ein Forscherteam unter Leitung von Karl Gabriel geht im Rahmen des Exzellenzclusters Politik und Religion an der Universität Münster jetzt genau diesem Wandel nach. Die Ergebnisse einer ersten Tagung im März 2009 zum Thema „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Analysen und Interpretationen eines vielschichtigen Lernprozesses“ erscheinen demnächst.
- 2 Der jährlich vorgelegte Bericht findet sich unter <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/>.
- 3 Dies betrifft auch und gerade etablierte westliche Demokratien: Stammtischparolen wie die eines prominenten deutschen Politikers – "In bayerische Klassenzimmer gehören Kruzifixe und keine Kopftücher" (Markus Söder, in: Die Welt vom 8.10.2007) – fördern den Geist der Menschenrechte und Religionsfreiheit nicht und legitimieren Gesetze wie ein pauschales Kopftuchverbot für alle muslimischen Lehrerinnen in der Bevölkerung. In diesen Problemzusammenhang der Religionsfreiheit unter den Bedingungen von Zuwanderung und weltanschaulicher Pluralisierung sind auch die anhaltenden, zum Teil heftigen Kontroversen um die Erlaubtheit von Moscheebauten in Deutschland oder von Minaretten in der Schweiz einzuordnen.

Literatur

- An-Na'im, Abdullahi A. (2007): Die kulturelle Vermittlung der Menschenrechte. In: Zeitschrift für Menschenrechte 1: 87-98.
- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bielefeldt, Reiner (Hrsgg.) (2008): Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien - Köln -Weimar: Böhlau.
- Edinger, Michael (2005): Institutionen und Verfahren des Menschenrechtsschutzes. In: Frech/ Haspel (2005): 41-74.
- Frech, Siegfried/ Haspel, Michael (2005): Menschenrechte. Schwalbach Ts.: Wochenschau Verlag.
- Goertz, Hajo (2007): Die Würde des Christen ist unantastbar. Christliche Religionsgemeinschaften hegen lange Vorbehalte gegenüber den Menschenrechten. In: Das Parlament vom 6./13. August 2007: 14.
- Gosepath, Stefan/ Lohmann, Georg (Hrsg.) (1998): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Haspel, Michael (2005): Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart. In: Frech/ Haspel (Hrsg.) (2005): 15-40.
- Hildmann, Philipp W. (Hrsg.) (2007): "Sie werden Euch hassen ...". Christenverfolgung weltweit. München: Hanns-Seidel-Stiftung.
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach, München – Wien: Europa-Verlag (am. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, NY: Simon & Schuster).
- Koenig, Thomas (2005): Menschenrechte. Frankfurt a.M. - New York: Campus.
- Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hrsg.) (1999): Persecution of Christians Today. Christian Life in African, Asian, Near East and Latin American Countries, Dokumentation der Konferenz am 28. Oktober 1999 in Berlin. St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Küng, Hans (1990): Projekt Weltethos. München: Piper.
- Küng, Hans (2002): Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung, Hans Küng im Gespräch mit Jürgen Hoeren. Freiburg i.Br. u.a.: Herder.
- Liedhegener, Antonius (2008): Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie. In: Zeitschrift für Politik 55: 84-107.
- Lohmann, Georg (1998): Menschenrechte zwischen Philosophie und Macht. In: Gosepath/ Lohmann (1998): 62-95.
- Menke, Christoph/ Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.
- Margolina, Sonja (2007): Politik der Bergpredigt. In Russland dient sich die Kirche der Regierung wieder an. In: SZ vom 3.9.2007: 14.
- Morigi, Andrea/ Vernole, Vittorio Emanuele/ Verna, Chiara (2008): Religionsfreiheit weltweit. Königstein i.T.: Kirche in Not/ Ostpriesterhilfe.

- Morgenstern, Matthias (2009): Kirche und Demokratie: Russland und die Ukraine im Vergleich. In: Werkner, Ines Jacqueline/ Liedhegener, Antonius (Hrsg.), Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes. Wiesbaden: VS Verlag. 77-95.
- Nooke, Günter (2008): Universalität der Menschenrechte - Zur Rettung einer Idee. In: Nooke/ Lohmann/ Wahlers (2008): 16-46.
- Nooke, Günter/ Lohmann, Georg/ Wahlers, Gerhard (Hrsg.) (2008): Gelten Menschenrechte universal? Begründung und Infragestellungen. Hrsg. im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Freiburg i.Br. - Basel - Wien: Herder.
- Reese-Schäfer, Walter (2007): Politisches Denken heute. Zivilgesellschaft, Globalisierung und Menschenrechte. 2., überarb. Aufl., München - Wien: Oldenbourg.
- Schmidt, Thomas M. (2008): Diskursive Verpflichtungen und ethisch-religiöse Überzeugungen. Zur moralischen und politischen Geltung der Menschenrechte. In: Nooke/ Lohmann/ Wahlers (2008): 142-165.
- Schwartländer, Johannes (1993): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz: Grünewald.
- Tomuschat, Christian (2002): Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz. 2., erw. Aufl., Bonn: UNO Verlag.
- Uertz, Rudolf (2004): Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin - eine politikwissenschaftliche Betrachtung. In: Uertz, Rudolf/ Schmidt, Lars Peter (Hrsg.), Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog, hrsg. von der Konrad Adenauer Stiftung e.V., Bornheim: Konrad-Adenauer-Stiftung. 77-96.

I. Politiktheoretische Perspektiven und ideenpolitische Grundlagen

Genesis und Geltung. Die politiktheoretische Bedeutung der biblischen Erzählungen für die Idee der Menschenrechte

Tine Stein

1 Einleitung¹

”We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness...” So beginnt die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, ein Dokument, das im kulturellen Gedächtnis des westlichen politischen Denkens tief verankert ist und zu den im weiteren Sinne herausragenden Verfassungstexten gehört. Hier ist im Kern eine religiöse Begründung der Menschenrechte zu finden: Es ist der Schöpfer, der die Menschen als Gleiche geschaffen und ihnen unaufgebbare Rechte verliehen hat. Diese ‚selbst einleuchtende‘ Erkenntnis wird als Axiom der neu entstandenen politischen Gemeinschaft vorausgesetzt. Die Quelle des Geltungsanspruchs der Menschenrechte ist damit der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen, da ihr Existenzgrund als in einem transzendenten Schöpfer liegend vorgestellt wird. Ihr Anspruch ist ferner universal, das heißt richtet sich in gleicher Weise auf alle Menschen. Weder könnten im Horizont einer solchen Begründung Menschenrechte aufgrund einer menschlichen Entscheidung in legitimer Weise aberkannt werden, noch könnte ihre Geltung auf bestimmte Menschen beschränkt werden. Andernfalls könnte von Menschenrechten schwerlich gesprochen werden, die schon begrifflich voraussetzen, dass ihr Geltungsanspruch sich nicht auf einen bestimmten – territorial oder kulturell definierten – Kreis von Menschen begrenzen lässt. Entweder Menschenrechte werden für alle Gattungsangehörigen gedacht, oder sie sind als Menschenrechte nicht begründbar. Wenn der Ansatz einer religiösen Begründung der Menschenrechte so ausfällt, wie hier mit Bezug auf die Unabhängigkeitserklärung vorgetragen, nämlich universell und allgemein, was ist dann überhaupt das Problem einer spezifisch religiösen Begründung?

Ein erstes Problem ist, so lässt sich als Einwand vortragen, dass zwar die Menschenrechte in ihrem Geltungsanspruch als universal behauptet werden, aber die Begründung nur solchen Menschen einleuchten wird, die die zugrundeliegende Prämisse teilen, nämlich von der Existenz eines Schöpfers auszugehen.

Der Glaube an einen Schöpfer, oder noch spezifischer wie es in der deistischen Rede vom „Creator“ anklingt: der Glaube an den wollenden Schöpfergott der monotheistischen Offenbarungsreligionen ist kein auf intersubjektive Überprüfbarkeit und Verallgemeinerbarkeit hin ausgerichtetes Argument. Das Ziel der Aussage mag daher universal sein, so ließe sich zuspitzen, aber der argumentative Weg dorthin ist partikular. Zudem – wie sich ein weiterer skeptischer Einwand gegenüber einer religiösen Begründung der Menschenrechte formulieren lässt – ist die in der Unabhängigkeitserklärung anklingende Begründung keineswegs typisch für das Verhältnis von Religion und Menschenrechten im westlichen Kulturkreis. Vielmehr haben viele der historischen Vertreter gerade der christlichen Religionsgemeinschaften, die den Westen in besonderer Weise geprägt haben, die moderne Idee der Menschenrechte nicht nur theoretisch abgelehnt, sondern auch aktiv bekämpft, und zwar weil die für die Menschenrechte wesentliche Vorstellung des autonomen Individuums von ihnen aus theologischen Gründen als nicht vereinbar mit der Religion angesehen worden ist (vgl. J. Isensee 1987, M. Heckel 1989). Und selbst wenn die Menschenrechte religiös begründet worden sind, wie im US-amerikanischen Fall, so hatten die Akteure der Revolution doch kein Problem damit, eine Gruppe von Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe und Herkunft aus dem Kreis der Anspruchsberechtigten gänzlich auszusondern (vgl. R. Blackburn 1997). Auch lässt sich gegen eine religiöse Begründung der Menschenrechte ins Feld führen, dass es kontraproduktiv ist, bei der Suche nach einer universal überzeugenden Begründung, überhaupt auf eine religiöse Genealogie bei der Herausbildung der Idee der Menschenrechte zu setzen, wonach sie als in einer bestimmten kulturellen und geistigen Tradition wurzelnd erkannt werden. Denn jede Tradition ist partikular und steht dem Universalitätsanspruch im Weg, zumal es gerade darauf ankomme, eine die Menschheit integrierende Perspektive zu finden, die die kulturelle Vielfalt der Welt transzendiert. Schließlich und vor allem müsste überhaupt erst gezeigt werden können, ob und inwiefern in den religiösen Traditionen sich gedankliche Anknüpfungspunkte an die Idee der Menschenrechte finden lassen.

Den Beitrag der Religionen zur Herausbildung der Idee der Menschenrechte und ihrer fortdauernden Geltungsbehauptung skizzieren zu wollen, mag angesichts dieser kritischen Hinweise von vorneherein als wenig überzeugendes Unterfangen erscheinen. Hier soll gleichwohl dafür argumentiert werden, die Möglichkeit eines positiven Beitrages zu erkennen. Angesichts der fortdauernden Bedeutung der religiösen Bindung der meisten Menschen auf dieser Erde (R. Inglehart 2004), erscheint es auch aus politischen Gründen geboten, das positive Potential herauszuarbeiten – ohne dass deswegen die problematischen Aspekte aus dem Blick geraten dürfen. Im Folgenden soll daher im Wesentlichen anhand

einer Re-Lektüre herausgehobener biblischer Erzählungen deren ideelle Impulse für die Idee der Menschenrechte verdeutlicht werden. Das heißt, von einer spezifischen Entwicklung in einem spezifischen politischen Raum zu sprechen. Eine die normativen Überlieferungen der Weltreligionen umspannende Analyse kann hier nicht geleistet werden. Allein die intensiven Diskussionen und die Vielzahl der Positionen, die aus einer islamischen Perspektive auf die Idee der Menschenrechte gewonnen werden, belegen, wie lebendig die Frage nach einer (Re-)Interpretation der normativen Überlieferung schon in *der* islamischen Tradition ist und wie überaus vielschichtig sie beantwortet wird.² Abschließend sollen einige Überlegungen vorgetragen werden, inwiefern ein Gespräch unterschiedlicher religiöser und philosophischer Ansätze, das sich um einen gemeinsamen Horizont bei der Begründung der Menschenrechte bemüht und in dem universale und spezifisch religiöse Begründungsmomente eine Verbindung eingehen, von Gewinn für deren weitere Durchsetzung sein kann.

2 Ideelle Impulse der biblischen Erzählungen für die Idee der Menschenrechte

Die in staatlichen Verfassungen und internationalen Erklärungen positivierten Menschenrechte und die Menschenwürde sind Rechtsbegriffe, mit welchen die Unverfügbarkeit des Menschen vor anderen Menschen geschützt wird. Auf ihren Schutz sind vor allem jene angewiesen, die nicht über die notwendigen Machtmittel verfügen, ihre Interessen im politischen Diskurs erfolgreich durchzusetzen. In der Demokratie sind Menschenrechte also ein Schutzinstrument von Minderheiten gegenüber der politisch erfolgreichen Mehrheit, die ihren Willen im staatlichen Gesetz ausdrückt: In den Schutzbereich der Menschenrechte darf durch das (von der Mehrheit legitimierte) Gesetz nur unter Wahrung bestimmter Bedingungen reglementierend eingegriffen werden und unter keinen Umständen so tief, dass die gesetzliche Reglementierung einer Abschaffung des jeweiligen Rechtes gleichkommt. Der Schutzbereich von Menschenrechten ist damit nicht gänzlich einer staatlichen Regelung entzogen. Wäre dies der Fall, dann könnte sich hier das sogenannte Recht des gesellschaftlich Stärkeren durchsetzen. Insofern verlangen die Menschenrechte zu ihrer Durchsetzung nicht bloß ein staatliches Unterlassen, sie sind nicht bloß subjektive Abwehrrechte, sondern sie verlangen auch ein staatliches Tun als Schutznormen, die für den Gesetzgeber eine inhaltliche Orientierung darstellen. Es wäre nun in der Tat eine anachronistische Vorgehensweise, versuchte man in den religiösen Texten mittels textlicher Exegese, ein solches Konzept moderner Menschenrechte aufzufinden, das

schließlich auch ein bestimmtes Verständnis und Entwicklungsstand moderner Staatlichkeit voraussetzt. Auch wird man nicht erwarten dürfen, den Katalog moderner Menschenrechte in seiner inhaltlichen Auffächerung zu finden, also die allgemeine Handlungsfreiheit, den Schutz des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit, das Recht auf Gleichheit, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Bündel der politischen, kulturellen und sozialen Rechte.

Aber was man erkennen kann, ist, dass in den biblischen Erzählungen ein bestimmtes Bild vom Menschen begründet wird, welches auch für den demokratischen Verfassungsstaat leitend ist. Es ist das Bild vom Menschen, der frei und gleich ist, und mit einem unbedingten Anspruch auf Anerkennung seiner Würde ausgestattet ist, wodurch jeder zum anderen in einem Verhältnis wechselseitigen Respekts steht.³ Das lässt sich insbesondere in der Lektüre der ersten Erzählungen der Genesis, des Exodus-Geschehens, dann im Neuen Testament grundlegend in der Vorstellung der Menschwerdung Gottes und dem allen Menschen gegebenen Heilsversprechen erkennen. Im Folgenden wird also keinesfalls versucht, in den biblischen Erzählungen moderne Menschenrechte aufzuspüren, sondern es geht darum, aus einer politiktheoretisch geleiteten Sichtweise das in der Bibel deutlich werdende Bild des Menschen zu konturieren. Dabei wird hier die Annahme zugrunde gelegt, dass dieses Bild in besonderer Weise ideenhistorisch und zivilisationsgeschichtlich wirksam geworden ist. Von keinem anderen kanonisierten Text der westlichen Zivilisation, wie dem der Bibel, ist eine solche, die Grenzen der geschichtlichen Epochen übersteigende Inspirationskraft ausgegangen. Diese so einzigartige Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählungen ist wohl darin zu sehen, dass hier ein tiefes Wissen über die Grundbedingungen der menschlichen Existenz ausgedrückt ist, welches die unterschiedlichen zeitlichen Umstände übersteigt. Daher erscheint es methodisch gerechtfertigt, jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählungen zu fragen und so die relevanten Aussagen der biblischen Erzählungen über das Menschenbild und Weltverhältnis herauszudestillieren, um damit die Frage nach den ideellen Impulsen der Bibel für die Idee der Menschenrechte beantworten zu können.⁴ Auf die realhistorischen Stationen kann hier nicht eingegangen werden, sondern es soll der ideelle Beitrag erkundet werden.

2.1 Freiheit und Würde

Die Idee der Freiheit und der den Menschen auszeichnenden Würde wird bereits in den ersten Kapiteln der Genesis zum Thema, auch wenn die Wörter, die die

Begriffe bezeichnen, so nicht fallen. In der Schöpfungsgeschichte wird Adam (dem Menschen) eine ihn von allen anderen von Gott geschaffenen Lebewesen unterscheidende Auszeichnung zuteil, indem er als Gottes Ebenbild geschaffen wird.⁵ Durch diese Ähnlichkeit zu Gott (nicht Gottgleichheit) hat der Mensch Anteil an den Eigenschaften Gottes, die dieser bei der Erschaffung der Welt zu Tage treten lässt (Gen 1, 2): Er besitzt das Vermögen, die Welt zu erkennen, zu bezeichnen und zu bewerten.⁶ Dem Menschen als ‚Krone der Schöpfung‘ Gottes kommt die Sonderstellung des von Gott zur verantwortlichen Herrschaft Beauftragten zu (dominium terrae, Gen 1, 28). Es ist aber nicht die Vernunft- und Sprachfähigkeit allein, die den Menschen von den anderen Lebewesen kategorial unterscheidet, sondern seine Bestimmung zur Freiheit und zu eigenen, von ihm zu verantwortenden Entscheidungen. Dies ist das grundlegende Thema der Paradiesgeschichte, als Eva sich aufgrund einer eigenen Entscheidung entschließt, die Frucht zu essen, nachdem sie erkannt hat, dass „der Baum gut sei zum Essen und eine Lust zum Anschauen und begehrenswert, um weise zu werden“ (Gen 3, 6). Die Erkenntnisfähigkeit, die mit dem Genuss der Frucht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse verheißen wird, ist ihr bereits gegeben. Denn als Ebenbild Gottes hat der Mensch ja bereits Anteil an den göttlichen Fähigkeiten des Erkennens, Bewertens und Entscheidens. Aber Eva muss sich dieses Potentials erst bewusst werden. Vor allem führen diese Fähigkeiten nicht automatisch zu ‚guten‘ Entscheidungen. Im Gegenteil, nach dem Gespräch mit der Schlange, die Eva eine gewisse Kritikfähigkeit verleiht, entschließt sie sich bekanntlich, das göttliche Gebot zu übertreten. Die offenbarungsreligiöse Geschichte über den Menschen, der eigene Entscheidungen trifft, beginnt mit einer Entscheidung gegen das Gottesrecht, für die er sich zu verantworten hat. Es wäre daher eine sehr verengte Sichtweise, in der Religion nur das orthodoxe Moment zu sehen und nicht zugleich das paradoxe, wonach es neben dem Gottesrecht eben auch die freie Entscheidung des Menschen gibt, dieses anzunehmen. Der Mensch wird also als ein Subjekt vorgestellt, das zu einer freien Gewissensentscheidung berufen ist – und für die er die Verantwortung übernehmen muss.

Es ist bemerkenswert, dass nach der Übertretung des göttlichen Gebotes nicht einfach der allmächtige Gott die Strafe verkündet, nämlich dass der Mensch fortan mit dem Bewusstsein zu leben habe, ein sterblicher Mensch zu sein, dem der Zugriff auf ein paradiesisches, ewiges Leben durch den Hinauswurf aus dem Garten Eden und der besonderen Sicherung des Baums des Lebens endgültig verstellt ist, und dass er sich zudem fortan den Mühsalen der Reproduktionsarbeit zu unterziehen hat. Denn vor der Vertreibung aus dem Paradies steht ein Prozess der Reflexion und Selbsterkenntnis. Nach dem Genuss der verbotenen Frucht ‚gehen Adam und Eva die Augen auf‘ (Gen 3, 7) und sie bemer-

ken ihre Nacktheit, was ein Gefühl der Scham wachruft, woraufhin sie sich einen Schurz aus Feigenlaub anfertigen. Kant hat hierin den ersten Schritt zur Sittlichkeit gesehen. Denn mit der wechselseitigen Verhüllung als „Grundlage der wahren Geselligkeit“ (I. Kant 1977: 89f.) werde versucht, dem anderen Achtung abzuverlangen.⁷ Das Schamgefühl ist mit der Schürze aus Feigenlaub aber offensichtlich noch nicht beruhigt, denn als Adam und Eva die Anwesenheit Gottes im Garten Eden bemerken, verstecken sie sich vor ihm. In dem folgenden Dialog mit Gottes prüfender Stimme wächst eine weitere Erkenntnis, nämlich die der Schuld, die allerdings nur implizit eingestanden wird. Denn auf die Frage Gottes hin, ob Adam etwa das Verbot übertreten und vom verbotenen Baum gegessen habe, leugnet Adam weder die Tat an sich, noch, dass es sich dabei um etwas Illegitimes gehandelt hat (L. Kass 2003: 92f.). Aber er will noch nicht die Verantwortung für sein Tun übernehmen („Die Frau, die du mir als Gefährtin gegeben, hat mir vom Baum gereicht, und ich aß.“ (Gen 3, 11)).

Bis hierhin lässt sich festhalten, dass durch die Erfahrung der Verbotsübertretung der Mensch seine innere Welt entdeckt hat: Er ist sich des Vermögens bewusst geworden, erkennen, bewerten und daraufhin eine eigene, freie Entscheidung treffen zu können. Allerdings kann sich diese als eine Entscheidung erweisen, welche ein Gefühl der Scham und Schuld hervorruft. Orientiert durch einen Dialog mit Gott realisiert der Mensch, dass er selber für sein Handeln verantwortlich ist. Für diese fragende Stimme Gottes, die das Innere prüft, ob sich das eigene Handeln und die eigenen Ansichten in Übereinstimmung mit den als für gerecht gehaltenen Normen befindet, steht der Begriff des Gewissens, im Alten Testament noch nicht als Wort, wohl aber als Phänomen (E. Schockenhoff 2003: 70, 72ff.).⁸ So vermag der Mensch zu erkennen, dass er nicht durch Schicksal, Götterlaunen oder Tragik bestimmt ist, sondern in seiner Freiheit selbst verantwortlich ist. Der thematische Zusammenhang von Freiheit, Schuld und Verantwortung ist für die Bibel zentral, denn gleich die erste Geschichte, die dem Leser vom postparadiesischen Zeitalter erzählt wird, ist die eines furchtbaren Verbrechens, nämlich eines heimtückischen Brudermordes. Die Freiheit, die mit der Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse dem Menschen gegeben ist, hat einen Preis: die Schuldfähigkeit als Entscheidung für das Böse (H. Pottmeyer 1996: 40).

Dabei hat Kain Warnungen erhalten. Gott hat den zornigen Kain, dessen Gaben er zugunsten denen Abels verschmäht hatte, ermahnt, ‚gut zu sein‘ und so ‚sein Angesicht frei erheben‘ zu können (Gen 4, 6). Es gilt also nicht bloß, Gut und Böse zu erkennen und zu unterscheiden, sondern sich auch in Freiheit für das Gute zu entscheiden und dem Begehren der bereits ‚vor der Tür lauenden‘ Sünde zu widerstehen (Gen 4, 7). Doch Kain bezwingt seinen Zorn nicht und er-

schlägt seinen Bruder. In dem dann folgenden Dialog bringt die prüfende Stimme Gottes Kain dazu, für sein Handeln die Verantwortung zu tragen, das heißt überhaupt die Tat einzugestehen und sodann die Ungeheuerlichkeit des Verbrechens zu erkennen, so dass er schließlich seine Schuld explizit ausspricht: „Meine Schuld ist zu groß, als daß ich sie tragen könnte.“ (Gen 4, 13). Gewiss beschwert Kain nicht nur sein Gewissen, sondern auch die Aussicht auf die Strafe, nämlich als Heimatloser umherziehen zu müssen und selbst zum Opfer einer Gewalttat zu werden. Die dann folgende Geste Gottes ist von herausragender Bedeutung für das biblische Menschenbild: Gott stellt Kain, den Mörder, unter seinen Schutz und zeichnet ihn mit einem Mal. Dieses sprichwörtlich gewordene Kainsmal repräsentiert also nicht in erster Linie die Schuld des Mörders, sondern ist ein Zeichen göttlichen Schutzes. Was der Einzelne auch tut, was immer er an Schuld auf sich laden mag, er kann doch nicht seine Auszeichnung als Mensch verlieren. Auch der Mörder ist in seiner Würde unbedingt (H. Pottmeyer 1996: 41).

Wie schwer für den Menschen ein Leben in Freiheit ist und dabei zugleich ethischen Regeln zu folgen, belegt das Exodus-Geschehen. Auch hier zeigt sich die Idee der Freiheit als eine inhaltlich gebundene Freiheit, es geht nicht allein um die Beendigung der Knechtschaft in Ägypten, sondern auch um die Beachtung der göttlichen Gebote und damit die Erfüllung des Bundes mit Gott. Schon ersteres ist, gerade im Verhältnis zum griechischen Denken, besonders bemerkenswert: Die Versklavung der Israeliten in Ägypten wird nicht als ein bloßes Übel aufgefasst, sondern als ein Unrecht und als widerrechtlich erkannt (H. Brunkhorst 2000: 67; M. Walzer 1995: 33). Über die äußere Befreiung des Volkes hinaus wird sodann der innere Emanzipationsprozess des Individuums zum Thema gemacht. Es gilt, die in den langen Jahren der Erniedrigung durch die Sklaverei erworbene Seelenverfassung der Subalternität und der Sehnsucht nach materieller Sicherheit zugunsten der freiwilligen Bindung an die als unverfügbar verstandenen göttlichen Gebote zu überwinden. Nicht allen gelingt dies auf dem langen Marsch durch die Wüste in das gelobte Land und die Tötung der Glaubensabtrünnigen auf Moses' Befehl hin nach dem Tanz um das Goldene Kalb (vgl. Ex 32) ist eine der äußerst ambivalenten Stellen in den biblischen Erzählungen, die nicht wenige der herausragenden christlichen Denker zur Rechtfertigung des Einsatzes von Gewalt gegen Ungläubige beziehungsweise Glaubensabtrünnige herangezogen haben (M. Walzer 1995: 71-75). Auch angesichts der das Leben schonenden Strafe Kains bleibt die alttestamentliche Bestrafung von Abtrünnigen mit dem Tode unverständlich.⁹

Die unbedingte Gehorsamsverpflichtung gegenüber den Geboten Gottes wird im Übrigen allerdings nicht einfach voluntaristisch mit der Autorität des

allmächtigen Gottes begründet. Vielmehr beanspruchen Gottes Gebote auch in einem kognitiven Sinne Geltung, worauf Jürgen Habermas mit Bezug auf die Lehren der Propheten aufmerksam gemacht hat, indem „die moralischen Gebote als Willensäußerungen eines *allwissenden* sowie absolut *gerechten* und *gütigen* Gottes interpretiert werden. Die Gebote entspringen nicht der Willkür eines Allmächtigen, sondern sind Willensäußerungen eines ebenso weisen Schöpfers wie gerechten und gütigen Erlösergottes.“ (J. Habermas 1997: 17, H.i.O.) Habermas sieht sowohl in der Vorstellung der Schöpfungsordnung als auch in der Heilsgeschichte gewichtige Gründe für die Anerkennungswürdigkeit der Gebote Gottes für die Gläubigen. Durch diese – wie Habermas es nennt – ontotheologische und soteriologische Rechtfertigung der moralischen Gebote Gottes werden diese plausibel und können auch kognitiv Geltung beanspruchen: sie erhalten einen ‚vernünftigen‘ Sinn (ebd.: 18).¹⁰

Im Neuen Testament wird die Vorstellung der Freiheit als einer Bindung an die Gebote Gottes noch eingeschränkt. Hier ist es der Glauben an die Wahrheit der Heilsgestalt Jesu Christi, dessen Wahrheit ‚frei macht‘ (Joh 8, 32) und der zur ‚Freiheit befreit‘ (Gal 5, 1). Resümiert man die bisherigen Erzählungen, so erscheint für die Genesis als wesentlich, dass der Mensch überhaupt frei ist, indem er Gut und Böse unterscheiden und sich für das Gute entscheiden kann.¹¹ Für das Exodus-Geschehen wird die Bestimmung des Menschen zur Freiheit verstanden als Emanzipation von äußerer Unterdrückung und von innerer Subalternität Thema. Bei den Propheten ist der Gedanke der verantworteten Freiheit durch den inneren Erkenntnisvorgang von Schuld erkennen, Reue und Umkehr besonders ausgeprägt. Im Neuen Testament ist es dann die befreiende Wahrheit des Glaubens an das Heilsgeschehen im Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu Christi, die den Glaubenden von Sünde und in bestimmter Hinsicht auch vom Tod befreit (G. May 1979: 436f.). Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und sein Wirken bezeugen überdies den unendlichen Wert eines jeden Individuums, für dessen Erlösung Jesus Christus am Kreuz den Opfertod erleidet und erneuert die Figur der Gottebenbildlichkeit des Menschen (U. Matz 1987). So lautet es in einem Teil des Opfergebets der tridentinischen Messe, der bis zur Liturgiereform des zweiten Vatikanums gebräuchlich war: „Gott, der Du die Würde der menschlichen Substanz in wunderbarer Weise begründet und noch wunderbarer erneuert hast“.¹²

Kann aber überhaupt eine Freiheit bestehen, die Wahrheit, die frei macht, auch abzulehnen? Schließlich sind doch alle Menschen aufgrund der Gottebenbildlichkeit im Prinzip befähigt, die Heilswahrheit zu erkennen und selbst den Heiden ist ja laut Paulus ‚das Gesetz ins Herz‘ geschrieben und sie verfügen über ein Gewissen (Röm 2, 14f.). Viele christliche Denker haben diese Frage mit

Nein beantwortet und Anders-Gläubige, Nicht-Gläubige und Glaubensabtrünnige der Unterdrückung und Verfolgung Preis gegeben. Die Frage lässt sich auch mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Recht stellen. Wenn Gläubige von der Verbindlichkeit und im Konfliktfall auch Höherrangigkeit religiöser Normen ausgehen, die in den jeweiligen heiligen Schriften oder den anderen Formen der Überlieferung als gottgegeben dargelegt sind, folgt daraus nicht zwingend die Ablehnung der Eigenständigkeit einer weltlich-politischen Rechtsordnung? Tatsächlich kann aber gerade aus einer religiösen Perspektive ein Argument für die Anerkennung der Säkularität der Verfassungsordnung vorgetragen werden. Denn danach lässt sich ein wahrhaftiger Glaube nicht erzwingen, sondern beruht auf einer freien Entscheidung zugunsten der Wahrheit Gottes. Es hat dann allerdings im Christentum eines sehr langen Marsches durch die Geschichte bedurft, bis sich dessen Repräsentanten zu dieser Wahrheit durchgerungen haben: dass um der inneren Freiheit willen ein Zustand äußerer Freiheit notwendig ist, der von einer irdischen Macht garantiert werden muss. Ohne diese äußere Freiheit würde der Mensch zum Objekt degradiert, dessen Legitimität sich daran bemessen würde, in welchem Verhältnis er sich zu der Wahrheit Gottes befindet, der Mensch ist aber Person und als solche Subjekt (E.-W. Böckenförde 2004).

Mit der äußeren Freiheit ist das jedem Menschen zukommende Recht gemeint, einen Glauben zu haben und auszuüben, nicht zu haben, abzulegen oder zu wechseln. Nur in einer politischen Ordnung, die religiös und weltanschaulich neutral ist, kann es eine in diesem Sinne umfassende Religionsfreiheit geben. In einer solchen Ordnung ist die weltlich-politische Herrschaft nicht mit der Erreichung des ewigen Heils verknüpft. Weder erfüllt die irdische Herrschaft eine Funktion für die Erlangung des ewigen Heils, noch vermag die Religion den irdischen Herrschern einen Glanz göttlicher Weihen zu verleihen. Die politische Ordnung kann aus biblischer Sicht keine Zuständigkeit für die letzten Dinge reklamieren. Was im Alten Testament bereits angelegt ist und dann im Neuen Testament explizit angesprochen wird, dass nämlich dem weltlich-politischen Reich zwar Steuern zu geben sind, wie es in der Zinsperikope angesprochen ist (Mk 12, 13-17; Mt 22, 15-22) und in gewisser Weise auch ‚Gehorsam‘ geschuldet ist, wie es in Paulus’ Römerbrief heißt (Röm 13), aber ihren Herrschern keine religiöse Verehrung zukommt und damit Heil und Herrschaft geschieden sind, hat letztlich dazu geführt, die religiös-politische Einheitswelt der Antike aufzubrechen. Die Zuschreibung einer besonderen göttlichen Qualität des irdischen Herrschers widerspräche auch dem Aspekt der kategorialen Gleichheit der Menschen.

2.2 Gleichheit und Brüderlichkeit

Wenn alle Menschen dem absolut Anderen ihre Existenz verdanken, dem Schöpfer, der sie in gleicher Weise geschaffen hat, dann kann keiner gegenüber dem anderen eine besondere Herrschaftsgewalt von Geburt aus, etwa als „Gottkönig“, beanspruchen. Die Herrschaft von Menschen über Menschen bedarf fortan einer anderen Legitimation, die mit der kategorialen Gleichheit der Menschen korrespondiert. Wenn alle gleiche Geschöpfe, in gleicher Weise der Erlösung fähig und zum Heil aufgerufen sind, dann transzendiert dies auch die gesellschaftlich gegebenen Status-Unterschiede. Der Wert des Menschen gilt unabhängig von seiner gesellschaftlichen Position und es ist zudem ein Wert, der nicht zählbar, sondern unendlich groß ist. Diese biblische Botschaft des gleichen Wertes aller Menschen kann hinsichtlich der Genealogie der Menschenrechte als ein wesentlicher ideeller Impuls rekonstruiert werden, der einen normativen Rahmen zur Verfügung gestellt hat, innerhalb dessen ungerechte Behandlungen von Menschen durch andere Menschen als solche überhaupt wahrgenommen werden können. Dass etwa die Sklaverei nicht bloß ein Übel, sondern tatsächlich ein fundamentales Unrecht darstellt, da mit ihr gegen die kategoriale Gleichheit der Menschen verstoßen und die Würde des freien Menschen verletzt wird, ist, wie bereits angesprochen, eine der zentralen Botschaften der Exodus-Erzählung. Auch wenn im Alten Testament die Sklaverei verrechtlicht wird und damit als ein Rechtsinstitut gewissermaßen auf Dauer gestellt wird, so ist dies andererseits durch das Exodus-Geschehen eine in normativer Hinsicht gewissermaßen überholte Entwicklung. Der Grundwiderspruch zwischen der aus der Geschöpflichkeit resultierenden kategorialen Gleichheit aller Menschen und der Sklaverei bricht insbesondere im Buch Deuteronomium auf, in dem eine Verrechtlichung der Sklaverei zugunsten der Rechtsposition der Sklaven generell zu finden ist, bis hin zu der Schutzpflicht für entlaufene Sklaven und einer faktischen Niederlassungsfreiheit und einem Asylrecht für geflohene Sklaven (Dtn 23, 16f.), was als bedeutsamer Schritt zur Überwindung der Sklaverei angesehen werden kann (F. Crüsemann 1992: 271f.).

Wenn alle Menschen Gottes gleiche Geschöpfe sind, begründet dies nicht bloß in formaler Hinsicht eine kategoriale Gleichheit unter den Menschen, sondern darüber hinaus auch eine geschwisterliche Verantwortungspflicht für den Nächsten. Mithin liegt in der Ebenbildlichkeit auch ein Gebot für das soziale Miteinander begründet. Schon das alttestamentliche Gerechtigkeitsideal zielt auf die „Einbeziehung des Schwachen in den Verantwortungsbereich des Starken“ (W. Huber 1999: 165f.). Im neutestamentlichen Liebesideal wird die universelle Inklusion des anderen als Gleichem, unabhängig von der Volkszugehörigkeit,

besonders deutlich. Die gemeinsame Geschöpflichkeit, in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erneuert, begründet ein unhintergebares Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Menschen: Alle Menschen sind als Geschwister verbunden und schulden im Horizont der biblischen Erzählungen einander nicht bloß die funktional begründete Hilfe des Gruppenverbandes oder die republikanische Solidarität unter Bürgern.¹³ Das alttestamentliche Gerechtigkeitsideal und das neutestamentliche Liebesideal sind damit kategorial verschiedenen von den auf Nützlichkeitsabwägungen und funktionalem Denken basierenden aristotelischen Gerechtigkeitsvorstellungen; es geht nicht auf im Mittelcharakter für die Erreichung eines Zwecks, der in individueller Wohlfahrt oder auch im Wohlfunktionieren des Gemeinwesens liegen mag. Die christliche Fürsorge für den Anderen ist vielmehr durch die Liebe bestimmt, die dem Mitmenschen als gleichgeschöpflichem Geschwisterkind gilt, ohne dass diese Sorge auf ein Interessenkalkül zurückgeht. Dabei gilt die größere Sorge den Benachteiligten. Im Neuen Testament wird dies allerdings nicht durch ein System von Normen vorgegeben wie im Bundesbuch oder im Deuteronomium, sondern im Weg Jesu Christi und dem darin bezeugtem sozialen Verhalten vorgelebt. In seiner Hinwendung zu den gesellschaftlich Schwachen gibt Jesus ein Beispiel, was die Einzelnen einander als Menschen schulden sollen. Hierin zeigen sich die ethischen Regeln beziehungsweise Prinzipien für soziale Beziehungen, die ganz von der Erfüllung der göttlichen Gebote bestimmt sind, welche sich in dem einen Gebot der Nächstenliebe zusammenfassen lassen (Röm 13, 8-10).

Wie mit Blick auf das Alte Testament bereits festgehalten, sind auch für das Neue Testament Ambivalenzen zu notieren. So ist die Frage aufzuwerfen, inwiefern die bekräftigte Gleichheit der Menschen, die Volks-, Status- und Geschlechterdifferenzen überwindet, nicht lediglich auf eine Gleichheit vor Gott und in der Ekklesia beschränkt bleibt und gerade keine Konsequenzen für den gesellschaftlichen Status hat.¹⁴ Auch sind einige Passagen bei Paulus, etwa die, wonach auf die Frauen nur ein Abglanz der Ebenbildlichkeit des Mannes falle (1 Kor 11, 7-9), wohl nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Gesellschaftsstruktur zu erklären, sie können aber nicht plausibel in Einklang mit der grundlegenden Aussage der in der Geschöpflichkeit begründeten Gleichheit und der in der Menschwerdung Gottes für alle Menschen in gleicher Weise erneuerten Ebenbildlichkeit gebracht werden.

Es stimmt: Für die Durchsetzung der Menschenrechte waren in besonderer Weise Konfliktsituationen ausschlaggebend. Damit in den Konflikten ein bestimmtes Verhalten aber überhaupt als Unrecht begriffen werden kann, bedarf es der entsprechenden normativen Prämissen, die gesellschaftlich wirksam sein müssen und sei dies zunächst nur bei Minderheiten. Und die normativen Prämissen

sen der biblischen Erzählungen haben sich – trotz der eben angesprochenen Ambivalenzen – historisch als wirksam erwiesen. Um ein Beispiel zu geben: in den theologischen und politischen Auseinandersetzungen der spanischen Spätscholastik wirkt die biblische Botschaft der Gleichheit der Menschen wie eine ideelle Unterströmung, die der Ausbeutung der indigenen Völker durch die spanische Krone, versehen mit dem Segen einer korrupten Papstkirche, zunehmend den Legitimationsgrund wegspült. So wie die Souveränität des Volkes sich ideenhistorisch nicht ohne die Vorstellung von Gottes Allmacht ausgebildet hat, so ist auch für das Prinzip der Gleichheit der Menschen und das der Unbedingtheit der Menschenwürde die in den biblischen Erzählungen bewahrte und theologisch begründete Idee der Gottebenbildlichkeit wesentlich, die mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und dessen Opfertod eine für das Christentum spezifische Verdichtung erfährt.

3 Dialog der Begründungen

Mit der hier auf Schlaglichter begrenzten Argumentation wird nicht behauptet, dass Menschenrechte und Menschenwürde ausschließlich mit dem ideenhistorischen Rekurs auf die biblischen Erzählungen und den von diesen ausgehenden ideellen Impulsen begründet werden könnten. Eine der überzeugendsten säkularen Begründungsalternativen von einer in der sittlichen Freiheit der Person gründenden unbedingten Würde, die mithin auch jedem Menschen als Mensch zukommt und unverlierbar ist, lässt sich bekanntlich in der Metaphysik Kants finden (H. Bielefeldt 2001: 53ff, 96ff.). Aber der Hinweis auf die religiöse Begründung ist ideenhistorisch wichtig, da man andernfalls die Schwierigkeiten zu erklären hat, warum historisch zur gleichen Zeit das Prinzip der Volkssouveränität und das Prinzip der Bindung des Souveräns in Form des modernen Konstitutionalismus sich Bahn bricht. Wenn die Neuzeit tatsächlich so bestimmend von der Inthronisation des autonomen Individuums geprägt ist und so grundlegend moderne Legitimitätsvorstellungen die traditionellen abgelöst haben sollen, ließe sich nicht verstehen, warum das Volk als Souverän sich für die Unterordnung seines demokratischen Herrschaftsanspruchs unter ein „höheres Recht“ entscheidet. Offensichtlich gibt es auch unter der Bedingung der Säkularisierung als einer Herauslösung der politischen Ordnung aus religiöser Heteronomie weiterhin etwas, das auch für den demokratischen Gesetzgeber unverfügbar ist.

Wenn es in Artikel 1 des Grundgesetzes heißt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, dann kann als Fundament dieser Aussage das Unbedingte einer transzendent (,göttlich‘) bestimmten Natur des Menschen oder eine transzenden-

tale Vernunftnatur herangezogen werden. Die Lektüre der Protokolle der Beratungen über den Artikel 1 im Parlamentarischen Rat macht deutlich, dass es hier darum gegangen ist, mit dem Menschenwürdeprinzip dem positiven Recht eine meta-positive Grundlage einzuziehen. Die Menschenwürde, wie die durch sie begründeten Menschenrechte, sind durch den Willen des Verfassungsgebers als positives Recht anzuerkennen – was insbesondere nach der Erfahrung des Nationalsozialismus mit seiner völligen Rechtsverleugnung als eine zwingende Konsequenz erschien. Aber der Geltungsanspruch von Menschenwürde und Menschenrechte geht doch in der Positivität nicht auf. Würde und Menschenrechte verdanken ihre Existenz und ihren Geltungsanspruch mithin nicht erst dem Staat beziehungsweise dem Willen des Verfassungsgebers. Der moderne Souverän hat sich damit für die Unterordnung der politischen Herrschaft unter das Recht entschieden, und zwar eines Rechts, dessen Geltungsanspruch zweifach ist: als positives Recht im Willen des Rechtssetzers begründet und zugleich in der in ihm liegenden inhaltlichen Aussage. In den positivierten Menschenrechten wird damit eine meta-positive Rechtssphäre anerkannt, die dem staatlich erzeugten Recht vorausliegt. Mit einer solchen meta-positiven Geltungsgrundlage – gleich viel wie diese im öffentlichen Gespräch ausgefüllt wird: ob mit den ideellen Gehalten der biblischen Erzählungen, mit anderen religiösen Traditionen oder mit philosophischen Begründungen – wird ein für die Politik unverfügbarer Kern festgehalten. Mit der Betonung des Respekts vor dem Unverfügbaren können religiöse Begründungen der Menschenrechte ein Moment der Offenheit zur Transzendenz auch für eine säkulare Verfassung behaupten, ohne damit die Säkularität in Frage zu stellen.

Gewiß, für eine „Letztbegründung“ der Menschenrechte kann nie in der Weise ein Anspruch von Verbindlichkeit erhoben werden, wie er mit den positivierten Menschenrechten selbst einhergeht. Gleichwohl ist der jeweilige philosophische oder religiöse Ansatz in der Begründung der Menschenrechte von großem Belang für den universalen Geltungsanspruch. Wenn beispielsweise Stimmen in einer religiösen Tradition die Würde des Menschen zwar prinzipiell als gegeben ansehen, aber das konkrete Ausmaß ihres Vorhandenseins von der Realisierung der jeweiligen Gottesbeziehung des Menschen abhängig sehen, – und dafür lassen sich in der christlichen wie der islamischen Tradition Beispiele finden¹⁵ – dann zeigt dies, dass die jeweilige Begründung der Würde von erheblichem Belang für die Reichweite ihres Geltungsanspruchs ist. Auch philosophische Begründungen sind in dieser Hinsicht nicht neutral und gleichsam automatisch inklusiv. So führt eine Begründung der Menschenrechte, bei der die Menschenrechte als Schutz von Interessen verstanden werden, dazu, den Trägerkreis der Menschenrechte auf jene Individuen zu beschränken, die über dieses Krite-

rium auch aktual verfügen. Auch andere, auf bestimmte empirisch überprüfbare Eigenschaften, wie Schmerzfähigkeit oder einen bestimmten Bewußtseinszustand abzielende Begründungen können im Ergebnis zu exklusiven Konsequenzen führen, die sowohl die Idee der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung als einzig universales Kriterium für den Trägerkreis der Menschenrechte untergraben, als auch es erlauben, Einschränkungen der Menschenrechte durch die staatliche Gewalt zu rechtfertigen. Der universale Geltungsanspruch wird durch solche Begründungen gewissermaßen von innen aufgezehrt. Daher wäre es politisch wertvoll, wenn nicht nur hinsichtlich des Katalogs an Menschenrechten in der Weltgesellschaft ein Konsens existierte, sondern weitergehend dieser Konsens auch von einem gemeinsamen Verständnis der Universalität der Menschenrechte grundiert wäre.

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist hiervon die Rede. Dort heißt es in der Präambel, dass „ein gemeinsames Verständnis dieser Rechte und Freiheiten von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist“. Die Weltreligionen können hierzu einen Beitrag leisten. Ausgehend von dem gemeinsamen Kern in ihren ethischen Prinzipien, wie der Anerkennung des Anderen als gleichberechtigt, dem Schutz der Schwachen, die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen und dem Prinzip der Toleranz und Friedfertigkeit im Umgang miteinander, können sie ein interreligiöses Gespräch führen, mit dem Ziel, in den weltgesellschaftlichen Dialog eine transreligiöse Begründung des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte einzubringen.¹⁶ Dabei sollte die Begründung der Universalität der Menschenrechte auch für jene Dialogbeteiligten nachvollziehbar sein, die die religiösen Prämissen der Begründung nicht teilen. Jürgen Habermas hat dies mit der Anforderung der Übersetzungsleistung beschrieben.¹⁷ So wie die gläubigen Bürger in einer staatlichen Gemeinschaft vor die Aufgabe gestellt sind, die jeweiligen Überzeugungen so in das Gespräch einzubringen, dass auch die Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften ebenso wie die Nichtgläubigen den Sinn der Aussage verstehen können, so gilt dies erst recht in der globalen Dimension für das Gespräch, das die Weltbürger miteinander führen. Dabei werden die Beiträge der religiösen Gesprächsteilnehmer umso überzeugender ausfallen, je selbstreflexiver und auch selbstkritischer sie vorgetragen werden – im Bewusstsein darum, dass trotz der Friedens- und Gerechtigkeitsbotschaft der jeweiligen normativen Überlieferung, die je eigene religiöse Tradition diesem Anspruch viel zu oft nicht gerecht geworden ist.

Anmerkungen

- 1 Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die im zweiten Kapitel erheblich erweiterte, überarbeitete und um Fußnoten ergänzte Fassung eines Aufsatzes, der im „Jahrbuch Menschenrechte 2009: Religionsfreiheit“, erschienen ist (T. Stein 2008). Ich greife hier auch auf meine Habilitationsschrift zurück (T. Stein 2007).
- 2 In Bezug auf das Verhältnis der Weltreligionen zu den Menschenrechten siehe die Reihe „Human Rights in the world's major religions“ (W. Brackney 2005). Zahlreiche gehaltvolle Einzelanalysen sind in jüngster Zeit vor allem zum Verhältnis von Islam, Demokratie und Menschenrechte verfasst worden und auch zu den zeitgenössischen Reformdebatten bei muslimischen Intellektuellen (vgl. N. Feldman 2008; A. An-Na'im 2008; G. Krämer 1999; K. Amirpur/L. Ammann 2006; vgl. in diesem Band auch den Beitrag von Mahmoud Bassiouni).
- 3 Siehe ausführlich und mit weiterführenden Literaturangaben T. Stein 2007. Teile der nachfolgenden Ausführungen stützen sich auf dieses Buch.
- 4 Bei aller Anerkennung der zeithistorisch unterschiedlichen Rezeptionskontexte rechtfertigt die Unmittelbarkeit der biblischen Botschaft es jenseits der historisch-kritischen Lesart in hermeneutischer Weise nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählungen zu fragen. Dabei folge ich hinsichtlich der Interpretationsmethode der beeindruckenden Studie von Leon Kass, der als methodische Annahmen vorschlägt, dass – unabhängig von dem Wissen um mehrere sich überlagernde Erzählschichten in der Bibel – es erstens eine steuernde Gesamtidee gebe, die auch die Anordnung der Einzelerzählungen bestimme, dass zweitens gelte, dass „every word counts“, dass drittens die Reihenfolge beziehungsweise Neben- oder Gegenüberstellung einzelner Abschnitte bedeutsam sei und dass viertens zu beachten sei, dass es in den biblischen Erzählungen eine profunde Erörterung der menschlichen Vernunft freizulegen gelte, die paradoxerweise gerade dazu anhalte, der Grenzen der Vernunft Gewähr zu werden (L. Kass 2003: 14f.).
- 5 Im hebräischen Wort für Ebenbildlichkeit „soeloem“ klingt die Bedeutungsdimension vom Mensch als Repräsentant Gottes auf Erden mit.
- 6 „[I]n short: God exercises speech and reason, freedom in doing and making, and the powers of contemplation, judgement, and care“ (L. Kass 2003: 38). Das ist eine Zusammenstellung der Eigenschaften Gottes bei der Erschaffung der Welt, die nicht zufälligerweise in etwa den Katalog von Charakteristika umfaßt, welche in der bioethischen Diskussion gemeinhin mit Personalität bezeichnet wird.
- 7 In der mit dem Feigenblatt erreichten „Verhehlung dessen, was Geringschätzung erzeugen könnte“, sieht Kant eine besondere Äußerung der Vernunft, welche zunächst eine sublimere Form der Sinnlichkeit ermöglicht, die den Menschen in seiner Zweisamkeit von tierischer Begierde allmählich zur Liebe führt; mit diesem Prozess der Entfaltung der Sitksamkeit, als „eine[r] Neigung, durch guten Anstand [Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte/ T. S.] anderen Achtung gegen uns einzufloßen“, sei auch die Grundlage wahrer Geselligkeit gegeben (I. Kant 1977: 89f.).
- 8 Schockenhoff arbeitet heraus, dass der annähernd äquivalente Begriff in der hebräischen Bibel der des Herzens ist: „der Ort seiner Empfindungen und Gefühle, seines Vernehmens und Urteilens (...), kurz: der innerste Kern seiner personalen Existenz“ (E. Schockenhoff 2003: S. 75). Siehe etwa in 2 Sam 7, 3: „Gehe hin und tue alles, was dir am Herzen liegt“; vgl. auch H. Kittsteiner 1995: 18.

- 9 Denn schließlich zeigt ja das Exodus-Geschehen, dass die Gehorsamsverpflichtung freiwillig erfolgen soll und nicht aus Zwang. Dann sollte diese Freiheit auch jenen zustehen, die womöglich nur noch nicht sich zu der Bindung an die göttlichen Gesetze entschlossen haben.
- 10 Auch wenn Habermas (1997: 20) im Folgenden zeigt, dass der modernen Moralphilosophie im postmetaphysischen Zeitalter methodisch und inhaltlich der Rückgriff auf den Gottesstandpunkt und der Rekurs auf die Schöpfungsordnung und Heilsgeschichte verwehrt ist, – aus den bekannten Gründen der weltanschaulichen Pluralität und der daraus folgenden Unmöglichkeit, in allgemeinverbindlicher Weise einen transzendenten Schöpfer- und Erlösergott vorauszusetzen, auf den die politische Ordnung normstützend zurückgreifen könnte – so wirft er aber doch die Frage auf, „ob nicht eine Moral, die aus der rationalen Rekonstruktion überlieferter, zunächst religiöser Intuitionen hervorgeht, ihrem Herkunftskontext, ungeachtet des prozeduralistischen Charakters, inhaltlich verhaftet bleibt.“ (ebd.: 50).
- 11 Diese Grundbestimmung bleibt auch im Neuen Testament präsent. So heißt es etwa im ersten Korintherbrief: „„Alles ist mir erlaubt!“ – Doch nicht alles tut gut.“ (1 Kor 6, 12). Der Kontext dieser Stelle ist der, dass Paulus hier die Gemeindeglieder davor warnt, in der christlichen Freiheit eine Erlaubnis für alle leiblichen Freuden zu sehen, nun, da die jüdischen Speiseverbote weggefallen sind. Diese Stelle kann aber auch in grundsätzlicher Hinsicht gelesen werden: Dem Menschen ist die Freiheit gegeben, aber zugleich auch die Bestimmung, diese verantwortungsvoll zu gebrauchen.
- 12 „Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti“, zit n. V. Pöschl 1989: 48.
- 13 Dazu Hauke Brunkhorst: „Brüderlichkeit, nicht Bürgerfreundschaft ist der Oppositionsbegriff zur Sklaverei.“ (2002: 55).
- 14 „Da gilt nicht mehr Jude und Hellene, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Jesus Christus“ (Gal 3, 28; siehe auch 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11).
- 15 So meinte etwa Thomas von Aquin, dass der sündhafte Mensch von der Würde abgefallen sei, den Willen Gottes verletzt habe und so auch getötet werden könne wie ein Tier (vgl. dazu T. Stein 2007: 240f.). Siehe zu einer vergleichbaren islamischen Deutung, wonach „die Menschen in ihrer Würde nur potentiell gleich [seien], aktuell aber nach Graden der Tugend und Rechtgläubigkeit verschieden“ die Auseinandersetzung mit islamischen Rechtsdenkern bei H. Bielefeldt o.J.: 4.
- 16 Diese Schnittmenge ethischer Maximen hat die Chicagoer Erklärung des Parlaments der Weltreligionen festgehalten (dokumentiert auf den Seiten der Stiftung Weltethos <<http://www.weltethos.org/03-deklaration.htm>>). Dass die Repräsentanten der Weltreligionen zunehmend sich ihrer ethischen Verantwortung im Prozeß der Globalisierung bewusst werden und diese durch eine kritische Begleitung der politischen mächtigen Führer der Staatengemeinschaft wahrzunehmen versuchen, belegen in jüngster Zeit u.a. die Treffen religiöser Repräsentanten, siehe etwa das „World Religious Summit for Peace“ im Umfeld des G8-Gipfels in Japan.
- 17 Zudem müssen sie die „eigenen religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis zu setzen, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährdet.“ (J. Habermas 2005: 143).

Literatur

- Amirpur, Katajun/ Ludwig Ammann (Hrsg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg: Herder Verlag.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2008): *Shari`a in the Secular State. A Paradox of Separation and Conflation*. In: Bearman, Peri et al (Hrsg.) (2008): *The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari`a*. London/ New York: Routledge-Cavendish. 321-341.
- Bielefeldt, Heiner u.a. (Hrsg.) (2008): *Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit*. Wien u.a.: Böhlau Verlag.
- Bielefeldt, Heiner (2001): *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bielefeldt, Heiner (o.J.): *Menschenrechte in der islamischen Diskussion*. In: <<http://www.kompetenz-interkulturell.de/userfiles/Grundsatzartikel/Menschenrechte%20Islam.pdf>> am 21.01.2009.
- Blackburn, Robin (1997): *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern (1492-1800)*. London/ New York: Verso.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*. In: Ders. (Hrsg.) (2008): *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*. Münster: LIT Verlag. 197-212.
- Brackney, William H. (Hrsg.) (2005): *Human Rights in the world's major religions*, 5 Bände. Westport/ CT: Greenwood Publishing Group, Inc.
- Brunkhorst, Hauke (2000): *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*. München u.a.: UTB.
- Brunkhorst, Hauke (2002): *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Crüsemann, Frank (1992): *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Feldman, Noah (2008): *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton/ NJ: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1997): *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*. In: Ders. (Hrsg.) (1997): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 11-64.
- Habermas, Jürgen (2005): *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger*. In: Ders. (Hrsg.) (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 119-154.
- Heckel, Martin (1989): *Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*. In: Schlaich, K. (Hrsg.) (1989): *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1122-1193.
- Huber, Wolfgang (1999): *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, 2. Aufl. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

- Inglehart, Ronald J. et al (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isensee, Josef (1987): *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*. In: Böckenförde, Wolfgang/ Spaemann, Robert (Hrsg.) (1987): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart: Klett-Cotta. 138-174.
- Kant, Immanuel (1977): *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) (1977): *Werkausgabe*, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. VIII.
- Kass, Leon R. (2003): *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*. New York u.a.: Free Press.
- Kittsteiner, Heinz D. (1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik*. Baden-Baden: Nomos.
- Matz, Ulrich (1987): *Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit*. In: Rüter, Günther (Hrsg.) (1987): *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*, 2. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. 27-56.
- May, Gerhard (1979): *Freiheit*. In: Koselleck, Reinhart u.a. (Hrsg.) (1979): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta. 436-446.
- Pöschl, Volker (1989): *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Pottmeyer, Hermann J. (1996): *Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung in theologischer Sicht*. In: Marré, Heiner u.a. (Hrsg.) (1996): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 30. Münster: Aschendorff. 40-64.
- Schockenhoff, Eberhard (2003): *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*. Freiburg: Herder Verlag.
- Stein, Tine (2007): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Stein, Tine (2008): *Religiöse Begründungen der Menschenrechte: ein Spannungsverhältnis von Universalitätsanspruch und partikularen Traditionen*. In: Bielefeldt u.a. (2008). 29-40
- Walzer, Michael (1995): *Exodus und Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer TB.

Die Abkehr vom Sündenbock – Christliche Wurzeln der Menschenrechte und des demokratischen Rechtsstaates?

Oliver Hidalgo

1 Christentum und Menschenrechte?

Die Französische Revolution bedeutete für den Erfolg der Menschenrechtsbewegung eine entscheidende Zäsur: Spiegelten die *Bill of Rights* von 1689, die *Virginia Bill of Rights* von 1776 oder die amerikanische Verfassung vor allem Bürgerrechtskulturen wider, ist die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 de facto von einem universalen, vorstaatlichen und übergeschichtlichen Anspruch erfüllt. Strittig ist jedoch bis heute, inwieweit die Devise *Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit*, die den Charakter der Revolution und der Menschenrechtserklärung prägte,¹ christlichen Wurzeln entstammt. Zwar liegt die Verbindung zu den Gedanken der Menschenwürde, Gottähnlichkeit und Nächstenliebe auf der Hand (was auch vom Urheber der Formel – François Fénelon – Ende des 17. Jahrhunderts suggeriert worden war).² Die führenden Akteure und Historiographen der Revolution insistierten dennoch überwiegend auf den säkularen Charakter des neuen Absolutums der Menschenrechte. Insbesondere Jules Michelet, der die Stimmung von 1789 sowie das Selbstverständnis der revolutionären Akteure am authentischsten wiedergibt, pocht auf den strikten Gegensatz zwischen der ‚alten‘ Religion Gottes und der ‚neuen‘ Religion des Menschen sowie die Ablösung der Gemeinschaft der Erbsünde durch die Gemeinschaft der nationalen Brüderlichkeit.³ Und auch wenn die katholische Kirche⁴ längst ihren Frieden mit den am Individuum orientierten Menschenrechten geschlossen hat und die Affinität der christlichen Ethik zu den Menschenrechten häufig genug unterstrichen wird (vgl. z.B. L. Moulin 1987; K. Hilpert 1991; P. Sundman 1996; D. Witschen 2002; W.H. Brackney 2005), bleibt ihre *Begründung* aus der christlichen Tradition unverändert zweifelhaft.

Umso mehr stellt sich die Frage, ob die verzögerte Aufnahme der Menschenrechte durch die kirchliche Sozialverkündigung tatsächlich nur auf historisch-politischen Kontingenzen beruhte (K. Hilpert 1991: 148-156) oder ob nicht elementarere Ursachen am Werk waren. In jedem Fall gilt es eine überzeugende Erklärung zu finden, weshalb die katholische Kirche die liberalen Freiheitslehren erst lange Zeit bekämpfte, bevor mit den Enzykliken *Immortale Dei* (1885) und

Libertas praestantissimum (1888) eine Phase der vorsichtigen Annäherung begann, die 1963 mit der vorbehaltlosen Anerkennung der Menschenrechte durch Johannes XXIII. (*Pacem in terris*) ihren Abschluss fand. Unstrittig scheint immerhin, dass die „Ablehnung im Prinzipiellen“ zunächst nur von einer „Hin-nahme der Faktizitäten“ (K. Hilpert 1991: 142) durchbrochen wurde. Diese zielte überdies weniger auf die Akzeptanz als auf die Neufassung der Menschenrechte im Sinne der katholischen Soziallehre ab.⁵ Was also ist genau geschehen? Konnte die Kirche wirklich bis ins 20. Jahrhundert hinein eine derartige ‚Tatsache‘ verkennen, dass das christliche Ethos dem Individuum angeborene Rechten zuspricht (N. Monzel 1967: 267) und sich der absolute Anspruch des Christentums „in den Menschenrechten geschichtlich vermittelt“ (W. Kasper 1978: 233)? Dass sich die Menschenrechte dezidiert aus der biblischen Menschenwürde ableiten lassen (vgl. J.W. Montgomery 1986)⁶ oder zumindest ihrem „Gehalt“ nach in der Naturrechtslehre der katholischen Tradition enthalten sind (F. Furger/ C. Strobel-Nepple 1985: 69)? Und wenn es so wäre, müsste man dann nicht die anfänglich kritische Beurteilung der Menschenrechte als (zumindest zeitweilige) Entfremdung der Kirche vom Evangelium interpretieren (J. Maritain 1949: 26; W. Kern 1979: 171)? Oder haben nicht doch die Skeptiker Recht, die auf der grundsätzlichen Diskrepanz zwischen der christlichen Verkündigung und der Menschenrechtsbewegung beharren?

Um diese Problematik aufzulösen, schlug Konrad Hilpert vor, das Verhältnis zwischen kirchlicher Sozialverkündigung und Menschenrechten als bilaterale „Lerngeschichte“ aufzufassen (K. Hilpert 1991: 161f.). Nachdem es zunächst vor allem die konträre Haltung zum Gottesgnadentum gewesen sei, aus welcher der ursprüngliche Antagonismus resultierte, bewirkten in der Folge der Wahrheitsanspruch des Christentums sowie seine Forderung nach sozialer Verantwortung, dass die Kirche ihr Arrangement mit den freiheitsorientierten Menschenrechten mit eigenen Akzenten verband. Dazu zählen etwa die Betonung der inneren Beziehung zwischen *Rechten* und *Pflichten*⁷ sowie der Fokus auf die Schwachen und Notleidenden, deren „Selbstverwirklichung“ im liberalen Konkurrenzkampf fraglich ist.⁸ Die christlichen Grundlagen der Menschenrechte werden von dieser Lesart dabei nicht in Zweifel gezogen (K. Hilpert 1991: Kap 7, 2001: 357-368).

Allerdings ist die von zahlreichen Autoren formulierte Kritik an einer *vorschnellen* Begründung der Menschenrechte aus dem Skopus des Christentums durchaus ernst zu nehmen. Den Ursprung der Menschenrechte in der Gleichheit aller Menschen vor Gott anzusiedeln, vernachlässigt etwa, dass dieser christliche Gedanke in der traditionellen Ständegesellschaft ohne Einfluss auf die realen Sozialverhältnisse geblieben war. Er fungierte dort lediglich als „pädagogisch-

theologisches Korrektiv“ (H. Maier 1997: 83).⁹ Analog dazu berief sich der erste Denker, der die aristotelische Lehre von der Ungleichheit der Menschen grundsätzlich ablehnte, Thomas Hobbes, mitnichten auf die Gleichheit der Menschen vor Gott, sondern auf die biologische Artgleichheit,¹⁰ eine Vorstellung, die später von Locke¹¹ und Rousseau übernommen wurde. Ähnliches gilt für die bekannte These von Georg Jellinek und Ernst Troeltsch, die (christliche) Religions- und Gewissensfreiheit habe als Ursprungsrecht die anderen Rechte – Leben, Freiheit, Eigentum – „in die juristische Formulierung mit hindurch“ gerissen (E. Troeltsch 1965: 760). Nicht nur, dass die Religionsfreiheit in den zentralen historischen Erklärungen bei weitem nicht die Stellung einnahm, wie sie von Jellinek und Troeltsch veranschlagt wurde,¹² scheint es (wie weiter oben bereits angedeutet) im Ganzen fraglich zu sein, die Wiege der Menschenrechte im (protestantischen) Amerika anzusiedeln. Immerhin erkannte man hier seinerzeit keinen Widerspruch zwischen der eigenen (Bürger-)Rechtskultur und der Sklaverei und praktiziert in zahlreichen Bundesstaaten bis heute die Todesstrafe.¹³ Und selbst wenn man die Frage nach der historischen Priorität und ideellen Genese ausklammert und nur einen systematischen Zusammenhang zwischen Glaubensfreiheit und Menschenrechten moniert, dann erklärt sich daraus vielleicht die spätere Versöhnung der katholischen Kirche mit den *droits de l'homme*, nicht aber das Problem ihrer möglichen christlichen Grundlagen. Die Trennung von staatlicher Herrschaft und Religion sowie die Anerkennung eines nichtverfügbaren Kerns in der Person mag somit zwar der Logik der Glaubensfreiheit inhärent sein (K. Hilpert 1991: 118-126; dazu auch E.W. Böckenförde 1976: 42-64). Ob es sich aber zugleich um einen genuin christlichen Standpunkt handelt, ist bis hierher nicht gesichert. In jedem Fall jedoch darf der Schritt, der offenbar so folgerichtig von Augustinus' *zwei Bürgerschaften* zum säkularen Rechtsstaat führt, nicht den eschatologischen, institutionsfernen Hintergrund ignorieren, vor dem der Dualismus zwischen *civitas dei* und *civitas terrena* einst entfaltet wurde (A. Adam 2006: 68).

Eher inkonsistent wirkt schließlich auch eine Begründung der Menschenrechte aus der „Gottähnlichkeit“, wie Norbert Brieskorn herausgearbeitet hat. Die Ähnlichkeit zu Gott bezieht sich nämlich genau besehen nicht auf das einzelne Individuum, sondern bereits auf ein Kollektivum, Mann *und* Frau bzw. den Menschen zusammen mit seinen sozialen Kontakten, was nicht zuletzt der Vorstellung Gottes als „Kommunikation“ entspricht (N. Brieskorn 1997: 145).¹⁴ Das christliche Menschenbild, welches das „Leben als Vorausstatt Gottes am Menschen“ begreift (und eben nicht von Rechten ausgeht, die jedem ohne „Voraus- und Gegenleistung“ zustehen), das weiterhin die „Erde“ nicht als „letzte Heimat“ und den Menschen als Sozialwesen und Verwalter auffasst (wobei es ihm mit

dem Gebot der Nächstenliebe überdies eine absolute Richtschnur an die Hand gibt) – mit der individualistischen Menschenrechtsbewegung im Frankreich des 18. Jahrhunderts scheint dies alles wenig zu tun zu haben. Wer daher „unbefangen von der Gottähnlichkeit des Menschen als Begründung [der Menschenrechte]“ ausgehe, laufe Gefahr, „entweder das christliche Gottesverständnis oder das Menschenbild der Menschenrechtsbewegung“ zu verändern. Die Dokumente der Menschenrechtsbewegung könnten eher (im Sinne Michelets) einen „Ersatz der religiösen Dimension“ darstellen, als einen „Verweis auf die christliche Botschaft“ beinhalten (ebd.: 146f.).¹⁵ Demzufolge lässt sich zwar der Übergang von der (mit der Gottähnlichkeit verbundenen) Menschenwürde hin zum Menschenrecht ideengeschichtlich präzise rekonstruieren (z.B. Stein 2007: Kap II.7); inwieweit es sich hier aber um ein Kontinuum oder umgekehrt um eine scharfe Zäsur handelt, wird daraus noch nicht evident.

Sollten die historischen Schwierigkeiten der Kirche mit den Menschenrechten am Ende doch auf einen prinzipiellen Widerspruch hindeuten? Die hier vorgestellte Argumentation will dies widerlegen, indem sie weiteren Hinweisen im Evangelium nachgeht, die jenseits der Diskussion über den Ursprung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Affinität des Christentums zur Menschenrechtsbewegung demonstrieren – in ethischer wie in politikphilosophischer Hinsicht. Zentral wird hierfür René Girards tief greifende und in vielerlei Hinsicht überraschende Neuinterpretation der Passionsgeschichte sein (2.). Auf deren Basis sollte die *individualethische Innovation* des Christentums transparent werden, die sich für den Gedanken der Menschenrechte als in höchstem Maße konstitutiv erwies (3.). Eine kurze Skizze, die die davon berührten Implikationen für die Entwicklung des demokratischen Rechtsstaates beleuchtet, rundet die Untersuchung ab (4.).

2 Die Abkehr vom Sündenbock als Innovation des Christentums

Die Kulturtheorie des französischen Literaturwissenschaftlers und Anthropologen René Girard erkennt im Begriff der *Mimesis* den zentralen Aspekt für die Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens. Insofern es bei den menschlichen Verhaltensweisen „fast nichts“ gebe, „was nicht erlernt wäre“, und „jedes Lernen“ auf „Nachahmung“ beruhe, stehe das Mimetische am Anfang aller Kulturformen (R. Girard 1983: 18). Im Bereich der Gegenstände und Objekte provoziere dieses Verhalten indes konkurrierende Aneignungsvorgänge und damit Konflikte, Rivalität und Eifersucht (ebd.: 19f.). Die *Mimesis* bildet folglich eine ständige Quelle der Gewalt und droht infolge weiterer Nachahmungen, Racheak-

ten u.ä. sogar zu einer unendlichen Spirale gewalttätiger Eskalationen zu führen.¹⁶ Das Bemühen, einer solchen „mimetischen Krise“, dem ungebremsten Ausbreiten der Gewalt in einer Gruppe von Menschen entgegenzuwirken, geht für Girard mit der Ausbildung des religiösen Denkens in den archaischen Gesellschaften einher. Durch einschlägige *Verbote* werde die Spiegelung und Verdoppelung der Gewalttaten zwischen den Individuen verhindert und so die akute Gefährdung von der Gemeinschaft abgewendet (R. Girard 1983: 22ff.). Zugleich sorgten spezielle *Riten* für eine sporadische Inszenierung der Gewalt, mit deren Hilfe das latent mögliche Wiederauftreten der mimetischen Krise gesteuert und ihr Ausgang überwacht werden könne (ebd.: 31ff.). Der Opferakt, der jeweils am Abschluss des Ritus stehe,¹⁷ symbolisiere nichts anderes als das Ende der Gewalt und ersetze die destruktive Opposition „jedes gegen jeden“ durch die Einheit stiftende „Opposition aller gegen einen“ (ebd.: 35).

Entscheidend für die Theorie Girards ist nun, dass er in den Opferriten der archaischen Religionen die reinigende Vergegenwärtigung eines spontanen ersten Mordes erkennt, der „*die Gemeinschaft tatsächlich zusammengebracht* und einer wirklichen mimetischen Krise ein Ende gemacht hat“ (ebd.: 36).¹⁸ Sobald die Gewalt einen Punkt erreichte, an dem das ursprüngliche Objekt des Konflikts vergessen war und die Rivalität als solche zum Prestige avancierte, konnte die Krise nur mehr durch die Tötung oder Ausstoßung eines *einmütig* für schuldig empfundenen Individuums gelöst werden. Die gemeinsam vollbrachte Gewaltanwendung gegen einen Schuldigen unterbricht die prekäre Spirale, weil die kollektive Tat das Risiko der Vergeltung absorbiert (R. Girard 1987: 23-33). Die Verehrung, die dem Opfer nach seiner Tötung ob der ihm verdankten Gemeinschaftsgründung zuteil wird, bedeutet dabei für Girard nicht weniger als die Geburt des Religiösen, weshalb „die Gewalt und das Heilige nicht voneinander zu trennen“ seien (ebd.: 34).¹⁹

Der Religion kommt nach dieser Lesart ein höchst paradoxes Unterfangen zu: Zum einen hat sie die Erinnerung an die Heilswirkung des Opferaktes als *dem* Lösungsmechanismus zur Überwindung der Gewalt aufrechtzuerhalten; zum anderen ist sie gezwungen, innerhalb der rituellen Reproduktion der Krise die wirklichen Zusammenhänge und damit die *Unschuld* des Sündenbocks zu verschleiern (was nicht zuletzt durch die Transzendenz des Göttlichen erleichtert wird). Daraus leitet Girard zunächst seine eigene Aufgabe ab, die überlieferten Mythen und Rituale der archaischen, aber auch der klassischen Kultur nach jener „unsichtbaren Gründungsgewalt“ zu durchsuchen (R. Girard 1987: 459). Im Ödipusmythos, der bekanntlich einen (imaginären) Zusammenhang zwischen einer Seuche (Pest) und dem Fehlverhalten eines Menschen (Inzest, Vatemord) suggeriert, sieht er etwa dieselbe Einbildungskraft am Werk, die später im römi-

schen Reich die Christen des rituellen Kindermordes oder im Mittelalter die Juden der Brunnenvergiftung bezichtigte. „Real“ an diesen überlieferten *Mythen* aber sei, dass auch sie offenbar in den Stereotypen der Verfolgung wurzeln, die mit Hilfe von erfundenen Schuldzuweisungen gegenüber den Opfern gerechtfertigt wird, ohne dass die Überlieferer ahnen, zusammen mit dem Mythos ihre (ungerechte) Verfolgermentalität zu enthüllen (R. Girard 1998a: 42-48). Unter dem Zeichen des Monströsen vereinige der Mythos die Merkmale der Opferselektion, welche darum willen geschehe, qua Ausstoßung und Vernichtung der Sündenböcke das Wohl der Gemeinschaft (wieder)herzustellen. Die Mythologie gedenke dabei der kollektiven Gewalttaten, weil der Erfolg der Neuordnung der Strukturen die Urheber der Gewalt dazu zwingt (R. Girard 1998a: 139).

Selbstverständlich ist an dieser Stelle weder historisch noch kultur- bzw. literaturwissenschaftlich zu entscheiden, inwieweit Girards Entstehungsgeschichte des religiösen Denkens sowie seine Interpretation der Mythologie zutreffend sind.²⁰ Relevant für unsere Argumentation ist indes, dass der französische Kulturanthropologe in der jüdisch-christlichen Offenbarung *die* Innovation entdeckt, die mit dem bis dato verbreiteten (wiewohl verschleierte) Sündenbockdenken rigoros zu brechen beginnt. Bereits die biblische Erzählung von Kain und Abel, die Unschuld des Opfers, stellt nach Girard die mimetische Gewalt als menschlichen Akt bloß, anstatt sie wie zuvor als Heiliges zu verbrämen. Das Verbot, Kain zu töten, weise im Anschluss auf eine alternative Durchbrechung der Gewaltspirale hin, die den Sündenbock nicht mehr braucht (R. Girard 1983: 147-153). Das gleiche gelte für die Aufforderungen der Propheten, die Opferriten aufzugeben und Nächstenliebe zu praktizieren (ebd.: 158-162) bzw. das Buch Hiob (vgl. Girard 1990). Doch erst im Leiden und der Unschuld Christi vollendet sich für Girard der Bruch mit der zuvor identifizierten anthropologischen Konstanten, die sich wie ein roter Faden durch die Mythologie und die Geschichte gezogen hatte. Weil die Evangelien die vorgeschobenen Anschuldigungen der zur Verfolgung entschlossenen Menge entlarven und den archaischen Sündenbockmechanismus in gleißendes Licht setzen, zerstören sie die Vorstellung, dass eine positive Vorstellung der kollektiven Identität nur zu gewinnen sei, falls man das, was man nicht sein will – das Böse – auf ein Opfer lädt und es mit ihm zusammen verjagt. Der Sündenbock des Neuen Testaments wird stattdessen zum *Lamm Gottes*. Die Menge aber wird dadurch in einen Zustand versetzt, in dem sie fortan wissen muss, was sie tut.²¹

Girard deutet die Passionsgeschichte als ein Instrument, das die kollektive Gewalt als Grundlage aller Mythen entlarvt, indem die Darstellung des Morddramas nicht länger aus der Sicht der *Täter*, sondern derjenigen des *Opfers* erfolgt.²² „Die Evangelien [widerlegen und diskreditieren] Punkt für Punkt alle

Illusionen (...), die für die Mythologien charakteristisch, aber auch den Handlungsträgern in der Passion eigen sind.“²³ Sie tun dies, indem sie nicht nur (wie andere Mythen) die Verfolgung explizit von sich weisen bzw. verschleiern, sondern „gleichzeitig deren Antrieb zerstören“ (R. Girard 1998a: 150).

Mit einigen *Schlüsselworten* der Passionsgeschichte²⁴ will Girard seine These untermauern: „Ohne Grund haben sie mich gehasst“ (Joh 15, 25) prophezeit Jesu den Jüngern sein bevorstehendes Martyrium, das den Hass durch die Liebe ablösen soll (Joh 15, 17) und mit dem sich zugleich Gottes Wort erfüllt (Ps 35, 19; 69, 5).²⁵ Damit werden die vagen Anschuldigungen gegen Jesus, denen die Menge blindlings folgen wird, in ablehnender Weise antizipiert. Die Verfolger – wiewohl von der Richtigkeit ihres Tuns überzeugt – hassen in Wahrheit grundlos und indem das Leiden Christi ihre Illusion transparent macht, wirkt es beunruhigend und verstörend, anstatt einen neuen (Gründungs-)Mythos zu bilden.

„Was hat dieser Mann denn Böses getan? Ich finde nichts an ihm, was den Tod verdient hätte“ (Lk 23, 22), sagt Pilatus, nachdem er Jesus verhört hat,²⁶ lässt sich aber schließlich von der Menge umstimmen. Zu dieser gehören auch die Jünger, die der Sündenbockwirkung nicht widerstehen können: Keiner macht eine Geste, den religiösen und politischen Führern bzw. der Menge, die alle Jesus' Tod wollen, entgegenzutreten, einer verrät Jesus, Petrus, das Haupt der Apostel, verleugnet ihn öffentlich. Dass Jesus' Botschaft, der Bruch mit der vom Sündenbockdenken durchtränkten Religion und Politik, gleichwohl bei den Christen angekommen ist, extrahiert Girard anschließend aus einer Passage des 4. Kapitels der Apostelgeschichte. Darin zitiert Petrus einen Psalm, der die „einmütig feindliche Aufnahme des Messias durch die Mächtigen dieser Welt beschreibt“ (R. Girard 1998a: 157).

„Warum tobten die Heiden, und sannen die Völker vergebliche Dinge? Die Könige der Erde traten zusammen und die Fürsten versammelten sich gegen den Herrn und seinen Christus': wahrlich ja, sie haben sich in dieser Stadt zusammengerotet gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Völkern von Israel, zu tun, was von deiner Hand und nach deinem Rat zuvor bestimmt war“ (Apg 4, 25-28).

Hier sei kein Aufbauschen eines unbedeutenden Foltertodes am Werk, sondern tatsächlich eine *Revolution* im Denken und Handeln. Das Sündenbockdenken „wird gerade auf dem Höhepunkt umgestürzt, nämlich dort, wo die Einmütigkeit der Mächte, die fähig sind, diese Vorstellung herzustellen, erreicht ist“ (R. Girard 1998a: 158). Die Passionsgeschichte zeige den „bewussten Willen, jede Verfolgungsmythologie umzustürzen“, die Passion Christi widerstehe dem bis

dato „unwiderstehlichen Zusammentreffen“ der „Erregung des Volkes“ und der „rechtmäßigen Autoritäten“. Die Tötung Jesu bleibt „umsonst“, was die Deutungshoheit über die Ereignisse aus der Sicht der Verfolger betrifft. Stattdessen befindet sich der „Sündenbockmechanismus (...) nun in gleißendem Licht“ (ebd.: 158f.). Kein Mythos vermag die Ungerechtigkeit von Jesu Tod mehr zu verschleiern, stattdessen wird das Geheimnis seiner Grundlage – die kollektive Gewalt – gelüftet. Die „Erlösung“, die Jesus gemäß dieser Lesart über die Menschen gebracht hat – sie ist gleichbedeutend mit der „Falle“, in welche die Verfolger und Mächtigen getappt sind, weil ihr sündiges Tun in Zukunft nicht mehr entschuldbar ist (vgl. Joh 15, 22). Insofern spricht aus den Worten „Vater, vergib Ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34) nicht nur die Güte Jesu. Sie zeigt auch, dass die politischen und religiösen Führer im Verbund mit der Menge die neu ordnende Kraft der kollektiven Gewalt gegen den Sündenbock bislang *unbewusst* eingesetzt haben. Im Augenblick der Bewusstmachung aber liegt der Beginn einer neuen Zeitrechnung.

3 Der Wert des Individuums

Das Lamm Gottes ersetzt also den Sündenbock.

„Wie der Sündenbock benennt es die Stellvertretung eines Opfers für alle anderen. Indem aber die Ekel erregenden und stinkenden Konnotationen des Bocks durch die gänzlich positiven des Lammes ersetzt werden, nennt dieser Ausdruck überaus treffend die Unschuld dieses Opfers, die Ungerechtigkeit seiner Verurteilung und die Grundlosigkeit des gegen die Opfer gerichteten Hasses“ (R. Girard 1998a: 170).

Demnach ist das Lamm Gottes als „Opfer“ zu interpretieren, das die Notwendigkeit künftiger Opfer obsolet macht, indem es den *Strukturmechanismus* des Sündenbockdenkens offenlegt und damit dessen textuelle Verschleierung durch den Mythos beendet.

An Girards Deutung der Passionsgeschichte anknüpfend, lässt sich die christliche Botschaft als individualethische Innovation interpretieren, die das Opfern von Einzelnen zum Wohle des Allgemeinen generell verbietet. Musste etwa Sokrates die Gesetze seiner Heimatstadt noch als höher erachten als das eigene Leben und konnte Platon mit Hilfe der veranschlagten *Isomorphie* zwischen Seele und Polis das Glück des Staates auf Kosten des Einzelnen forcieren, pocht die christliche Ethik auf den Wert *jedes* Menschen. Platon mag zwar bereits zu denen gehört haben, die auf einer höheren Stufe der Kultur (und damit auch der Mythologie) die Spuren der ursprünglichen Kollektivgewalt beseitigen

wollten.²⁷ Gleichwohl liegt in seiner „Verschleierung der eigenen Ursprünge“ keine Kultur begründet, die aus der diagnostizierten „opferabhängigen Neuformierung der Gesellschaft“ befreit, sondern eine, die dem Sündenbockdenken verhaftet bleibt (R. Girard 1998a: 112f.).²⁸ Erst die Bibel, verstanden als Einheit von Altem und Neuem Testament, richtet sich mit ihrer ganzen Enthüllungskraft gegen die Entstehung von Mythen, die ein Gewaltdrama aus Sicht der Verfolger darzustellen vermögen (ebd.: 148f.). Erschüttert wird dadurch auch die Kritik von Marxisten, Nietzscheanern und Freudianern, die dem Christentum gerne eine Art ‚Verfolgungswahn‘ unterstellten (R. Girard 1998a: 160). Dass es der Botschaft der Evangelien bedurfte, um die Gewalt und die Verfolgung als die bis dato dominanten Mechanismen zur Grundlegung menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Kultur zu desavouieren, ist mit Blick auf die Geschichte nur schwerlich zu entkräften.

„Es ist für euch besser, wenn ein einzelner Mensch für das Volk stirbt, als dass das ganze Volk umkommen muss“ (Joh 11,49), sagt der Hohepriester Kaiphas, womit er nicht nur die „politische Vernunft des Sündenbocks“ (R. Girard 1998a: 165) ausspricht, sondern auch die seinerzeit übliche (politische) Moral in Worte fasst.

„Denn Jesus sollte sterben für das Volk, und zwar nicht für das Volk allein, sondern auch, um zugleich die versprengten Kinder Gottes zu sammeln. Von dem Tage an fassten sie den Beschluss, ihn zu töten“ (Joh 11, 51-53).

Für Girard geht es hier darum, der ‚Abschwächung‘ des Sündenbockdenkens, die in der politischen Vernunft angelegt ist, nicht nachzugeben (R. Girard 1998a: 166f.), weil ansonsten die Grausamkeit des Opfermechanismus von einer politischen Moral des Gemeinwohls absorbiert zu werden droht. Deswegen beharrt er auf dem (negativen) Offenbarungscharakter der zitierten Passage und verbietet eine ‚politische‘ Lesart, auch weil Kaiphas das Politische sogar „in seiner nobelsten Form“ verkörpere (ebd.: 165). Gleichzeitig macht Girard darauf aufmerksam, dass heute die „politischen Realitäten in der Regel um einiges schmutziger“ seien als zur Zeit des Politikers Kaiphas (ebd.: 167). Dies lässt sich von uns dahingehend interpretieren, dass die *politische* Moral der Antike, die die Interessen des Kollektivs über diejenigen des Einzelnen stellte (so dass in der antiken Welt überhaupt schwerlich von einem *Individuum*, einem ungebundenen Selbst, die Rede sein kann), nicht zuletzt infolge der christlichen Botschaft erodierte. Konnte die politische Moral dem Sündenbockdenken zumindest eine gewisse Legitimität verleihen, erscheint eine solche Haltung auf Basis der christlich geprägten Ethik nur noch als bloße Heuchelei bzw. mussten die Versuche,

den antiken Kollektivgedanken unter den Bedingungen der Moderne zu reanimieren, im pseudoreligiösen Totalitarismus enden.²⁹

Gleichwohl hat eine Vorstellung, die mit den politischen Gegebenheiten bricht (selbst wenn sie das Individuelle und den Wert jedes Einzelnen gegenüber dem Gemeinwohl betont), natürlich selbst genuin politische Implikationen. Diese besitzen eine evidente Filationslinie zur Menschenrechtsbewegung, die den Einzelnen vor dem Zugriff durch die Allgemeinheit schützt, womit sie gleichermaßen auf eine *Neuordnung* des Politischen abzielt – die Trennung zwischen Kirche und Staat, Heiligem und Politik, sowie die Positivierung von bürgerlichen Grundrechten. Die lange Reihe der „Umgestaltung der [politischen] Autoritäten mittels des Sündenbocks, das heißt des Heiligen“ (R. Girard 1998a: 168), gelangte damit an ein Ende.

Die christliche Verabschiedung des Sündenbockdenkens (sowie seiner abgeschwächten Form der Dominanz des Kollektivs) hätte demnach die Entwicklung der Menschenrechte in einer sehr grundsätzlichen Weise beeinflusst, jenseits (aber natürlich komplementär) zu der erwähnten (möglichen) Wirkung der Evangelien auf die Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Am wichtigsten erscheint hier, dass der Rekurs auf die Abkehr vom Sündenbockmechanismus die eingangs skizzierten Fallstricke vermeidet, die sich aus der Herleitung und Begründung der Menschenrechte aus Gottähnlichkeit, Menschenwürde und Nächstenliebe ergeben haben. Dass der Verzicht auf das „Opfer“ Einzelner nicht nur zu den zentralen Botschaften der Evangelien gehört, sondern eine ebenso augenfällige Affinität zum Gedanken der Menschenrechte besitzt, sollte im Grunde von keiner Seite zu bestreiten sein, selbst wenn die Art und Weise der Verbindungslinien hermeneutisch noch präziser zu erfassen wäre, als es an dieser Stelle geleistet werden konnte. Vom hier veranschlagten Evidenzargument ausgehend, hätte die katholische Kirche jedenfalls tatsächlich gegen die ‚sündenbockfeindlichen‘ Grundsätze des christlichen Glaubens verstoßen, als sie nach dem Schock der Französischen Revolution und dem Verlust ihrer weltlichen Macht zeitweilig gegen die Individualethik der Menschenrechte sowie die Trennung der religiösen und politischen Sphäre intervenierte. Dasselbe ließe sich über die Hexenjagden des Mittelalters oder bestimmte antisemitische Entgleisungen sagen. Kein echtes Gegenargument stellt überdies die empirische Tatsache dar, dass selbst die christliche Lehre den Sündenbockmechanismus historisch nicht eliminieren konnte: Schließlich bedeutet auch der große Erfolg der Menschenrechts*doktrin* in den modernen Gesellschaften mitnichten das Ende der Menschenrechts*verletzungen*, wohl aber das Ende ihrer offenen oder verkappten Legitimation.

Girards Interpretation impliziert gleichwohl ein gravierendes Problem: Auf den ersten Blick läuft ihr nämlich die historisch-kritische Deutung zuwider, die eine alternative Lesart der ‚Unschuld‘ Jesu behauptet. Zumindest scheint es heute hochgradig plausibel, dass die in allen Evangelien wahrnehmbare Belastung der Juden und Entschuldigung der Römer vor dem Hintergrund der Annäherung von christlicher Religion und Imperium Romanum geschah (H. Halbfas 2001: 402). Dafür spricht vor allem die historisch wenig glaubhafte Darstellung der Macht- und Rechtsverhältnisse in der römischen Provinz Judäa. Mehr oder weniger auszuschließen ist etwa, dass der Hohepriester Kaiphas Jesus verhaften ließ, ihn verhörte, um ihn anschließend an Pilatus ‚auszuliefern‘. Dies hätte die geltenden Hierarchien nahezu völlig auf den Kopf gestellt. Die eben doch auffällig pejorative Schilderung des jüdischen Volkes könnte deswegen als Beleg dafür dienen, dass die Juden zu ‚Sündenböcken‘ der Stiftung römisch-christlicher Identität gemacht werden sollten.³⁰ Eine solche Kritik ernst zu nehmen, verlangt andererseits nicht, die Passionsgeschichte als solche mit dem Sündenbockdenken zu assoziieren. Die negative Zeichnung der Juden müsste lediglich als Indiz bewertet werden, dass eine Entfernung der Kirche (oder auch der Exegeten der Evangelien) von der ursprünglichen Botschaft stets im Bereich des Möglichen liegt, ganz so wie es sich später in den Hexenprozessen oder den Grausamkeiten der Inquisition bewahrheitete. Der Widerspruch wäre also nicht in den biblischen Texten, sondern in der geschichtlichen Persistenz des Sündenbockmechanismus zu suchen.

4 Die Abkehr vom Sündenbock und der demokratische Rechtsstaat

Die Verabschiedung des Sündenbockdenkens im Sinne des bewussten Verzichts auf seine Identität stiftende Funktion besitzt nicht nur eine ausgeprägte Affinität zum Menschenrechtsgedanken, sondern fungiert gleichzeitig als Prinzip des demokratischen Rechtsstaates.³¹ Die ‚Würde‘ oder das ‚Recht‘ des Menschen bleiben hier auch dann unantastbar, wenn die Belange des Ganzen gefährdet sind. Kein Aufrechnen von Menschenleben vermag beispielsweise das Instrument der Folter zu rechtfertigen, kein Gesetz – wie kürzlich im Kontext der Luftsicherheit und des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus erörtert – darf die Tötung Unschuldiger verlangen.³²

In den Demokratien hat sich der Einzelne dem Willen und der Verfügungsgewalt der Allgemeinheit nur insofern zu beugen, als er an ihren Akten mittelbar beteiligt ist. Seine grundrechtgeschützte Freiheit setzt den Eingriffsmöglichkeiten des Kollektivs enge Grenzen, die Gleichheit aller vor dem Gesetz bleibt stets

gewahrt. Darüber hinaus dürfen Mehrheiten Minderheiten nicht unterdrücken, sondern haben ihnen das Recht auf Opposition einzuräumen und die Unversehrtheit ihrer Mitglieder zu garantieren. Und statt für soziale Homogenität bzw. Entdifferenzierung (die Girard als wichtigste Voraussetzung des – auf Pauschalurteilen beruhenden – Sündenbockdenkens ansieht) steht die Demokratie für den Pluralismus der Ansichten und Interessen sowie die Achtung der Differenz.

An dieser Stelle ist freilich auch die Schattenseite der modernen Demokratie zu reflektieren, die ideengeschichtlich wie empirisch nicht zufällig ein prekäres Spannungsverhältnis zur Rechtsstaatlichkeit aufweist.³³ Wie vor allem Denker wie Alexis de Tocqueville und Hannah Arendt treffend thematisiert haben, besitzt die moderne Demokratie das Potential, für eine Atomisierung der Massen zu sorgen, und trägt überdies die Gefahr einer *Mehrheitstyranei* in sich. In diesem Fall wäre heute zwar eher von einer defekten oder Pseudo-Demokratie die Rede, eine solche Entwicklung bzw. Degeneration liegt aber zumindest in der Strukturlogik der Demokratie begründet. Girard indes verortet nun gerade das Auftreten des Sündenbockdenkens in *entdifferenzierte* (Massen-)Gesellschaften, neige doch die Menge „immer zur Verfolgung“, um die „Gemeinschaft von den sie korrumpierenden Elementen zu reinigen“ (R. Girard 1998a: 28).³⁴ Das „Anderssein“ in ethnischer, materieller, physiognomischer, ästhetischer, moralischer oder sexueller Hinsicht bestimme hier zugleich die Opferkategorien (ebd.: 32). Mit anderen Worten, gerade die pluralistische, der Gleichheit verpflichtete Demokratie, in der die traditionell-hierarchischen Bestimmungen personaler Identität verloren gehen, scheint keineswegs vor einem Rückfall zum Sündenbockdenken gefeit. Die multikulturelle Gesellschaft läuft vielmehr Gefahr, als möglicher Nährboden für die Verfolgung zu dienen.³⁵

Auch hier macht Girard auf eine folgenschwere Paradoxie aufmerksam: „Das Vokabular der Vorurteile von Stämmen, Nationen usw. drückt nicht den Hass auf die Differenz, sondern gerade ihr Fehlen aus“ (R. Girard 1998a: 36). Indem die Norm des Anderen zur Abnormität, der Nomos des Anderen zur Anomalie erklärt wird, zwingt man religiöse, ethnische oder nationale Minderheiten gewaltsam zu der Unterscheidung, die in den Augen der Verfolger qua Assimilierung ungerechterweise verloren gegangen ist. Sündenbockdenken sei damit keineswegs ein Zeichen der Unterscheidung, sondern der Entdifferenzierung. Mit Hilfe von Pauschalvorwürfen werde lediglich der *Schein* einer Differenz erzeugt, bereits vorhandene Homogenität künstlich gesteigert bzw. zu einem scheinbaren *Außen* abgegrenzt. Eben dies deckt sich exakt mit der Tocquevilleschen Analyse der Demokratie, die hinter den mannigfaltigen Differenzierungen, der scheinbaren Vielzahl von Lebensentwürfen und Kulturen eine al-

lumfassende Nivellierung, Assimilierung und Konformität vermutet (M. Gauchet 1990: 167; W. Palaver 2003: 90f.; O. Hidalgo 2006: 47-50).³⁶

Weil wir uns kaum mehr unterscheiden, bemühen sich die aktuellen Formen des Sündenbockdenkens – Jagdszenen auf Ausländer in Ostdeutschland, Inhaftierung und Folter von ‚mutmaßlichen‘ Terroristen – Abgrenzungen zu schaffen, wo im Grunde gar keine solchen existieren. In vorchristlichen Kulturen und Religionen mag das Sündenbockdenken daher anschaulicher gewesen sein, der Kreislauf der Gewalt setzt sich nichtsdestoweniger bis in die Moderne hin fort.

Eine *funktionierende* Demokratie (d.h. nach der hier vorgestellten Lesart ein Gemeinwesen, dass seine virulenten Differenzen gleichermaßen nach demokratischen Verfahren *und* rechtsstaatlichen Prinzipien behandelt) lässt sich gleichwohl als strikte Absage zum Sündenbockdenken interpretieren. Dies zeigt nicht zuletzt die interessante Parallele zwischen dem christlichen Toleranzgebot (eine weitere Manifestation der Ablehnung des Sündenbockprinzips) und Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen, worauf Paul Ricœur hingewiesen hat. So widersetzt sich die Idee des Rawlsschen Differenzprinzips (das die Gerechtigkeit der sozio-ökonomischen Ordnung vom Wohle des Schlechtestgestellten abhängig macht) offensichtlich der Logik des Sündenbocks: Statt die Modernitätsverlierer auszugrenzen, werden sie zum normativen Maßstab erhoben. „Eine gerechte Verteilung wird diejenige sein, die sich dem Opferprinzip, auf das gemeinhin mit dem Gleichnis vom Sündenbock hingewiesen wird, am meisten widersetzt“ (P. Ricœur 2000: 32). Eben hier ist auch der tiefere Grund für Rawls' Absage an den Benthamischen Utilitarismus zu sehen, der seinerseits eine bemerkenswerte Affinität zur ‚politischen Vernunft‘ des Sündenbocks besitzt: das größte Glück der größten Zahl, das es im Zweifelsfall auf Kosten von Einzelnen zu verwirklichen gilt.

5 Ausblick

Vor dem Hintergrund der antimimetischen, sündenbockfeindlichen Botschaft der Passionsgeschichte lässt sich zwischen der christlichen Ethik und den Menschenrechten zweifellos eine dynamische Entwicklungslogik konstatieren, den historischen Spannungen und begründungstechnischen Schwierigkeiten zum Trotz. Mit am bemerkenswertesten daran ist, dass die geleistete Argumentation keineswegs an der Peripherie, sondern direkt im Zentrum der Evangelien ansetzt, was den Vorwurf einer möglicherweise selektiven Wahrnehmung des Neuen Testaments von vornherein entkräften sollte. *En passant* wurden indes einige Schattenseiten und Ambivalenzen deutlich, denen in den Ausführungen Girards

zu wenig Beachtung geschenkt wird. Hieran knüpfen weitere Problemstellungen an, denen eine vertiefende Auseinandersetzung nicht ausweichen darf. Zu fragen wäre etwa, was die monierte Verankerung der Menschenrechte und des demokratischen Rechtsstaates in der christlichen Tradition³⁷ für ihre Universalisierbarkeit bedeutet.³⁸ Immerhin ist die Folgerichtigkeit, die von einer solchen Prämisse zu Huntingtons Szenario des *Clash of Civilizations* führt, nicht von der Hand zu weisen. Darüber hinaus gilt es, den Vorwurf zu prüfen, inwieweit Girards Perspektive nicht auf eine Disqualifizierung der nichtchristlichen Religionen hinausläuft, die noch hinter Bartolomé de Las Casas Widerlegung der theologischen Begründungen der *Conquista* zurückfällt (G. da Silva 2001: 130) und damit in gewisser Weise sogar *gegen* die Menschenrechte operiert.³⁹ Weitere Implikationen des Unterfangens, die vergessenen oder noch unbekanntesten christlichen Wurzeln der Menschenrechte offen zu legen (D.J. Elwood 1990: viii) wären z.B.

- den Ort der Religion im demokratischen Gemeinwesen vor dem Hintergrund der Debatte über die Zivilgesellschaft präziser zu bestimmen (T. Cuneo 2004);
- zu fragen, inwieweit die Säkularisierungstendenzen der Moderne, bzw. die Angriffe auf den Wahrheitsanspruch einer ‚Philosophie des Absoluten‘ als Gefährdung der Menschenwürde und damit auch der Menschenrechte anzusehen sind (R. Spaemann 1987: 310-313) oder ob die Säkularisierung nicht gerade der Logik der Christentums entspringt;
- die Offenheit der religiösen Fragen im Zeitalter des Pluralismus mit dem Bewusstsein der Gefahr zu verbinden, dass der Hobbessche Krieg *aller gegen alle*, der sich in abgeleiteter Form als Realität der modernen Marktwirtschaft beschreiben lässt (C.B. Macpherson 1967), zuletzt doch wieder „im Krieg aller gegen einen einzigen endet, so wie es für das Prinzip des Sündenbocks kennzeichnend ist“ (P. Ricœur 2000: 38).

Abgesehen von diesen Desideraten lässt sich aus Girards Thesen zumindest ein bleibender Auftrag ableiten, den permanent drohenden Rückfall zum Stereotyp der Verfolgung entschlossen zu verhindern, unabhängig ob als gläubiger Christ oder als Vertreter der abendländischen Tradition. Da offenbar im Hinblick auf die gegenwärtigen sozialen Krisensymptome eben jene beiden ‚Lösungsstrategien‘ dominieren, die Girard als Katalysatoren des Sündenbockmechanismus ausgemacht hat – entweder der zu beobachtende Zerfall der kulturell geprägten menschlichen Beziehungen wird der Gesellschaft als Ganzes angelastet oder aber einzelnen Individuen bzw. Gruppen, die aus ‚leicht einsichtigen‘ Gründen besonders schädlich wirken (R. Girard 1998a: 26f.) –, ist das Problem nach wie vor virulent. Der Weg, der von einem *anonymen* Schuldigen (die Ge-

sellschaft, in der ein jeder zugleich Täter und Opfer ist) zu einer konkreten *Schuldzuweisung* führt, scheint jedenfalls mit wenig Hindernissen gepflastert zu sein. Beispiele, wie Minderheiten, Zugehörigen anderer Religionen und gesellschaftlichen Randgruppen gemeinwohlfeindliches Verhalten unterstellt wird, finden sich derweil zuhauf. Und auch die ‚heilsbringende‘ Stilisierung der Verfolgung solcher Taten zur Rettung der gefährdeten Kultur lässt sich aus zahlreichen Kommentaren herauslesen. Mit dem Sündenbock als „Paraklet“ in der Geschichte (R. Girard 1998a: 281-300) sind wir demnach noch lange nicht fertig, ja es stellt sich zuletzt die Frage, ob die moderne Gegenwart (in der Gott im Sinne der Theodizee ‚als Sündenbock ausfällt‘) den Mechanismus nicht sogar zunehmend radikalisiert. Wenn der Sündenbock „nicht mehr nachträglich sakralisiert werden kann, sondern nur noch Feind ist, den man nicht mehr verehrt, sondern nur noch vernichtet“ (O. Marquard 1994: 28), dann wäre die Entzauberung der Welt am Ende ein Pyrrhussieg.

Anmerkungen

- 1 Obwohl die Begriffe *Liberté, Egalité, Fraternité* in historischer Konkurrenz zu anderen Losungen standen und erst in der III. Republik als allgemeiner Grundsatz der Revolution von 1789 anerkannt wurden, ist die überragende Bedeutung der Trias für eine Hermeneutik der Ereignisse unumstritten.
- 2 Zu erwähnen sind zudem die zahlreichen Versuche, den Dekalog in den Zusammenhang der Menschenrechte zu bringen (z.B. F. Crüsemann 1983, G. Braulik 1986, W. Harrelson 1997). Zur (möglichen) Verankerung der modernen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität im Alten und Neuen Testament siehe auch G. Putz 1991: 27-37, 42ff.
- 3 Damit bestätigt Michelets *Histoire de la Révolution française* unter umgekehrten Vorzeichen de Maistres Auffassung der revolutionären Ereignisse als teuflischen Plot. Indes gab es auch die Gegenmeinung, die auf dem christlichen Charakter der Revolution beharrte und wie Quinet den *wahren* christlichen Geist der Gleichheit gegen die aristokratischen Dogmen des katholischen Klerus ins Feld führte.
- 4 Die zentrale Bedeutung, die der Protestantismus für die Menschenrechtsbewegung besaß (vgl. T. Rendtorff 1987), kann an dieser Stelle nur am Rande thematisiert werden. Zu beleuchten wäre hier v.a. das Erbe des Protestantismus im Denken von Locke, Rousseau oder Kant.
- 5 Bezeichnend ist in erster Linie die Entwicklung, die von der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) von Leo XIII. zu *Quadragesimo anno* (1931) von Pius XI., d.h. von der *Kritik* der Menschenrechte zu ihrer *Vereinnahmung* im Namen der sozialen Verantwortung führte.
- 6 Zur Verwobenheit von Menschenrecht und Menschenwürde siehe auch Spaemann 1987. Dort wird unterstrichen, dass die „transzendental-pragmatische“ Herleitung der Menschenrechte aus der biologischen Zugehörigkeit zur Spezies des homo sapiens „praktisch zum selben Resultat“ führe, wie die christlich-metaphysische Lehre von der personalen Seele bzw. Menschenwürde (ebd.: 306).

- 7 Dazu auch Saladin 1987.
- 8 Große Bedeutung für die christliche Sicht der Menschenrechte besitzen daher die sozial motivierten Menschenrechte der *Dritten Generation* (vgl. G. Putz 1991: Kap. 4; D. Witschen 2002: Kap. IV).
- 9 Nicht umsonst betonte die von Augustinus geprägte orthodoxe Lehrtradition, dass die Ungleichheit zwischen den Menschen auf Erden erst nach dem Tod getilgt wird (vgl. *Vom Gottesstaat*, Buch 19, Kap. 14 und 15). Und noch Thomas von Aquin übernahm letztlich das Sklavenaxiom von Aristoteles. Zur Entwicklung des Hierarchiegedankens im Christentum siehe P. Sigmund 1967. Samuel Lakhoff kam entsprechend zu dem Schluss: „It was one thing to proclaim that all human beings were equal in the eyes of God; it was another to assert that all should be equal in the eyes of the world“ (S. Lakhoff 1967: 119).
- 10 Das Göttliche befindet sich bei Hobbes allenfalls in den *Naturgesetzen*, nicht aber im *Naturrecht* auf alles, das auf der Freiheit und Gleichheit aller Menschen gründet.
- 11 In Lockes *Second Treatise* finden sich immerhin noch die Spuren des christlichen Naturrechts, was der These Spaemanns (Anm. 6) entgegen kommen könnte. Folgt man indes Leo Strauss, dann hat Locke seinen Bruch mit der christlichen Tradition lediglich aus strategischen Erwägungen kaschiert (L. Strauss 1965: 165f., 202-251).
- 12 Zur Dokumentation der historischen Kritik, die etwa von Fritz Hartung, Gerhard Ritter oder Gerhard Oestreich an Jellinek und Troeltsch geübt wurde, siehe den Band von R. Schnur (1964).
- 13 Neuere Untersuchungen scheinen die traditionell recht widersprüchliche Handhabung der Menschenrechte in den USA zu belegen. Siehe z.B. J.A. Aune 2005, J. Harbury 2005, M. Ignatieff 2005, L. Neack 2006 sowie J.R. Blau/ A. Moncada 2006.
- 14 Unter Berufung auf Thomas von Aquin (STh I.93.1, I.35.1) gründet die *similitudo* zudem nur in der unvollkommenen Teilhabe des Menschen am Sein und nicht in seiner Zugehörigkeit zur selben biologischen Gattung. Jeder Mensch hat sein Leben danach auszurichten, Gott *ähnlicher* zu werden, was selbstredend unterschiedliche Grade der *similitudo* impliziert.
- 15 Brieskorn geht so weit, das „Gesamt des jüdisch-christlichen Erbes“ mit dem „Anti-Offenbarungs-Deismus“ der europäischen Menschenrechtsdoktrin zu kontrastieren. Die amerikanische Menschenrechtsbewegung sei hingegen zwar vom (antideistischen) Bundesgedanken der Menschen mit Gott geprägt, doch passe hier wiederum der Gedanke der „Erwählung und des Eingreifen Gottes zugunsten der USA“ nicht recht zur christlichen Botschaft (N. Brieskorn 1997: 147).
- 16 Mit dieser Interpretation der *Mimesis* versucht sich Girard strikt von der platonischen Tradition abzugrenzen, die das Phänomen um seine konfliktträchtige Dimension verkürzt habe (R. Girard 1983: 19, 26-30). Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion jener Grundthese Girards siehe M.S. Barberi 2001 und v.a. C. Fleming 2004, speziell zum Begriff der *Mimesis* Livingston 1992. Als überblickartiger Einstieg in Girards Kulturtheorie bietet sich K. Thomas 2006 an.
- 17 Zur behaupteten „Einheitlichkeit“ aller (archaischen) religiösen Riten siehe R. Girard 1987: 402-456.
- 18 Die Hypothese, am Ursprung der Gesellschaft stehe ein reales, „versöhnendes“ Opfer sowie eine reale kollektive Gewalt, die unter dem Siegel des „Heiligen“ verschleiert werden, hatte Girard erstmals in seinem Hauptwerk *La violence et le sacré* (1972) (dt. *Das Heilige und die Gewalt*) formuliert (R. Girard 1987: 104-133).
- 19 Ethnologisch und kulturanthropologisch beruft sich Girard u.a. auf Edward Evans-Pritchards Studie *The Nuer* (1940), Lucien Lévy-Bruhls *La mentalité primitive* (1963), Alfred Radcliffe-Browns *Structure and Function in Primitive Society* (1964), Henri Huberts und Marcel Mauss'

- Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1968), Robert H. Lowies *Primitive Society* (1970) sowie Mircea Eliades *Geschichte der religiösen Ideen* (1978/ 79).
- 20 Für die in dieser Hinsicht entbrannte Kontroverse, ob tatsächlich Gewalt und rituelles Töten am Beginn von kultureller Formation und religiösem Denken stehen, siehe etwa die Bände von M. Deguy (1982) und P. Dumouchel (1985), des Weiteren die kommentierte Textsammlung von R.G. Hamerton-Kelly (1987) sowie R.J. Golsan 1993: 107-128. Girard selbst vergleicht die Wissenschaftlichkeit seiner Theorie, die gezwungenermaßen Fakten aus Texten herauszudestillieren sucht, die selbst „nur indirekte, verstümmelte und entstellte Zeugnisse liefern“, mit der Evolutionstheorie (R. Girard 1987: 457-458). Doch abgesehen von dem Umstand, dass Girard offensichtlich dazu neigt, zu „viel“ mit seiner Theorie erklären zu wollen, scheint die Funktionslogik, die er den Opferriten unterstellt, weit überzeugender als der Versuch, sie nicht ernst zu nehmen – womit sich Girard v.a. von Denkern wie James Frazer oder Claude Lévi-Strauss abgrenzt (R. Girard 1983: 40ff., 1987: 470-474).
 - 21 Die folgenden Ausführungen beziehen sich größtenteils auf das Werk *Le bouc émissaire* (1982) (dt. Der Sündenbock 1998a).
 - 22 Dieser Perspektivwechsel ist bereits in den alttestamentarischen Bußpsalmen angelegt, die die Willkür der erlittenen Gewalt offen legen (R. Schwager 1994: Kap. 2). Der blinde Hass der Meute evoziert hier allerdings wiederum den Hass der Opfer auf ihre Verfolger und noch kein „Liebet eure Feinde“ (R. Girard 1998a: 153). Demgegenüber erstreckt sich für Nietzsches *Genealogie der Moral* die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament sogar noch auf diesen Punkt, sieht sie doch in der christlichen Nächstenliebe lediglich das *Ressentiment* der Schwachen am Werk.
 - 23 Ausführlich dazu Girards Exegese der jüdisch-christlichen Schrift (R. Girard 1983: 144-295).
 - 24 Dieselbe Botschaft – die Verabschiedung des Sündenbockdenkens – entschlüsselt Girard ebenso anhand der biblischen Passagen, die die Enthauptung des Täufers, die Verleugnung des Petrus, die Dämonen von Gerasa sowie die Uneinigkeit des Satans mit sich selbst thematisieren. Für unsere Argumentationslinie scheint diese Erweiterung der Thematik entbehrlich, für weiterführende Auseinandersetzungen mit Girards Lesart der Evangelien siehe z.B. A.J. Mc Kenna 1985, A. Carrara 1985, P. Mancinelli 2001, E. Haeussler 2005: 93-135 und S. Vinolo 2007: 135-258.
 - 25 Lk 22, 37 und Mk 15, 28 („Es muss noch vollendet werden an mir, was geschrieben steht: ‚Er ist unter die Übeltäter gerechnet‘“) verweisen diesbezüglich auf Jes 53, 12, womit gleichfalls die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament gewahrt bleibt.
 - 26 Analog Mk 15, 14; Mt 27, 23; Lk 23, 4; 23, 14; Joh 18, 38; 19, 4.
 - 27 erinnert sei diesbezüglich an den platonischen Versuch, die gewaltvollen Mythen des Titanenkampfes und der Heldenepen zu zensieren und nur eine eingeweihte, intellektuelle Elite damit zu konfrontieren (Pol. 378a 1-7). Zu erwähnen ist überdies das Unterfangen, „neue“ Mythen wie den Metallmythos zur Stärkung der kollektiven Identität zu bemühen (Pol. 414b-415d).
 - 28 Dazu passend wertet Girard etwa Sophokles’ Darstellung des Ödipusmythos als „Ahnung“, jedoch noch keineswegs als „Enthüllung des strukturierenden Sündenbocks“. Diese sei erst durch die Propheten und Evangelien vollzogen worden (R. Girard 1998: 179-180).
 - 29 Hier ist das Missverständnis Karl Poppers zu erwähnen, der bereits bei Sokrates eine *Individualethik* entdeckt (K. Popper 1992: Kap. 10), um daraufhin das politische Ideal Platons als *Verrat* an seinem Lehrmeister zu brandmarken. So lässt sich aus der gesamten griechischen Antike keine derartige Distanz des Einzelnen zu seinem Gemeinwesen herausdestillieren, die einer Individualethik als Voraussetzung hätte dienen können. Eine solche Zäsur brachte tatsächlich erst das Christentum, das in seiner Attacke auf die politische Moral der Antike freilich auch die utopischen Energien freisetzte, aus denen in der Moderne das Phänomen des Totalitarismus resultie-

- ren konnte. Dazu z.B. V. Höhle 1997: 36, 47-54. Kompatibel mit dieser Lesart scheinen zudem die von M. Horkheimer und T.W. Adorno diagnostizierte *Dialektik der Aufklärung* sowie die Totalitarismusstudie Hannah Arendts.
- 30 Von Girard selbst wird dieser Aspekt nur recht verworren thematisiert, indem er zunächst der „Verschwörung“ der kirchlichen Führer „symbolische“, aber „wenig reale Bedeutung“ beimisst, um danach zu behaupten, die Annahme, Pilatus sei „sympathischer“ und die jüdischen Behörden „unsympathischer“ gezeichnet, gehöre zu den Relikten *heutigen* Sündenbockdenkens, das dem Neuen Testament „niedrigste Beweggründe“ attestiert, obwohl es darin nicht um Schuldzuweisungen an Einzelne, sondern um die Änderung des kollektiven Denkens ginge. Immerhin füge sich Pilatus am Schluss der Menge und demonstriere damit, dass auch die Gleichgültigkeit des politischen Machthabers zum Opfern des Sündenbocks beitragen kann (R. Girard 1998: 155-156, 160).
- 31 So weit ich sehe, wurde diese Thematik bislang in der Diskussion der gesellschaftspolitischen Implikationen von Girards Thesen (die in erster Linie die Parallelen zwischen der mimetischen Theorie und den Entwürfen bei Hobbes und Carl Schmitt betont, vgl. W. Palaver 2003: 347-372) ausgespart. Die folgenden kurzen Striche werden hier zwar kaum Abhilfe schaffen können, doch sollte sich daraus wenigstens eine Vorstellung ergeben, wie sich die Frage der Demokratie an das Problem des Sündenbocks anschließt.
- 32 Vor dem Hintergrund von Guantánamo und Abu Ghraib besitzt diese Problematik eine starke aktuelle Brisanz. Dass die Entgrenzung der Gewalt, die sich im Kampf gegen den Terrorismus nachweisen lässt, den demokratischen Rechtsstaat in seinen Grundfesten gefährdet, habe ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht (vgl. O. Hidalgo 2008).
- 33 Jürgen Habermas' *Faktizität und Geltung* stellt zwar den ambitionierten Versuch dar, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bzw. Menschenrechte als *gleichursprünglich* und damit als notwendig miteinander verbunden zu beweisen. Dass sich eine Demokratie aber zumindest *formalrechtlich* in Aporien verstrickt, wenn sie das ihr inhärente Potential zur Selbsterstörung effizient bekämpfen will, haben die Schriften Hans Kelsens m.E. schlüssig bewiesen (vgl. H. Kelsen 2006) – von der *faktischen* Notwendigkeit des Rechtsstaates, den demokratischen Verfahren bestimmte Grenzen zu setzen, einmal ganz zu schweigen.
- 34 Die Erinnerung an Elias Canettis scharfsinnige Analyse von *Masse und Macht* ist hier natürlich angebracht (vgl. E. Canetti 1980: 12-20).
- 35 In *Das Heilige und die Gewalt* macht Girard seine Leser darauf aufmerksam, dass die heutigen Gesellschaften „nicht unbedingt weniger gewalttätig“ seien als die primitiven Zivilisationen der Vergangenheit. Die „Krise des Opferkultes“, die durch die Moderne heraufbeschworen wurde, darf daher nicht übersehen, dass gerade das moderne Gleichheitsstreben „instinktiv“ dazu neige, „die Unterschiede als Hindernisse auf dem Weg zur Harmonie der Menschen“ zu betrachten – und damit womöglich neue mimetische Krisen und Sündenbockdenken zu provozieren. Insofern mag die moderne Gesellschaft zwar unwiderruflich „aus dem Heiligen aufgetaucht“ sein, bis zu dem Punkt, an dem „die Gründungsgewalt vergessen“ und fast „gänzlich aus den Augen“ verloren ist. Dies heißt jedoch nicht, dass die „*wesenhafte* Gewalt“ nicht in spektakulärer Weise zurückschlagen könnte (R. Girard 1987: 34-35, 77-78, 475).
- 36 Erklärlich wird dadurch auch Girards Sympathie für Tocqueville, mit dem er nicht zuletzt die Sorge über die Säkularisierungstendenzen der Moderne und die (mögliche) Erosion der christlichen Botschaft teilt (vgl. R. Girard 1960, 1998b: 72, 128, 132, 144-145).
- 37 Zur damit verbundenen Frage nach den christlichen Wurzeln der Demokratie siehe z.B. N. Monzel 1967, der im Kapitel über „Christentum und Demokratie“ die demokratietheoretischen

- Implikationen der Affinität des Christentums zu den Menschenrechten bestätigt. Für aktuelle Beiträge zu diesem Problemkreis siehe etwa W.J. Hoye 1999 sowie M. Brocker/ T. Stein 2006.
- 38 Dazu v.a. K. Hilpert 1991: Kap. 8., 2001: Kap. 13, 14. Auch für Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien hat sich diese Frage gestellt, wobei zumindest die Schriften, die auf die *Theorie der Gerechtigkeit* folgten, eher einen partikularen politischen Kontext betonen.
- 39 M.E. handelt es sich bei der theologischen Begründung der *Conquista* allerdings um keine Argumentation, die auf dem Boden des Neuen Testaments erfolgt.

Literatur

- Adam, Armin (2006): Politische Theologie. Eine kleine Geschichte. Zürich: Pano.
- Arendt, Hannah (1998): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München: Piper.
- Augustinus, Aurelius (2007): Vom Gottesstaat. München: Dtv.
- Aune, James Arnt (Hrsg.) (2005): Civil Rights Rhetoric and the American Presidency. College Station: Texas A&M University Press.
- Barberi, Maria Stella (2001): La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard. Paris: Desclée de Brouwer.
- Blau, Judith R./ Moncada, Alberto (2006): Justice in the United States. Human Rights and the U.S. Constitution. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staats-
theorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang/ Spaemann, Robert (Hrsg.) (1987): Menschenrechte und
Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Ver-
ständnis. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brackney, William H. (Hrsg.) (2005): The Christian Tradition (= Human Rights and the
World's Major Religions, Bd. 2). Westport: Greenwood Press.
- Braulik, Georg (1986): Das Deuteronomium und die Menschenrechte. In: Theologische
Quartalschrift 166: 8-24.
- Brieskorn, Norbert (1997): Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung.
Stuttgart: Kohlhammer.
- Brocker, Manfred/ Stein Tine (Hrsg.) (2006): Christentum und Demokratie. Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Canetti, Elias (1980): Masse und Macht. Frankfurt: Fischer.
- Carrara, Alberto (1985): Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il pensiero di René Girard.
Mailand: Vita e pensiero.
- Crüsemann, Frank (1983): Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialge-
schichtlicher Perspektive. München: Kaiser.
- Cuneo, Terence (Hrsg.) (2004): Religion in the Liberal Polity. Notre Dame: University of
Notre Dame Press.
- Da Silva, Gilberto: Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindioleatinamerikani-
scher Sicht. Münster: LIT.

- Deguy, Michel (Hrsg.) (1982): René Girard et le problème du mal. Paris Grasset.
- Dumouchel, Paul (Hrsg.) (1985): Violence et vérité autour de René Girard. Colloque de Cerisy. Paris: Grasset.
- Eliade, Mircea (1978/ 79): Geschichte der religiösen Ideen, 2 Bde. Freiburg: Herder.
- Elwood, Douglas J. (1990): Human Rights. A Christian Perspective. Quezon City: New Day.
- Fleming, Chris (2004): René Girard. Violence and Mimesis. Cambridge: Polity.
- Forst, Rainer (Hrsg.) (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/ New York: Campus.
- Furger, Franz/ Strobel-Nepple, Cornelia (1985): Menschenrechte und katholische Soziallehre (= Gerechtigkeit und Frieden, Bd. 4) Bern: Iustitia et Pax.
- Gauchet, Marcel (1990): Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften. In: Rödel (1990): 123-206.
- Girard, René (1960): Stendhal and Tocqueville. In: The American Society Legion and Honour Magazine 31: 73-83.
- Girard, René (1983): Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Freiburg: Herder.
- Girard, René (1987): Das Heilige und die Gewalt. Zürich: Benziger.
- Girard, René (1990): Hiob. Ein Weg aus der Gewalt. Zürich: Benziger.
- Girard, René (1998a): Der Sündenbock. Zürich: Benziger.
- Girard, René (1998b): Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Münster: Thaur.
- Golsan, Richard J. (1993): René Girard and Myth. An Introduction. New York: Garland.
- Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt: Suhrkamp
- Haeussler, Eric (2005): Des figures de la violence. Introduction à la pensée de René Girard. Paris: Harmattan.
- Halbfas, Hubertus (2001): Die Bibel. Düsseldorf: Patmos.
- Hamerton-Kelly, Robert G. (1987): Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Stanford: Stanford University Press.
- Harbury, Jennifer K. (2005): Truth, Torture, and the American Way. The History and Consequences of U.S. Involvement in Torture. Boston: Beacon Press.
- Harrelson, Walter (1997): The Ten Commandments and Human Rights. Macon: Mercer Univ. Press.
- Hidalgo, Oliver (2006): Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik. Frankfurt/ New York: Campus.
- Hidalgo, Oliver (2008): Guantánamo Bay oder die begrenzte Entgrenzung der Gewalt – Der globalisierte Terrorismus und der staatlich definierte Ausnahmezustand. In: Berliner Debatte Initial 19, 3: 77-91.
- Hilpert, Konrad (1991): Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf: Patmos.

- Hilpert, Konrad (2001): *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 85).* Fribourg: Universitätsverlag.
- Hösle, Vittorio (1997): *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert.* München: Beck.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W. (2006): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt: Fischer.
- Hoye, William J. (1999): *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien.* Münster: Aschendorff.
- Ignatieff, Michael (Hrsg.) (2005): *American Exceptionalism and Human Rights.* Princeton: Princeton University Press.
- Jellinek, Georg (1919): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte.* In: Schnur, Roman (Hrsg.) (1964): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1-77.
- Kasper, Walter (1978): *Vernunft und Geschichte.* In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.) (1978): *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung.* Tübingen: Attempto. 232-233.
- Kelsen, Hans (2006): *Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kern, Walter (1979): *Menschenrechte und christlicher Glaube.* In: *Stimmen der Zeit* 197: 161-172.
- Lakhoff, Samuel (1967): *Christianity and Equality.* In: Pennock/ Chapman (1967): 115-133.
- Livingston, Paisley (1992): *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis.* Baltimore: John Hopkins University Press.
- Macpherson, Crawford B. (1967): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Maier, Hans (1997): *Wie universal sind Menschenrechte?* Freiburg: Herder.
- Mancinelli, Paola (2001): *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologica in René Girard.* Assisi: Cittadella.
- Maritain, Jacques (1949): *Christentum und Demokratie.* Augsburg: Naumann.
- Marquard, Odo (1994): *Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluss an René Girards soziologische Theorie des Sündenbocks.* In: Oelmüller, Willi (Hrsg.) (1994): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* München: Fink. 15-54.
- McKenna, Andrew J. (Hrsg.) (1985): *René Girard and Biblical Studies.* Decatur: Scholar Press.
- Michelet, Jules (1988): *Geschichte der Französischen Revolution, 5 Bde,* Frankfurt: Eichborn.
- Montgomery, John Warwick (1986): *Human Rights and Human Dignity.* Grand Rapids: Zondervan.
- Monzel, Nikolaus (1965/ 67): *Katholische Soziallehre, 2 Bde.* Köln: Bachern.
- Moulin, Léo (1987): *Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte.* In: Böckenförde/ Spaemann (1987): 16-30.

- Neack, Laura (2006): *Elusive Security. States First, People Last*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral* (= Kritische Studienausgabe, Bd. 5). Berlin: de Gruyter.
- Palaver, Wolfgang (2003): *René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: LIT.
- Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* (1991): *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen*, Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Pennock, James R./ Chapman, John W. (Hrsg.) (1967): *Equality*. Nomos IX. New York: Atherton Press.
- Platon (2000): *Politeia* (= Sämtliche Werke, Bd. 2) Reinbek: Rowohlt.
- Popper, Karl (1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1: Der Zauber Platons*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Putz, Gertraud (1991): *Christentum und Menschenrechte*. Innsbruck: Tyrolia.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rendtorff, Trutz (1987): *Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Bedeutung*. In: Böckenförde/ Spaemann (1987): 93-118.
- Ricœur, Paul (2000): *Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare*. In: Forst (2000): 26-44.
- Rödel, Ulrich (Hrsg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Saladin, Peter (1987): *Menschenrechte und Menschenpflichten*. In: Böckenförde/ Spaemann (1987): 267-291.
- Schnur, Roman (Hrsg.) (1964): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schwager, Raymund (1994): *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München: Thaur.
- Sigmund, Paul (1967): *Hierarchy, Equality and Consent in Medieval Christian Thought*. In: Pennock/ Chapman (1967): 134-153.
- Spaemann, Robert (1987): *Über den Begriff der Menschenwürde*. In: Böckenförde/ Spaemann (1987): 295-313.
- Spaemann, Robert (1990): *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stein, Tine (2007): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt/ New York: Campus.
- Strauss, Leo (1965): *Natural Right and History*. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- Sundman, Per (1996): *Human Rights, Justification, and Christian Ethics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Thomas von Aquin (1985): *Summe der Theologie. Band 1: Gott und Schöpfung*. Stuttgart: Kröner.
- Thomas, Konrad: *René Girard. Ein anderes Verständnis von Gewalt*. In: Moebius, Stephan/ Quadflieg, Dirk (Hrsg.) (2006): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS. 325-338.

- Tocqueville, Alexis de (1987): Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde. Zürich: Manesse.
- Troeltsch, Ernst (1965): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften, Bd. 1). Aalen: Scientia.
- Vinolo, Stéphane (2007): René Girard, épistémologie du sacré. En vérité, je vous le dis. Paris: Harmattan.
- Witschen, Dieter (2002): Christliche Ethik der Menschenrechte. Münster: LIT.

Rechte der Frau im frühen Christentum: Aurelius Augustinus versus Thomas von Aquin

Eszter Kiss-Deák

1 Einführung¹

In der zeitgenössischen Literatur zum Thema Rechte der Frau bzw. Menschenrechte stößt man immer wieder auf kritische Fragestellungen wie diese: Sind die Rechte der Frau in den Menschenrechten überhaupt inbegriffen? Liefert die ideengeschichtliche Genese des Konzepts der Menschenrechte den Beweis dafür, dass Menschenrechte ein Geschlecht haben? Waren oder sind Religionen – insbesondere die katholische – frauenfeindlich?

Der vorliegende Beitrag zum Thema Religion und Menschenrechte argumentiert, dass die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte keineswegs eine nur von Männern geschriebene und männliche Geschichte war. Wie die Philosophen der Antike, so diskutierten auch jene des frühen Mittelalters bzw. Christentums die Stellung und Rechte der Frau. Freilich gab es kontroverse Thesen und die Universalisierung des Menschenrechtsgedankens mit dessen Erweiterung auf die Frauen erfolgte bekanntlich erst viel später. Doch bereits zu jener Zeit gab es Denker wie Aurelius Augustinus, die die Gleichheit aller Menschen (auch von Frauen und Sklaven) betonten.

Um die Argumentation ideengeschichtlich zu begründen, werden anhand der Schriften von Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin die zwei zentralen, jedoch in mancherlei Hinsicht gegensätzlichen Konzeptionen der Menschenrechte im frühen Christentum mit besonderer Berücksichtigung der Stellung und der Rechte der Frau dargestellt. Mein Beitrag gliedert sich in fünf Teile: Nach kurzer Darstellung der Lebenswege beider Denker (2) folgt die Analyse ihrer Anthropologien (3) und politischen Theorien (4). In Abschnitt 5 wird dann untersucht, welche Implikationen die bis dahin beschriebenen Ansichten für die Stellung bzw. Rechte der Frau haben bzw. haben können. Abschließend (6) kehre ich noch einmal zu der Frage zurück, inwieweit das frühe Christentum frauenfeindlich war bzw. ob die Lehren der frühchristlichen Kirchenväter heute noch relevant sind. Dabei wird meine Vorgehensweise insofern ungewöhnlich sein, als dass die Ansichten der Kirchenväter *nicht* in chronologischer sondern in umgekehrter Reihenfolge vorgestellt werden: Als Erstes wird immer die Lehre

von Thomas von Aquin beschrieben, gefolgt von jener Augustins. Der Grund hierfür ist einfach: Durch diese Methode hoffe ich, das *Frauenfreundliche* im augustinischen Gedankengut besser hervorheben zu können.

2 Zwei Lebenswege – zwei Wahrnehmungen

Um Gedanken und Motivation eines Menschen besser zu verstehen, bedarf es in jedem Fall der Kenntnis seines Lebensweges. Nur wenn wir den biographischen Hintergrund kennen, können wir sicher sein, dass wir das, was er schrieb, bestmöglich deuten. Gerade wenn man über *Menschenrechte* spricht, scheint dies unerlässlich. Folglich wird der Abschnitt einer kurzen, sich nur auf das Wesentliche konzentrierenden Darstellung des Lebens der zwei großen Kirchenväter gewidmet.

2.1 Thomas von Aquin²

Thomas wurde 1225 in Roccasecca in eine adelige Familie geboren. Seine Eltern schickten ihn bereits im Alter von fünf Jahren von zu Hause fort, damit er im Benediktinerstift von Monte Cassino eine standesgemäße Ausbildung erhalte. Im Anschluss daran setzte er seine Studien an der Universität von Neapel fort, wo es auch zur erstmaligen Begegnung mit dem neu gegründeten Bettelorden der Dominikaner kam. Thomas wollte dem Orden gleich beitreten, doch seine Familie schritt konsequent, um nicht zu sagen grausam ein: Er wurde entführt und ein Jahr lang im Schloss der Familie gefangen gehalten. Schließlich wurde er freigelassen und konnte seinen Traum 1245 wahr werden lassen. Er wurde Dominikanermönch. Die folgenden Jahre waren sehr bewegt – und dies nicht nur im übertragenen Sinne. Nach einem Studienaufenthalt an der Pariser Universität (1245) wurde er Assistent bei seinem Mentor Albertus Magnus in Köln (1248-1252), um dann als Lehrer und frisch geweihter Priester (1250/51) wieder nach Paris zu gehen (1252-1256). Schließlich kehrte er 1259 nach Neapel zurück. Sein kurzes Leben endete 1274, auf dem Weg zum Konzil von Lyon.

Ein Aspekt eines jeden Mannes bzw. Philosophen, der über Frauen schreibt, scheint besonders wichtig zu sein: Welche Frauen gab es in seinem Leben? Welche Frauen prägten seine Wahrnehmung, sein Frauenbild? Nun, im Falle von Thomas von Aquin traf Kari Børresen zumindest nach Lage der Primärquellen den Nagel auf den Kopf, als sie in ihrer Dissertation schrieb: „Es ist schlicht

unmöglich, ein Kapitel über Thomas von Aquin und Frauen zu schreiben“ (K. E. Børresen 1995: 143, Übersetzung E. K.-D.).

Es ist tatsächlich kein einfaches Unterfangen, denn man kann sich nicht auf schriftliche Belege Thomas' berufen. Er schrieb weder ‚Bekennnisse‘ wie Aurelius noch Briefe an (irgendwelche) Frauen, sodass wir nicht wissen, wie er konkret über die Frauen in seinem Umfeld dachte – wenn es überhaupt welche gab. Wie Børresen sagt, hatte Thomas wohl kaum originäre Gedanken über Frauen, er schrieb ausschließlich im Allgemeinen über sie und übernahm seine Argumente von Aristoteles (K. E. Børresen 1995: 145). Da er praktisch sein ganzes Leben in verschiedenen Klöstern und als Mönch verbrachte, kam er mit Frauen nicht wirklich in Berührung. Allerdings kann gerade diese Tatsache viel über seine Wahrnehmung aussagen: Man (frau) kann nicht von jemandem erwarten, dass er für eine Idee wie etwa die Gleichstellung der Frau kämpft, wenn er das Subjekt dieser Idee nicht wirklich kennt. Es ist eher wahrscheinlich, dass sich dieser jemand mit einer ihm unbekanntem Sache gar nicht beschäftigt. Woher hätte denn Thomas wissen sollen, wie es Frauen in ihren Rollen als Mutter, Ehefrau, Witwe, Tochter oder als Mitglied der Gesellschaft geht? Er hatte keine Erfahrung.

Das Bild wäre jedoch unvollständig, wenn nicht zumindest eine Frau erwähnt werden würde, die wahrscheinlich zum größten Teil zu Thomas' Wahrnehmung beitrug. Dabei geht es um seine Mutter, Theodora, die – im Gegensatz zu ihrem Namen – ganz offensichtlich kein Geschenk Gottes war, zumindest nicht für Thomas. Sie war es nämlich, die den Brüdern von Thomas befahl, ihn zu entführen und festzuhalten. Abgesehen davon, dass diese Tat in jedem gutgesinnten Menschen Empörung hervorrufen muss, können wir uns kaum vorstellen, wie ein gläubiger Christ sich hat fühlen müssen, als seine eigene Mutter ihn daran hindern wollte, den bewusst gewählten Weg zu Gott zu gehen. Wir liegen wahrscheinlich nicht weit von der Wahrheit entfernt, wenn wir annehmen, dass Theodora – in den Augen von Thomas – *keine* vorbildliche Vertreterin ihres Geschlechts und ihrer Religion war. Heute würde man von einer gestörten Mutter-Sohn Beziehung sprechen. Aber für unsere Zwecke reicht es, einfach festzuhalten: Thomas' Frauenbild wurde von seiner Mutter, der fast mit Sicherheit einzigen Frau seines Lebens, *negativ* geprägt.

Der Mangel an positiven Erfahrungen mit Frauen führte letzten Endes dazu, dass Thomas – gestärkt von der Philosophie von Aristoteles – *eher* frauenfeindlich gesinnt war. Ich schreibe ‚eher‘, weil er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen gewisse menschliche Eigenschaften auch Frauen zuschrieb, wie im Folgenden erläutert wird. Selbstverständlich war Thomas kein Feminist, eine Tatsache, die seinen Beitrag zur christlichen Theologie und auch zur weltlichen

Philosophie natürlich nicht schmälert. Er war ein Innovator, der die Philosophie von Aristoteles mit dem christlichen Glauben verknüpfte. Und er war ein ‚Freiheitskämpfer‘, der einerseits in seiner als Bettelmönch seinen Widerwillen gegen die Gepflogenheiten und Missetaten der mittelalterlichen Kirche zum Ausdruck brachte, und sich andererseits für die Freiheit der Seele einsetzte. Umso verwunderlicher ist es, dass die Schriften eines Mannes, der eine Veränderung wollte, als Argument gegen jegliche Veränderung benutzt werden, wie auch Børresen (1995: 146) dies feststellt.

2.2 *Aurelius Augustinus*³

Der etwa 800 Jahre vor Thomas von Aquin in Thagaste, Nordafrika, geborene Aurelius Augustinus hatte allen Belegen zufolge ein glücklicheres und einfacheres Leben. Zwar stammten seine Eltern ‚nur‘ aus der Mittelschicht, aber dank seines liberal denkenden Vaters bekam er eine relativ gute Ausbildung, wenn er auch ‚nur‘ ein Rethor und kein Philosoph wurde. Nach seinem Studium lehrte er in Karthago (374), in Rom (383) und in Mailand (384).

Viel wichtiger ist aber, dass Aurelius – im Gegensatz zu Thomas – eine völlig andere und vor allem positive Beziehung zu seiner Mutter hatte. Aurelius’ Mutter Monnica war in den Augen ihres Sohnes eine tolerante Frau. Sie war eine sehr religiöse und tugendhafte Christin, die zwar den sehnlichsten Wunsch hatte, dass ihr Kind an ihrem Glauben teilhat, dennoch versuchte sie nicht, ihn mit Zwang von seinem Weg abzubringen. So konnten sich das Kind und später auch der junge Erwachsene frei entfalten. (Zwar gibt es mehrere Wissenschaftler⁴, die das Gegenteil behaupten (u.a. J. E. Dittes 1965: 130-140 und Ch. Kligerman 1957: 469-484) und manche von ihnen gehen sogar soweit, in die innige Beziehung von Aurelius und Monnica eine Art sexueller Perversion hinein zu interpretieren (so J. E. Dittes 1965: 133), doch scheinen mir Elshtains (1995) und Seelbachs (2007) Widerlegungen bzw. ihre Argumente für eine gute und gesunde Beziehung überzeugender.) Der Weg von Augustinus war reich an Wendungen, mündete aber schließlich doch im christlichen Glauben. Und wie Augustinus selber gesagt hat, konnte er sein Glück zum großen Teil seiner Mutter und ihren Gebeten verdanken: „[D]enn es weinte um mich zu dir meine dir treu ergebene Mutter, mehr als sonst wohl Mütter ihrer Kinder leiblichen Tod beweinen.“ (Conf. 3, XI, 19)⁵

Bevor wir aber über Aurelius’ Leben und seine Wahrnehmung nach der Bekehrung sprechen, kehren wir kurz zu seinem Leben davor zurück. Dies war nämlich die Phase seines Lebens, während der er auch mit anderen Frauen in

Berührung kam. Augustinus war kein Heiliger, zumindest als junger Erwachsener nicht; er war schlicht ein Mensch und ein gesunder Mann. Darum wird es niemanden verwundern, dass er – den damaligen Gewohnheiten entsprechend – eine Konkubine hatte, von der er 372 auch einen Sohn bekam. Über sie, die namentlich nie erwähnt wurde, wissen wir wenig. In der relevanten Fachliteratur wird sogar darüber debattiert, ob sie überhaupt eine Konkubine war (L. C. Seelbach 2007: 77; T. J. van Bavel 1974). Des Weiteren spricht man auch über die Unfähigkeit von Augustinus, Glück in der Liebe zu finden.⁶ Meines Erachtens widerlegen Augustins eigene Worte zumindest den letzten Punkt. Über seinen Sohn spricht Augustinus wie ein stolzer Vater:

„Auch den Knaben Adeodatus nahmen wir mit, den ich in Sünden erzeugt. Gut hastest du ihn erschaffen. Fast fünfzehn Jahre war er alt und übertraf doch an Geist viele würdige und gelehrte Männer. (...) Noch wunderbarer war manches andere, das ich mit ihm erlebt, ja, ich entsetzte mich über diese Geistesgaben.“ (Conf. 9, VI, 14)

Und die Trennung von seiner Konkubine verewigt er mit folgenden Worten:

„Doch wollte die Wunde, die mir die Trennung von der früheren Geliebten geschlagen, nicht heilen, ward vielmehr, nachdem die Glut des ersten heftigsten Schmerzes überstanden war, brandig, schmerzte nicht mehr so heiß, aber um so hoffnungsloser.“ (Conf. 6, XV, 25)

Grund für diese schmerzhaftige Trennung war, dass Augustinus – dem Wunsch seiner Mutter und der gesellschaftlichen Erwartungen entsprechend – eine Frau aus höherer Schicht hätte heiraten sollen. Ob Aurelius zu dieser Trennung tatsächlich von seiner Mutter gedrängt wurde⁷ ist eine müßige Frage, da er kurz nach seiner Bekehrung (387) zum Priester geweiht wurde (390/391) und nie heiratete.

Nachdem er 397 Bischof von Hippo wurde, führte Augustinus ein zurückgezogenes Leben und hielt sich von Frauen fern. Natürlich hatte er Gefühle und Triebe, zugleich aber auch einen festen Glauben und einen starken Willen; so war es seine feste Überzeugung, dass die Enthaltensamkeit der wichtigste Aspekt eines religiösen Lebens sei. Wer seine sexuellen Triebe zähmen kann, wird die Wahrheit, das große Geheimnis Gottes, eher erfahren und kommt einfacher in das himmlische Reich als diejenigen, die zum Beispiel verheiratet sind. Aurelius hielt die jungfräuliche Keuschheit für das bestmögliche, „was dem Glauben des Gottesstaates entspricht“ (DCD XVI, 26)⁸. Wie Truax erläutert, war Augustinus mit seiner Ansicht nicht allein: In der Ära des antiken Christentums scheint dies

eine weitverbreitete Meinung gewesen sein, die auch von Augustins Freunden vertreten und ihm übermittelt wurde (J. A. Truax 1990: 283f.).

Für ihn war es also eine logische Konsequenz seiner Bekehrung, dass er den Kontakt mit Frauen nicht mehr suchte. Vielleicht tat er dies auch deswegen, weil es für Christen bekanntlich die größte Liebe ist, wenn man sein ‚Liebstes‘ Gott opfert, wie Gott seinen Sohn für die Menschen opferte. Vielleicht opferte Augustinus seine Liebe für Frauen der Liebe Gottes. Andererseits wollte Augustinus vielleicht einfach die Gelegenheit ausschließen, in Versuchung zu geraten. Schließlich musste er einen harten Kampf bestehen, um überhaupt asketisch leben zu können:

„Ich liebte das selige Leben, aber dort, wo es zu Hause ist, mochte ich ängstlich es nicht suchen, floh ich vor ihm und verlangte doch danach. Gar zu elend, wähnte ich, werde ich sein, fehlten mir des Weibes Liebkosungen.“ (Conf. 6, XI, 20)

Ganz hielt er sich allerdings nicht von Frauen fern, vor allem geistig nicht, wie seine zahlreichen Briefe an Frauen beweisen, die er schätzte, unterstützte und beriet (mehr dazu bei L. C. Seelbach 2007: 82f.; J. A. Truax 1990: 290f.).

Zusammenfassend kann man feststellen, dass Aurelius Augustinus – im Gegensatz zu Thomas von Aquin – eine rege Beziehung zu Frauen unterhielt. Er hatte auch direkte Erfahrungen, auf die er seine Argumentation stützen konnte; und diese Erfahrungen waren im Großen und Ganzen positiv.

3 Der Mensch: Imago Dei?

Die Grundfrage, die sich in jeder Debatte über Frauen- und Menschenrechte zuerst stellt, ist die, ob die Frau überhaupt ein Mensch sei: Was sind die grundsätzlichen Eigenschaften eines Menschen, wodurch unterscheidet er sich von den Tieren und verfügt ‚frau‘ über diese Eigenschaften? Es ist unerlässlich, die jeweiligen Anthropologien zu analysieren, ehe man über Stellung und Rechte der Frau im christlichen Gedankengut spricht.

3.1 Thomas von Aquin

Wie Popik in ihrer Dissertation über Thomas von Aquin feststellt, „sind die zwei wichtigsten Faktoren, die Thomas‘ Ansichten über Frauen beeinflusst haben, sein Glaube und sein ‚Philosoph‘“ (K. M. Popik 1978⁹, Übersetzung E. K.-D.). Zwar ist meines Erachtens noch ein dritter Faktor relevant, nämlich der Mangel

an positiven Frauenbildern, doch ist Popik darin Recht zu geben, dass die Philosophie und Anthropologie von Thomas nur im Lichte der Lehren von Aristoteles verstanden werden können.

Wie für den ‚Philosophen‘ ist auch für Thomas die Intelligenz oder das Denkvermögen der „Höhepunkt des Menschseins“ (J. B. Elshtain 1981: 75). Das wichtigste Charaktermerkmal des Menschen ist also der Besitz einer Vernunftseele, die gleichzeitig die Wurzel des *Imago Dei* ist, und die gemäß Thomas sowohl im Mann als auch in der Frau zu finden ist: „Das Abbild Gottes, in seiner grundlegenden Bedeutung, namentlich der geistigen Natur, ist in beiden – im Mann und in der Frau – zu finden.“ (ST I, 93, Art. 4, zu 1, Übersetzung E. K.-D.)¹⁰ Grundsätzlich sind bei Thomas Frau und Mann gleichwertig, doch seine Philosophie hat auch eine andere Seite, worauf der Gebrauch des Ausdrucks „grundlegende Bedeutung“ hinweist. In einem zweiten, nicht grundlegenden Sinne verfügt nämlich die Frau über keine Gottebenbildlichkeit. Wie ist dies aber möglich?

Einerseits widerspiegelt die thomassche Lehre über die Gottebenbildlichkeit sein hierarchisches Denken. Die Gottebenbildlichkeit kann drei Stufen haben: (1) Alle Menschen sind Gott ähnlich aufgrund ihrer geistigen Natur; (2) die Gerechten sind Gott in einem höheren Grade ähnlich dank der Gnade; und (3) schließlich ahmen die Gesegneten im Himmelreich die Liebe Gottes vollkommen nach (ST I, 93, Art. 4; siehe auch K. M. Popik 1978).

Andererseits ist Thomas' Anthropologie stark von der aristotelischen Physiologie beeinflusst. Darauf basierend, arbeitet Thomas mit drei Grundannahmen: Erstens bilden die Seele und der Körper eine Einheit; die Seele ist die substantielle Form des Körpers, und sie sind zum gleichen Zeitpunkt entstanden (K. E. Børresen 1995: 163). Zweitens, „reflektiert der Körper aufgrund dieser Einheit der Körper die Qualität der Seele und *vice versa*. Ist der Körper von höherer Qualität, ist auch die Seele in ihm nobler“ (R. J. McGowan 1985: 213, Übersetzung E. K.-D.). Schließlich – und das ist im Hinblick auf die Frau das Wichtigste – ist der männliche Körper vollkommener; der Mann ist schlicht und einfach der perfekte Mensch. Diese dritte Annahme gründet auf der – nach heutigem Wissenstand – völlig falschen aristotelischen Vorstellung, dass die Frau in der Fortpflanzung nur eine passive Rolle spielt und das Geschlecht des Nachkommens nur vom Samen des Mannes abhängig ist. Dieser These entsprechend ist die Zeugung eines weiblichen Menschen ‚unnatürlich‘, die Frau folglich ein Missgeschöpf, ein „*mas occasionata*“. Wie McGowan aber zeigt, übernimmt Thomas die aristotelischen Ansichten über Frauen nicht ganz: „[S]chließlich kann Gott – der Schöpfer der perfekten Ordnung – keine Missgeschöpfe geschaffen haben“ (R. J. McGowan 1985: 215, Übersetzung E. K.-D.). Auch Popik

(1978) unterstreicht, dass Frauen für Thomas doch eine Art Vollkommenheit haben:

„So ist ersichtlich, dass die Zeugung einer Frau außerhalb der Absicht der besonderen Natur liegt, (...) aber es entspringt der Absicht der allgemeinen Natur (...). Es ist also ersichtlich, dass es in der Absicht des besonderen Tätigen liegt, dass seine Wirkung so vollkommen werde, wie es in seiner Gattung möglich ist: in der Absicht der allgemeinen Natur aber liegt es, dass diese Wirkung in solcher Vollkommenheit vollkommen werde, z.B. in der *Vollkommenheit des Männlichen*, jene aber in der *Vollkommenheit des Weiblichen*“ (SCG III, 94, Hervorhebungen E. K.-D.)¹¹.

Mit dieser Argumentation versucht Thomas, die zu seiner Zeit gängige Meinung zu widerlegen, wonach Frauen unabsichtlich erschaffen wurden. Die Frau, in ihrer Funktion als Gehilfin Adams, hat im Plan Gottes einen legitimen Platz, wobei sich diese Hilfe auf den Bereich der Fortpflanzung beschränkt. Obwohl es aus Sicht einer Frau nicht sehr schmeichelhaft klingt, dass Thomas den Grund für die zweigeschlechtliche menschliche Spezies nur in der Fortpflanzung sah, spricht er den Frauen zumindest das Existenzrecht bzw. die essentielle Gottesebenbildlichkeit und Menschlichkeit also nicht ab.

Der Mann ist folglich bei Thomas von Aquin der ‚vollkommenere‘ Mensch und die Unvollkommenheit der Frau beschränkt sich *nicht* nur auf die körperliche Ebene. Da bei ihm der Körper und die Seele eine Einheit bilden, ist die Frau auch seelisch schwächer. Diese seelische Schwäche ist zweierlei: Einerseits sind Frauen nicht so weise und vernünftig wie Männer, andererseits sind sie auch moralisch schwächer. Frauen sind emotionaler, und ihre Entscheidungen können von Trieben und/oder Leidenschaften stärker beeinflusst werden. Falls dennoch Frauen mit mehr Verstand und von moralischer Stärke existieren, so ist es nur ein Zufall, sagt Thomas (R. J. McGowan 1985: 218-221).

Ob ‚frau‘ ein Mensch sei, wird also von Thomas mit ja beantwortet, und wie Popik (1978) sagt, kann man die Gleichheit der Frau in mindestens fünf Teilen seiner Philosophie erkennen: Frauen besitzen eine Vernunftseele, ihre sexuelle Differenz ist nur körperlicher Natur, sie sind auch Ebenbild Gottes und sie haben das gleiche transzendente Ziel. Gleichzeitig ist aber die Frau ein minderwertiger Mensch: Sie ist sowohl körperlich als auch geistig und moralisch schwächer, sie wird nur durch ‚Zufall‘ erzeugt, sie wurde erst nach dem Mann erschaffen und nur um des Mannes willen.

3.2 Aurelius Augustinus

Im Gegensatz zu der thomasschen Lehre über die Gottebenbildlichkeit ist die entsprechende Theorie von Augustinus nicht eindeutig und nicht leicht zu interpretieren. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: Erstens ist der biologisch-physiologische Teil seiner Philosophie weniger ausgeprägt und nicht so präzise formuliert, wie Børresen (1995: 44) bemerkt. Andererseits war Augustinus ein Orator, demzufolge hatte er eine Vorliebe sowohl für starke Ausdrücke als auch für allegorische Formulierungen. Während man früher seine Thesen wörtlich interpretiert hat, herrscht heute Einvernehmen, dass seine Theorie über die Gottebenbildlichkeit – wie im Kapitel XII seines Buches „Über die Dreieinigkeit“ ausführlich dargelegt – allegorisch zu deuten ist.¹²

Hinsichtlich des wesentlichen Charaktermerkmals des Menschen hat Augustinus dieselbe Annahme wie Aquin: Die von Gott geschaffene Seele ist zentral, sie ist das, was den Menschen definiert (E.-W. Böckenförde 2006: 198). Oder in Augustins Worten: „Der Mensch ist also (...) eine rationale Seele, die von einem sterblichen und irdischen Körper bedient wird“ (Trin. I, 27, 52, Übersetzung E. K.-D.). Der essentielle Unterschied besteht darin, dass für Augustinus der Körper und die Seele *keine* Einheit bilden; der Körper ist nur ein Instrument, das die Qualität der Seele nicht beeinflusst (R. J. McGowan 1985: S. 210f. und K. E. Børresen 1995: 23-25). Dementsprechend macht Augustinus die Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit *nicht* von der körperlichen Verfassung des Menschen abhängig: „Nicht der Körper, sondern die Vernunftseele, wo die Kenntnis von Gott existieren kann, macht eine Person zum Abbild von jenem, der die Person geschaffen hat“ (Trin. XII, 17, 12. Übersetzung E. K.-D.). Da Mann und Frau die Fähigkeit besitzen, über letzte Dinge nachzudenken, sind sie auf der geistigen Ebene gleich.¹³

Wie zeitgenössische Wissenschaftler sich heute der Herausforderung stellen müssen, wie die Schriften Augustins richtig zu interpretieren sind, so hat Augustinus zu seiner Zeit mit ähnlichen Problemen zu kämpfen gehabt. Er konnte nämlich seine eigene Überzeugung, dass Frau und Mann gleichermaßen *Imago Dei* sind, nicht so einfach mit dem Korintherbrief des Paulus¹⁴ in Einklang bringen: „Wieso hat dann der Apostel uns gesagt, dass der Mann Abbild Gottes ist, und ihm darum verboten, sein Haupt zu bedecken, aber die Frau ist es nicht, und sie muss daher ihr Haupt verhüllen?“ (Trin. XII, 7, 10, Übersetzung E. K.-D.)¹⁵

Augustinus erörtert die Frage ziemlich ausführlich und stellt zunächst folgendes fest:

„Ausgenommen, (...) dass die Frau – entsprechend dem, (...) was ich über die Natur des menschlichen Geistes gesagt habe – zusammen mit ihrem Ehemann Abbild Got-

tes ist (...). Aber wenn sie in ihrer Eigenschaft als Gehilfin, die nur die Frau betrifft, erwähnt wird, ist sie nicht das Abbild Gottes. Aber was den Mann allein betrifft, so ist er genauso vollkommen und restlos Abbild Gottes, wie wenn er mit der Frau vereinigt ist“ (Trin. XII, 7, 10 Übersetzung E. K.-D.).

Viel zu oft wurde diese Aussage ihrem Kontext entrissen und als Beweis für Augustins Frauenfeindlichkeit benutzt. Besonders harsch ist die Kritik Felbers, derer Meinung nach im christlichen Glauben nur ein einziger Gott existiert, und „[d]ieses Ein-Prinzip wird auch auf den innerweltlichen Bereich übertragen (...). Der Mensch als Mann repräsentiert daher den Schöpfergott besser, als dies die Zweiheit von Frau und Mann vermag“ (A. Felber 1994: 24). Interpretiert man jedoch das obige Zitat wörtlich, wird die Gottebenbildlichkeit vom Mann allein *nicht besser*, sondern *gleichermaßen* repräsentiert wie von Mann und Frau zusammen. Aber auch Børresen (1995), die ansonsten eine allegorische Deutung von Augustins Schriften vornimmt, sieht hierin ein androzentrisches Argument für die Unterdrückung der Frau.

T. J. van Bavel (1989) ging hingegen in seinem Artikel über das *Imago Dei* bei Augustinus anders vor und versuchte dieses Zitat als Teil einer komplexen Theorie zu verstehen. Zunächst hebt Bavel hervor, dass Augustinus das Verhältnis Mann-Frau mit den zwei Teilen des Geistes (Aktion vs. Nachsinnen oder Wissenschaft vs. Weisheit) vergleicht (T. J. van Bavel 1989: 272):

„Wie wir über den menschlichen Geist gesagt haben, (...) wenn er als Ganzes die Wahrheit betrachtet, ist er Abbild Gottes, (...) aber sein anderer Teil, der auf die Erkenntnis von niedrigeren Sachen gerichtet ist, ist nicht Abbild Gottes“ (Trin. XII, 7, 10, Übersetzung E. K.-D.).

Des Weiteren, so Bavel, ist aus der problematischen Aussage Augustins nicht zu schlussfolgern, dass der Mann, was seinen Körper betrifft, mehr Abbild Gottes ist als die Frau (T. J. van Bavel 1989: 269-271). Dieser These widerspricht nämlich Augustins Feststellung: „Der Mensch wurde nicht seines Körpers wegen als Abbild Gottes geschaffen, sondern seiner Vernunftseele wegen“ (Trin. XII, 7, 11, Übersetzung E. K.-D.). Bavel bestreitet zwar nicht die Tatsache, dass Augustinus – wie später Thomas von Aquin – von der körperlichen Minderwertigkeit der Frau ausgeht: Sie hat weniger Kraft als der Mann und bei der Fortpflanzung spielt sie im Gegensatz zu Mann eine passive Rolle. Da sich das Abbild Gottes aber nicht im Körper befinden kann, auch in dem eines Mannes nicht, kann und darf man diese Passage nicht wörtlich interpretieren (T. J. van Bavel 1989: 281f.). Der von Augustinus benutzte Begriff ‚Mann‘ bezieht sich nicht auf den ‚verkörperten‘ Mann, sondern auf die führende Funktion des Verstandes, die

sapientia, in der sich das *Imago Dei* befindet. Der andere Teil des Verstandes, die *scientia* – symbolisiert durch den Begriff ‚Frau‘ – soll gezügelt werden, sonst verfolgt man seine eigenen Ideen und Vorstellungen, wird stolz und begehrllich, was die Wurzel der Sünde ist (T. J. van Bavel 1989: 276-279).

Dass in Augustins Metapher der höhere Verstand mit ‚Mann‘ und der niedrigere mit ‚Frau‘ gleichgesetzt wird, mag nicht sonderlich gefallen, aber man darf deswegen nicht voreilig Schlüsse ziehen. Einerseits hat Seelbach Recht, wenn sie davon spricht, dass der Grund dafür, dass gerade die Frau die untergeordnete Funktion des Verstandes symbolisiert, einfach in der sozialen Wirklichkeit liegt, in der Augustinus gelebt hat (L. C. Seelbach 2007: 90). Andererseits kommt die Pointe auch bei Augustinus erst am Schluss, durch die meines Erachtens auch Bavels Argumentation gefestigt wird:

„Da sie sich aber körperlich vom Mann unterscheidet, war es mit Recht möglich, durch ihre körperliche Bedeckung jenen Teil des Verstandes zu repräsentieren, der auf die Lenkung temporärer Sachen gerichtet ist. So beschränkt sich das Abbild Gottes nur auf den Teil des menschlichen Geistes, der an der Betrachtung oder Erwägung letzter Dinge festhält, und darüber verfügt, so viel ist klar, nicht nur der Mann sondern auch die Frau“ (Trin. XII, 7, 11, Übersetzung E. K.-D.).

Bavel steht allerdings mit seiner Ansicht nicht allein da; auch McGowan (1987: 256-261), Elshtain (1995: 43) und Seelbach (2007: 89-90) deuten Augustins Lehre über die Gottebenbildlichkeit so, dass die zwei Funktionen der Vernunft in jedem Menschen – ob Mann oder Frau – vorhanden sind, und je nachdem, welche der beiden gerade den Geist beherrscht, ist der Mensch mehr oder weniger das Abbild Gottes. Damit ist meiner Meinung nach hinreichend bewiesen, dass in Augustins philosophischer Anthropologie Mann und Frau zumindest geistig gleich sind.¹⁶

Es bleibt also nur noch die Frage, ob diese geistige Gleichheit ausreichend ist: Können Mann und Frau gleichermaßen ‚menschlich‘ sein, wenn sie körperlich unterschiedlich sind? Børresen meint, dass bei Augustinus in der Frau eine Dualität herrscht, der erst nach Ende dieser Welt, also in der *civitas dei*, ein Ende gesetzt wird. Im Gegensatz zur Frau, erlebt der Mann keine Dualität zwischen den zwei Elementen Körper und Seele. Darum sei auch die Qualität der Gottebenbildlichkeit in Mann und Frau nicht gleich (K. E. Børresen 1995: 28-30).

Diesem Argument ist entgegenzusetzen, dass in der Philosophie von Augustinus der Körper eine unwichtige Rolle spielt. Oder wie McGowan sagt: „Augustinus lebte in einer Epoche, in welcher der Körper nicht wirklich verstanden wurde und nicht wirklich den Menschen ausmachte“, und „obwohl Børresens Feststellung, dass die Frau in Augustinus Augen nicht das Ebenbild Gottes ‚ver-

körpern‘ kann, möglicherweise der Wahrheit entspricht, ist dies höchstwahrscheinlich irrelevant für seine Anthropologie“ (R. J. McGowan 1987: 264, Übersetzung E. K.-D.).

4 Das Gemeinwesen: Macht ohne Beschränkung?

Wenn man heute über Menschenrechte spricht, meint man zumindest nach westlichem Verständnis die unveräußerlichen Rechte des Individuums gegenüber der öffentlichen Gewalt. Natürlich findet man in der politischen Philosophie von Thomas von Aquin oder Aurelius Augustinus den Begriff Menschenrechte oder Grundrechte nicht wieder, und der Individualismus war ihnen völlig fremd, wenn auch die Wurzel dieser Ideen versteckt vorhanden ist. Sie hatten aber, wie ihre Vorgänger in der Antike, klare Vorstellungen über das Verhältnis Einzelner-Gemeinschaft und darüber, wie und warum diese Gemeinschaft der Menschen zu Stande kommt. Im Folgenden wird untersucht, auf welcher Basis der thomassche bzw. der augustinische Idealstaat gründet, und ob und welche Rechte Aquin und Augustinus in ihren jeweiligen politischen Theorie den Menschen gegenüber dem Staat einräumen.

4.1 *Thomas von Aquin*

Thomas von Aquins wichtigstes, leider unvollendetes Werk über den ‚besten Staat‘ ist „Über die Herrschaft der Fürsten“, obwohl auch seine zwei großen theologischen Schriften – die „Summe gegen die Heiden“ und die „Summe der Theologie“ – wichtige Aussagen über die politischen Ordnung enthalten.

Auch seine Vorstellungen über den idealen Staat sind vom aristotelischen Gedankengut durchdrungen. Thomas erweitert aber Aristoteles‘ berühmte Definition des Menschen als „politisches Tier“ um eine soziale Dimension (J. B. Elshtain 1981: 76):

„Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen, das für gemeinschaftliches Leben erschaffene Geschöpf zu sein, das gesellig lebt, weit mehr als alle anderen Lebewesen (...). So ist das gesellige Leben eine Notwendigkeit, damit der eine von dem andern unterstützt werde“ (Reg. I, 1)¹⁷.

So ist bei Thomas die Etablierung von Staat oder Gemeinwesen, also die Herrschaft von Menschen über Menschen, *keine* Folge der Erbsünde, und resultiert

auch nicht aus Machtgier. Die hierarchische Ordnung und die ‚Herrschaft der Weisen‘ ist etwas ‚Natürliches‘, das bereits im Paradies vorhanden war:

„Weil es nun zur göttlichen Vorsehung gehört, dass die Ordnung in den Dingen erhalten wird; weil aber eine passende Ordnung vom Höchsten zum Tiefsten entsprechend hinabsteigt: (...) so wie die höchsten Geschöpfe Gott unterstehen und von ihm gelenkt werden, so unterstehen die unteren Geschöpfe den oberen und werden von ihnen geleitet.“ (SCG III, 78)

Die höheren bzw. oberen Geschöpfe sind in diesem Zitat von Thomas die Engel: Die Menschen als untere Geschöpfe werden von ihnen geleitet. Daraus sollte man zwar noch nicht schlussfolgern, dass auch eine Herrschaft unter den Menschen existieren soll, doch Thomas fährt fort:

„Aus demselben Grund aber findet sich auch unter den Menschen selbst eine Ordnung. Denn diejenigen, die durch Verstand hervorragen, sind von Natur aus Herren; diejenigen aber, denen es an Verstand mangelt, die jedoch körperlich kräftig sind, scheinen von Natur aus zum Dienen bestimmt zu sein“ (SCG III, 81).

Der hierarchische Aufbau der Gesellschaft gehört somit zum göttlichen Plan; es gibt keine Gleichheit unter den Menschen. Es existiert eine göttlich vorgesehene Ungleichheit, die auf den geistigen Unterschieden basiert. Diese Ungleichheit oder Hierarchie ist von essentieller Natur, ohne diese Ungleichheit würde keine Ordnung existieren:

„Aber die Ordnung besteht hauptsächlich in der Ungleichheit, denn Augustinus sagt (De Civ. Dei XIX, 13): ‚Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz weist.‘ Darum existierte Ungleichheit im primitiven Staat, der am meisten ordentlich und geordnet war“ (ST I, 96, Art. 3, Übersetzung E. K.-D.).

Die Hauptquelle und Spitze dieser Hierarchie ist Gott, der Schöpfer der Ordnung: Auf der transzendentalen Ebene beginnt und endet alles in Gott; er ist der Herrscher der ‚Natur‘. Diese ‚natürliche‘ Ordnung ist der paradiesische Zustand, der auch auf der weltlichen Ebene zu erreichen oder zumindest nachzuahmen ist. Demnach ist es auch in dieser Welt das Beste, wenn die Verfügungsmacht über Ordnung in einer Hand konzentriert ist, wenn der Staat einen Monarchen hat:

„Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus. In der Vielheit der Glieder ist ein einiges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft. (...) Alle Vielheit leitet sich von einer

Einheit ab. Wenn daher die Werke der Kunst die Werke der Natur nachzubilden bemüht sind (...) so muss es auch in der Gesellschaft der Menschen das Beste sein, dass sie von einem geführt sind“ (Reg. I, 2).

Aquin gibt – wie später Hobbes – die Macht in die Hände eines einzigen Souveräns, seine Beweggründe sind aber völlig andere. Thomas von Aquin denkt nicht, dass die Menschen von einem Leviathan abzuschrecken sind, damit sie in Frieden leben können. Er glaubt an einen gütigen Gott, an einen Vater, der weiß, welchem seiner Kinder welche Funktion in der Hierarchie zuzuordnen ist. Und das weltliche Abbild von Gott ist der Monarch, der ‚Vater der Nation‘, der das höchste Ziel seiner ‚Kinder‘, nämlich das vollendete Leben zu erreichen, immer vor Augen hat. Zweck seiner Herrschaft ist nicht die Abschreckung der Untertanen, sondern die Sicherung eines gemeinschaftlichen Handels, die ‚Betreuung‘ der Bürger auf ihrem Weg zum höchsten Ziel und die Herstellung einer naturgemäßen Ordnung.

Der Einfluss des hierarchischen Denkens und der Machtkonzentrationstheorie von Thomas von Aquin auf die Politik der katholischen Kirche ist bis heute zu spüren. Elshtain sieht sogar in Aquins Fürstenspiegel ein Mittel, wodurch „das Image des pflichtbewussten Subjekts“ wiederbelebt und „eine neue Unverletzlichkeit der weltlichen Macht“ gesichert wurde (J. B. Elshtain 1981: 76). Archibald formuliert noch kritischer und behauptet, dass Aquin dem Menschen kein Grundrecht einräumt, und dass für ihn „Rebellion Verrat und Sünde“ ist (K. Archibald 1949: 37). Zweifelsfrei hat auch Böckenförde Recht, wenn er sagt, dass die thomassche öffentliche Rebellion gegen den Herrscher „nicht mit einem individuellen Widerstandsrechts gleichzusetzen ist; es ist eher eine Befugnis von Ständen oder städtischen Zwischengewalten“ (E.-W. Böckenförde 2006: 266). Thomas relativiert ja seinen Begriff des Widerstandsrechts selber. Einerseits soll das Aufbegehren nicht auf individueller Entscheidung basieren: „Es ist also wohl besser, gegen die grausame Bedrückung der Tyrannen nicht nach dem persönlichen Dafürhalten einiger weniger, sondern nach allgemeinem Beschluss vorzugehen“ (Reg. I, 6). Andererseits schließt Thomas die Möglichkeit nicht aus, dass in einem Staat nur eine bestimmte Klasse oder ein bestimmter Stand über die Person des Herrschers entscheidet und über ein Widerstandsrecht verfügt: „Gehört es aber zu dem Recht eines Oberen, dem Volke einen König zu setzen, so ist auch von ihm Abhilfe gegen die Untauglichkeit des Tyrannen zu erwarten“ (Reg. I, 6).

Meiner Ansicht nach war Thomas von Aquin zwar kein individualistischer Denker und auch kein Verfechter der ‚Egalité‘, dennoch war er ein Vordenker der Idee des ‚Contrat Social‘ und der Machtbeschränkung:

„Denn wenn es erstens zum *Rechte eines Volkes* gehört, sich selbst *einen König zu bestimmen*, so kann mit vollem Rechte (...) *seine Macht eingeschränkt* werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise missbraucht. (...) Und man darf nicht glauben, dass ein solches Volk gegen die Treue handelt, indem es den Tyrannen absetzt (...) Denn er hat selbst das Schicksal, dass ihm der *Vertrag* von seinen Untertanen nicht gehalten wird, dadurch verdient, dass er bei der Regierung des Volkes nicht die Treue hielt, wie es die Pflicht eines Königs verlangt“ (Reg. I, 6, Hervorhebungen E. K.-D.).

Des Weiteren gibt es in Thomas' Welt einen Bereich, der völlig vor dem Staat und vor der Gemeinschaft geschützt wird: es ist der Bereich religiöser Selbstbestimmung. Jedes vernünftige Wesen hat einen freien Willen, über seine Religion und darüber zu entscheiden, was seinem Heil am besten dient:

„[D]ie Untergebenen sind nicht in allen Dingen ihren Übergeordneten unterworfen, nur in bestimmten Dingen und in einer besonderen Hinsicht, nämlich in Bezug auf jene Dinge, bei denen der Übergeordnete zwischen Gott und seinen Untergebenen steht. Dagegen stehen die Unterworfenen in Bezug auf andere Sachen direkt unter Gott (...)“ (ST II/II, 104, Art. 5, zu 2, Übersetzung E. K.-D.).

Wie sieht also der Idealstaat bei Thomas aus? Die Menschen schließen sich zusammen, gründen einen Staat und wählen einen Herrscher. Dieser Herrscher ist aus dem Kreis der Vernünftigen zu wählen, sonst droht Chaos. Zwar hat die politische Gemeinschaft Vorrang vor dem Einzelnen, aber nur weil das Ziel dieser Gemeinschaft und des Einzelnen dasselbe ist, nämlich ein vollendetes Leben. Dieses Ziel soll von einem gerechten Herrscher verfolgt werden, er soll seine Untertanen auf diesem Weg begleiten und ihnen helfen. Sollte aber die Herrschaft in Tyrannei umschlagen, hat das Volk, haben damit die Staatsgründer das Recht, den tyrannischen Herrscher abzulösen. Unabhängig davon hat der Herrscher nicht die Befugnis, über das seelische Heil seiner Untertanen zu verfügen. Der Geist der Säkularisierung rundet die thomassche Welt ab: Thomas trennt das Weltliche vom Metaphysischen.

4.2 *Aurelius Augustinus*

Aurelius Augustinus war in erster Linie Theologe, nicht Politikwissenschaftler oder Philosoph. Folglich ist seine ‚politische Philosophie‘ nicht sehr ausgefeilt und auch sein politisches Hauptwerk „Vom Gottesstaat“ enthält keine Aussagen darüber, welche Staatsform er für ideal hält, zumindest nicht in der konventionellen Form.

Zunächst bestreitet Augustinus nicht, dass der Mensch ein ‚soziales Tier‘ ist, wobei er vor allem diese soziale Eigenschaft hervorhebt: „Wenn man uns nun sagt, der Weise strebe nach einem Leben in Gemeinschaft, so treten wir noch weit entschiedener dafür ein“ (DCD XIX, 5). Denn für Augustinus ist die Herrschaft des Menschen über den Menschen nicht ‚natürlich‘ wie für Thomas von Aquin. Vor dem Sündenfall, im *ordo naturalis*, gab es kein Joch; dieses ist die Konsequenz des Falles: „Vernünftig und nach seinem Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Geschöpfe herrschen, also nicht Mensch über Mensch, sondern Mensch über Tier“ (DCD XIX, 15). Im natürlichen Zustand braucht man kein *politisches* Gemeinwesen, um den Frieden zu sichern; es ist die Goldene Regel¹⁸, der alle nachkommen und die das Dasein einer Straf- und Zwangsgewalt überflüssig macht. Zwar hat Augustinus eine konträre Meinung zu Aquin, was die Existenz einer Hierarchie vor dem Sündenfall betrifft, doch haben beide Kirchenväter ein positives Bild vom Naturzustand: er ist schlicht – paradiesisch.

Augustinus weicht auch dort nicht von Thomas ab, wo nach dem Sündenfall eine *politische* Ordnung notwendig wird und wo der Mensch in einer politischen Gemeinschaft leben muss, um „seinen [natürlichen] inneren Drang zum Frieden“ Genüge tun zu können (E.-W. Böckenförde 2006: 216). Indes kritisiert Augustinus den Ciceroschen Volksbegriff, und seine Definition der *res publica*, als eine Vereinigung, die auf eine gemeinsame Übereinkunft über Recht und auf geteilten Interessen basiert (J. B. Elshtain 1995: 22). Weil man ohne Gott, so Augustinus, über Gerechtigkeit überhaupt nicht sprechen kann, und

„[w]o demnach keine wahre Gerechtigkeit ist, kann es auch keine durch Rechtsgleichheit verbundene Menschengemeinschaft geben, also nach Scipios und Ciceros Definition auch kein Volk. Wenn aber kein Volk, dann auch keine Volkssache, sondern nur Sache einer Menge (...) Wo keine Gerechtigkeit, da auch kein Staat“ (DCD XIX, 21).

Bevor wir aber annehmen, es hätte demnach für Augustin überhaupt keinen Sinn, über ein Staatswesen zu sprechen, definiert er Volk anders:

„Volk ist die Vereinigung einer vernunftbegabten Menge, die durch einträchtiges Streben nach gewissen geliebten Dingen zusammengehalten wird; dann muss man, um festzustellen, was für ein Volk man jedes Mal vor sich hat, natürlich darauf achten, was für Dinge es sind, die geliebt werden (...) Nach dieser unserer Definition ist das römische Volk in der Tat ein Volk und bildet somit auch eine ‚Volkssache‘, einen Staat“ (DCD XIX, 24).

Augustinus begründet mit seiner Definition keine weltliche Macht, sondern eine *civitas dei*, den Gottesstaat: Die Christen bilden einen Staat im Staat, der auf ihrer Liebe zu Gott beruht. Seit dem Sündenfall sind aber auch andere Menschenmengen vorhanden, die *nicht* von der Gottesliebe zusammengehalten werden: „Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt“ (DCD XIV, 28). Diese zwei Staaten stehen folglich im Gegensatz zueinander und die Geschichte ist vom Kampf zwischen diesen beiden Staaten geprägt, wobei sich dieser Kampf auch im Seelenleben eines einzigen Individuums zutragen kann (E.-W. Böckenförde 2006: 213).

Leider wurde nach Augustins Tod sein Hauptwerk für die Zwecke der katholischen Kirche missbraucht und falsch interpretiert. Wie Böckenförde aufzeigt, ist die *civitas dei* keineswegs mit der katholischen Kirche gleichzusetzen, wie sich auch die Zugehörigkeit zur *civitas dei* sich nicht mit der Mitgliedschaft in der institutionell organisierten Kirche deckt (E.-W. Böckenförde 2006: 213). Auch die *civitas terrena* entspricht nicht ganz der weltlichen politischen Ordnung, wenn auch diese „vom Geist der *civitas terrena* durchgesetzt [ist]“ (E.-W. Böckenförde 2006: 214). Augustinus will also keineswegs die politische Macht der Kirche legitimieren, zu seiner Zeit dachte man ja überhaupt nicht in heutigen Kategorien: Folglich sind für ihn Begriffe wie Volk, Staat und Bürger grenzenlos, transnational und überinstitutionell, wenn man so will. Des Weiteren haben die Christen – nach Augustinus – kein Recht, sich den Tätigkeiten der *civitatis terrena* zu entziehen: Schließlich ist der Zweck der weltlichen Macht, den göttlichen Frieden zu erreichen, woran die Christen aktiv mitwirken müssen, denn auch die weltliche Macht kommt letzten Endes von Gott (E.-W. Böckenförde 2006: 215).¹⁹ Augustinus räumt also den Bürgern kein explizites Widerstandsrecht ein, aber das (religiöse) Selbstbestimmungsrecht der Völker ist seine ‚Innovation‘:

„Während also dieser himmlische Staat auf Erden pilgert, beruft er aus allen Völkern seine Bürger und sammelt aus allen Zungen seine Pilgergemeinde. Er fragt nicht nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede begründet oder aufrecht erhalten wird, lehnt oder schafft nichts davon ab, bewahrt und befolgt es vielmehr, mag es auch in den verschiedenen Völkern verschieden sein, da alles ein und demselben Ziele irdischen Friedens dient. *Nur darf es die Religion, die den einen höchsten und wahren Gott zu verehren lehrt, nicht hindern*“ (DCD XIX, 17, Hervorhebungen E. K.-D.).

Der augustinische ‚Idealstaat‘ basiert also auf der Liebe zu Gott und auf der Goldenen Regel. Folglich muss die ideale Regierung selbstlos sein: Sie handelt nicht aus Eigeninteresse, sondern dient dem Wohl aller, denn „im Hause des Gerechten, (...) dienen auch die, welche befehlen, denen, welchen sie zu befehlen scheinen“ (DCD XIX, 14). Ob nun der Idealstaat von Einem, von Mehreren oder von Vielen regiert werden soll, erörtert Augustinus nicht weiter, weil dies unwichtig ist: Die *civitas terrena* ist ohnehin nur eine provisorische Lösung.

5 Die Rechte der Frau

Nach dieser kurzen Untersuchung der beiden politischen Theorien im Hinblick auf Mensch und Gemeinwesen bleibt nur noch eine Frage: Über welche Menschenrechte soll Frau verfügen? Dass sie sowohl für Thomas von Aquin als auch für Augustinus ein von Gott willentlich erschaffenes menschliches Lebewesen mit Vernunft ist, wurde dargelegt. Über welche Rolle verfügt sie aber innerhalb der Gesellschaft? Hat ihre körperliche Schwäche Konsequenzen in Bezug auf ihre Rechte?

In diesem Abschnitt wird versucht, auf diese Fragen aus der Sicht der beiden Kirchenväter Antworten zu geben. Dabei muss man Folgendes beachten: Da wir uns mit Texten aus einer Epoche auseinandersetzen, in der sich der Menschenrechtsgedanke erst in Anfängen fand, können wir nicht erwarten, dass diese Texte konkrete Aussagen oder gar Urteile über Menschenrechte nach heutigem westlichen Verständnis enthalten. Wir können zum Beispiel nirgendwo ein Recht auf freie Wahlen oder auf körperliche Unversehrtheit finden. Genauso wenig finden wir Aussagen über soziale Rechte wie das Recht auf Bildung oder Arbeit. Wenn hier also über die Rechte der Frau bei Aquin und Augustinus gesprochen wird, geht es eher um Vermutungen darüber, welche Rechte sich auf der Basis ihrer Anthropologien und ihrer politischen Philosophie implizieren lassen. Zum Teil werde ich auch über Rechte sprechen, die nicht direkt unter die Kategorie ‚Menschenrechte‘ fallen, die aber aus der Sicht der Frau und ihr Recht auf Gleichbehandlung von Bedeutung sind. Aus diesem Grund werden auch die Thesen von Augustinus und Aquin zur Trennung von Öffentlichem und Privatem kurz aufgegriffen.

5.1 Thomas von Aquin

Wie wir im Kapitel über das Gemeinwesen gesehen haben, ist Hierarchie für Thomas die Essenz der göttlich-natürlichen Ordnung. Sogar im Naturzustand existierte eine Ungleichheit unter den Menschen: „Auch der Staat der Unschuld schafft die Ungleichheit unter den Menschen nicht ab“ (ST I, 92, Art. 1, zu 2, Übersetzung E. K.-D.). Die einzige Ebene, die im Staat der Unschuld fehlt, ist die der Sklaven, wohingegen die Frau von Anfang an und bis über das Ende dieser Welt hinaus in Subordination leben muss, da „eine Frau, im Gegensatz zu einem Sklaven, aufgrund ihrer Natur ein Untertan ist“ (ST III (Anhang), 39, Art. 3, zu 4, Übersetzung E. K.-D.). Folglich hat die Frau eine untergeordnete Rolle, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft, und scheinbar kann sie diesem Los nicht entfliehen. Wie Archibald sagt: „in der Thomasschen Welt bekommt man bei der Geburt einen Platz in der Hierarchie und dieser Platz ist fix, man kann sich nicht bewegen“ (K. Archibald 1949: 54).

Auch Børresen spricht über eine „fixierte Unterordnung der Frau durch die Schöpfungsordnung“, infolgedessen die Frau in der Ehe vom Mann abhängig ist, sowohl körperlich als auch finanziell (K. E. Børresen 1995: 260). Gleichzeitig macht sie aber deutlich, dass bei Thomas beide Partner verpflichtet sind, dem anderen treu zu bleiben, und beide verfügen über das Recht am Körper des anderen. Allerdings ist der Ehebruch seitens der Frau gravierender als seitens des Mannes, weil ja ihre Untreue die Vaterschaft unsicher macht und dem Nachkommen ‚schaden‘ kann (K. E. Børresen 1995: 270).

Eine andere Folge der Unterordnung der Frau ist ihre Unfähigkeit, das Priesteramt auszuüben. Da dieses Amt die Herrschaft Gottes zu repräsentieren hat, kann jemand, der über ungenügende Autorität verfügt, diese Aufgabe nicht richtig ausüben (vgl. K. E. Børresen 1995: 241f.). Es ist allerdings fraglich, ob das Recht auf das Priesteramt ein Menschenrecht ist. Børresen (2004) meint, dass es natürlich *kein* Menschenrecht ist, aber der Ausschluss der Frauen von diesem Beruf impliziert, dass man ihnen die vollständige Gottebenbildlichkeit abspricht. Meiner Meinung nach hat diese Theorie eine noch schwerwiegendere Konsequenz, nämlich die Fixierung der traditionellen Rollenverteilung, und zwar nicht nur innerhalb der Kirche, sondern aufgrund des starken Einflusses der Kirche auch in der Gesellschaft. Zur Verteidigung von Thomas von Aquin sei aber festgehalten: Er lebte zu einer Zeit, in der die soziale Unterordnung der Frau als natürlich wahrgenommen wurde. Dass die katholische Kirche noch heute, nach der Reformationszeit und im Zeitalter der Menschenrechte, auf das Priestertum allein für Männer pocht, ist bemerkenswert.

In Ergänzung zu ihrer ‚natürlichen‘ Unterordnung ist die Frau auch ein unvollkommener Mensch, der über nicht genügend Weisheit und emotionale Stabilität verfügt. Obwohl gemäß Thomas Frauen gewisse charismatische Gaben haben können, etwa die Gabe der Eloquenz oder die Fähigkeit, andere zu unterrichten, dürfen sie dieser Tätigkeit nicht in der Öffentlichkeit nachgehen, „weil Frauen in der Regel nicht über eine vollkommene Weisheit verfügen, so, dass man ihnen, die öffentliche Lehre anvertrauen könnte“ (ST II/II, 177, Art. 2; Übersetzung E. K.-D.). Und obwohl Thomas zugibt, dass Frauen durch Bildung oder auch durch Teilnahme an öffentlichen Diskursen – wie im Falle der samaritanischen Frau – ihre Weisheit vervollkommen könnten, gelangt er nicht zur Schlussfolgerung, dass auch Frauen das Recht auf Bildung haben und am öffentlichen Leben teilnehmen sollten (vgl. K. M. Popik 1978).

Es sieht also recht düster aus für die Frau, aber Finnis (1998: 172) macht uns darauf aufmerksam, dass Thomas sehr wohl gewisse grundlegende Rechte auch Frauen einräumt, so zum Beispiel die freie Wahl des Ehemannes oder eines enthaltsamen Lebens:

„[Der Mensch] ist nicht verpflichtet, einem anderen Menschen zu gehorchen, in körperlichen Angelegenheiten, wie z.B. Körperpflege oder Ernährung oder Kinderzeugung. Wie Diener nicht verpflichtet sind, ihren Herren hierin zu gehorchen, so müssen es auch die Kinder ihren Eltern nicht in der Frage, einen Ehevertrag zu schließen oder im enthaltsamen Stand zu bleiben, oder bei Ähnlichem“ (ST II/II, 104, Art. 5, Übersetzung E.K.-D.).

Und sogar ein gewisses Recht auf Eigentum räumt Thomas Frauen ein:

„Eine Ehefrau, die über die Mitgift hinaus Eigentum hat (...), kann Almosen geben (...), ohne ihren Mann um Erlaubnis zu bitten. Aber solche Almosen sollen mäßig sein, damit sie (...) ihren Mann nicht in Armut treibt. Sonst sollte sie – ohne die ausdrückliche oder mutmaßliche Zustimmung ihres Ehemannes – keine Almosen geben, außer in einem Notfall (...)“ (ST II/II, 32, Art. 8, zu 2, Übersetzung E. K.-D.).

Aber auch Finnis muss sich mit der Tatsache abfinden, „dass Thomas in Bezug auf die Gesellschaft im größeren Sinne keinen Zweifel bestehen lässt“ (J. Finnis 1998: 173), wenn er sagt: „Frauen sind nicht befugt, Bürger – im wahren Sinne des Wortes – zu werden“ (ST II/I, 105, Art. 3, zu 1).

Im Hinblick auf die Trennung des Öffentlichen und des Privaten vertritt Thomas die Ansicht, dass einerseits ein wichtiger Zusammenhang zwischen diesen beiden besteht, da die Harmonie in der Familie das harmonische Leben im Staat beeinflusst. Andererseits existieren diese getrennt voneinander, und

zwischen den Ehepartnern herrscht „eher eine ‚häusliche Gerechtigkeit‘ als eine ‚bürgerliche““ (ST II/II, 57, Art. 4). Gewisse private Aktivitäten der Menschen können allerdings das tugendhafte christliche Gemeinwesen bedrohen, wie z.B. Fressgier, Wucherei oder Mord, demzufolge sind sie keine reine Privatangelegenheit (J. B. Elshtain 1981: 78f.). Diese letzte These von Thomas könnte vielleicht Feministinnen neue Argumente liefern, wenn sie darüber sprechen, dass der Staat zur Verantwortung gezogen werden können soll, wenn er es unterlässt, die Gewaltausübung in der privaten Sphäre zu verhindern.

Abschließend kann man festhalten: In der thomasschen Welt würden Frauen nur begrenzt über Menschenrechte verfügen. Während sie nicht gefoltert oder getötet werden dürften und auch über eine Religionsfreiheit oder über das Recht auf Eigentum verfügen, räumt ihnen Thomas keine Bürgerrechte wie das Wahl- oder Widerstandsrecht ein. Die gesellschaftliche Rolle der Frau beschränkt sich auf die Erziehung der Kinder. Der natürlichen Ordnung entsprechend, hat sie dem Gemeinwesen fernzubleiben, wenn auch ihre menschliche Würde respektiert und unversehrt bleiben soll.²⁰

5.2 *Aurelius Augustinus*

Im Gegensatz zu Thomas ist für Augustinus die Unterordnung der Frau in dieser Welt, wie auch sonst die Herrschaft des Menschen über einen Menschen, nur eine Folge der Sünde und damit ein provisorischer Zustand, der im Himmelreich entfallen wird; dort nämlich gibt es keine Unterscheidung nach Geschlecht, Rasse oder Klasse. Dass Augustinus die soziale Unterordnung der Frau in dieser Welt als eine Gegebenheit wahrnimmt, steht außer Frage. Er glaubt zwar an die moralische Überlegenheit seiner Mutter gegenüber seinem Vater, trotzdem hält er es für richtig, dass Monnica ihrem Ehemann ‚dient‘. Dies ist zugleich der Grund, warum Børresen ihm einen starken Androzentrismus vorwirft (K. E. Børresen 1995: 329-334).

Die Frau muss in der diesseitigen Gesellschaft eine untergeordnete Rolle einnehmen, sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen. Für Augustinus wie für Thomas stehen diese zwei Sphären in engem und wechselseitigem Verhältnis. Einerseits hängt der Friede in der Gesellschaft vom harmonischen Familienleben ab: „Da nun die menschliche Familie Ausgangspunkt (...) des Staates sein soll, (...) so ergibt sich klar, dass der häusliche Friede auf den bürgerlichen abzielt“ (DCD XIX, 16). Andererseits muss auch der Mann als Herr der Familie so regieren, dass er die öffentlichen Gesetze berücksichtigt: „Daher kommt es, dass der Hausvater die Vorschriften dem Gesetz des Staates entnehmen muss, nach

denen er sein Hauswesen so leitet, dass es dem Frieden des Staates sich anpasst“ (DCD XIX, 16). Darum ist Elshtains Behauptung richtig, dass „Augustinus den feministischen Ansprüchen, nach dem das Öffentliche und das Private nicht hermetisch zu trennen sind, gute Argumente liefert“ (J. B. Elshtain 1995: 34f., Übersetzung E. K.-D.).

Die augustinische eheliche Unterordnung der Frau weicht aber von der thomasschen in einem wichtigen Punkt ab: Die Frau ist dem Manne im sexuellen Bereich gleichgestellt. Die Untreue eines Mannes ist von gleichem Gewicht wie die einer Frau, sodass beide Partner aus diesem Grund die Trennung fordern können. Der Mann ist zwar der Herr des Hauses, aber gleichzeitig auch dessen Vorbild, er kann also nichts von seiner Frau fordern, wozu er selber nicht fähig ist. Auch eine Entscheidung für oder gegen die Enthaltbarkeit innerhalb der Ehe muss im Einvernehmen erfolgen (K. E. Børresen 1995: 94-110).

Die Teilnahme der Frau an öffentlichen Angelegenheiten wird von Augustinus weder verboten noch befürwortet. Da er aber von der geistigen Gleichheit der Frau ausgeht, hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn sich Frauen etwa an einer philosophischen Diskussion beteiligen, er freut sich sogar darüber (K. E. Børresen 1995: 4f.; L. C. Seelbach 2007: 75). Allerdings fordert er, wie Thomas, kein Recht auf Bildung für die Frau und keine Bekleidung des Priesteramtes, obwohl er sich nicht explizit dagegen ausspricht. Augustinus räumt der Frau auch kein Stimm- und Wahlrecht ein, obwohl er im Buch XVIII, Kapitel 9 „Vom Gottesstaat“ ohne Verwunderung festhält, dass Frauen im antiken Athen über solche Rechte verfügt hatten: „Es war nämlich damals und dortzulande üblich, dass auch die Frauen an öffentlichen Beratungen teilnahmen“.

Leider ist dieser letzte Satz wirklich Augustins letztes Wort in Bezug auf die Rechte der Frau; auch beim ihm beschränken sich die ‚Menschenrechte‘ der Frau auf ihre körperliche Unversehrtheit. Folglich könnte man mit Felber sagen, „sein konkretes Verständnis von Gottebenbildlichkeit für die Frau [lasse] sehr zu wünschen übrig“ (A. Felber 1994: 133). Ich denke aber, dass Børresen viel eher Recht hat, wenn sie letzten Endes doch zugibt, dass „sich Augustinus – verglichen mit seinen Zeitgenossen wie Jerome –, als eifriger Verfechter der Gleichwertigkeit von Frau und Mann betätigt“ (K. E. Børresen 1995: 339, Übersetzung E. K.-D.). Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter und behaupte, dass wichtige Wurzeln der Idee der Gleichstellung (damit des Feminismus), aber auch der Säkularisierung und der Menschenrechte in der Lehre von Augustinus zu finden sind. Gleiches denke ich über Thomas von Aquin, dessen Lehre über und für die Frau zwar im Großen und Ganzen nicht sehr positiv ausfällt, dennoch einen Meilenstein darstellt auf dem Weg zu moderner Staatlichkeit mit Konzepten wie dem Staatsvertrag, den Bürger- und Menschenrechten und der Gleichstellung der

Frau. Dieser Weg ist bekanntlich nicht zu Ende, schließlich führen wir noch heute Debatten darüber, mit welchen konkreten Inhalten wir den Begriff der ‚Menschenrechte‘ füllen wollen.

6 Würdigung und Aktualität

Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin waren zwei Denker des frühen Christentums, deren beachtlicher Beitrag zur (politischen) Philosophie nicht ernsthaft in Frage gestellt wird. Zu bedenken ist aber, ob ihre Thesen noch heute gültig – oder aber ob sie obsolet geworden – sind. Abgesehen davon, dass der ‚emotionale Teil‘ meines Geistes eine Leidenschaft für Ideengeschichte im Allgemeinen und für frühchristliche Philosophie im Besonderen empfindet, kann ich mindestens fünf ‚vernünftige‘ Gründe nennen, warum wir ihre Lehren nicht einfach beiseite legen sollten:

Erstens können wir, wie ich schon erwähnt habe, die Genese der westlichen Philosophie, der Menschenrechte und auch die der Rechte der Frau ohne die christliche Theologie nicht verstehen. Zweitens, und hier muss ich Børresen (2004) Recht geben, basieren die zeitgenössische katholische Theologie und Anthropologie auf Paradigmen, die unter anderem im Mittelalter ihre Wurzel haben. Konsequenterweise ist auch die Politik des Heiligen Stuhls nur im Lichte dieser Thesen zu verstehen. Dass der Heilige Stuhl bis heute realen Einfluss auf die internationale Politik und dadurch auch auf weitere Entwicklungen auf dem Gebiet der Menschenrechte hat, kann man nicht oft genug erwähnen. Drittens sind, wenn auch Teile ihrer Lehren heute keinen Bestand mehr haben – man denke an die Rolle der Frau in der Fortpflanzung –, andere Teile bis heute gültig. Oder ist etwa auch die geistige Gleichheit des Mannes und der Frau hinfällig geworden? Viertens können wir vielleicht die Einstellung von Denkern aus anderen Kulturkreisen besser verstehen, wenn wir uns bewusst machen, wie die Menschenrechtsidee in unserer eigenen Kultur ihren Anfang genommen hat. Wenn man heute darüber debattiert, ob Menschenrechte in anderen Kulturen vielleicht in Form von Pflichten ausgedrückt werden sollen, könnten und sollten wir uns an Thomas' Lehre erinnern, der zu seiner Zeit in ähnlicher Weise neben Rechten auch Pflichten des Individuums gegenüber der Gesellschaft betont hatte. Schließlich könnten sogar Feministinnen neue Argumente vor allem aus den Thesen von Augustinus schöpfen. Wie merkwürdig oder abwegig es auch klingen mag, ich sehe eine Ähnlichkeit zwischen der postfeministischen Dekonstruktion der Geschlechter und der Bedeutungslosigkeit des Körpers und sexueller Unterschiede im Imago-Dei-Konzept Augustins.

Ich habe fünf gute Gründe aufgezählt, warum man (frau) sich mit ‚frauenfeindlichen‘ Philosophien und Philosophen beschäftigt, für mich reicht allerdings ein einziger, namentlich, das moralische Bedürfnis, deren Unschuld zu beweisen oder zumindest die Anklage zu relativieren. Mit Absicht benutze ich das Wort moralisch, weil ich mir eine Philosophie der Menschenrechte nicht ohne Moral vorstellen kann. Es ist verlockend, die dogmatisch verfestigte Ungleichheit der Geschlechter einer kleinen Zahl von Autoren in die Schuhe zu schieben, aber für mich greifen solche Argumentationen zu kurz. Ich bestreite zwar nicht, dass die Schriften gewisser Philosophen mehr Einfluss auf geschichtliche oder soziale Entwicklungen hatten als jene von anderen; sie können aber nicht allein die Verantwortung für die Unterdrückung der Frau tragen. Ich bezweifle sogar, dass Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin die Absicht gehabt hätten, die Unterdrückung der Frau in der Gesellschaft philosophisch zu untermauern. Meiner Meinung nach hatten sie als religiöse Menschen offensichtlich ein Problem damit, dass in einer Welt, geschaffen von einem gütigen und gerechten Gott, Ungerechtigkeit herrscht und der liebe Gott diese auch ‚duldet‘. Beide haben sie diesen Widerspruch nicht nur im Hinblick auf die Frau, sondern auch auf die Sklaven irgendwie zu lösen versucht. Auch wenn ihre Antworten nicht in all ihren Details gefallen und wir sie nicht für revolutionär halten, können wir sie immerhin als zeitgenössische Kritik anerkennen. Denn wie McGowan sagt: „[W]ährend es unsere legitime Erwartung ist, dass bedeutende Denker gegen den Strom ihrer Zeit schwimmen, können wir kaum von ihnen erwarten, dass sie Wasserfälle hinauf schwimmen“ (R. J. McGowan 1985: 209, Übersetzung E. K.-D.).

Anmerkungen

- 1 Ich danke Claudia Franziska Brühwiler und Christoph Frei für ihre unbezahlbare Hilfe und Unterstützung bei der Erstellung dieses Aufsatzes.
- 2 Für einen detaillierten Lebenslauf Thomas von Aquins siehe etwa: Die Stanford Encyclopedia of Philosophie, E.-W. Böckenförde (2006: 222ff.) und K. E. Børresen (1995: 143-146).
- 3 Für einen detaillierten Lebenslauf von St. Aurelius Augustinus siehe unter anderem: Die Stanford Encyclopedia of Philosophie, E.-W. Böckenförde (2006: S. 222ff.) und K. E. Børresen (1995: 143-146).
- 4 In meinem gesamten Beitrag wird auf die Verwendung von weiblichen Formen wie Wissenschaftlerin etc. verzichtet, und zwar der leichteren Lesbarkeit und der Effizienz wegen. Ich verwende stattdessen das jeweilige ‚männliche‘ Wort, das in meiner Wahrnehmung neutral klingt und als Oberbegriff für beide Geschlechter verwendbar ist. Gemeint sind natürlich in jedem Fall

- (es sei denn, die Ausnahme wird explizit erwähnt) sowohl die männlichen als auch die weiblichen Wissenschaftler.
- 5 Conf. als Abkürzung für Confessiones (Bekenntnisse).
 - 6 Siehe J. A. Truax (1990: 280); vgl. Ch. Kligerman (1957) und J. C. Moore (1972).
 - 7 Siehe L. C. Seelbachs (2007: 77, Fn. 37 und 38); vgl. E. R. Dodds (1928) sowie J. E. Dittes (1986).
 - 8 DCD als Abkürzung für De civitate Dei (Vom Gottesstaat).
 - 9 Da eine Online-Version von Popiks Dissertation verwendet wurde, stehen sämtliche Verweise auf ihre Arbeit ohne Seitenangaben.
 - 10 ST als Abkürzung für Summa theologiae (Summe der Theologie).
 - 11 SCG als Abkürzung für Summa contra gentiles (Summe gegen die Heiden).
 - 12 Argumente für diese allegorische Interpretation findet man unter anderem bei R. J. McGowan (1987), T. J. van Bavel (1989), K. Thraede (1990), K. E. Børresen (1995) und L. C. Seelbach (2007).
 - 13 Auch in diesem Punkt sind die in Anm. 12 zitierten Wissenschaftler der gleichen Meinung. Hingegen vertritt Felber die entgegengesetzte Meinung, wonach „Augustin die frauenfeindliche Symbolik bis in die Ebene des Geistes weiterführt“ (A. Felber 1994: 133). Allerdings untermauert sie ihre Theorie nicht hinreichend, wodurch sie an Überzeugungskraft verliert.
 - 14 „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.“ (1 Kor 11,7) – Sämtliche Bibelzitate des Beitrags sind der Einheitsübersetzung entnommen worden.
 - 15 Trin. steht als Abkürzung für De trinitate (Über die Dreieinigkeit). – In unserer heutigen säkularisierten Welt und in einer Ära, in der die Exegese viel mehr über die Entstehungshintergründe der so genannten Paulinischen Briefe weiß, verwundert es vielleicht, dass Augustinus so verzweifelt nach einem gemeinsamen Nenner sucht. Aus der Sicht eines Bischofs, der über einen sehr starken Glauben verfügt, und in Anbetracht seiner Zeit, ist es meines Erachtens aber verständlich.
 - 16 Wie Elshtain darauf hinweist, geht Augustinus sogar noch einen Schritt weiter, indem er „Gottes Vielfältigkeit in der Einheit der Schöpfung [zelebriert]; für ihn sind alle Menschen gleich, Mann und Frau, verschiedene Rassen und auch bizarre Kreaturen“ (Elshtain 1981: 69, Übersetzung E. K.-D.).
 - 17 Reg. als Abkürzung für De regnum principe (Über die Herrschaft der Fürsten).
 - 18 „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12).
 - 19 „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegensetzt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, sodass du ihre Anerkennung findest. Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, dass du das Gute tust. Wenn du aber Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut“ (Röm 13,1-4).
 - 20 Archibald weist darauf hin, dass Thomas dem Ehemann erlaubt, seine Ehefrau zu verprügeln, wenn sie unzüchtig ist (Archibald 1949: 44). Thomas behauptet tatsächlich, dass „die Frau (...) auch durch Worte und Schläge geächtigt werden kann“, aber er zählt es nur als eine alternative Strafmaßnahme zur Scheidung oder Entlassung auf. „[W]enn also die Frau bereit ist, auf anderer Weise geächtigt zu werden, ist der Ehemann nicht verpflichtet, einen Anspruch auf die erwähn-

te Strafe [Scheidung] zu erheben, um sie zu züchtigen“ (ST III (Anhang), 62, Art. 2., zu 1, Übersetzung E. K.-D.). Obwohl es in unserer heutigen Wahrnehmung schrecklich klingt, wenn man seine Frau oder Kind oder eben seinen Ehemann schlägt, hielt Thomas diese Maßnahme weniger sündhaft bzw. schlimm als die Auflösung eines sakramentalen Standes, namentlich der Ehe.

Literatur

- Archibald, Katherine (1949): The Concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas. In: *The Historian* 12: 28-54.
- Augustinus, Aurelius (1890a): On the Holy Trinity <<http://www.ccel.org>>. Am 11.8.2007.
- Augustinus, Aurelius (1890b): The Writings against the Manichaeans and against the Donatists <<http://www.ccel.org>> Am 11.8. 2007.
- Augustinus, Aurelius (2003): Bekenntnisse, übersetzt von Wilhelm Thimme, 10. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (im Text zit. als Conf.)
- Augustinus, Aurelius (2007): Vom Gottesstaat, übersetzt von Wilhelm Thimme. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (im Text zit. als DCD)
- Bavel, Tarsicius J. van (1974): Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Bavel, Tarsicius J. van (1989): Woman as the Image of God in Augustine's „De Trinitate XII“. In: Zumkeller, Adolar (Hrsg.) (1989): *Signum Pietatis*. Würzburg: Augustinus-Verlag: 267-288.
- Børresen, Kari E. (2004): Religion Confronting Women's Human Rights. The Case of Roman Catholicism <<http://kilden.forskningsradet.no>>. Am 11.8.2007.
- Børresen, Kari E. (1995): Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, 2. überarb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dittes, James E. (1965): Continuities between the Life and Thought of Augustine. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 5: 130-140.
- Dittes, James E. (1986): Augustine. Search for a Fail-safe God to Trust. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 25: 57-63.
- Dodds, Eric R. (1928): Augustine's Confessions. A Study of Spiritual Maladjustment. In: *The Hibbert Journal* 26: 459-473.
- Elshtain, Jean B. (1993): Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought, 2. Aufl. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Elshtain, Jean B. (1995): Augustine and the Limits of Politics. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Felber, Anneliese (1994): Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechter-Ordnung im frühen Christentum. Wien: Wiener Frauenverlag.
- Finnis, John (1998): Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Kligerman, Charles (1957): A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustin. In: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 5: 469-484.
- McGowan, Richard J. (1985): Thomas's Doctrine of Woman and Thirteenth-Century Thought. In: *Essays in Medieval Studies* 2: 209-226.
- McGowan, Richard J. (1987): Augustine's Spiritual Equality. The Allegory of Man and Woman with Regard to Imago Dei. In: *Revue des Etudes Augustiniennes* 33: 255-264.

- Moore, John C. (1972): *Love in Twelfth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Popik, Kristin M. (1978): *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas* <<http://www.catholicculture.org/library>>. Am 11.8.2007.
- Seelbach, Larissa C. (2007): „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur“. Augustins Wertschätzung der Frau. In: Mayer, Cornelius/ Eisgrab, Alexander (Hrsg.) (2007): *Würde und Rolle der Frau in der Spätantike* (= Beiträge des II. Würzburger Augustinus-Studententages am 3. Juli 2004). Würzburg: Augustinus-Verlag: 71-93.
- Thomas von Aquin (1947): *Summa Theologica* <<http://www.ccel.org>>. Am 11.8.2007. (im Text zit. als ST)
- Thomas von Aquin (1971): *Über die Herrschaft der Fürsten*. An den König von Cypern, übersetzt von Friedrich Schreyvogel. Stuttgart: Reclam. (im Text zit. als Reg.)
- Thomas von Aquin (1990): *Summe gegen die Heiden*, herausgegeben und übersetzt von Karl Allgaier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (im Text zit. als SCG)
- Thraede, Klaus (1990): *Zwischen Eva und Maria*. Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit. In: Affeldt, Werner (Hrsg.) (1990): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter*. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen (= Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag: 29-139.
- Truax, Jean A. (1990). *Augustine of Hippo*. Defender of Women's Equality? In: *Journal of Medieval History* 16: 279-299.

Glaubensgewissheit und Religionsfreiheit.

Zur religionspolitischen Ambivalenz des reformatorischen Erbes

Rochus Leonhardt

1 Vorbemerkungen

Die ideengeschichtliche Bedeutung der politischen Ethik des Protestantismus für die Herausbildung des modernen Menschenrechtskonzepts ist von jeher umstritten. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Reformation lediglich im Blick auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit neue Akzente gesetzt hat; andere mit den Menschenrechten der ersten Generation ebenfalls verbundene Grundrechte, wie etwa das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum, sind erst im Zusammenhang mit dem Aufkommen des frühneuzeitlichen Naturrechtsbegriffs seit dem 17. Jahrhundert eingehender thematisiert worden. Doch selbst über die Rolle der Reformation für die Entwicklung der Glaubens- und Gewissensfreiheit besteht keine Einigkeit. Während nach der einen Auffassung Luthers Hervorhebung der Subjektivität des Glaubens und seine Abweisung kirchlicher Reglementierung der individuellen Religiosität diesem modernen Grundrecht *vorgearbeitet* haben, verweist die gegenteilige Deutung darauf, dass sich die faktische Durchsetzung dieses Grundrechts mit einer *Zurückweisung* kirchlich-klerikaler Bevormundung nicht nur katholischer, sondern auch protestantischer Provenienz verband¹.

Der vorliegende Text möchte der damit angezeigten religionspolitischen Ambivalenz des reformatorischen Erbes ein wenig nachgehen. Den Ausgangspunkt bildet ein Blick auf die politische Ethik Martin Luthers, die im Zusammenhang mit seiner theologischen Grundeinsicht von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade um Christi willen skizziert wird. Dabei soll deutlich werden, dass Luther in seinen Überlegungen zu Recht und Grenzen der politischen Gewalt im Verhältnis zu den religiösen Überzeugungen der Untertanen Auffassungen formuliert hat, die dem modernen Gedanken der Gewissensfreiheit bemerkenswert nahe kommen (2). Ein weiterer Teil widmet sich der Frage, wie sich das Verhältnis von Religion und Politik im nachreformatorischen Protestantismus realgeschichtlich dargestellt hat. Dabei wird die tiefgehende Differenz zwischen der lutherischen und der durch den Calvinismus geprägten reformierten Tradition eine entscheidende Rolle spielen: Während das Freiheits-

pathos des jungen Luther alsbald (und nicht ohne Zutun des Reformators) durch die Kirchenhoheit des frühabsolutistischen Staates obrigkeitlich eingehegt wurde (3.1), führten die theokratischen Tendenzen des Calvinismus auf dem Umweg über ein religiös begründetes Widerstandsrecht schließlich zu einer Vorform jenes Gedankens der Volkssouveränität, der sich im Zusammenhang mit den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts allgemein durchsetzen sollte (3.2). Den Abschluss bildet ein kurzer Blick auf eine klassische neuprotestantische Theorie politischer Ethik aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der Elemente *beider* Protestantismen zu einem aus gegenwärtiger Perspektive bemerkenswert aktuellen Ansatz verbunden sind (4).

2 Luthers politische Ethik im Horizont seiner Rechtfertigungslehre

Luthers gesamtes Denken ist zutiefst religiös-theologisch imprägniert. In seinem Zentrum steht die sog. reformatorische Erkenntnis, eine Einsicht, die ein gnaden-theologisches Spezialproblem betrifft, das bereits im spätantiken Christentum aufgeworfen worden war, das durch Luthers Intervention im 16. Jahrhundert erneut kontrovers diskutiert wurde und das dann zum theologischen Zentralthema der frühen Neuzeit avancieren sollte – sowohl in den protestantischen Konfessionen als auch im römischen Katholizismus. Luthers Auffassung zu diesem Problem lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Nach der Kernaussage des gesamtbiblischen Zeugnisses kann der Mensch zu seiner Heilserlangung nichts beitragen; das ihm von Gott her allein in Christus eröffnete Heil kann nur im Glauben ergriffen werden, dessen Erlangung wiederum ausschließlich auf Gottes Gnade zurückgeht.

Diese hier nicht näher zu entfaltende theologische These² führte Luther deshalb in einen Gegensatz zur damaligen Kirche, weil seine Hervorhebung der Suffizienz des *Glaubens* für die Heilserlangung unweigerlich eine Relativierung der von der Kirche als heilstrügend behaupteten sog. guten *Werke* implizierte; solange die Kirche die Befolgung der von ihr erlassenen und nicht durch die Bibel abgedeckten Gebote und Regeln für die christliche Lebensführung als heilsnotwendig einforderte, schlossen nach Luther Christusglaube und Kirchengehorsam einander sogar aus.

Sowohl Luther als auch die Kirche standen nun vor der Frage, wie mit dieser Differenz umzugehen sei. Luthers Antwort lautete: Der Streit ist zu klären durch eine theologische Auseinandersetzung zwischen ihm auf der einen und sachlich kompetenten kirchlichen Gelehrten auf der anderen Seite, wobei nur das biblische Zeugnis oder einleuchtende Vernunftgründe als Entscheidungskriterien

gelten dürften³. Die Antwort der Kirche dagegen lautete: Der Streit ist zu klären durch die Subordination des aufsässigen Wittenberger Mönchs unter die klerikale Autorität, der er Gehorsam schuldet – Die theologische *Sachfrage* nach dem Verhältnis von menschlicher Eigenaktivität und göttlichem Gnadenhandeln war dadurch zu einer *Machtfrage* geworden.

Die damalige religionspolitische Situation (Zusammenhang von Kirchenbann und Reichsacht) erlaubte es der Kirche prinzipiell, die staatliche Macht für die gewaltsame Durchsetzung ihrer Auffassungen in Anspruch zu nehmen – ohne dass es eine der Kirche übergeordnete Instanz gegeben hätte, die die sachliche Berechtigung solcher Durchsetzung prüfen konnte. Luther befand sich damit schon strukturell auf einer Verliererposition; die damit verbundene *physische Bedrohung* wurde allerdings durch den Schutz seines Landesherrn abgewendet. Der Reformator gewann dadurch die Möglichkeit, über die *religiöse Zumutung* nachzudenken, die sich aus diesem Bedrohungspotential ergab – das ja nur wegen der Gunst der Umstände nicht gegen ihn zum Zuge gebracht wurde. Diese Zumutung lässt sich folgendermaßen beschreiben: In der für die individuelle Existenz denkbar wichtigsten Angelegenheit sollte sich Luther einer Institution unterwerfen, die, seiner festen Überzeugung zufolge, mit dem, was sie lehrte und praktizierte, die Menschen direkt in die Hölle führte. Und zugleich sollte er eine theologische Position preisgeben, die ihm genau jene Heilsgewissheit garantierte, zu der er von den Voraussetzungen der offiziellen kirchlichen Lehre aus nie gelangen konnte⁴.

Die Alternative, vor der Luther stand, lautete also: Martyrium oder Selbstverleugnung. Vor diesem Hintergrund lässt sich seine politische Ethik als der Versuch beschreiben, eine Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zu formulieren, nach der die Möglichkeit, dass Menschen vor einer solchen Alternative stehen, grundsätzlich ausgeschlossen ist. Er betonte deshalb einerseits die prinzipielle Unzuständigkeit der politischen Obrigkeit für den Bereich des Glaubens der Untertanen, schärfte aber andererseits ein, dass die dadurch gewonnene religiöse Autonomie nicht zur Aufkündigung des politischen Gehorsams führen darf.

Als das für die damit skizzierte Auffassung Luthers einschlägige Dokument kann seine Obrigkeitsschrift von 1523 gelten. In deren erstem Teil wird eingehend die direkte göttliche Autorisierung der weltlichen Obrigkeit betont und daraus eine grundsätzliche Gehorsamspflicht der Untertanen abgeleitet. Die Begründung ist sündentheologischer Art: Wären alle Menschen wahre Christen, bräuchte es keine weltliche Gewalt zu geben, sie wäre schlicht überflüssig; weil aber in der gegenwärtigen Situation wenige wahre Christen und viele Sünder koexistieren, muss, damit nicht das Recht des Stärkeren triumphiert und Gottes

Schöpfung ins Chaos zurückfällt, ein staatliches Gewaltmonopol errichtet werden, um allen Menschen Sicherheit für Leib und Leben zu gewährleisten⁵. Zugleich möchte Luther deutlich machen, dass sich aus dem reformatorischen Glauben keine Bedrohung der politischen Ordnung ergibt; vielmehr wird den Untertanen über den schlichten Gehorsam hinaus im Namen der christlichen Nächstenliebe sogar eine Pflicht zur Mitwirkung an der Ausübung des weltlichen Regiments auferlegt.

„[W]enn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder von Nutzen. [...] Weil aber nur] wenige glauben und der kleinere Teil sich nach christlicher Art hält, (...) hat Gott (...) sie [die Sünder/ R. L.] unter das Schwert geworfen, so daß sie, wenn sie gleich gerne wollten, ihre Bosheit doch nicht tun können, und wenn sie es tun, daß sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Friede und Glück tun können.

[...] Weil nun] ein rechter Christ auf Erden nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so tut er der Art seines Geistes entsprechend auch das, dessen er nicht bedarf, sondern was seinem Nächsten von Nutzen und nötig ist. Nun das Schwert aber aller Welt ein großer nötiger Nutzen ist, daß Friede erhalten, Sünde gestraft und den Bösen gewehrt werde, so ergibt er sich aufs allerwilligste unter des Schwertes Regiment, zahlt Steuern, ehrt die Obrigkeit, dient, hilft und tut alles, was er kann, das der Gewalt förderlich ist (...) Du solltest, wenn du sähest, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelte, und du dich geschickt dazu fändest, dich dazu erbieuten und dich darum bewerben, auf daß ja die notwendige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge“ (M. Luther 1523: 13-20).

Nachdem Luther die *Notwendigkeit* der weltlichen Obrigkeit sowie die christliche Gehorsams- und Mitwirkungspflicht behauptet und eingehend begründet hat, widmet er sich im zweiten Teil seiner Schrift dem, was er selbst als das „Hauptstück dieses Sermons“ bezeichnet hat, nämlich der Frage nach den *Kompetenzgrenzen* der Obrigkeit. Dass dieses Problem den eigentlichen Schwerpunkt des Textes darstellt, hat nicht zuletzt mit einer obrigkeitlich verantworteten Maßnahme zu tun, die für die Entstehungsgeschichte der Schrift wichtig war; gemeint ist ein Mandat Herzog Georgs von Sachsen, das den Verkauf und den Erwerb von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments verboten und die Abgabe schon erworbener Exemplare (gegen Erstattung des Kaufpreises) an eine staatliche Stelle angeordnet hat. Luther erblickte hier insofern einen illegitimen Eingriff der Politik in religiöse Angelegenheiten, als sich diese staatlich autorisierte Zwangsmaßnahme in seinen Augen ausschließlich gegen die Verbreitung reformatorischen Gedankengutes richtete, weil es darauf zielte, die Gläubigen daran zu hindern, die Übereinstimmung kirchlicher Lehre und Praxis mit dem biblischen Offenbarungszeugnis eigenständig zu prüfen.

Um die Illegitimität staatlichen Zwanges in Glaubensangelegenheiten zu erweisen, hat Luther zunächst auf einen zu seiner Zeit schon sehr alten Gedanken aufgenommen, nämlich den der prinzipiellen Nichterzwingbarkeit des Glaubens.

„[D]er Seelen Gedanken und Gesinnungen können niemand als Gott offenbar sein. Deshalb ist es umsonst und unmöglich, jemand zu gebieten oder ihn mit Gewalt zu zwingen, so oder so zu glauben. Es gehört ein anderer Griff dazu, die Gewalt tuts nicht“ (M. Luther 1523: 31).

Dieser Gedanke wurde in der Christentumsgeschichte erstmals durch Tertullian formuliert. In einer 212 entstandenen Schrift mit dem Titel „Ad Scapulam“, die sich an den in Karthago residierenden Prokonsul Publius Iulius Scapula richtete, hat er die Nutzlosigkeit einer durch physische Gewalt erzwungenen Teilnahme von Christen an der Opferpraxis der römischen Religion betont; *echte* Gottesverehrung, so die Argumentation, ist ohne *willige* Gesinnung nicht möglich, eine willige Gesinnung kann aber durch äußeren Zwang nie erzeugt werden. Allerdings folgte aus dieser auch im späteren Christentum stets festgehaltenen Überzeugung keines falls regelmäßig das aus heutiger Sicht nahe liegende Zugeständnis religiöser Toleranz. Dies hatte damit zu tun, dass die Annahme des christlichen Glaubens, der als exklusive *Wahrheit* aufgefasst wurde, als Voraussetzung für die Erlangung des *Heils* in Anschlag gebracht wurde. Nach dieser Logik ergab sich geradezu die Pflicht zur Ausübung physischen Zwanges mit dem Ziel, die menschliche Gesinnung zur Annahme des wahren Glaubens (wenn nicht zu zwingen, so doch wenigstens) geneigt zu machen. In einem an den Rogatisten Vincentius von Cartenna gerichteten Brief aus dem Jahre 408, der dem Kontext der Auseinandersetzungen um den Donatismus in Nordafrika entstammt, hat Augustinus diese Auffassung in wünschenswerter Klarheit vorgetragen: Der durch staatliche Repressionen gestützte *Glaubenszwang* erscheint als ein Mittel, das im Dienst der *Liebe* zum Nächsten steht, während umgekehrt religiöse Toleranz als Ausdruck einer verwerflichen Verachtung des Nächsten gegeißelt wird. – „Die Förderung des Heils der Mitmenschen stellt er [Augustinus/ R. L.] höher als den Respekt vor ihrer Selbstbestimmung“ (K. Flasch 1980: 166)⁶.

Eine nähere Begründung für die genannte Kompetenzbegrenzung der weltlichen Obrigkeit bietet Luthers Hinweis auf die verderblichen Folgen des Versuchs, den Glauben der Menschen durch Gewalt zu beeinflussen: Erzwungen werde dadurch nicht eine Änderung der Gesinnung, sondern höchstens eine veränderte Auskunft über die Beschaffenheit der Gesinnung. Der Mensch sehe sich durch Zwang dazu genötigt, sich äußerlich zu etwas anderem zu bekennen

als zu dem, was er innerlich für richtig hält. Damit aber lade er – es geht ja um das ewige Heil! – nicht nur sich selbst eine Sünde auf, sondern diese Sünde falle zugleich auch auf die Menschen zurück, die diesen Zwang veranlasst haben.

„Denn wie streng sie gebieten und wie sehr sie toben, so können sie die Menschen (doch) nicht weiter nötigen, als daß sie ihnen mit dem Mund und mit der Hand folgen; das Herz können sie ja nicht zwingen, und wenn sie sich zerreißen sollten. Denn wahr ist das Sprichwort: Gedanken sind zollfrei. Was solls denn nun, daß sie die Menschen im Herzen zu glauben zwingen wollen, obwohl sie sehen, daß es unmöglich ist? Sie treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt dazu, zu lügen, zu verleugnen und anders zu reden, als sie es im Herzen meinen und beladen sich selbst so mit greulichen fremden Sünden“ (M. Luther 1523: 32).

Dieses – auf den ersten Blick höchst konventionell anmutende – Argument gewinnt im Zusammenhang mit einer weiteren – für damalige Verhältnisse höchst *unkonventionellen* – Überlegung eine nachhaltige religionspolitische Sprengkraft: Luther hat für die Untertanen unmissverständlich ein *Recht auf Irrtum* in Fragen des Glaubens eingeklagt; der Irrtum ‚auf eigene Rechnung‘ ist nach seiner Auffassung, selbst wenn er den Irrenden in die Hölle führen mag, besser als ein erzwungenes und deshalb widerwillig ausgesprochenes Bekenntnis zur Wahrheit. Anders als bei Augustinus ist für den Luther des Jahres 1523 das religiöse *Selbstbestimmungsrecht* ein so hoher Wert, dass es durch keinerlei *Fremdbestimmung* in Glaubenssachen überspielt werden kann, auch dann nicht, wenn diese Fremdbestimmung im Dienst der Wahrheit steht. Der noch aus der Spätantike herrührende religiöse Etatismus, der sich auch in der mittelalterlichen Idee einer Kooperation von *regnum* und *sacerdotium* zugunsten einer Durchsetzung der als heilsbedeutend und somit lebensentscheidend geltenden christlichen Wahrheit niederschlug, war damit prinzipiell zurückgewiesen; dass nach Luther Glaubens- und Wahrheitsgewissheit nicht in die Forderung nach politisch gestützter Beseitigung, sondern vielmehr nach Duldung abweichender religiöser Überzeugungen überführt wird, ist zweifellos ein historisches Novum.

„Auch geschieht es auf eines jeglichen eigene Gefahr, wie er glaubt, und muß er für sich selbst sehen, daß er recht glaube. (...) Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will (...) Es wäre jedenfalls viel leichter, wenn ihre Untertanen schon irrten, daß sie sie schlechthin irren ließen, als daß sie sie zur Lüge und anders zu reden nötigten, als sie es im Herzen haben“ (M. Luther 1523: 31f).

Es ist also das Faktum der unhintergehbaren und unvertretbaren Subjektivität des Glaubensvollzuges, aus dem Luther eine Fundamentalkritik obrigkeitlich gesteuertem Programm zur Durchsetzung der Wahrheit abgeleitet hat – sei diese Wahrheit auch noch so gewiss und heilsrelevant. Dass diese Kritik nicht nur „den Gedanken der Gewissensfreiheit als politisch-ethische Konsequenz“ impliziert, sondern dass sie auch zur „Forderung nach religiöser Toleranz (...) als Maxime politischer Ethik“ führt (V. Stümke 2007: 230f), erweist sich insbesondere an Luthers Absage an die gewaltsame Ketzerverfolgung, die traditionell mit dem Hinweis gerechtfertigt wurde, sie zielt auf den Schutz der Rechtgläubigen vor Verführung durch die hartnäckigen Häretiker. Dagegen hat Luther auch hier betont, dass nur das von der Kirche zu verkündigende Wort Gottes ketzerische Auffassungen und Lehren überwinden kann, während die Anwendung physischer Gewalt die häretischen Meinungen tendenziell eher festigt.

„Da sagst du abermals: Ja, weltliche Gewalt zwingt nicht zu glauben, sondern wehrt nur äußerlich, daß man die Menschen nicht mit falscher Lehre verführe; wie könnte man sonst den Ketzern wehren? Antwort: Das sollen die Bischöfe tun, denen ist solches Amt befohlen und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren. (...) Gottes Wort soll hier streiten; wenns das nicht ausrichtet, so wirds wohl von weltlicher Gewalt unausgerichtet bleiben, wenn sie auch gleich die Welt mit Blut füllte. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen zerhauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. (...) Lieber, willst du Ketzerei vertreiben, so mußst du den Griff treffen, daß du sie vor allen Dingen aus dem Herzen reißest und (sie) gründlich, mit Zustimmung (des von ihr Befehlenden), abwendest. Das wirst du mit Gewalt nicht zu Ende bringen, sondern nur stärken. Was hilft dir denn, wenn du die Ketzerei in dem Herzen stärkst und nur auswendig, auf der Zunge, schwächst und zu lügen nötigst? Gottes Wort aber, das erleuchtet die Herzen; und damit fallen dann von selbst alle Ketzer und Irrtümer aus dem Herzen“ (M. Luther 1523: 36-38).

Für die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Politik und Religion im deutschen Luthertum sollte das im zweiten Teil der Obrigkeitsschrift entfaltete Freiheitsprogramm allerdings lange fast folgenlos bleiben; anders verhielt es sich mit der von Luther an derselben Stelle formulierten Antwort auf die nahe liegende Frage, wie sich ein Christ angesichts einer manifesten Grenzüberschreitung der weltlichen Obrigkeit zu verhalten habe. Hier betonte er zwar die Pflicht des Betroffenen, sich religiös unzumutbaren Auflagen seitens der Obrigkeit zu verweigern, aber der ‚Widerstand‘ gegen diese obrigkeitliche Grenzüberschreitung darf über diese Verweigerung keinesfalls hinausgehen, ungeachtet der Folgen für Leib und Leben. Im Hintergrund steht dabei die von Luther im ersten Teil vorgetragene Ableitung der Obrigkeitsautorität aus dem Willen Gottes; die

sich daraus ergebende Abweisung eines religiös motivierten aktiven Widerstandsrechts⁷ gilt – jedenfalls 1523 – auch im Fall einer tyrannischen und ihre Kompetenzgrenzen überschreitenden Obrigkeit. – Sowenig wie sich der Christ im bürgerlichen Leben zur Durchsetzung seines irdischen Rechts der weltlichen Obrigkeit bedienen soll⁸, sowenig darf er das Martyrium scheuen, das ihm seitens derselben Obrigkeit drohen kann, wenn er sich deren religiös unzumutbaren Forderungen verweigert.

„Wenn nun dein Fürst oder weltlicher Herr dir gebietet, es mit dem Papst zu halten, so oder so zu glauben, (...) sollst du so sagen: Es gebührt Luzifer nicht, neben Gott zu sitzen. Lieber Herr, ich bin euch schuldig zu gehorchen mit Leib und Gut; gebietet mir nach dem Maß eurer Gewalt auf Erden, so will ich folgen. Heißt ihr mich aber glauben (...), so will ich nicht gehorchen. Denn da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch, gebietet, wo ihr weder Recht noch Macht habt usw. Nimmt er dir darüber dein Gut und straft solchen Ungehorsam: selig bist du und danke Gott, daß du würdig bist, um göttlichen Worts willen zu leiden. Laß ihn nur toben, den Narren, er wird seinen Richter wohl finden. Denn ich sage dir, wo du ihm nicht widersprichst (...), so hast du wahrlich Gott verleugnet“ (M. Luther 1523: 35)⁹.

3 Der realgeschichtliche Weg der europäischen Protestantismen

Die realgeschichtliche Entwicklung folgt nicht immer der Logik des Gedankens. Diese Feststellung lässt sich an der Wirkungsgeschichte der politischen Ethik des Protestantismus hervorragend belegen. Dies wird im Folgenden in zwei Schritten gezeigt. Zunächst richtet sich der Blick auf die Entwicklung im Luthertum; dann kommt der zweite Hauptstrang der europäischen Reformation zur Sprache: die von Genf ausgehende und maßgeblich durch Johannes Calvin geprägte Richtung, die zu einer vom Luthertum unterschiedenen Religionskultur geführt hat¹⁰.

3.1 *Das Luthertum: Von der religiösen Selbstbestimmung zur obrigkeitlich verordneten Bekenntniseinheit*

„Das wichtigste Werk des lutherischen Staatskirchentums war die Schaffung der Bekenntniseinheit und des Bekenntniszwanges“ (E. Troeltsch 1906/ 1909/ 1922: 217). – Angesichts des in Abschnitt 2 in Luthers Obrigkeitsschrift beobachteten Pathos der Freiheit, dem gemäß das religiöse Selbstbestimmungsrecht des mündigen Bibellesers nicht durch obrigkeitliche Ambitionen zur Durchsetzung der

Geltung einer objektiven Wahrheit konterkariert werden darf, stellt sich die Frage nach den Gründen für die damit ausgedrückte Abweichung des lutherischen Kirchentums von seinen reformatorischen Ursprüngen. Nachstehend werden drei Gründe genannt und erläutert, die maßgeblich zu dieser Veränderung beigetragen haben.

(1) An erster Stelle ist darauf zu verweisen, dass Luther die Konsequenzen, die sich aus heutiger Sicht aus seinen Formulierungen von 1523 ergeben, selbst so gar nicht im Blick hatte. Denn er ging fest davon aus, dass sich die Christen aufgrund der reformatorischen Predigt und der damit verbundenen Wahrnehmung ihres religiösen Selbstbestimmungsrechts aus freier Eigenüberzeugung dem wieder neu zur Geltung gebrachten Evangelium zuwenden würden; diese geistliche Neuorientierung sollte dann auf der Ebene der Einzelgemeinden in konkrete kirchliche Reformen umgesetzt werden. – Mit einer auf Dauer gestellten Situation der Pluralität christlicher Bekenntnisse rechnete er deshalb ebenso wenig wie mit den praktischen Schwierigkeiten bei der tatsächlichen Umsetzung der kirchlichen Reformen.

Die Diskrepanz zwischen erhofftem Ideal und faktischer Realität überbrückte Luther durch eine Art ‚Lückentheorie‘. Deren Ausgangspunkt bildete seine Auffassung, dass die Träger der weltlichen Obrigkeit, ungeachtet ihrer Kompetenzgrenzen in Glaubensdingen, doch selbst auch Christen und damit ein Teil der Kirche sind, zu deren Förderung sie ebenso beitragen sollen und dürfen wie alle anderen Christen auch. Allerdings leisten sie diesen Beitrag *im Normalfall* nicht in Gestalt der Ausübung ihres obrigkeitlichen Amtes: „Unter geordneten Verhältnissen ist der Fürst als Fürst in der Kirche nicht sichtbar“ (F.W. Kantzenbach 1988: 84; K. Holl 1911: 27). Anders verhält es sich *im Notfall*. Wenn die Kirche, aus welchen Gründen auch immer, die ihr von Gott übertragene Pflicht zur schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung nicht erfüllt, kann grundsätzlich die weltliche Kompetenz der Obrigkeit auch gegenüber und in der Kirche geltend gemacht werden, um offensichtliche Missstände zu beseitigen und den Normalzustand wiederherzustellen.

„Ists nicht unnatürlich, geschweige denn unchristlich, daß ein Glied dem andern nicht helfen, seinem Verderben nicht wehren soll? Ja, je edler das Glied ist, desto mehr sollen ihm die andern helfen. Drum sage ich: dieweil die weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt frei unbehindert durch den ganzen Körper der Christenheit ohne Ansehen der Person gehen lassen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist“ (M. Luther 1520, 162).

Luthers schon früh bezeugte Neigung, die Obrigkeit im Notfall in den Dienst einer Verbesserung der kirchlichen Situation zu stellen, verstärkte sich zunächst angesichts der Erfahrungen des Bauernkrieges, der ihm die Bedeutung der Ordnungsfunktion der landesfürstlichen Gewalt angesichts der Gefahr einer Depravierung und sozialpolitischen Instrumentalisierung des reformatorischen Glaubens vor Augen geführt hatte. Hinzu kam, dass die reformatorisch gesinnten weltlichen Stände durch die berühmte Verantwortungsformel des Speyerer Reichstagsabschieds von 1526 die Möglichkeit erhalten hatten, die Fürsorge für die Kirche selbst in die Hand zu nehmen (vgl. dazu: B.C. Schneider 2001: 92-95). Als sich Luther unter Verweis auf die zahlreichen Missstände mehrfach an seinen seit 1525 amtierenden Landesherrn, Kurfürst Johann, wandte und ihn, schließlich mit Erfolg, um Hilfe bei der Regelung der finanziellen Absicherung und Bestellung der evangelischen Geistlichen bat, war der Weg zum sog. landesherrlichen Kirchenregiment beschritten, das den deutschen Protestantismus bis 1918 geprägt hat: Die vom Kurfürsten erlassene (wohl durch den kurfürstlichen Kanzler Georg Brück verfasste) Instruktion für die Visitatoren vom 16. Juni 1527, durch die das kursächsische Kirchenwesen der staatlichen Aufsicht unterstellt wurde, gilt als Gründungsurkunde des landesherrlichen Kirchenregiments (vgl. zum Ganzen: H.W. Krumwiede 1967; R. Mau 2000: 171-178).

Diese Installation einer dauerhaften Wahrnehmung bischöflicher Funktionen durch kurfürstliche Beamte hat Luther in seiner Vorrede zu Melancthons „Unterricht der Visitatoren“, einem theologischen Grundkurs für die vielfach erschreckend ungebildete Pfarrerschaft, gegen den Vorwurf einer Preisgabe seiner bisherigen Überzeugungen verteidigt: Die kurfürstliche Visitationsverantwortung ergibt sich grundsätzlich nicht aus der obrigkeitlichen *Amtspflicht*, sondern ist ein christlicher *Liebedienst*. Seine weltlich-obrigkeitliche Funktion nimmt der Kurfürst in diesem Zusammenhang nur insofern wahr, als er gegen Zwietracht und Aufruhr vorgeht, die durch Missverständnisse des evangelischen Glaubens ausgelöst werden können; dies verglich Luther mit den Bemühungen des christlichen Kaisers Konstantin, zur Einheit des christlichen Glaubens im 4. Jahrhundert beizutragen.

„Denn obwohl Sr. Kurfürstl. Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie als weltliche Obrigkeit doch schuldig, darauf zu achten, daß nicht Zwietracht, Spaltungen und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben (wie auch der Kaiser Konstantin die Bischöfe nach Nicäa forderte, als er nicht leiden wollte noch sollte die Zwietracht, die Arius unter den Christen im Kaisertum angerichtet hatte, und sie zu einträchtiger Lehre und Glauben anhielt)“ (M. Luther 1528: 73).

(2) Während Luther stets daran festgehalten hat, dass ein obrigkeitliches Engagement in kirchlichen Dingen nur als Reparatur einer Notsituation möglich ist, entwickelte Philipp Melanchthon eine Argumentation, mit der tendenziell die – in Luthers Obrigkeitsschrift dezidiert ausgeschlossene – Kompetenz der weltlichen Fürsten für den Glauben der Untertanen theologisch gerechtfertigt wird. Das hierfür einschlägige Dokument ist die aus dem Jahr 1539 stammende Schrift „Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen“. Die Akzentverschiebung gegenüber Luther wird daran deutlich, dass die weltliche Obrigkeit bei Melanchthon als „Wächter der ersten und zweiten Gesetzestafel“ gilt, „was die äußere Ordnung betrifft“ (P. Melanchthon 1539a: 202)¹¹. Sowenig also die Obrigkeit eine Gewalt über den Glauben der Untertanen gewinnen kann – hier ist Melanchthon mit Luther einig –, so sehr hat sie doch dafür zu sorgen, dass es im Geltungsbereich ihrer Befehlsmacht keine offensichtlich gegen den wahren Glauben gerichteten äußerlichen Formen der Religionsausübung gibt. Und weil im ersten und zweiten Gebot der aus den Geboten 1-3 bestehenden ersten Tafel des Dekalogs die Verehrung falscher Götter und die Gotteslästerung untersagt sind, muss der Magistrat, als „custos primae et secundae tabulae legis“ (P. Melanchthon 1539b: 390,14f), dagegen mit weltlicher Zwangsgewalt vorgehen. – Es ist offensichtlich, dass die damit verbundene Einschränkung der freien Religionsausübung auf eine bestimmte Form der Gottesverehrung, in diesem Fall auf die evangelische Glaubensverkündigung, Luthers oben beschriebene Neujustierung des Verhältnisses zwischen Wahrheitsanspruch und religiöser Selbstbestimmung wieder rückgängig macht; die in Luthers Konzeption – wenn auch nur virtuell – angelegte Möglichkeit einer von obrigkeitlicher Parteilichkeit unberührten Koexistenz unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen ist mit Melanchthons Feststellung, der Dienst der weltlichen Obrigkeit erstrecke sich auch auf den Ruhm Gottes¹², grundsätzlich ausgeschlossen – jedenfalls unter der damals selbstverständlichen Voraussetzung, dass Gottes Ruhm nur auf *eine* Art gedient werden kann. Damit wird die von Luther nachhaltig eingeschärfte Gehorsamspflicht der Untertanen, die der Reformator lediglich auf den Bereich des bürgerlichen Lebens bezogen hatte, faktisch auf den geistlichen Bereich ausgedehnt.

(3) Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde Melanchthons theologische Legitimierung der obrigkeitlichen Kirchengewalt durch eine juristische Rechtfertigung ergänzt. Aus der in § 20 festgehaltenen Suspensierung der (dem altgläubigen Klerus bis dahin de jure immer noch zustehenden) geistlichen Gerichtsbarkeit in den reformatorischen Reichsterritorien¹³ wurde „die völlig sinnwidrige Lehre von der Rechtsnachfolge des Landesherrn in der Bischofswürde“ abgeleitet, „wodurch in der Konsequenz das kirchliche Regiment zu

einem Ausfluß der Landeshoheit als solcher wird“ (E. Troeltsch 1906/ 1909/ 1922: 214).

Damit ist im Groben deutlich geworden, wie es in der Entwicklung des Luthertums von der religiösen Selbstbestimmung zur obrigkeitlich verordneten Bekenntniseinheit kommen konnte: Die von reformatorischer Seite gegen die herrschende Religionskultur eingeklagte Glaubensfreiheit sollte von Anfang an nicht zu einer *Pluralisierung* der religiösen Landschaft führen, wie sie aus heutiger Sicht mit dem Begriff der Religionsfreiheit unweigerlich verbunden ist. Vielmehr ging es um die *Ersetzung* einer als falsch stigmatisierten durch eine als wahr behauptete Christentumspraxis, wobei sich Luther, was die innerkirchliche Durch- und Umsetzung der wahren (weil schriftgemäßen) Evangeliumsverkündigung anging, zunächst auf die vom Heiligen Geist beförderte Überzeugungskraft des Wortes Gottes verließ. Weil er die Nichterfüllung dieser Hoffnung als Notstand wahrnahm, behaftete er den der reformatorischen Lehre zugetanen Landesherrn bei seiner christlichen Liebespflicht und forderte ihn auf, die der Durchsetzung der Wahrheit entgegenstehenden Hindernisse im Rahmen seiner Möglichkeiten beseitigen zu helfen. Durch sein Verständnis der landesherrlichen *custodia utriusque tabulae* hat Melanchthon diesen Notdienst faktisch als Daueraufgabe bestimmt, eine Verschiebung, die durch die eben erwähnte Regelung von 1555 juristisch fixiert wurde.

Im Blick auf die historische Bedeutung des Augsburger Religionsfriedens ist allerdings darauf zu verweisen, dass dieses folgenreiche Vertragswerk, das zu den wichtigsten Grundgesetzen des alten Reiches gehörte, den Prozess der konfessionellen Pluralisierung in Deutschland zweifellos gefördert hat. Der Religionsfrieden begründete nämlich auf *Reichsebene* eine – damals ganz unzeitgemäße – aus der Not der Friedenssorge geborene religionsrechtliche Neutralität: „Die ‚konstantinische‘ Verbundenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt wurde aufgebrochen“ (M. Heckel 2007: 13). Unterhalb dieses religiös neutralen Reichskirchenrechts, auf der *Ebene der Territorien*, wurde freilich auch und gerade im reformatorischen Bereich eben diese Verbundenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt aufrecht erhalten, gegenüber der vorreformatorischen Zeit tendenziell sogar verschärft – und, wie gesehen, unter ausdrücklichem Rekurs auf Konstantin legitimiert. Der Verabschiedung des mittelalterlichen religiös-politischen Einheitsideals auf Reichsebene entsprach also eine Bekräftigung desselben Ideals in den Einzelstaaten; erst als sich deren konfessionelle Geschlossenheit zunehmend auflöste, waren die realhistorischen Bedingungen für die Ausbildung eines höherstufigen Begriffs der Glaubensfreiheit gegeben, der im Zuge der Aufklärung formuliert und nun auch gegen die von den protestantischen Obrigkeiten geforderte Bekenntniseinheit in Stellung gebracht wurde.

3.2 3.2 Der Calvinismus: Von der Theokratie zur Volkssouveränität

Als der wohl entscheidende Unterschied gegenüber dem Luthertum kann das große Interesse des Calvinismus an Fragen der Organisation und Strukturierung des christlichen Lebens in der reformierten Kirche gelten. Zwar war auch Luther stets davon ausgegangen, dass sich die Rückkehr zur biblisch fundierten Wahrheit des Evangeliums in der äußeren Ordnung der Kirche niederschlagen muss, aber wie genau dieser Niederschlag auszusehen hatte, dazu wollte er schon deshalb keine verbindlichen Regeln formulieren, weil dadurch die im Glauben neu gewonnene christliche Freiheit gefährdet werden könnte. – Die Neuorganisation sollte sich aus dem Geist der Freiheit, also gleichsam ‚von unten‘ her vollziehen; deshalb kann Luthers oben beschriebenes (notstandsbedingtes) Plädoyer für eine landesherrlich durchgesetzte Neuordnung ‚von oben‘ durchaus als ein Bruch mit seinen genuin reformatorischen Überzeugungen gelten.

Für Calvin dagegen, durch dessen Wirken der Protestantismus auch nach Westeuropa ausstrahlte, waren Kirchenorganisation und Ethik keine Themen, die sich erst sekundär aus der reformatorischen Predigt ergeben und über die unterschiedliche Auffassungen möglich sind. Vielmehr rechnete er Fragen kirchlicher Ordnung und Sittenzucht direkt dem primären Kernbestand reformierter Christlichkeit zu. Anders als in Luthers Ideal einer *freien* Selbstregulierung der *vita christiana* wurde bei Calvin die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft als Bestandteil *verbindlicher* Lehre aufgefasst¹⁴.

Das erwähnte Spezifikum reformierter Theologie wirkte sich im Bereich des politischen Ethik zunächst in äußerlich-formaler Hinsicht dahingehend aus, dass Calvin in seinem dogmatischen Gesamtentwurf, der „*Institutio Christianae Religionis*“¹⁵, die Obrigkeitslehre im Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt hat: In Buch IV der „*Institutio*“, das insgesamt „den äußeren Mitteln oder Beihilfen“ gewidmet ist, „mit denen uns Gott zu der Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr erhält“, folgt der ausführlichen „Behandlung der Kirche und ihres *Regiments*, ihrer *Ordnungen* und ihrer *Gewalt*, ebenso auch der *Sakramente*“ (J. Calvin 1559: 683; vgl. zum Ganzen: W. Niesel 1938: 218-233), ein Schlusskapitel über die weltliche Obrigkeit (J. Calvin 1559: 1033-1057). Inhaltlich bewegte sich Calvin darin zunächst ganz im Rahmen der auch von Luther eingeschränkten Differenz zwischen dem auf die äußere Ordnung orientierten weltlichen Regiment Gottes, das durch die Obrigkeit wahrgenommen wird und die bürgerliche Gerechtigkeit bewirkt, und dem in der kirchlichen Verkündigung wirksamen geistlichen Regiment, das den Glauben hervorrufen will, durch den der Mensch jene Gerechtigkeit erlangt, die zum ewigen Leben führt. Und auch die Betonung der Notwendigkeit einer Einfügung des Christen in die weltliche

Ordnung aufgrund deren göttlicher Autorisierung korrespondiert mit der von Luther betonten Gehorsams- und Mitwirkungspflicht. Allerdings leitete Calvin aus diesen Einsichten dann die Zuweisung religiöser Kompetenzen an die weltliche Obrigkeit ab; diese habe „auch den Zweck, daß sich Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen, Lästerungen gegen seine Wahrheit und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten“ (J. Calvin 1559: 1035 [IV 20,3]). Im Hintergrund dieser Auffassung, die mit zentralen Aussagen von Luthers Obrigkeitsschrift kaum kompatibel ist, stand die oben erwähnte auf Melanchthon zurückgehende Lehre von der *custodia utriusque tabula* der Obrigkeit, die mit dem auch vor- und außerchristlichen Phänomen obrigkeitlicher Religionsverantwortung begründet wurde und die nach Calvin gerade dann nicht vernachlässigt werden darf, wenn es um die wahre Religion geht.

„Nun haben wir an dieser Stelle noch kurz darzulegen, was für eine *Amtspflicht* die Obrigkeit nach der Beschreibung des Wortes Gottes hat und in welchen Dingen diese besteht. Daß sich diese Amtspflicht auf *beide Tafeln des Gesetzes* erstreckt, das könnte man, wenn es die Schrift nicht lehrte, bei den weltlichen Schriftstellern erfahren. (...) Da also bei allen Philosophen die Religion auf der höchsten Stufe steht und man das auch allezeit bei allen Völkern in allgemeiner Übereinstimmung so gehalten hat, so sollten sich *christliche* Fürsten und Obrigkeiten ihrer Trägheit schämen, wenn sie sich dieser Fürsorge nicht mit Eifer widmen wollten. (...) Deshalb wurden auch die *heiligen Könige* in der Schrift ausdrücklich deshalb aufs höchste *gepriesen*, weil sie die verderbte oder hinfällig gewordene Verehrung Gottes wiederhergestellt oder für die Religion Sorge getragen haben, damit sie unter ihnen rein und unbeeinträchtigt blühte. (...) Von da aus wird auch die Torheit derer widerlegt, die da wünschten, die Obrigkeit sollte unter *Vernachlässigung* der Sorge für *Gott* allein *darin* tätig sein, unter den *Menschen* Recht zu sprechen“ (J. Calvin 1559: 1039f [IV 20,9]).

Wesentlich umstandsloser und glatter als die lutherische Tradition leitete Calvin aus der von ihm festgehaltenen religiösen Fürsorgepflicht der Obrigkeit deren Verpflichtung zu physischer Gewaltanwendung auch gegenüber den „Gottlosen“ im Namen der christlichen Wahrheit ab.

„Wenn es nun ihre [der Obrigkeiten/ R. L.] *wahre Gerechtigkeit* ist, die Schuldigen und Gottlosen mit gezücktem Schwerte zu verfolgen, und wenn sie dann *doch* das Schwert in die Scheide stecken und ihre Hände vom Blute rein halten, (...) so machen sie sich der äußersten Unfrömmigkeit schuldig“ (Calvin 1559: 1042 [IV 20,10]).

Die hier greifbare Ähnlichkeit zwischen Calvins Auffassung einer Zusammengehörigkeit beider Regimente und der von Melanchthon betonten permanenten (und nicht auf eine Notstandssituation beschränkten) Verantwortung der Obrigkeit für den wahren Glauben darf allerdings nicht über eine entscheidende Differenz hinwegtäuschen: Staatskirchliche Tendenzen, wie sie nach 1526 das vom landesherrlichen Kirchenregiment geprägte Bild der Wittenberger Reformation bestimmten, hat Calvin stets kritisiert und konsequent als Ausdruck einer geistlichen Anmaßung der weltlichen Obrigkeit zurückgewiesen (J. Bohatec 1937: 615-619). Calvins Ideal eines am Geist des christlichen Glaubens orientierten Gemeinwesens setzte vielmehr zwingend die institutionelle Eigenständigkeit der Kirche voraus. Denn eben diese von staatlicher Bevormundung freie Kirche ist es, deren Wirken weltgestaltende Kraft entbindet. Dabei war Calvin – ungeachtet seiner durch den Erbsündengedanken bedingten eher *pessimistischen* Anthropologie – beseelt von einem erstaunlichen *Optimismus* im Blick auf „die Möglichkeiten persönlicher und kollektiver Verbesserung und Heiligung“ (H.A. Obermann 2003: 166).

Eine Realisierung seines Ideals eines christliches Gemeinwesen versuchte Calvin in Genf, wo er allerdings faktisch „eine geistliche Schreckensherrschaft“ aufrichtete (E. Troeltsch 1906/ 1909/ 1922: 202). Bereits Honoré de Balzac hatte Calvins Regime in Genf mit der Diktatur der Tugend unter Robespierre verglichen, und im Jahre 1936 hat Stefan Zweig in einem gelehrten und zudem höchst lesenswerten Buch von Gleichschaltung und von einer Durchsetzung des Führerprinzips im Genf Calvins gesprochen (S. Zweig 1936: 44, 84). Wie auch immer man solche Vergleiche beurteilt, der Versuch der kirchlich gesteuerten Errichtung eines Systems christlicher Volkskultur konnte offenbar nur um den Preis einer offensichtlichen Depravation des reformatorischen Freiheitsgedankens unternommen werden.

„Calvin wollte auf das Ideal [des christlichen Gemeinwesens/ R. L.] nicht verzichten wie Luther, nicht auf Konventikel sich zurückziehen wie die Täufer und doch auch nicht die Aufgaben der geistlichen Gemeinde an die Obrigkeit abgeben wie Zwingli; so blieb ihm nichts übrig als die Gewalt, die mit allen geistlichen und weltlichen Mitteln die Autonomie der Religionsgemeinde und die Selbstbeugung des Staates unter das göttliche Wort nötigenfalls erzwingt“ (E. Troeltsch 1906/ 1909/ 1922: 204).

Es sind mehrere unterschiedliche Faktoren, die dazu geführt haben, dass das kalvinistische Ideal einer der kirchlichen Richtlinienkompetenz folgenden religiös-sittlich homogenen Gesellschaft so transformiert wurde, dass sich daraus eine Vorform des für die Menschenrechtserklärungen der Frühmoderne konstitutiven

Begriffs der Volkssouveränität ergeben konnte. Die für diesen hoch interessanten Vorgang relevanten Einflüsse sind allerdings nicht innertheologischer Art, d. h. die angesprochene Transformation ergab sich keineswegs unmittelbar aus der Logik der politischen Ethik des Calvinismus. Wohl aber kann sie als unabsehbare Konsequenz einer Konfrontation des reformierten Christentums kalvinistischer Prägung mit einer politischen Obrigkeit betrachtet werden, die das neue Bekenntnis ablehnte und mit allen Mitteln bekämpfte. Dies war vor allem im katholischen Frankreich der Fall. Hier kam es, insbesondere vor dem Hintergrund der in der sog. Bartholomäusnacht von 1572 gipfelnden gewaltförmigen Repressionen gegen die Hugenotten, zum Ausbau der bei Calvin nur sehr zurückhaltend angelegten Lehre vom Widerstandsrecht christlicher Stände gegen einen das göttliche Gesetz missachtenden (also den wahren Glauben unterdrückenden) Monarchen. Der schottische Jurist William Barclay hat in seiner Schrift „De Regno el Regali Potestate“ von 1600 die ein solches Widerstandsrecht vertretenden Autoren als ‚Monarchomachen‘ bezeichnet (vgl. dazu: M. Ohst 2002)¹⁶.

Der Zusammenhang zwischen den Auffassungen der Monarchomachen und dem modernen Begriff der Volkssouveränität ist äußerst ambivalent. Die Monarchomachen griffen *einerseits* auf vorneuzeitliche Traditionen einer Begründung des Widerstandsrechts zurück (vgl. dazu immer noch: F. Kern 1914) und verbanden sie mit den religionspolitischen Ambitionen des Calvinismus. Sie zielten deshalb letztlich auf die Einsetzung eines legitimen Monarchen nach dem Sieg des wahren Glaubens und der damit erreichten Beendigung des zur Tyrannenbekämpfung nötigen Missstandes; erstrebt wurde also nicht einfach religiöse Toleranz, sondern die Dominanz bzw. die Exklusivgeltung ihrer Konfession innerhalb des Gemeinwesens. Gegen Ende seiner hier für das monarchomachische Schrifttum exemplarisch heranzuziehenden Schrift über das Rechtsverhältnis zwischen Obrigkeiten und Untertanen, die 1574 in französischer und 1576 in lateinischer Sprache erschienen ist, hat Theodor Beza, seit 1563 Calvins Nachfolger als Präsident des Konsistoriums in Genf, das sog. Königsgesetz des 5. Buches Mose mit seiner Forderung nach permanenter Orientierung des *politischen* Machthabers am *göttlichen* Gesetz (vgl. Dtn 17, 14-20) als Vorbild christlicher Herrschaftskultur eingeschärft und daraus die Forderung einer engagierten Sorge um „die reine Verehrung Gottes“ abgeleitet.

„Es ist die besondere Pflicht einer guten und frommen Obrigkeit, alle Mittel an Ansehen und Macht, die Gott ihr verliehen hat, ganz dafür einzusetzen, daß bei ihren Untertanen Gott selbst wahrhaft anerkannt, als der höchste König aller Könige verehrt und angebetet wird. (...) Die Führer der Völker müssen ihr ganzes Bemühen und alle Fähigkeiten, die sie von Gott erhalten haben, darauf einstellen, daß die rei-

ne Verehrung Gottes – davon hängt der Ruhm des Herrn ab – bei ihren Untertanen besonders beachtet und gefördert wird“ (T. Beza 1574/1576: 56).

Die aus dem Geist des Calvinismus gespeiste Oppositionshaltung gegenüber nicht-reformierten Herrschern verschmolz, *andererseits*, mit dem politisch motivierten Widerstand der Stände gegenüber der Tendenz zur Monopolisierung der Herrschaftsrechte in der Hand des Monarchen, die in der frühen Neuzeit durch die Machthaber der westeuropäischen Dynastien vielfach vorangetrieben wurde: Die Forderung nach *politischer* Partizipation der Stände konnte damit im Horizont der zunächst rein *religiös* begründeten Kritik der Regierten am illegitimen Gehorsamsanspruch einer tyrannischen Obrigkeit erhoben werden; denn bereits durch diese Kritik war „die unmittelbare Autorität der Obrigkeit reflexiv gebrochen und der fromme Bürger als eine eigene normative Instanz der Gestaltung des Politischen anerkannt“ (F.W. Graf 2006: 45).

Diese Ummünzung der kalvinistischen Lehre vom *religiös* fundierten Widerstandsrecht in eine politische Theorie, die auf eine *rechtliche* Begründung sowie eine entsprechende Begrenzung herrschaftlicher Gewalt abstellt, hat einen prominenten Niederschlag in der 1614 in dritter Auflage publizierten „Politik“ des Johannes Althusius gefunden („*Politica methodice digesta*“, 1603; 1610)¹⁷. Dieses Werk erscheint, wie Emanuel Hirsch in seiner Kurzwürdigung betont hat, „auf der einen Seite mit seiner streng reformiert-kirchlichen Gesamthaltung [als] die klassische Vollendung der reformierten Staats- und Gesellschaftslehre des konfessionellen Zeitalters. Es weist auf der andern Seite mit seinem Gebrauch einer überreich entwickelten Vertragstheorie und mit seiner stark vom Nützlichkeitsstandpunkt beherrschten praktischen Rationalität, mit seinem bewußten Vermeiden eigentlich theologischer Gedankengänge schon hinüber in eine neue Zeit“ (E. Hirsch 1949: 14).

Der von Hirsch angesprochene „in eine neue Zeit“ weisende Charakter des Werkes von Althusius kommt in mehrfacher Hinsicht zum Ausdruck. Im Blick auf die zahlreichen verarbeiteten biblischen, antiken, mittelalterlichen und zeitgenössischen Quellen ist zunächst das Fehlen jedes Bezuges zu Calvin oder Beza bemerkenswert: Die Klassiker der politischen Theorie des reformierten Protestantismus theokratischer und monarchomachischer Prägung sind in der Politiktheorie des Althusius präsent durch ihre Nicht-Präsenz, sind also – wie übrigens auch Luther und Zwingli – anwesend im Modus der schweigenden Ablehnung. Dem entsprechen die für Althusius auch sonst typischen Vorbehalte gegenüber einer theologischen Deutungshoheit in politischen Fragen¹⁸, Vorbehalte, die möglicherweise in seiner methodischen Orientierung an der ramistischen Logik wurzelten, die u.a. darauf zielte, „verschiedene wissenschaftliche Materien möglichst trennscharf unterschiedlichen Fachdisziplinen zuzuordnen,

so deren Eigenständigkeit zu erweisen und sie zugleich voneinander abzugrenzen“ (D. Wyduckel 2003: XVI).

Der dezidierte Verzicht auf eine theokratische (ebenso wie auf eine staatskirchliche) Zuspitzung seiner Politiktheorie ermöglichte es Althusius auch, der von den sog. Politiques vertretenen Souveränitätstheorie ‚auf gleicher Augenhöhe‘ entgegen zu treten. Die Politiques, als deren zeitweiliger Wortführer und bekanntester Vertreter Jean Bodin gelten kann, plädierten nämlich für eine Trennung von Politik und Religion, um das Gemeinwesen von einer Parteinahme in den konfessionellen Bürgerkriegen zu entlasten (vgl. dazu: R. Schnur 1962). Zugleich konzipierten sie die dem Staat für eine effektive Gewährleistung des inneren Friedens zuzugestehende Souveränität als Gesetzgebungsmonopol ohne Rechenschaftspflicht gegenüber den Regierten. Dagegen hat Althusius einen Begriff der Souveränität ausgearbeitet, nach dem diese den Herrschern (dem obersten *Magistrat*) von den im Namen des Volkes agierenden *Ephoren* zu bestimmten vertraglich festgelegten Bedingungen übertragen wurde – und bei Missachtung dieser Bedingungen verwirkt wird.

„Die Übertragung der Herrschaft besteht darin, dass die Verwaltung des Reichs dem obersten Magistrat als Empfänger von den Ephoren im Namen des Volks oder Gemeinschaftskörpers überlassen und anvertraut wird. (...) Bei der Wahl werden im Namen der Gemeinschaft des Volks als des Auftraggebers dem zu wählenden Magistrat als Beauftragtem feste Gesetze und Bedingungen über die Unterordnung sowie über die Art und Form der künftigen Herrschaft vorgelegt (...) Wenn der oberste Magistrat diese Gesetze annimmt und sie dem Volk gegenüber beedigt, dann wird die Wahl als gültig und rechtskräftig betrachtet. Man spricht auch von einem zwischen Magistrat und Volk eingegangenen Bund (*foedus*) und einer gegenseitigen vertraglichen Verpflichtung (*obligatio mutua contracta*). (...) Was durch sie [die Wahl/ R. L.] nicht gegeben oder auf den obersten Magistrat übertragen worden ist, bleibt beim Gemeinschaftskörper oder Volk als Wählenden zurück. Dies kann der oberste Magistrat guten Gewissens und ohne ein Verbrechen zu begehen keinesfalls in Anspruch nehmen. Er belässt vielmehr den Gebrauch, den Besitz und das Eigentum dieser Herrschaftsgewalt mit Recht beim Volk, wenn er nicht für einen Tyrannen und treulos gehalten werden will“ (J. Althusius 1614: 200f. 204; Kap. XIX, §§ 24.29.47).

So sehr die politische Theorie des Althusius insgesamt noch eingelassen ist in die traditionell-reformierte föderaltheologische Vorstellung vom *pactum religiosum* zwischen Gott auf der einen und Magistrat wie Volk auf der anderen Seite (vgl. dazu: J. Althusius 1614: 282-285; Kap. XXVIII, §§ 15-24) und so wenig daher ein kultivierter religiöser Pluralismus als natürlicher Fluchtpunkt seines Ansatzes behauptet werden kann, so deutlich ist doch zugleich: Die Rechen-

schaftspflicht der Herrscher gegenüber dem Gemeinwesen, das von Althusius weniger als Summe von Individuen denn als korporativ gegliederter Volkskörper aufgefasst wurde, steht nicht primär im Dienste der wahren Religion, sondern ist vorrangig orientiert auf die Herrschaft des Rechts, die sowohl gegen theokratische (oder staatskirchliche) Entgrenzungen als auch gegen absolutistische Usurpationen des Volkswillens gesichert werden muss. – Althusius' Ansatz lässt sich also als Vorform einer Vertragstheorie lockescher Prägung identifizieren, die zwar neben der naturrechtlichen noch eine religiöse Verwurzelung erkennen lässt, der aber für die fundamentalgesetzliche Herrschaftsbindung im Gemeinwesen keine konstitutive Bedeutung mehr zukommt. Insofern gehört die politische Theorie dieses bedeutenden reformierten Rechtsgelehrten zweifellos in die Vorgeschichte der Ausbildung des Gedankens der Volkssouveränität, der seinerseits die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts geprägt und die Durchsetzung des Grundrechts der Glaubens- und Gewissensfreiheit befördert hat.

4 Die politische Ethik des Protestantismus auf dem Weg in die Moderne

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass der Zusammenhang zwischen der Entwicklung und Etablierung der protestantischen Religionskulturen in der frühen Neuzeit einerseits und der ideellen Fundierung des Grundsatzes der Glaubens- und Gewissensfreiheit andererseits einigermaßen komplex ist: Im *Kalvinismus* führte der Weg vom tendenziell theokratischen Ideal einer unter kirchlicher Führung von der weltlichen Regierung durchzusetzenden religiös-sittlichen Einheitskultur über ein religiös begründetes Widerstandsrecht zum Gedanken einer gegenseitigen vertraglichen Verpflichtung (*obligatio mutua contracta*) zwischen Magistrat und Volk (Althusius) – und damit zur Bindung politischer Machtausübung an einvernehmlich ausgehandelte Rechtsgrundsätze. Im *lutherischen* Bereich wurde dagegen die vom Reformator erhobene Forderung nach religiöser Selbstbestimmung des Glaubenssubjekts und der entsprechenden Beschränkung des Staates auf die weltliche Lebenssphäre durch die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments zunächst durch eine umfassende Gehorsamsethik abgelöst; in dem Maße, in dem „die objektive historische Ordnung, in die der Einzelne von Gott hineingestellt ist, für Luther immer mehr zum direkten Ausfluß des göttlichen Willens“ wurde (M. Weber 1904/ 05: 76), kam es zur zunehmenden „Angleichung der gesellschaftlichen Unterordnung an die religiöse Demut der absoluten Gnadenabhängigkeit“ (E. Troeltsch 1912: 533). – Doch das Freiheitspathos des frühen Luther geriet keinesfalls in Vergessenheit, sondern wurde, wie hier nur angemerkt sei, im deutschen Protestan-

tismus insbesondere durch die Aufklärungstheologie eindrucksvoll reaktiviert; diese Reaktivierung vollzog sich im Horizont einer die protestantische Religionskultur seit der späten Orthodoxie und dem Pietismus bestimmenden Tendenz zur Individualisierung und, damit untrennbar verbunden, zur Pluralisierung und Deinstitutionalisierung des Glaubens.

Es ist der Verdienst von Friedrich Schleiermacher, die seit dem Pietismus im deutschen und europäischen Protestantismus aufgelaufenen Transformationsprozesse rezipiert und für eine moderne Religions- und Christentumstheorie fruchtbar gemacht zu haben. Dabei spielte sein gesamtprotestantisches Selbstverständnis eine wichtige Rolle: Seiner Herkunft nach in der reformierten Tradition verwurzelt, war er seit der Berufung an die lutherische Hallenser Fakultät (1804) und später durch seine Predigtstätigkeit an der Berliner Dreifaltigkeitskirche (seit 1809), einer reformiert-lutherischen Simultankirche, zugleich mit der preußischen Unionspolitik konfrontiert. Die diesem biographischen Faktum entsprechende Herabstimmung der doktrinalen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten, die Schleiermachers theologisches Denken kennzeichnet, fand in seiner politischen Ethik insofern eine Entsprechung, als er in seinen – ohnehin seltenen – direkten Bezugnahmen auf die reformatorische Tradition diese als homogene Größe behandelt und die oben skizzierten lutherisch-reformierten Differenzen nirgends thematisiert hat.

Nachstehend ist kurz zu skizzieren, wie Schleiermacher unter den historischen Bedingungen des frühen 19. Jahrhunderts eine aus dem Geist des Protestantismus formulierte Befürwortung der Religionsfreiheit entfaltet und begründet hat (vgl. dazu genauer: R. Leonhardt 2008b: 103-120). Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildete die Einsicht in das unhintergehbare Faktum des religiös-konfessionellen Pluralismus in der zeitgenössischen europäischen Staatenwelt. Die für die altprotestantische Religionskultur leitende Vision einer religiösen Homogenität des politischen Gemeinwesens war damit offensichtlich obsolet geworden. In Verbindung mit dem traditionellen Grundsatz der Unzugänglichkeit des Glaubens der Untertanen für die politische Obrigkeit, den schon Luther zur Behauptung einer prinzipiellen Unzuständigkeit zugespitzt hatte, leitete Schleiermacher aus dieser Einsicht die Forderung einer staatlich gesicherten Glaubens- und Religionsfreiheit ab.

„[E]s giebt heute keinen Staat mehr im Europäischen Staatensystem, wo die Bürger alle eins sind in ihrem religiösen Bekenntniß – sobald eine Differenz gegeben ist, ist also keine andere Möglichkeit, als daß der Staat dieses [das religiöse Bekenntnis/ R. L.] völlig frei giebt (...) Das ist die Glaubensfreiheit. Sobald man den Glauben nur als ein innres nimmt, so versteht sich dieses von selbst, weil der Staat gar nicht wis-

sen kann, was man glaubt“ (F. Schleiermacher 1998: 618,8-14; Nachschriften von Hess und Willich zum Kolleg von 1829).

Die qualitative Differenz zwischen dieser Befürwortung von Glaubens- und Religionsfreiheit und ihren reformatorischen Vorläufern wird insbesondere daran deutlich, dass Schleiermacher den zu seiner Zeit als selbstverständlich geltenden Commonsense, nach dem sich der Staat mit dem (konfessionell differenzierten) Christentum als einer – als prinzipiell loyal geltenden – Religion in besonderer Weise verbinden müsse, grundsätzlich problematisiert hat.

„Die gegenwärtig herrschende Hauptvorstellung ist die, daß unchristliche Religion (...) keine dem Staat günstige und wünschenswerthe Gesinnung zulasse. Sich speciell christlich (...) zu basiren (...) hält man nicht mehr für zulässig. Aber allgemein christlich glaubt man sich basiren zu müssen“ (F. Schleiermacher 1998: 107,22-25; Manuskript zum Kolleg von 1829).

„Wir glauben (...), daß die Reinheit des Staats ja die Keuschheit desselben eigentlich das erfordere daß der Staat sich gänzlich lossage von jeder Identification mit dem religiösen“ (F. Schleiermacher 1998: 629,24-26; Nachschriften von Hess und Willich zum Kolleg von 1829).

Hier ist weder zu vertiefen, wie Schleiermacher das im letzten Zitat ausgesprochene religiöse Keuschheitsgebot für den Staat weitergeführt hat zu einem Verständnis staatsbürgerlicher Loyalität, die ohne Rekurs auf vorpolitische Grundlagen auskommt¹⁹, noch ist darzustellen, wie er die vormalis sündentheologisch begründete Betonung der Differenz von Obrigkeit und Untertan durch kooperative und partizipative Elemente angereichert hat (R. Leonhardt 2008b: 116-120)²⁰. Auch soll nicht behauptet werden, dass ‚Der lange Weg zur Anerkennung‘, den gerade auch der Protestantismus in Deutschland zurückzulegen hatte, bis er den modernen Menschenrechtsgedanken theologisch zustimmend rezipieren konnte²¹, mit Schleiermacher bereits ans Ziel gekommen sei. Denn gerade gegenläufig zu dessen Forderung nach weltanschaulicher Neutralität erlebte das Konzept eines christlichen Staates zunächst in Preußen seit 1815 eine bemerkenswerte Konjunktur (C. Clark 2007: 487-490, 501-511). Im Zuge der Reichsgründung wurden dann die konfessionell differenten theologischen Gehalte des Christlichen durch den Gedanken eines spezifisch deutschen Nationalchristentums angereichert und tendenziell homogenisiert (vgl. die Hinweise bei F.W. Graf 2004: 102-132, 121-131), eine Verbindung, die im religiösen Selbstverständnis Kaiser Wilhelms II. einen ebenso prägenden wie verhängnisvollen Ausdruck gefunden (J. Röhl 1993: 289-293 sowie T.H. Benner 2001) und den Protestantismus noch in der Weimarer Zeit und darüber hinaus beeinflusst hat (K. Tanner 1989).

Hervorzuheben ist dennoch, dass sich die Nachkriegsrevisionen der politischen Ethik im lutherischen Protestantismus, als deren Fluchtpunkt die EKD-Denkschrift von 1985 gelten kann (EKD 1985: 14-17), auch als Aktualisierung von Schleiermachers Transformation des altprotestantischen Erbes verstehen lassen: Der 1834 verstorbene Prediger, Theologe und Philosoph hat bereits im Horizont des frühen 19. Jahrhunderts den für die Moderne so wichtigen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit aus dem Selbstverständnis des christlich-protestantischen Glaubens abgeleitet. – Dass seine Auffassung erst deutlich später zum Allgemeingut des protestantischen Bewusstseins werden sollte, verringert die Bedeutung von Schleiermachers politischer Ethik nicht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Bedeutung des Christentums für die Entwicklung des modernen Menschenrechtsgedankens insgesamt und speziell für die Genese des Grundrechts der Glaubens- und Gewissensfreiheit: M. Borowski 2006: 64-83.
- 2 Vgl. zu Luthers Rechtfertigungslehre die Hinweise bei R. Leonhardt 2008a: 314-328, bes. 317-323.
- 3 Im Zusammenhang mit der auf dem Wormser Reichstag von 1521 an Luther ergangenen Forderung, sich von seinen Schriften, namentlich von den darin enthaltenen kirchenkritischen Aussagen, grundsätzlich zu distanzieren, betonte der Reformator, dies sei ihm nur möglich, „wenn ich aus göttlicher Schrift oder einleuchtender Beweisführung anders belehrt würde“ (M. Luther 1521: 86).
- 4 In seinem autobiographischen Selbstzeugnis von 1545 hat Luther den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis als Eingang ins Paradies beschrieben: „Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (im Evangelium) offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‘ Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, durch welche der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich aus dem Glauben. Ich fing an zu begreifen, daß dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‘ Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. (...) Mit so großem Haß, wie ich zuvor das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehaßt hatte, mit so großer Liebe hielt ich jetzt dies Wort als das allerliebste hoch. So ist mir diese Stelle des Paulus in der Tat die Pforte des Paradieses gewesen“ (M. Luther 1545: 20).
- 5 Was die Hochschätzung des staatlichen Gewaltmonopols zur Vermeidung von chaotischen Zuständen angeht, so gibt es etliche Parallelen zwischen Luther und Thomas Hobbes; vgl. dazu: V. Stümke 2007: 240-242, 458-460. Luthers Hervorhebung der Gottunmittelbarkeit des weltlichen Regiments impliziert überdies eine Kritik solcher Staatstheorien, die der weltlichen Herrschaft lediglich eine *mittelbare* göttliche Autorisierung zugestehen wollen und ihre Legitimität von der Konkordanz mit der Richtlinienkompetenz der Kirche abhängig machen, die als einzige

- weltlich agierende Institution eine *direkte* Einsetzung durch Gott für sich beanspruchen kann. Hobbes hat eine analoge Kritik im 3. Teil seines „Leviathan“ (1651) in Gestalt einer Polemik gegen den „Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus“ (1610) des Robert Bellarmine in extenso ausgearbeitet.
- 6 Vgl. dazu die Hinweise auf das Janusgesicht christlicher Toleranz: R. Forst 2003: 69-96.
- 7 Seine Kritik des Widerstandsrechts hat Luther (im Horizont der Bauernkriegserfahrung und in Anlehnung an die Obrigkeitsschrift) in seiner Kriegsleuteschrift eingehend entfaltet (vgl. M. Luther 1526: 60-69). Leitend für die Argumentation ist auch hier die Furcht vor Chaos und Anarchie infolge einer Erhebung der Untertanen: „[D]er Pöbel hat und weiß kein Maß und in einem jeglichen [von ihm] stecken mehr als fünf Tyrannen. Nun ist besser von *einem* Tyrannen, das heißt von der Obrigkeit, Unrecht leiden als von unzähligen Tyrannen, das heißt vom Pöbel, Unrecht leiden“ (M. M. Luther 1526: 62).
- 8 Ungeachtet dessen, dass der Christ aus Nächstenliebe dazu beitragen soll, dass für *andere* das obrigkeitlich geltende Recht durchgesetzt wird, soll er nach Luther *in eigener Sache* nicht auf Rechtsdurchsetzung bestehen, sondern, entsprechend Mt 5,39, das ihm zugefügte Unrecht erleiden: Die Christen „sind im Herzen durch den Geist so beschaffen, daß sie niemand übel tun und von jedermann willig Übel leiden“, so dass sie „untereinander und bei sich und für sich selbst keines Rechts noch Schwerts bedürfen“ (M. Luther 1523: 17f).
- 9 Später, etwa in seiner Zirkulardisputation zu Mt 19,21 über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser vom 9. Mai 1539, hat Luther dann doch ein Notwehr- und Selbstverteidigungsrecht behauptet, das dem Christen – als Glied der weltlichen Obrigkeit – auch in *eigener Sache* zukommt (vgl. dazu: V. Stümke 2002). Auch betonte er ein ständisches (konkret: den Reichsfürsten zustehendes) Widerstandsrecht gegen eine tyrannische Obrigkeit (konkret: den papsttreuen Kaiser). (vgl. dazu insgesamt: J. Heckel 1954 sowie die bei H. Scheible 1982 abgedruckten Quellentexte).
- 10 Bewusst verzichtet wird hier auf eine Einbeziehung der auf den Zürcher Reformator Ulrich Zwingli zurückgehenden Konzeption des christlichen Staates, die insbesondere durch den Heidelberger Humanisten Thomas Erastus ausgearbeitet wurde; in Abgrenzung vom kalvinistischen Modell einer *kirchlichen* Sittenzucht forderte Erastus die Unterstellung der Kirche unter die Rechtsgewalt des *Staates*, der seinerseits die öffentliche Geltung der göttlichen Gebote durchzusetzen hat (vgl. R. Wesel-Roth 1954). Diese als Erastianismus bezeichnete Konzeption spielte vor allem eine wichtige Rolle für die Legitimierung des staatskirchlichen Anglikanismus in England, wie sie durch John Whitgift (in seiner Auseinandersetzung mit Thomas Cartwright aus den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts) sowie in Richard Hookers Hauptwerk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“ (1593-1597) vollzogen wurde. Ferner bleiben die tendenziell freikirchlich-demokratischen religionspolitischen Vorstellungen der Vertreter der sog. radikalen Reformation unberücksichtigt, die vielfach – und durchaus mit Recht – als die eigentlichen Promotoren des Menschenrechts der Religionsfreiheit betrachtet werden.
- 11 Mit dem Inhalt der Gesetzestafeln sind die im Dekalog enthaltenen zehn Gebote gemeint. Da im biblischen Text gesagt wird, dass diese Gebote „auf *zwei* steinerne *Tafeln*“ geschrieben worden seien (Dtn 5,22), ging man davon aus, dass die das *Gottesverhältnis* des Menschen betreffenden Gebote auf der einen und die die *zwischenmenschlichen* Verhältnisse angehenden Gebote auf der zweiten Tafel gestanden hätten; nach der im lutherischen Protestantismus üblichen Zählung wären der ersten Tafel die Gebote 1-3 zugeteilt (Fremdgötterverbot, Verbot des Namensmissbrauchs, Sabbatgebot), während die Gebote 4-10 auf die zweite Tafel gehörten.

- 12 „Zwischen Rinderhirten und weltlicher Obrigkeit besteht ein Unterschied. Jene sorgen nur für den Bauch des Viehs, die Obrigkeit muß aber hauptsächlich dem Ruhm Gottes dienen“ (P. Melancthon 1539a: 213).
- 13 Der Text des erwähnten Paragraphen lautet [in neuhochdeutscher Übertragung]: „Damit die Angehörigen der oben erwähnten beiden Religionen auch miteinander in beständigem Frieden und guter Sicherheit leben können, soll die geistliche Gerichtsbarkeit (jedoch unbeschadet der Gerichtsbarkeit der geistlichen Kurfürsten, Fürsten und Stände, Kollegien, Klöster und Ordensleute wegen ihrer Renten, Gülten [Steuern], Zinsen und Zehnten, weltlichen Lehenschaften und sonstigen Rechte) über die Angehörigen der Augsburgischen Konfession wegen ihrer Religion, ihres Glaubens, der Bestellung der Dienste, ihrer Kirchengebräuche, Ordnungen und Zeremonien, die sie eingerichtet haben oder noch einrichten werden, bis zu einem endgültigen Religionsausgleich nicht ausgeübt werden, sondern die Gerichtsbarkeit soll den Angehörigen der Augsburgischen Konfession wegen ihrer Religion, ihres Glaubens, ihrer Kirchengebräuche, Ordnungen, Zeremonien und der Bestellung der Dienste, nach Maßgabe des nachfolgenden besonderen Artikels, selbst überlassen bleiben, kein Hindernis soll dem entgegenstehen und bis zu einem endgültigen Christlichen Ausgleich der Religionen soll die geistliche Gerichtsbarkeit also ruhen, eingestellt und suspendiert sein und bleiben“ (Zit. nach: <http://glücksmann.de/Augsburger_Religionsfriede_1555.pdf> am 26.1.2009).
- 14 Dieser Sachverhalt spiegelt sich in der Integration von Kirchenordnungen in die reformierten Bekenntnisschriften, die sich so in der lutherischen Bekenntnisbildung nicht feststellen lässt (vgl. dazu: W. Neuser 1998).
- 15 Nachfolgend ist die von Otto Weber angefertigte deutsche Übersetzung der letzten Ausgabe dieses Werks aus dem Jahre 1559 zugrunde gelegt: J. Calvin 1559.
- 16 Allgemein zum Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit: R. von Friedeburg 2001.
- 17 Vgl. zum Verhältnis zwischen Althusius und den Monarchomachen: D. Wyduckel 2002.
- 18 Diese Vorbehalte werden deutlich in Althusius' Auseinandersetzung mit drei Herborner theologischen Universitätskollegen vom Jahr 1601 über die Geltung des mosaischen Gesetzes (vgl. dazu: P. Münch 1980).
- 19 „Es ist wahr daß der Staat auf nichts ruhen soll als auf dem Gemeingeist, und auf diesen allein, auf seine Rechtlichkeit und Sittlichkeit soll er sich verlassen“ (F. Schleiermacher 1850: 669; vgl. dazu: R. Leonhardt 2008b: 113-116). Bekanntlich hat Habermas vor einigen Jahren, im Horizont der Renaissance des Religionsthemas in öffentlichen Diskursen und mit Bezug auf das viel zitierte Böckenförde-Paradoxon, das mit der zitierten Auffassung verbundene Problem im Hinblick auf die gegenwärtige Situation der demokratischen Rechtsstaaten westeuropäischer Prägung behandelt (vgl. dazu: J. Habermas 2003).
- 20 Auch wenn Schleiermacher terminologisch an der Obrigkeit-Untertan-Differenz festgehalten hat, so denkt er doch die Obrigkeit nicht mehr „wie die ältere protestantische Tradition als Abwehr des erbsündennaturalistisch ubiquitären Bösen“ (J. Dierken 2008: 399). Vielmehr dringt er vor zum prinzipiellen Zugeständnis einer Verantwortungsfähigkeit *aller* Menschen zur Mitgestaltung im politischen Gemeinwesen: „Auch die Einzelnen, die nicht in der politischen Organisation sind, können auf dieselbe Weise wirken, wie die Glieder derselben, nur anfangend von entfernten Punkten, und auch die Glieder der Organisation, wenn diese selbst im ganzen in die rückgängige Bewegung verflochten ist, können nicht anders auf sie wirken als jeder andere einzelne auch, nur mit dem Unterschiede, daß sie ihre reformatorischen Impulse schneller und vielseitiger zu verbreiten im Stande sind“ (F. Schleiermacher 1843: 266).
- 21 Vgl. den Beitrag von Kahtharina Kunter in diesem Band.

Literatur

- Aland, Kurt (Hrsg.) (1991): Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, 10 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Althusius, Johannes (1614): Politik, übersetzt von Heinrich Janssen, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel. Berlin: Duncker & Humblot 2003.
- Beza, Theodor (1574/1576): Das Recht der Obrigkeiten gegenüber den Untertanen und die Pflicht der Untertanen gegenüber den Obrigkeiten. Eine kurze und klare Abhandlung, die in diesen unruhigen Zeiten für beide Gruppen sehr angebracht ist. In: Dennert, Jürgen (Hrsg.): Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen (= Klassiker der Politik, Bd. 8), übersetzt von Hans Klingelhöfer, eingeleitet von Jürgen Dennert. Köln/ Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 1-60.
- Bohatec, Josef (1937): Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens (= Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 147). Breslau: Marcus (Neudr. Aalen: Scientia 1968).
- Borowski, Martin (2006): Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes (= Jus Publicum, Bd. 144). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Benner, Thomas Hartmut (2001): Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898. Marburg: Tectum.
- Calvin, Johannes (1559): Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis), nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1988.
- Clark, Christoher (2007): Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600-1947, 6. Aufl. München: Beck.
- Dierken, Jörg (2008): Staat bei Schleiermacher und Hegel: Staatsphilosophische Antipoden? In: Arndt, Andreas/ Barth, Ulrich/ Gräb, Wilhelm (Hrsg.) (2008): Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006 (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 22). Berlin/ New York: de Gruyter: 395-410.
- EKD (1985): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Flasch, Kurt (1980): Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart: Reclam.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Friedeburg, Robert von (2001): Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit: Forschungsgegenstand und Forschungsperspektiven. In: Friedeburg, Robert von (Hrsg.) (2001): Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich (= Zeitschrift für historische Forschung; Beiheft 26). Berlin: Duncker & Humblot. 11-59.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2006): Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München: Beck.
- Habermas, Jürgen (2003): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 106-118.
- Heckel, Johannes (1954): Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther. In: Gunther Wolf (Hrsg.) (1972): Luther und die Obrigkeit (= Wege der Forschung, Bd. 85). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1-21.

- Heckel, Martin (2007): Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge, Bd. 130). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Hirsch, Emanuel (1949): Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1. Gütersloh: Gerd Mohn 1964.
- Holl, Karl (1911): Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Ergänzungsheft 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (1988): Christentum in der Gesellschaft. Kleine Sozialgeschichte des Christentums. Band II: Reformation und Neuzeit (= Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Bd. 4). Saarbrücken-Scheidt: Dadder.
- Kern, Fritz (1914): Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. Leipzig: Koehler.
- Krumwiede, Hans-Walter (1967): Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Kur-sachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 16). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leonhardt, Rochus (2008a): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leonhardt, Rochus (2008b): Politische Ethik bei Schleiermacher und Luther. In: Leonhardt, Rochus/ Danz, Christian (Hrsg.) (2008): *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 134). Berlin/ New York: de Gruyter. 95-121.
- Luther, Martin (1520): An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 2: Der Reformator: 157-170.
- Luther, Martin (1521): An Karl V. 28. April 1521. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 10: Die Briefe: 85-89.
- Luther, Martin (1523): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 7: Der Christ in der Welt: 9-51.
- Luther, Martin (1526): Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 7: Der Christ in der Welt: 52-86.
- Luther, Martin (1528): Vorrede zu Melanchthons Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 6: Kirche und Gemeinde: 69-73.
- Luther, Martin (1545): Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften der Wittenberger Luther-Ausgabe. Zit. nach: Aland (1991): Luther deutsch. Band 2: Der Reformator: 11-21.
- Mau, Rudolf (2000): Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521-1532 (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Band II/ 5). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Melanchthon, Philipp (1539a): Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen. Zit. nach: Beyer, Michael/ Rhein, Stefan/ Wartenberg, Günter (1997): Melanchthon deutsch. Band 2: Theologie und Kirchenpolitik. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 199-225.
- Melanchthon, Philipp (1539b): De officio principum, quod mandatum Dei praecipiat eis tollere abusos Ecclesiasticos. Zit. nach: Stupperich, Robert (1951): Melanchthons Werke in Auswahl. Band 1: Reformatorische Schriften. Gütersloh: Bertelsmann: 387-410.
- Münch, Paul (1980): Göttliches oder weltliches Recht? Zur Kontroverse des J. Althusius mit den Herborner Theologen (1601). In: Quarthal, Franz/ Setzler, Wilfried (Hrsg.) (1980): Stadtverfas-

- sung – Verfassungsstaat – Pressepolitik (= Festschrift für Eberhard Naujoks zum 65. Geburtstag). Sigmaringen: Jan Thorbecke. 16-32.
- Neuser, Wilhelm (1998): Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster. In: Andresen, Carl/ Ritter, Adolf Martin (Hrsg.) (1998): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 165-352.
- Niesel, Wilhelm (1938): Die Theologie Calvins (= Einführung in die evangelische Theologie, Band VI). München: Kaiser.
- Obermann, Heiko A. (2003): Zwei Reformationen. Luther und Calvin - Alte und Neue Welt, aus dem Englischen von Christian Wiese, durchgesehen und mit einem Nachwort von Manfred Schulze. Berlin: Siedler.
- Ohst, Martin (2002): Monarchomachen. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck. 1408f.
- Röhl, John C. G. (1993): Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888. München: Beck.
- Scheible, Heinz (1982): Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546 (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 10). Gütersloh: Gerd Mohn.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1843): Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Ludwig Jonas (= Sämtliche Werke, Bd. I/ 12). Berlin: Georg Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1850): Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Jacob Frerichs (= Sämtliche Werke, Bd. I/ 13). Berlin: Georg Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1998): Vorlesungen über die Lehre vom Staat (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/ 8), herausgegeben von Walter Jaeschke. Berlin/New York: de Gruyter.
- Schneider, Bernd Christian (2001): Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches (= Jus Ecclesiasticum, Bd. 68), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schnur, Roman (1962), Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates. Berlin: Duncker u. Humblot.
- Stümke, Volker (2002): Einen Räuber darf, einen Werwolf muss man töten. Zur Sozialethik Luthers in der Zirkulardisputation von 1539. In: Kodalle, Klaus-Michael (Hrsg.) (2002): Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben (= Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch). Würzburg: Königshausen & Neumann. 207-228.
- Stümke, Volker (2007): Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik (= Theologie und Frieden, Bd. 34). Stuttgart: Kohlhammer.
- Tanner, Klaus (1989): Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 15). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Troeltsch, Ernst (1906/ 1909/ 1922): Protestantisches Christentum und Neuzeit, herausgegeben von Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7). Berlin/New York: de Gruyter 2004.
- Troeltsch, Ernst (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften, Band 1). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Weber, Max (1904/05): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus., In: Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck. 17-205.
- Wesel-Roth, Ruth (1954): Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, Bd. 15). Lahr/ Baden: Schauenburg.
- Wyduckel, Dieter (2002): Althusius und die Monarchomachen. In: Bonfatti, Emilio/ Duso, Giuseppe/ Scattola, Merio (Hrsg.) (2002): Politische Begriffe und historisches Umfeld in der *Politica methodice digesta* des Johannes Althusius. Wiesbaden: Hassarowitz. 133-164.
- Wyduckel, Dieter (2003): Einleitung In: Althusius 1614: VII-XLVII.
- Zweig, Stefan (1936): *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*. Frankfurt/M.: Fischer 1983.

Die Bedeutung des Protestantismus für die Menschenrechtserklärungen der Moderne

Friedrich Lohmann

1 Einleitung

Dass dem Protestantismus entscheidende Bedeutung für die Entstehung der modernen westlichen Gesellschaften zukommt, galt lange als ausgemacht. Bahnbrechend für diese ‚protestantische‘ Deutung der Moderne waren vor allem die Arbeiten, die Ernst Troeltsch, Max Weber und Georg Jellinek in kurzen Abständen um die Wende zum 20. Jahrhundert vorgelegt haben. Es war der Staatsrechtler Georg Jellinek, der in diesem Trio gewissermaßen den politisch-rechtlichen Bereich verwaltete. In seiner kurzen Schrift „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ wendet er sich gegen die These, die gleichnamige französische Erklärung von 1789 sei auf Rousseau und seine Lehre vom „Contrat Social“ zurückzuführen. Sie sei, so Jellinek, vielmehr von den Menschenrechtserklärungen der verschiedenen US-amerikanischen Gründerstaaten nach 1776 abhängig, in deren Hintergrund wiederum der protestantische Kampf um Religionsfreiheit stehe. Jellineks Überlegungen gipfeln in den folgenden Zeilen:

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen, und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen“ (G. Jellinek 1919: 57).

Jellineks These ist von Beginn an in ihrer konkreten Ausgestaltung nicht unwidersprochen geblieben. Die dahinter stehende allgemeine Behauptung jedoch, wonach das Bemühen der verschiedenen protestantischen Gruppierungen um freie Religionsausübung von schlüsselhafter Bedeutung für die Aufnahme von Menschen- und Bürgerrechtskatalogen in die modernen Staatsverfassungen war, gehört am Beginn des 21. Jahrhunderts fast schon zur Allgemeinbildung.

Gerade diese Dominanz mag nun erklären, dass in der politikwissenschaftlichen Ideengeschichtsschreibung Widerspruch laut geworden ist und das Pendel

zurückzuschlagen begonnen hat. Symptomatisch sind die neueren Editionen von zwei Klassikern der calvinistischen Theorie des Widerstandsrechts aus dem 16. Jahrhundert, in deren Einführungen die beiden Herausgeber gerade das Fehlen einer spezifisch protestantischen Argumentation herausstellen: George Garnett erklärt bezüglich der pseudonymen „*Vindiciae, contra Tyrannos*“, ihre fundamentalen Prinzipien seien wenig bis gar nicht protestantischen Ideen, vielmehr der antiken und mittelalterlichen Naturrechtstradition verhaftet; Roger A. Mason und Martin S. Smith betonen gleichfalls, die entscheidenden Argumente von George Buchanans „*De Iure Regni apud Scotos Dialogus*“ seien nicht-theologisch.¹ Beide berufen sich für ihr Urteil auf Quentin Skinner, und in der Tat hat bereits Skinner in seinem einflussreichen Werk zu den „*Foundations of Modern Political Thought*“ die These aufgestellt, der spezifisch calvinistische Einfluss auf die Entwicklung hin zum modernen Verfassungsstaat sei zu relativieren.

„It is of course true that the men who argued in favour of revolution during this period [in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts/ F. L.] tended to be Calvinists. But it is not true that in general they made use of specifically Calvinist arguments. The suggestion that the theories lying behind the rise of modern radical politics were distinctively Calvinist in character only remains plausible so long as we ignore the radical elements in civil and canon law, as well as the whole tradition of radical conciliarist thought stemming from d’Ailly and Gerson at the start of the fifteenth century“ (Q. Skinner 1978: 323).

Jellineks These vom gerade religiösen und nicht politischen Ursprung des Anspruchs auf individuelle Freiheitsrechte wird umgekehrt, wenn es bei Skinner heißt, die calvinistischen Widerstandstheoretiker hätten den „epoch-making move from a purely religious theory of resistance (...) to a genuinely political theory of revolution“ gemacht (Q. Skinner 1978: 335). Wo Jellinek die Ursprünge des säkularen Rechtsstaats religiös auflädt, da säkularisiert Skinner umgekehrt die religiösen Theorien, die zuvor in der Forschung gerade als Belege für den bedeutenden Einfluss des Protestantismus auf die moderne Rechtsentwicklung gedient hatten. Indem er von den „derivative writings of the Calvinist revolutionaries“ (Q. Skinner 1978: 348) spricht, gibt Skinner ihnen zudem einen epigonenhaften Charakter. Die eigentliche Erneuerung politischen Denkens ist ihm zufolge bereits zuvor, im spätmittelalterlichen politischen Konziliarismus, erfolgt.

Der Dissens zwischen den beiden Positionen, die exemplarisch von Jellinek und Skinner vertreten werden, könnte kaum größer sein. Ist der Protestantismus die entscheidende Quelle, aus der sich das moderne Verfassungsdenken speist,

oder hat er die entsprechende Entwicklung eher behindert, so dass die protestantischen Rechtstheoretiker erst dann einen positiven Einfluss auf das Verfassungsdenken nehmen konnten, als sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts begannen, genuin protestantische Gedanken durch schon lange umlaufende säkulare Argumentationsstrategien zu ersetzen? Der Dissens kann nur geklärt werden durch einen neuen Blick auf die Quellen, auf die sich sowohl Jellinek als auch Skinner berufen. Dieser Klärung soll der folgende Beitrag dienen. Dabei ist von vornherein deutlich, dass bis zum historischen Beginn des Protestantismus zurückgegangen werden muss, denn zumindest von Skinner ist die Frage nach der ‚eigentlich‘ protestantischen Auffassung des Politischen (die dann in der zweiten Generation charakteristisch überboten worden sei) implizit gestellt worden. Ich werde daher im folgenden immer wieder zu Luther und Calvin als den entscheidenden Ideengebern des Protestantismus zurückgehen. Wenn es etwas spezifisch Protestantisches gibt, dann muss es in ihrem Werk zumindest angelegt sein. In diesem Zusammenhang wird sich zeigen, dass Skinner schon hier, in Hinsicht auf das Spezifikum des Protestantismus, eine einseitig kritische Perspektive einnimmt, die kurioserweise den Argumenten der römisch-katholischen Kontroverstheologie der Reformationszeit verhaftet ist. Ihm ist allerdings insoweit Recht zu geben, als der Protestantismus nicht allein den Weg hin zu den modernen Grundrechtskatalogen gebahnt hat. Es ist nicht angebracht, eine Einseitigkeit durch eine andere zu ersetzen. Es war das Zusammenspiel verschiedener, sowohl theoretischer als auch kontingent-geschichtlicher, sowohl religiöser als säkularer Faktoren, das diese Entwicklung herbeigeführt hat. Den genauen Ablauf dieses Zusammenspiels festzustellen – wer hat wen wann beeinflusst? –, dürfte schwierig sein. Ich beginne daher im folgenden mit einer systematischen Herleitung: Welche Bestandteile des modernen Menschenrechtsdiskurses stehen im Einklang mit tiefgreifenden protestantischen Überzeugungen? Erst wenn diese Frage geklärt ist, kann gezeigt werden, wie der Weg von der Theorie in die Praxis geltenden Verfassungsrechts konkret verlaufen ist. Die amerikanische Bill of rights bietet sich in dieser Hinsicht als geeigneter Schlusspunkt an, ist doch in der Forschung unstrittig, dass die Verfassungen der US-amerikanischen Gründerzeit in besonderem Maße protestantischem Erbe verhaftet sind (J. Witte Jr. 2007: 319).

Mit diesen Überlegungen ist der weitere Gedankengang meines Aufsatzes vorgezeichnet. Nach einem Kapitel, das methodischen Vorfragen gewidmet ist, werde ich verschiedene Topoi des Menschenrechtsdiskurses abhandeln, für die die reformatorische Lehrentwicklung wegweisend geworden ist. Jedes dieser Kapitel wird mit Luther und Calvin beginnen, um anschließend die Nachgeschichte des entsprechenden Gedankens bis hin zur US-amerikanischen Bill of

rights zu skizzieren. Die zusammenfassende Synthese am Schluss wird versuchen, die oben dargestellte Forschungsdebatte produktiv weiterzuführen.

2 Methodische Vorklärungen. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Glaube und Vernunft im Protestantismus

Quentin Skinners Überlegungen zum konkreten Einfluss des Protestantismus auf die frühneuzeitliche Widerstandstheorie schweben nicht im luftleeren Raum. Wie bereits angedeutet, fußen sie auf einem verbreiteten Bild des spezifisch Protestantischen, das korrekturbedürftig ist, und zwar sowohl in seiner fundamental- wie materialtheologischen Ausprägung. Die zugrundeliegende Doppelthese Skinners ist am deutlichsten im Schlussabsatz seiner Darstellung Luthers greifbar:

„Luther’s major political tracts may thus be said to embody two guiding principles, both of which were destined to exercise an immense historical influence. He treats the New Testament, and especially the injunctions of St Paul, as the final authority on all fundamental questions about the proper conduct of social and political life. And he claims that the political stance which is actually prescribed in the New Testament is one of complete Christian submission to the secular authorities, the range of whose powers he crucially extends, grounding them in such a way that their rule can never in any circumstances be legitimately resisted. The articulation of these principles involved no appeal to the scholastic concept of a universe ruled by law, and scarcely any appeal even to the concept of an intuited law of nature: Luther’s final word is always based on the Word of God” (Q. Skinner 1978: 19).

1. Fundamentaltheologisch ist Skinners Darstellung durch die These eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Protestantismus und säkularem Vernunftrecht geprägt: Luthers Berufung auf die biblischen Schriften als das verbindliche Wort Gottes wird als Alternative zum scholastischen Naturrechtsdenken gedeutet. Der reformatorische Glaube stehe gegen das allgemein einsehbar Vernünftige. Eine solche fideistische Interpretation des reformatorischen Ansatzes ist nicht neu. Sie findet sich bereits in den ersten anti-lutherischen Kampfschriften der römisch-katholischen Seite und wurde erst kürzlich von Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede erneuert. Aber auch inner-protestantisch ist eine ähnliche Sicht vertreten worden, etwa von der Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts, auf die sich Skinner mit dem Satz am Schluss des Zitats zu beziehen scheint.

Gleichwohl stellt diese Interpretation eine Verkürzung des reformatorischen Glaubens- und Offenbarungsverständnisses dar. Zwar ist es richtig, dass Luther

und Calvin das ‚sola fide‘, die Heilsbedeutung allein des Glaubens, betonen. Doch geht es dabei eben allein um die Frage nach dem Heil des Menschen, um seine Rechtfertigung. Im Blick auf die „fundamental questions about the proper conduct of social and political life“ sieht es anders aus. Auch ohne die Letztautorität des geoffenbarten Wortes Gottes anzuzweifeln, kann Luther der Vernunft im Bereich der Ethik durchaus Loblieder singen. Dabei steht im Hintergrund der Gedanke, dass auch die Vernunft, sofern sie nicht von der Sünde missbraucht wird, eine gute Gabe Gottes ist, die zu nutzen dem Menschen sogar aufgetragen ist. Vernunft und Glaube sind im Bereich der Ethik keine Konkurrenten, sondern ergänzen sich. Die zentralen Sätze der biblischen Ethik – Dekalog, Liebesgebot, Goldene Regel – sind für Luther auch die zentralen, allgemein einsichtigen Forderungen des Naturrechts (z.B. M. Schloemann 1961).

Noch deutlicher liegen in dieser Hinsicht die Dinge bei Calvin, der klipp und klar die These einer Identität des geoffenbarten und natürlichen Gesetzes vertritt:

„Nun steht es aber fest, daß Gottes Gesetz, das wir das ‚sittliche‘ nennen, nicht etwas anderes ist als das Zeugnis des natürlichen Gesetzes und jenes Gewissens, das den Menschen von Gott ins Herz eingegraben ist, und deshalb ist diese Billigkeit, von der wir hier reden, ihrem Sinne nach voll und ganz in diesem Gesetz vorge-schrieben. Deshalb muß es auch allein Richtpunkt, Regel und Grenze für alle Gesetze sein“ (J. Calvin 1984: 1046).

Im Hintergrund steht dabei der Gedanke eines „sensus divinitatis“, der jedem Menschen qua Schöpfung mitgegeben ist (z.B. P. Helm 2004: 209-245 (Kap. 8: „Natural Theology and the Sensus Divinitatis“)) und dem ein ‚sensus bonitatis‘ zur Seite steht.²

2. Materialtheologisch behauptet Skinner, die Ethik des Politischen der Reformatoren gipfele bei Luther in der Forderung einer „complete Christian submission to the secular authorities“. Auch dieser Vorwurf ist nicht neu. Er wurde insbesondere nach dem Ende des Hitler-Regimes gegenüber dem Luthertum geltend gemacht, das aufgrund seiner Obrigkeitshörigkeit versagt habe. Im Rahmen von Skinners Darstellung kommt der Vorwurf gleichwohl überraschend. Denn Skinner liefert selbst die nötigen Gegenargumente, nämlich im Hinweis auf die gegenreformatorische Kritik an der lutherischen Lehre, wonach einem widergöttlichen Regenten nicht gehorcht werden muss. Hier waren die Lutheraner also weniger unterwürfig dem Staat gegenüber als ihre römisch-katholischen Kontrahenten. Die Gehorsamsgrenze war dann erreicht, wenn eine politische Obrigkeit sich anmaßte, in den Bereich von Glauben und Gewissen einzugreifen. So findet Luther in der Obrigkeitsschrift scharfe Worte für den Herzog Georg von Sach-

sen, der seinen Landeskindern den Besitz der Lutherschen Übersetzung des Neuen Testaments verboten hatte. Für Luther greift hier die Clausula Petri aus Apostelgeschichte 5,29 – „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (M. Luther 1900: 266f.). Allerdings waren Luther wie auch Calvin skeptisch im Blick auf ein aktives Widerstandsrecht. Sie empfahlen denen, die aufgrund ihres Glaubens von Verfolgung bedroht waren, lediglich passiv zu widerstehen (also im genannten Fall: die Neuen Testamente nicht abzugeben) und gegebenenfalls die Verfolgung bis hin zum Martyrium zu erdulden. Aber auch passiver Ungehorsam bleibt Ungehorsam, und es lässt sich eine gerade Linie von Luther bis hin zu den „Monarchomachen“ der zweiten Jahrhunderthälfte ziehen, die sich auf der Basis des protestantischen Glaubens für ein aktives Widerstandsrecht aussprachen. Es ist daher höchst verwunderlich, wenn Skinner die unbedingte Unterwerfung unter die Obrigkeit zum zentralen Satz der Lutherschen Ethik des Politischen bzw. einen „more providentialist approach“ (Q. Skinner 1978: 324) zum Charakteristikum der früh-reformatorischen Sicht des Politischen im allgemeinen erklärt.

3. So wenig plausibel Skinners Verkürzung der reformatorischen Fundamental- und Materialethik beim Blick auf die Quellen auch ist, das Resultat ist eindeutig: Die Verkürzung ermöglicht es, die Schriften der Monarchomachen von der reformatorischen Tradition abzukoppeln. Denn in diesen Schriften wird mit der Vernunft argumentiert, und es wird ein aktives Widerstandsrecht postuliert – zwei Elemente, die die Entwicklung hin zum modernen Rechtsstaat enorm beflügelten, laut Skinners Interpretation der ‚eigentlich‘ protestantischen Tradition der politischen Ethik aber entgegenstehen. Ist auf diese Weise ein Keil in die protestantische Reflexion zum Thema getrieben, dann kann der nächste Schritt nicht mehr überraschen: Die monarchomachischen Schriften werden als Fortsetzung nicht der protestantischen, sondern der säkular konziliaristischen Tradition interpretiert, in der somit die primäre Wurzel des modernen politischen Denkens zu sehen sei.

Demgegenüber werde ich im folgenden gerade die Kontinuitäten innerhalb der protestantischen Theoriebildung betonen und auf dieser Basis schon für die Schriften Luthers und Calvins eine Relevanz für das Aufkommen des modernen Verfassungsstaats behaupten. Damit soll die Relevanz auch anderer Denktraditionen in keiner Weise herabgemindert werden. Wenn es richtig ist, dass bereits Luther und Calvin vernunft- und naturrechtlichen Erwägungen durchaus positiv gegenüberstanden, dann ist im Gegenteil zu vermuten, dass ein breiter Strom von Theorien die verfassungsrechtlichen Debatten der frühen Neuzeit beflügelte. Es wäre vermessen, gerade dem Protestantismus eine Vorreiterrolle in diesem Strom zuzumessen. Aber umgekehrt lassen sich die protestantischen Einflüsse

auch nicht auf bloß ‚derivative‘ reduzieren. Der Protestantismus hat eine entscheidende Rolle auf dem Weg hin zum modernen Verfassungsstaat gespielt, und ich werde im folgenden einige Ideen nennen und diskutieren, zu deren Etablierung und späterer Implementierung der Protestantismus entscheidend beigetragen hat.

3 Protestantismus und Menschenrechte

3.1 Fundamentale Gleichheit

Ist das Recht auf Gleichbehandlung das oberste Menschenrecht oder sind die Menschenrechte primär Freiheitsrechte? In dieser Frage, die in den 70er Jahren zwischen John Rawls und Ronald Dworkin diskutiert wurde, spricht viel für Dworkins Position zugunsten des Gleichheitsgrundsatzes. Freiheit ist wichtig, aber sie ist ambivalent. Ein Tyrann, der in seinem Handeln frei ist und diese Freiheit missbraucht, um seine Untertanen willkürlich zu behandeln, kann sich nicht auf sein natürliches Menschenrecht berufen. Freiheit findet da ihre Grenze, wo jemand anderen nicht die gleichen Freiheiten wie sich selbst zugesteht. Recht verstandene Freiheit hat somit ihr Maß am Gleichbehandlungsgrundsatz.

Die Reformatoren haben diese Frage natürlich nicht auf der Theorieebene diskutiert. Was man jedoch als ihre Rechtstheorie deduzieren kann, weist in die gleiche Richtung. Luther und Calvin betonen beide die Freiheit, die jedem Menschen im Evangelium zugesprochen wird. Sie betonen aber auch die Missbrauchsmöglichkeiten, die bestehen, wenn Freiheit nicht durch den Respekt vor dem oder der anderen kanalisiert wird. Gleichheit hingegen ist ein uneingeschränkt positiver Wert, der die reformatorische Theologie in mehrfacher Hinsicht prägt. Hinter dieser Wertschätzung steht zunächst einmal die biblische Botschaft, die von einem Gott spricht, bei dem es „kein Ansehen der Person“ gibt (Röm 2, 11), der sich dementsprechend gerade gesellschaftlich verachteten Personengruppen wie den Witwen und Waisen zuwendet und der ein analoges Handeln auch von den Menschen fordert. Hinzu kam für die Reformatoren die konkrete Erfahrung von Ungleichheit in einer Gesellschaft, die einerseits noch spätmittelalterlich von feudalen Strukturen geprägt war und andererseits im Zuge des Frühkapitalismus soziale Institutionen, die wie das Wucherverbot auf den Schutz der schwächeren Gesellschaftsglieder gerichtet waren, langsam aushöhlte. Die verfasste Kirche machte hier keine Ausnahme. Die Kirche zu Beginn des 16. Jahrhunderts war durch und durch hierarchisch verfasst und ermöglichte die Erfahrung von Ungleichheit bis hin zu den elementarsten Vollzügen des

Glaubens (kein Laienkelch). Auch der Frühkapitalismus war in der Kirche präsent (Ablasshandel).

Wie andere, vorausgehende Reformbewegungen war daher die Reformation des 16. Jahrhunderts zutiefst am Gleichheits- bzw. Gleichwürdigkeitsgedanken interessiert. Es waren drei unterschiedliche biblische Gedankenlinien, die von den Reformatoren mit der entsprechenden politischen Zuspitzung zur Begründung der fundamentalen Gleichwürdigkeit aller Menschen herangezogen wurden.

1. Zunächst ist hier der Schöpfungsgedanke zu nennen. Luther hat das Geschaffensein des Menschen aus nichts als Gott mit dem Gedanken einer unverlierbaren Menschenwürde verknüpft (F. Lohmann 2002: 224). Diese Schöpfungswürde kommt allen Menschen gleichermaßen zu, und es liegt ganz auf der Linie des reformatorischen Menschenbildes, wenn in den „Vindiciae, contra Tyrannos“ die Könige mit dem Hinweis auf ihre allen anderen Menschen gleiche „Natur“ und „Geburt“ vor Überheblichkeit gewarnt werden: „Nor would they consider themselves to preside over other men by some excellence of nature, as men do with sheep or cattle. Rather, they should remember that they are born entirely by the same lot as other men (...)“ (Vindiciae 1994: 68).

2. Der Hinweis auf die Gleichwürdigkeit aller Menschen qua Schöpfung begegnet auch bei römisch-katholischen Theologen, die den Reformatoren zeitgenössisch sind (R. Ruston 2004). Wirkungsgeschichtlich eng an Luther geknüpft ist hingegen ein zweiter Argumentationsstrang, an den der moderne Egalitarismus anknüpfen konnte: der Gedanke vom Priestertum aller Gläubigen. Luther entwickelt ihn in einer seiner reformatorischen Hauptschriften, der sog. Adelschrift aus dem Jahr 1520. Die Schrift appelliert „an den christlichen Adel deutscher Nation“, aktiv an der Reform der Kirche mitzuwirken. Damit dieser Appell Gehör finden konnte, musste Luther die damals gängige Trennung zwischen weltlichem und geistlichem Stand samt der mit ihr einhergehenden Reservierung der kirchlichen Oberhoheit für den letzteren attackieren. Luther tat dies im Anschluss an das Bild des einen Körpers, der aus verschiedenen, aber gleichwertigen Gliedern besteht. Bereits Paulus hatte dieses Bild auf die christliche Gemeinde angewendet (vgl. 1. Kor 12). Luther verbindet es mit der im 1. Petrusbrief begegnenden Aussage, alle Gläubigen – und nicht mehr nur eine auserwählte Personengruppe – seien durch Christus zu einem Volk von Priestern gemacht worden, und folgert:

„So folgt aus diesem, dass Laie, Priester, Fürsten, Bischof, und, wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen anderen Unterschied im Grund wahrlich haben, denn des Amtes oder Werkes halben, und nicht des Standes halben, denn sie sind alle geistlichen Standes, wahrhaftig Priester, Bischof und Päpste, aber nicht gleich einerlei

Werks, gleich wie auch unter den Priestern und Mönchen nicht einerlei Werk ein jeglicher hat“ (M. Luther 1888: 408, Rechtschreibung modernisiert).

Luther hat mit dem Gedanken vom Priestertum aller Gläubigen nicht nur (a) dem modernen funktionalen Amtsverständnis entscheidend vorgearbeitet – ein Amtsträger hat keine ontologische, ihn von den anderen Menschen zeitlebens unterscheidende spezifische Würde im Sinne eines *character indelebilis* oder „Standes“ –, sondern die Rede von den „gleichen Christen“ (M. Luther 1888: 410) hat auch (b) das Gleichheitspathos der modernen Menschenrechtserklärungen geprägt. Dazu musste der Gedanke lediglich aus der kircheninternen Beschränkung gelöst und auf das Standesdenken im Bereich der politischen Leitung übertragen werden. Dies geschah ansatzweise bei Calvin, der generell einer Übertragung der biblischen Aussagen über die Kirchenleitung auf den politischen Bereich positiv gegenüber stand (J. Calvin 1984: 1036; H. Höpfl 1982: 152-171).

A. Dementsprechend findet man bei Calvin ein funktionales Amtsverständnis sowohl im Bereich der Kirche wie auch im Bereich der zivilen Regierung. Die spezifische Würde der geistlichen Hirten ist keine erbliche, sondern an die Ausübung des Predigtamts zur Auferbauung des Kirchenvolks geknüpft (J. Calvin 1984: 744). Auch das politische Amt ist Dienst (J. Calvin 1984: 1043), unabhängig von der Person des Amtsträgers (J. Calvin 1984: 1050f.). Herkunft und Reichtum spielten dementsprechend im Genf Calvins eine vergleichsweise geringe Rolle für den Erfolg einer politischen Karriere.³ In den „*Vindiciae*“ wird dieses funktionale Amtsverständnis auf das Königtum übertragen:

„For royal dignity is not really an honour, but a burden; not an immunity, but a function; not a dispensation, but a vocation; not licence, but public service“ (*Vindiciae* 1994: 93).

B. Was den zweiten politisch bedeutsamen Aspekt von Luthers Theorie des allgemeinen Priestertums betrifft – „Alle sind Priester“ –, so würde eine 1:1-Übertragung auf ein ‚allgemeines Königtum‘ hinauslaufen: „Alle sind Könige“. Ein entsprechender Satz findet sich tatsächlich in John Lockes „*Two Treatises*“ (II, §123), und Manfred Brocker hat nachgewiesen, dass Locke hier auf einen Gedanken der britischen „*Levellers*“ der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zurückgreift (M. Brocker 1995: 102, 209). Es wäre ein interessanter Forschungsgegenstand, zu prüfen, inwieweit die „*Levellers*“ ihrerseits von Luthers Theorie des allgemeinen Priestertums direkt beeinflusst sind.⁴ Angesichts des dezidiert christlich-protestantischen Zuschnitts ihres Denkens spricht viel dafür. Aber auch wo keine direkte Abhängigkeit vorliegt, bleibt Luthers Theorie implizit gegenwärtig: im Gedanken der Volkssouveränität, der die früh-reformatorische

Widerstandstheorie dominiert. Das Volk hat die ‚königliche‘ Macht, Gesetze zu erlassen sowie Könige ein- und abzusetzen. Das Postulat allgemeiner Gleichheit und funktionales Amtsverständnis verbinden sich, wenn Buchanan Monarchen und beliebigen Individuen innerhalb der Volksgemeinschaft gleiche Rechte zuspricht:

„We, however, maintain that the people, from whom our kings derive whatever rights they claim, are more powerful than kings, and that the populace at large has the same rights over them as they have over individuals in that populace“ (G. Buchanan 2004: 125).

Diesem Gedankenbündel scheint die tatsächliche Entwicklung im Luthertum zu widersprechen, denn mit dem Summepiskopat des Landesfürsten, wie er sich in den lutherischen Ländern etablierte, wird die Machtposition des staatlichen Oberhauptes gerade charakteristisch erweitert, indem ihm auch die geistliche Oberhoheit zugesprochen wird. Voreilige Schlüsse sind hier jedoch unangebracht. Zwar nimmt diese Entwicklung in der Tat einen wichtigen Gedanken Luthers auf, wie er gerade in der Adelschrift laut wird: Die weltliche Obrigkeit hat Verantwortung auch im geistlich-kirchlichen Bereich. Es war jedoch nicht Luthers Absicht, eine Amtsanmaßung (die der kirchlichen Hierarchie seiner Zeit) durch eine andere (die vorgebliche Obergewalt des Landesherrn über die Gewissen der Landeskinder) zu ersetzen. Schon seine Auseinandersetzung mit Georg von Sachsen macht das klar. Die lutherische Herausstellung der fürstlichen Macht hatte zunächst weitgehend pragmatische Gründe: Nach dem Abfall von der römischen Kirche wurden die Fürsten als „Notbischöfe“ inthronisiert, wobei ihre Macht auch im Luthertum als strikt reglementiert gedacht wurde.⁵ Erst der Einfluss frühabsolutistischer Gedanken seit Beginn des 17. Jahrhunderts hat zu einer Ausweitung dieser Macht auch in der lutherischen Staatstheorie geführt, wie bereits Johannes Heckel in einer Fallstudie gezeigt hat (J. Heckel 1964). Historisch voraus – übrigens auch im Blick auf calvinistische Widerstandsforderungen – liegt eine lutherische Theorie des Widerstandsrechts, die die Fürstenmacht gerade beschneidet, ohne einer Anarchie das Wort zu reden. Diese Theorie hat als genuin lutherisch zu gelten und nicht eine absolutistische Lehre vom fürstlichen Summepiskopat.

3. Ein weiterer Argumentationsstrang zugunsten der Gleichwürdigkeit aller Menschen greift ebenfalls auf einen biblischen Gedanken zurück, dem die Reformatoren spezifisches Gewicht gegeben haben: die These von der Gefangenschaft aller Menschen unter der Herrschaft der Sünde (z.B. Röm 5, 12). Während allerdings sowohl der Schöpfungsgedanke wie der Gedanke vom Priestertum aller Gläubigen eine Gleichheit im Guten, im Sinne einer allen Menschen

eignenden Würde implizieren, handelt es sich hier gewissermaßen um eine negative Gleichheit: Alle Menschen sind gleichermaßen Sünder. Das Resultat für die Theorie des Zusammenlebens in Kirche und Staat ist freilich identisch, indem auch von dieser Seite her dem Anspruch einer besonderen ontologisch herausgehobenen Stellung Einzelner widersprochen wird. Luther hat dies wiederholt im Blick auf die Kirche und ihre Würdenträger betont: Ihre Beschlüsse sind ebenso fehleranfällig wie die Beschlüsse anderer Menschen und daher anfechtbar; es ist eine Anmaßung, für sich eine besondere Dignität und Autorität in Anspruch zu nehmen.

Calvin vertritt die gleiche Auffassung, etwa wenn er der Amtskirche die Autorität abspricht, neue Dogmen aufzustellen:

„[W]enn Gott dem Menschen die Fähigkeit nimmt, ein neues Dogma vorzubringen, so geschieht das dazu, daß er allein in der geistlichen Unterweisung unser Meister sei, wie ja er allein auch der Wahrhaftige ist, der nicht lügen noch trügen kann. Diese Ursache hat ihre Geltung nicht weniger für die ganze Kirche als für jeden einzelnen unter den Gläubigen“ (J. Calvin 1984: 787f.).

Die politische Dimension dieses negativen Menschenbilds wird bereits bei Calvin deutlich, wenn er mehrfach die Amtskirche, die dennoch unfehlbare Autorität für sich beansprucht, mit einer Tyrannei gleichsetzt, also einen politischen Begriff auf die Kirche überträgt. Es verwundert daher nicht, wenn Calvin in seinen Ausführungen zur bürgerlichen Ordnung die Monarchie ablehnt, da sie aufgrund der „Gebrechlichkeit und Mangelhaftigkeit der Menschen“ zu anfällig für eine Entartung zur Willkürherrschaft sei (J. Calvin 1984: 1038; vgl. dort auch zum Folgenden). Andererseits drohe eine reine Demokratie aufgrund der gleichen menschlichen Unvollkommenheit allzuleicht in Chaos und Anarchie abzugleiten. Calvin argumentiert dementsprechend für die Aristokratie als mittleren Weg, wobei sein Eintreten für eine Mischform von Aristokratie und Demokratie zeigt, in welche Richtung das Pendel bei ihm ausschlägt: hin zu einer vom Volk kontrollierten Rats Herrschaft. Entscheidend ist der Gedanke der Machtkontrolle, einerseits unter den einzelnen Ratsmitgliedern (gerade diese gegenseitige Kontrollmöglichkeit macht für Calvin den Vorzug der Aristokratie aus), andererseits zwischen Rat und Volk.⁶ Damit kündigt sich das spätere System der „checks and balances“ bereits an, das in den „Vindiciae“ im Blick auf das Verhältnis von König und Volk dann direkt ausgesprochen wird, erneut mit einer anti-monarchischen Stoßrichtung: „Let it be proper to check the untamed pace of kings with this bridle [einer gesetzgebenden Ratsversammlung/ F. L.], and to restrain their proud necks with these reins“ (Vindiciae 1994: 186). Die Ratsversammlung hält König und Volk gleichermaßen im Zaum – eine Notwen-

digkeit, die sich aus der Universalität der Sünde ergibt. Das auch in seinem negativen Aspekt egalitäre Menschenbild der Reformatoren zeigt seine politische Relevanz.

3.2 *Freiheitsrechte*

Georg Jellinek hat seine These vom protestantischen Ursprung der modernen Menschenrechtserklärungen mit dem historischen Primat der Religionsfreiheit begründet. Auch wenn es überspitzt erscheint, in dieser Weise eine bürgerliche Freiheit den anderen überzuordnen, so bleibt doch unbestritten, dass dem Kampf der protestantischen Minderheit um bürgerliche Rechte innerhalb der totalitären Gemeinwesen der Reformations- und frühen Neuzeit eine herausragende Bedeutung im Blick auf die moderne Menschenrechtsidee zukommt. Ebenso deutlich ist, dass im Rahmen dieses Kampfes die Religionsfreiheit oberste Priorität hatte, denn mit der Religionsfreiheit stand die eigene Existenz auf dem Spiel – jedenfalls solange der Protestantismus das Bekenntnis einer Minderheit darstellte. Die Dinge änderten sich, wo eine politische Entität vom Protestantismus dominiert war, denn der Weg an die Macht implizierte, dass Toleranz nunmehr von seinen Vertretern nicht mehr eingeklagt, sondern gewährt werden musste – ein Schritt, der nicht immer gelang, wie etwa die religiöse Diktatur der Puritaner im Massachusetts der Kolonialzeit zeigt. Es war diese Diktatur, die Roger Williams zum Verlassen der Provinz und zur Gründung Rhode Islands zwang. In Rhode Island verwirklichte Williams dann eine Verfassung, die in vorbildlicher Weise religiöse Toleranz implementierte. Williams verkörpert insofern in einer Person die beiden Aspekte, hinsichtlich derer dem Protestantismus höchste Bedeutung für die moderne Idee der Religionsfreiheit zukommt: Forderung und Gewährung von Toleranz. Daher ist gerade Jellineks Hervorheben der Wichtigkeit Williams' nicht unberechtigt. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass der Protestantismus von seinen ersten Anfängen an für Religionsfreiheit eintrat. Zwei historische Ereignisse sind hier zu nennen, denen Schlüsselbedeutung für die gesamte neuzeitliche Entwicklung hin zum modernen Verfassungsstaat zukommt.

1. Als Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms im April 1521 zum Widerruf seiner Lehre aufgefordert wurde, ging es um nichts weniger als die klassische Frage der Religionsfreiheit: Wem kommt die höchste Autorität in rebus religionis zu, dem Staat oder dem individuellen Gewissen? Luthers Antwort war eindeutig:

„Es sei denn, dass ich durch das Zeugnis der Schrift überwunden werde oder aber durch scheinliche Ursachen [im lateinischen Text: „ratione evidente“] (denn ich

glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tag ist, dass dieselben mehrmals geirrt und wider sich selbst geredet haben) überwunden werde (...) Ich bin überwunden durch die Schriften, so von mir geführt, und gefangen im Gewissen an dem Wort Gottes. Derhalben ich nichts mag noch will widerrufen. Weil wider das Gewissen zu handeln beschwerlich, unheilsam und gefährlich ist. Gott helfe mir, Amen“ (M. Luther 1897: 876f; Rechtschreibung modernisiert).

Luther widersteht der Aufforderung zum Widerruf. Nicht dem Staat oder der institutionellen Kirche kommt die Letztautorität in Glaubensdingen zu, sondern Gott selbst, dessen Wort durch drei Instanzen gegenwärtig ist: Bibel, Vernunft (repräsentiert durch Luthers Rede von der Evidenz der Phänomene) und Gewissen. Indem Luther gerade das Gewissen hervorhob, ist er zum Vorbild geworden für alle späteren Forderungen nach Gewissensfreiheit.

2. Fast auf den Tag genau acht Jahre nach Luthers Auftritt in Worms kam es auf dem Zweiten Speyrer Reichstag zu einem ähnlichen Akt des Ungehorsams gegen die staatliche Forderung nach religiöser Uniformität. Das Wormser Edikt, das auf dem Reichstag zu Worms verabschiedet worden war und trotz Luthers couragierten Auftretens die Eliminierung der Lutherschen Lehre befahl, war bisher, zum Ärger von Kaiser und Kirche, noch nicht landesweit umgesetzt worden. Deshalb setzte die Mehrheit der in Speyer 1529 anwesenden Fürsten einen Reichstagsabschied durch, der die Durchführung des Edikts kategorisch einforderte. Hierauf reagierten die der Lutherschen Lehre zuneigenden Fürsten und Städte mit einer formellen „Protestation“. In deren zentraler Passage (Deutsche Reichstagsakten 1935: 1277) verweisen sie zunächst darauf, dass sie „aus Gottes Befehl unser Gewissen halben“, „Gott als höchsten König und Herrn aller Herren“ anzusehen haben, womit implizit bereits die Autorität des Kaisers in Glaubensdingen in Frage gestellt ist. Es folgt die klare Aussage, der Mehrheit nicht gehorchen zu wollen, da nur ein einmütiger Beschluss in dieser Sache angemessen sei. Dies wird nun zweifach begründet: zunächst rechtsimmanent, unter Bezug auf den vorausgehenden Speyrer Reichstag, auf dem einmütig eine Aussetzung des Wormser Edikts beschlossen worden war; ein rechtskräftiger einmütiger Beschluss könne jedoch „von Ehrbarkeit, Billigkeit und Rechts wegen nicht anders als wiederum durch eine einhellige Bewilligung geändert werden“. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die zweite Begründung, die besagt, dass

„... in den Sachen Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit belangend ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muss, also dass sich des Orts keiner auf ander Minders oder Merers Machen oder Beschließen entschuldigen kann, und aus anderen redlichen gegründeten guten Ursachen zu tun

nicht schuldig ist“ (Deutsche Reichstagsakten 1935: 1277; Rechtschreibung modernisiert).

Auch dieser ‚Protest‘ (der dem Protestantismus im übrigen zu seinem Namen verhalf) beruft sich also auf das individuelle Gewissen und spricht den staatlichen und kirchlichen Autoritäten jede Legitimität ab, in Glaubensdingen Zwang auszuüben. Im Sinne eines Bekenntnisses aus der Not der Situation geboren, wird dabei eine Auffassung des Glaubens geltend gemacht, die zutiefst in Luthers Sicht des Gottesverhältnisses begründet ist und sich als existentielle Dimension des Glaubens beschreiben lässt. Luther hat sie am Beginn der ersten seiner berühmten Invocavit-Predigten von 1522 eindrücklich in Worte gefasst:

„Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muss geharnischt und gerüstet sein für sich selbst mit dem Teufel und Tode zu kämpfen“ (M. Luther 1905: 1).

Diese individuell-existentielle Glaubensauffassung ist typisch für den Protestantismus, während im Katholizismus und in den orthodoxen Ostkirchen die Institution der Kirche als Vertretung der Gesamtheit der Gläubigen wesentlich stärkeres Gewicht hat. Aus dem protestantisch-individuellen Zugang zum Glauben ergibt sich schlüssig, dass der Glaube kein Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen geschweige denn Zwangsmaßnahmen sein kann.

Diese Position hat sich denn auch von Beginn an in der Lehrbildung der protestantischen Kirchen niedergeschlagen. Von lutherischer Seite her ist hier das bekannte „non vi, sed verbo“ („nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort“) der Confessio Augustana (Art. 28) zu nennen.⁷ Bei Calvin lässt sich wieder eine charakteristische Übertragung einer zunächst inner-kirchlichen Argumentation auf den politischen Bereich feststellen. Die Ausübung von Gewissenszwang wird von ihm zunächst der römisch-katholischen Kirche und ihren zahlreichen Kirchengesetzen vorgeworfen, denn sie „üben einen tyrannischen Druck auf die Gewissen aus“ (J. Calvin 1984: 803). Demgegenüber formuliert Calvin als Leitsatz: „[M]an darf den Gewissen in solchen Dingen, in denen sie durch Christus frei gemacht werden, keinerlei Zwang auferlegen“ (J. Calvin 1984: 803). Auf das politische Leben übertragen, bedeutet das, dass auch die Obrigkeit kein Recht hat, Gewissenszwang auszuüben. Im Gegenteil: es ist gerade eine ihrer entscheidenden Aufgaben, Beschützerin der Freiheit zu sein. Calvin drückt das folgendermaßen aus:

„Ja, die Obrigkeiten müssen mit höchster Anstrengung danach streben, daß sie es nicht zulassen, daß die Freiheit, zu deren Beschützern sie eingesetzt sind, in irgen-

deinem Stück gemindert, geschweige denn verletzt wird; wenn sie dabei zu nachlässig sind oder zu wenig Sorgfalt walten lassen, dann sind sie treulos in ihrem Amte und Verräter an ihrem Vaterlande“ (J. Calvin 1984: 1039).

Dieser Satz Calvins macht zugleich auf ein Element des Staatsverständnisses aufmerksam, das allen protestantischen Theorien des Politischen gemeinsam ist: ein funktionales Verständnis von Herrschaft. Das funktionale Amtsverständnis, auf das ich oben bereits aufmerksam gemacht habe, ist eingebettet in eine umfassendere Theorie, die den gesamten Staat strikt von seiner Aufgabe her versteht. Der Staat ist für das Volk da, nicht umgekehrt.⁸ Das Beschützen der (Religions-) Freiheit ist dabei nur ein Aspekt der umfassenderen Aufgabe, der *utilitas populi* zu dienen: „For the nobles are like patrons who should protect the public welfare, and the safety and liberty of the people“ (Vindiciae 1994: 91; vgl. 68). Der biblische Hintergrund für diese Auffassung sind entsprechende Bemerkungen des Apostels Paulus im Römerbrief: „In short, the prince, says the apostle, is a minister of God, instituted for the good and benefit of his subjects“ (Vindiciae 1994: 95).

Die bürgerlichen Freiheiten und Rechte stehen am Anfang des Staates. Dieses Staatsverständnis ist absolutistischen Theorien gerade entgegengesetzt und musste die Etablierung von Katalogen bürgerlicher Rechte im Sinne von staatsbindenden Grundrechten uneingeschränkt fördern. Es ist nur ein kleiner Schritt von Calvin und den „Vindiciae“ zu Artikel 3 der Virginia Bill of Rights:

„That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation, or community; of all the various modes and forms of government, that is best which is capable of producing the greatest degree of happiness and safety, and is most effectually secured against the danger of maladministration (...)“ (H. Hochuli/ H.G. Keller 1960: 39).

3.3 *Politische Partizipation*

Der Gedanke der allgemeinen Gleichheit wirkt sich am stärksten aus im Blick auf eine zweite Gruppe von bürgerlichen Rechten, die traditionell als politische Rechte bezeichnet werden: Jedes mündige Glied der staatlichen Gemeinschaft hat das Recht, sich am politischen Meinungsbildungsprozess zu beteiligen. Ich habe oben bereits erwähnt, wie sich auf diese Weise der Gedanke der Volkssouveränität implizit mit Luthers Rede vom allgemeinen Priestertum in Verbindung bringen lässt. Explizite Äußerungen in Richtung auf eine demokratische Gesinnung fehlen bei Luther allerdings. Zu stark verhaftet war er offenbar im Modell

des Fürstenstaats, und da er von seinen Landesherrn die notwendige Unterstützung für seinen reformatorischen Aufbruch erhielt, bestand auch kein Anlass für ihn, dieses politische Modell in Frage zu stellen.

Anders standen die Dinge für Calvin, der zum einen in Frankreich unter Franz I. ein dem neuen Glauben abgeneigtes monarchisches Regime erlebt hatte – eine ausreichend negative Erfahrung, um hinfort der Monarchie mit Ablehnung gegenüber zu stehen –, zum anderen in Genf nach einigen Anfangsschwierigkeiten gut mit dem die bürgerliche Oberschicht repräsentierenden Rat der Stadt kollaborierte. Oben wurde schon darauf hingewiesen, dass Calvin auf dieser Basis für eine Mischform zwischen Aristokratie und Demokratie plädierte. Nachzutragen ist, dass Calvin auch hier lediglich Überlegungen auszieht, die seine Kritik an den damaligen Zuständen innerhalb der römisch-katholischen Kirche prägten. Referenzpunkt dieser Kritik war die Binnenstruktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten des Christentums:

„Solche Gewalt [der kirchlichen Jurisdiktion/ F. L.] aber lag, wie wir bereits festgestellt haben, nicht bei einem einzelnen, so daß er nach seinem Gutdünken hätte tun können, was er wollte, sondern bei der Versammlung der Ältesten, die in der Kirche das darstellte, was in der Stadt der Rat ist“ (J. Calvin 1984: 833).

Die Einzelperson, von der hier die Rede ist, ist der Bischof. Kirchenverfassungen, die einem Bischof die zentrale Jurisdiktionsgewalt zuschreiben, nennt man nach dem griechischen Wort für Bischof episkopale Verfassungen, während das von Calvin bevorzugte Modell nach dem entsprechenden Wort für Älteste als presbyteriale Verfassung bezeichnet wird. Calvin setzt sich also für eine presbyteriale Organisation der Kirche ein, und noch heute heißt die auf Calvin zurückgehende Kirche in den angelsächsischen Ländern „Presbyterian Church“. Da die Presbyter per definitionem keine Theologen sind, besteht ein unmittelbarer Zusammenhang mit Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum.

Jede einzelne Kirchengemeinde hat Presbyter, und so konnte sich das presbyteriale Modell bei den Puritanern und anderen Freikirchen zum Kongregationalismus fortbilden, in dem den einzelnen Gemeinden, den „congregations“, eine große Unabhängigkeit zukommt. Calvin selbst plädierte, wie der Verweis auf den Rat der Stadt im obigen Zitat belegt, für eine stärker zentralistische Kirchenordnung. Die Versammlung der Presbyter, von der oben die Rede ist, heißt im Genf Calvins und in der Eglise Protestante de Geneve bis heute das „Consistoire“. Es repräsentiert alle Kirchengemeinden des Kantons und hat die oberste Jurisdiktionsgewalt in der Kirche. Wurde es zunächst von berufenen Notablen gebildet, so entwickelte es sich nach und nach zu einem echten Parlament, einer Kirchensynode, die aus gewählten Delegierten der Einzelgemeinden besteht.

Man spricht daher von einer presbyterial-synodalen Verfassung. Entscheidend ist, dass den ‚Laien‘, den Nicht-Theologen, die Mehrheit auch in der Synode zukommt. Alle Gewalt in der Kirche geht vom Volk aus.

Es verwundert auf der Basis dieser Überlegungen zur Ordnung in der Kirche nicht, wenn ein entsprechendes basisdemokratisches Modell von calvinistischen Theoretikern auch für den *Staat* gefordert wurde. „Die Parlamente sind in ihrer ursprünglichen Absicht aufs Politische angewandte Presbyterien, und es wird schwer halten, die Grundbegriffe demokratischen Lebens, Freiheit, die Gleichheit aller Menschen („vor Gott“) und den Brudernamen anders als aus christlichen Ideen abzuleiten“ (W. Trillhaas 1975: 239f.).⁹ Auch hier sind die hugenottischen Monarchomachen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Wegbereiter gewesen, deren Bedeutung sich kaum überschätzen lässt. Sie konnten dabei an den zeitgenössischen Konziliarismus anknüpfen, haben ihm aber im Rückgriff auf biblische Referenztexte eine basisdemokratische Wendung gegeben, die über das spätmittelalterlich-aristokratische Ratsmodell, das auch Calvin noch voraussetzt, weit hinausgeht.

Alle staatliche Gewalt geht vom Volk aus – in den Worten der „*Vindiciae*“:

„We have demonstrated above that God institutes kings, gives kingdoms to them, and elects them. We now say that the people constitutes kings, confers kingdoms, and approves the election by its vote. Indeed, God willed that it should be done in this way, so that whatever authority and power they have, should be received from the people after Him (...)“ (*Vindiciae* 1994: 68).

Dabei ist durchaus an eine politische Einflussnahme aller Bürger gedacht; das ganze Volk bestimmt den König:

„The elders of the people of Israel, who represented the whole people (for under this title are included, as throughout, the heads of thousands, of hundreds, of fifties, and of tens, the judges and prefects of all the tribes of Israel, and especially the princes and chiefs of the tribes) assembled at Ramah before Samuel“ (*Vindiciae* 1994: 68).

Gleichwohl wird das Volk hier als repräsentiert gedacht durch die Ältesten Israels (die *Vindiciae* beziehen sich hier wie häufig auf den alttestamentlichen Bericht der Wahl Sauls zum ersten König Gesamt-Israels). Schon bei Calvin findet sich in diesem Sinne der Repräsentationsgedanke (R.M. Kingdon 1987). Dies ist nicht unbedeutend und muss im Zusammenhang des generellen Bestrebens der Calvinisten gesehen werden, ein geordnetes Zusammenleben im Staat herbeizuführen. Die anti-monarchische Stoßrichtung sollte von den Zeitgenossen in keinem Fall als Plädoyer für eine Anarchie aufgefasst werden. Hier wie an

anderen Stellen auch galt es, sich von der radikalen Reformation der Wiedertäufer und Spiritualisten abzugrenzen, wollte man nicht jeden Einfluss auf die führenden Schichten des Volkes verlieren. Nicht zuletzt aus diesem Grunde waren die Monarchomachen sehr zurückhaltend, wenn es um ein Widerstandsrecht jedes einzelnen Bürgers ging. Die Zuerkennung eines solchen allgemeinen Widerstandsrechts wird in ihren Schriften nur ganz am Rande sichtbar. Ihnen ging es vielmehr darum, den Widerstand der Amtsträger und Beamten zu motivieren; diese allerdings seien ex officio zum Widerstand gegen Tyrannen sogar verpflichtet.

Das Bestehen auf ‚geordneten Verhältnissen‘ hat jedoch nicht nur pragmatische Gründe. Wir stoßen hier auf einen entscheidenden Grundzug der gesamten calvinisch-calvinistischen Theorie. Calvin, der ausgebildete Jurist, war seinem ganzen Wesen nach Ordnungsgedanke. Calvins Gotteslehre bis hin zum Prädestinationsgedanken ist vom Leitmotiv des die Dinge ordnenden Gottes geprägt. Gleiches gilt für Calvins Theorie des menschlichen Zusammenlebens in Kirche und Staat. Schon 1541, fünf Jahre nach der Annahme der Reformation durch das Genfer Volk und kurz nach seiner Wiedereinsetzung nach zwei Jahren erzwungener Abwesenheit aus Genf, publizierte Calvin eine erste Kirchenordnung. Sein Interesse galt einer „Eglise dressée“, einer geordneten Kirche. Das gleiche Interesse prägt seine Staatstheorie, wie wir gesehen haben: Durch eine geordnete und kontrollierte Herrschaft der Besten (dies Calvins Auffassung der Aristokratie) sollte den beiden Abgründen einer monarchischen Willkür- wie einer anarchischen Pöbelherrschaft vorgebeugt werden. Der theologische Begriff, um den sich insofern Calvins gesamtes soziales Denken gruppiert, ist der Begriff des Gesetzes. Calvin hat eine gänzlich andere Gesetzauffassung als Luther. Wo beim deutschen Reformator die negativen Züge überwiegen – das Gesetz als ‚Spiegel‘, der die Sündigkeit des Menschen sichtbar macht, und als ‚Riegel‘, der Übeltätern wehrt –, dominiert bei Calvin die Sicht des Gesetzes als ‚Regel‘, als positive Richtschnur eines geordneten Zusammenlebens, und zwar sowohl in der Kirche als auch im Staat.¹⁰

Die Monarchomachen haben diese Hochschätzung des Gesetzes von Calvin übernommen. Bei Bèze ist es das Naturrecht, das in diesem Sinne gleichermaßen über König und Volk steht:

„Car ceste reigle universelle de Justice, fondee sur les maximes et communs principes, qui sont demeurez en l’homme, quelque corrompu qu’il soit, est si certaine et si ferme, que rien qui leur contrarie et repugne manifestement ne doit estre trouvé bon ni vallable entre les hommes“ (T. de Bèze 1970: 45).

Bèze kann an dieser Stelle auch von den Menschenrechten sprechen.¹¹

Dieser Bezug auf das Naturrecht ist noch nichts spezifisch Protestantisches. Er findet sich auch bei einem zeitgenössischen römisch-katholischen Denker wie Francisco de Vitoria.¹² Spezifisch protestantisch wird die Lehre von der Überordnung des Gesetzes erst, wenn das Naturgesetz als positiviert gedacht wird. In der Tat ist ja die Rede von einem dem positiven Gesetz gegenüberstehenden Naturrecht äußerst ideologieanfällig (an diesem Punkt ist Hans Kelsen, dem schärfsten Kritiker des Naturrechtsgedankens im 20. Jahrhundert, durchaus Recht zu geben); sie kann gerade Anarchie befördern, indem sie zur Begründung ungeordneten Widerstands gegen das gesetzte Recht herangezogen wird. Schon Bèze spricht in diesem Zusammenhang von einem „rutschigen Übergang“ („Ce passage est fort glissant (...)“, T. de Bèze 1970: 11), um sogleich danach seine Abneigung gegen jedwede Form von Unordnung kundzutun: „Je deteste les seditions et toute confusion, comme monstres horribles“ (T. de Bèze 1970: 11).

Es war daher nur konsequent, wenn die *Vindiciae* schon in den beiden als Motto vorangestellten antiken Zitaten die Bedeutung der (geschriebenen) Gesetze herausstellen (*Vindiciae* 1994: 6) und wenn Buchanan die Gebundenheit der Regenten an sie betont:

„When our kings are publicly inaugurated, they give a solemn promise to the entire people that they will observe the laws, customs and ancient practices of our ancestors, and that they will adhere to that law which they have received from them. (...) God set down this condition under which David and his descendants should reign: He promises that they will reign as long as they obey those laws ordained by Him. These facts make it probable that the power received by our kings from our ancestors was not unbounded but was limited and restricted within fixed boundaries“ (G. Buchanan 2004: 103).¹³

Aber auch die Volkssouveränität ist nicht unbeschränkt. Beide Seiten, Volk wie Regent, sind an die Gesetze gebunden. Der biblische Gedanke, der für diese wechselseitige Bindung von den Calvinisten angeführt wurde, ist der Gedanke des Bundes.¹⁴ Wer Bund sagt, sagt zweierlei: wechselseitige Verpflichtung und positiv-historische Herleitbarkeit dieser Verpflichtung in einer Bundesversammlung. Auf diese Weise kommen wir nicht nur zurück zum Gedanken der Repräsentation (denn die Versammlung wurde von Repräsentanten des Volkes gebildet), sondern auch zum typisch protestantischen Gesetzespositivismus. Die Orientierung an einem historisch gegebenen und fixierten Inhalt des Gesetzes unterscheidet die protestantische Widerstandstheorie von allen Theorien, die mit einem statisch-ewigen, ungeschriebenen Naturrecht argumentieren.¹⁵ Damit hängt zusammen, dass die Monarchomachen ein Widerstandsrecht zwar den gesetzlich bestellten Mandatsträgern zubilligten, im Blick auf vorgebliche indi-

viduelle, direkt göttlich inspirierte Berufungen zu Widerstand und Tyrannenmord jedoch wesentlich zurückhaltender waren als ihre römisch-katholischen Antipoden.

Auch dieser positivistische Zug der alt-calvinistischen Staatslehre lässt sich aus einem ureigenen theologischen Anliegen der reformatorischen Bewegung erklären: aus dem Rückbezug auf den Buchstaben der biblischen Schrift. Das Schriftprinzip der Reformation beinhaltet ja zum einen den Gedanken einer kritischen Prüfung aller überkommenen Autoritäten und zum anderen die Idee, dass diese Prüfung an einem allen Menschen guten Willens zugänglichen ‚Gegebenen‘, dem Buchstaben der biblischen Bücher, auszurichten ist: „Es steht geschrieben.“ Hinzu kam die Notwendigkeit, die eigene Lehre in verbindlichen Deklarationen zu verschriftlichen. Der feierliche, bekenntnishafte Ton etwa der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung („We hold these truths to be self-evident (...)“, H. Hochuli/ H.G. Keller 1960: 49) hat hier seinen Ursprung ebenso wie der Gedanke der Selbstbindung, der bereits den Mayflower Compact von 1620 auszeichnet.¹⁶ Die altreformatorischen Bekenntnisse sind insofern als religiöse Pendants und Vorläufer zu den späteren Menschenrechtskatalogen zu würdigen. Wenn also in der Neuzeit eine Tendenz zur Positivierung der Menschenrechte feststellbar ist, so kann man darin eine dreifache Nachwirkung der reformatorischen Impulse des 16. Jahrhunderts erkennen: Denn rezipiert wurde nicht nur die Kritik an jeglicher autokratischer Willkürherrschaft, sondern auch die Zuflucht zum geschriebenen Gesetz als Maß dieser Kritik sowie die Tendenz zur Verschriftlichung der eigenen Überzeugungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Protestantismus, insbesondere calvinistischer Prägung, hat den demokratischen Partizipationsgedanken enorm gefördert, und zwar gerade in seiner neuzeitlichen Form einer verfassten, geordneten Demokratie.¹⁷

3.4 Soziale Rechte

Der vielleicht überraschendste Zug der alt-protestantischen Theorie des Politischen ist der Platz, der dem neben den bürgerlichen Abwehr- und den politischen Partizipationsrechten dritten Typ menschenrechtlicher Forderungen, den sozialen Rechten, beigemessen wird. Als soziale Rechte werden diejenigen Forderungen zusammengefasst, die eine Förderung des bürgerlichen Wohlergehens durch den Staat postulieren, also etwa das Recht auf Arbeit, soweit es als staatliche Verpflichtung verstanden wird, für Verhältnisse zu sorgen, die den Bürgern ermöglichen, mit eigener rechtschaffener Arbeit ihr Brot zu verdienen. Die so-

zialen Rechte sind den als Abwehrrechten konzipierten bürgerlichen Rechten insofern entgegengesetzt, als sie einen tendenziell starken Staat voraussetzen, während zur Verwirklichung der Abwehrrechte in Reinform die Errichtung eines Nachtwächterstaats genügen würde. Üblicherweise wird von einer chronologischen Abfolge zwischen den drei Typen von Menschenrechten ausgegangen. Nach dieser Sicht stand zunächst der Kampf um Freiheit vor staatlicher Bevormundung im Vordergrund, sodann erhob sich die Forderung nach politischer Partizipation, und erst als diese Ziele verwirklicht waren, kamen Forderungen im Sinne des Wohlfahrtsstaates auf.

Diese Sicht ist tendenziell richtig. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass die allgemeine Wohlfahrt als Staatsziel schon in der US-amerikanischen Verfassung von 1787 begegnet:

„We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America“ (H. Hochuli/ H.G. Keller 1960: 73).

Noch interessanter ist die Tatsache, dass bereits die Reformatoren die Förderung gerade der Minderbemittelten und Unterdrückten als Verpflichtung des Staats geltend machen. Am deutlichsten in dieser Richtung ist wieder einmal Calvin, und zwar – auch dies kennen wir schon – in Aufnahme direkter biblischer, namentlich prophetischer, Ermahnungen:

„Was nun die zweite Tafel (des Gesetzes) angeht, so tut Jeremia den Königen kund: ‚Haltet Recht und Gerechtigkeit und errettet den Beraubten von des Frevlers Hand und schindet nicht die Fremdlinge, Witwen und Waisen und tut niemand Gewalt und vergießt nicht unschuldig Blut ...‘ (Jer 22, 3). In der gleichen Richtung geht die Ermahnung, die man im zweiundachzigsten Psalm liest: die Könige sollen dem Armen und Elenden Recht verschaffen, ‚den Geringen und Armen erretten‘ und den Armen und Elenden aus der Hand des Bedrückers herausreißen (Ps 82, 3f.)“ (J. Calvin 1984: 1040).

Calvin hat, solchen biblischen Ermahnungen folgend, zwei Aufgaben der Obrigkeit unterschieden, die er wiederum bereits in der Bibel belegt findet, nämlich in der Verwendung zweier verschiedener hebräischer Worte für iustitia:

„Diese beiden Stücke [die beiden Tafeln des Dekalogs/ F. L.] hat nun der Prophet zusammengefaßt, indem er den Königen und anderen Oberen gebietet, Recht und Gerechtigkeit zu tun (Jer 21, 12; 22, 3). ‚Gerechtigkeit‘ bedeutet dabei, die Un-

schuldigen in seine Hut zu nehmen, sie zu schirmen, zu schützen, zu verteidigen und frei zu machen. ‚Recht‘ aber (oder Rechtsübung) bedeutet, sich der Vermessenheit der Gottlosen entgegenzustellen, ihre Gewalt zu dämpfen und ihre Verbrechen zu bestrafen“ (J. Calvin 1984: 1040f.).

Es muss hier nicht geklärt werden, ob eine solche strenge Unterscheidung der Bedeutungen der beiden entsprechenden hebräischen Worte sich tatsächlich aus dem Text des Alten Testaments herleiten lässt. Der Wortgebrauch ist mit Sicherheit weniger systematisch als bei Calvin. Umso bedeutsamer ist es, dass Calvin eine solche strenge Unterscheidung einführt und auf sie eine ganze Theorie staatlicher Aufgaben gründet. Die Tatsache, dass er die traditionelle Aufgabe des Schutzes der Bürger vor Verbrechen (zu denen, ebenso traditionell, in prominenter Weise die Gottlosigkeit gehört) in dieser Weise um die aktive Inobhutnahme der „Geringen und Armen“ erweitert, zeigt, welche hohe Bedeutung er gerade diesem Aspekt staatlichen Handelns beimisst.

Martin Luther stand wesentlich stärker als der Genfer Reformator im Bann der traditionellen Staatsauffassung. Dennoch gibt es auch in seinem Werk Passagen, die über das traditionelle „Friede äußerlich“ charakteristisch hinausgehen. So etwa, wenn er die politischen Machthaber dazu auffordert, dem Wucher Einhalt zu gebieten. Oder wenn er im Großen Katechismus im Rahmen der Auslegung des Vierten Gebots die staatlichen Autoritäten mit Vaterfiguren gleichsetzt und daraus ihre Verpflichtung ableitet, sich um das Wohl ihrer Untertanen zu sorgen und ihnen Bildungsmöglichkeiten zu verschaffen. Von dieser staatlichen Verpflichtung ist es nur ein kleiner Schritt zum Recht auf Bildung als allgemeiner Forderung im Sinne eines sozialen Rechts.

3.5 Der gelebte Protestantismus als Modell

Bisher habe ich mich bei der Darstellung der alt-protestantischen Sicht der Dinge auf Texte beschränkt. Das Bild wäre jedoch unvollständig, würde nicht auch die Bedeutung des gelebten Protestantismus für die Ausbreitung der Menschenrechtsidee zumindest erwähnt. Dabei können zwei Aspekte unterschieden werden, je nach dem Schicksal, das den protestantischen Ideen im Lauf der Jahrhunderte zuteil wurde: zum einen wurde die von Calvin in Genf aufgerichtete Ordnung vorbildlich im Sinne der Entwicklung hin zum modernen Verfassungsstaat; und wo, zum anderen, der Protestantismus – anders als in Genf – keinen Einfluss auf die staatliche Regierungspolitik hatte, sondern unterdrückt wurde, da war es das Beispiel gelebter Gewissensfreiheit, das Schule machte.

1. Hinsichtlich Calvins ist zunächst die Ordnung der Kirche zu erwähnen, das presbyterial-synodale System, das den Parlamentarismus außerordentlich beflügelte. Calvin selbst übertrug es bereits auf die politischen Institutionen, mit weitreichenden Folgen, die Robert Kingdon folgendermaßen zusammenfasst:

„[O]ne of the greatest contributions of Reformation Geneva was the contribution of a special form of government, a government developed also in other cities, but dramatized and publicized to a special degree by Geneva. This contribution was not of an articulated body of political thought but of a political model. Geneva provided a living example of how church and state could be organized in ways radically different from most of the rest of contemporary society, in governments dominated by representative councils controlled by the principles of collegial leadership and accountability. These institutions and these principles seemed unnatural to many, a denial of the general assumption that ultimate power in any human institution, ranging from the family to the universal church, was best vested in one individual. But they provided an alternative of fateful importance to later generations“ (R.M. Kingdon 1987: 198).

2. Die Unterdrückung von Gedanken fördert gerade deren Ausbreitung. Diese Weisheit lässt sich auch an der Geschichte des Protestantismus in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation als wahr erweisen. Luthers unerschrockener Auftritt in Worms, der bewaffnete Kampf um Gewissensfreiheit in Frankreich und den Niederlanden, das unbeugsame „Résister“ der im Lande verbliebenen Hugenotten unter dem Regime Ludwigs XIV., die Bereitschaft zur Auswanderung der britischen ‚Dissenter‘ – all dies waren Ereignisse, die aller Welt beispielhaft vor Augen führten, dass man Staatsbürgerrechte nicht einfach unterdrücken kann. Insofern hat auch durch sie der Protestantismus dem Gedanken verfasster Menschenrechte Auftrieb gegeben.

4 Schluss

Hat der Protestantismus eine Rolle gespielt für die Entwicklung hin zu den modernen Menschenrechtserklärungen? Diese Frage lag meinem Beitrag zugrunde. Ich habe sie positiv beantwortet und zu zeigen versucht, dass dem Protestantismus Bedeutung zukommt im Blick auf alle drei Typen von Rechten, die die moderne Theorie der Menschenrechte unterscheidet: bürgerliche Freiheitsrechte, politische Partizipationsrechte und soziale Rechte. Dabei bin ich von Dokumenten ausgegangen, die am Anfang des Protestantismus stehen. Der Hintergrund dieses methodischen Vorgehens lag in der Forschungsthese, protestantische Autoren hätten weniger durch ihre ureigenen als durch übernommene Gedanken

gewirkt. Dass eine solche Übernahme stattgefunden hat, steht außer Frage. Dennoch scheint es mir unbezweifelbar, dass es durchaus spezifisch protestantische Elemente gibt, die in die spätere Menschenrechtstheorie Einlass gefunden haben. Diese Gedanken haben sich, schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ja schon bei Luther und Calvin selbst (Konziliarismus), mit anderen Einflüssen vermischt. Es wäre eine interessante Aufgabe, die weitere Entwicklung im 17. und 18. Jahrhundert nachzuzeichnen (wobei auch die protestantischen Freikirchen einzubinden wären), bis dann am Ende des 18. Jahrhunderts in den USA und Frankreich bis heute maßgebliche Menschenrechtserklärungen entstehen. John Witte hat vor kurzem einen entsprechenden ideengeschichtlichen Überblick vorgelegt, der auf überzeugende Weise den Einfluss des Protestantismus, namentlich des Calvinismus, auf den modernen Menschenrechtsdiskurs belegt (vgl. J. Witte Jr. 2007). Was im Blick auf die altreformatorische Thorie des Politischen zu tun bleibt, ist – neben der wirkungsgeschichtlichen Detailarbeit, – ihre *systematische* Verortung im Rahmen der *Theologie* der Reformatoren. Erst eine solche systematisch-theologische Herleitung kann zeigen, dass der Einfluss der Reformation auf den politischen Diskurs der Moderne keine historische Zufälligkeit, sondern in der Sache selbst begründet ist. Hier besteht weiterer Forschungsbedarf, der über das, was in einem einfachen Aufsatz gesagt und getan werden kann, weit hinausgeht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. G. Garnett 1994: XLV („So the fundamental principles underlying the author’s analysis of the secular part of the covenant were those of natural law. They owed little, if anything, to Protestant tradition (...).“) und R.A. Mason/ M.S. Smith 2004: LXIII („the essentially secular basis of Buchanan’s understanding of popular sovereignty“).
- 2 Vgl. als neuere Veröffentlichung zum Thema: K. Elonheimo 2006.
- 3 „This de-emphasis on birth and wealth made the government of Geneva different from that of most of the secular principalities of the day in which the hereditary principle remained strong and in some of which, most notably the kingdom of France, more and more key offices were for sale. It also made Geneva different from many of the ecclesiastical principalities of the day, since nepotism, a version of the hereditary principle, and simony, the trade in church offices, were facts of life even though proscribed by church law“ (R.M. Kingdon 1987: 194).
- 4 Ein solcher Einfluss wird postuliert von John Witte Jr. (2007 : 217ff.). In den „Vindiciae“ heißt es, die Untertanen in einer Monarchie seien nicht Sklaven des Königs, sondern in Wahrheit Herren: „since all together as a whole they are deemed to be lords“ (Vindiciae 1994: 107). Der Autor bezieht sich für diesen Gedanken allerdings nicht auf das allgemeine Priestertum bzw. 1. Kor 12.
- 5 Ich spreche von *weitgehend* pragmatischen Gründen, da es *auch* eine theorieimmanente Begründung für die relative Hervorhebung der fürstlichen Macht gab: die Angst vor Anarchie und das

- Interesse an Wohlordnung. Ich werde darauf unten, im Zusammenhang mit der überragenden Bedeutung eines positivierten Gesetzes für die früh-protestantische Theorie des Politischen, zu sprechen kommen.
- 6 Die beiden von Robert Kingdon herausgestellten Grundprinzipien der Regierungsarbeit im Genf Calvins – „collegial rule and accountability“ (R.M. Kingdon 1987: 194) – lassen sich dem einen Prinzip der Machtkontrolle unterordnen.
 - 7 Es klingt deutlich nach in Art. 16 der Virginia Bill of Rights: „That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence (...)“ (H. Hochuli/ H.G. Keller 1960: 41).
 - 8 In den Worten Buchanans: „the king is chosen for the sake of his people“ (G. Buchanan 2004: 107). Noch deutlicher ist Bèze: „Je di donc que les peuples ne sont point issus des magistrats, ains que les peuples ausquels il a pleu de se laisser gouverner ou par un prince ou par quelques seigneurs choisis, sont plus anciens que leurs magistrats, et par consequent que *les peuples ne sont pas creez pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples*; comme le tuteur est pour le pupille et non le pupille pour le tuteur, et le berger pour le troupeau et non le troupeau pour le berger“ (T. de Bèze 1970: 9; Hervorhebung F. L.).
 - 9 Schon 150 Jahre vor Trillhaas hat Germaine de Staël in ihren Betrachtungen zur französischen Revolution eine Verbindung zwischen Protestantismus und parlamentarischer Demokratie hergestellt: „Les premiers jours du seizième siècle virent naître la réforme religieuse dans les états les plus éclairés de l’Europe: en Allemagne, en Angleterre, bientôt après en France. Loin de se dissimuler que la liberté de conscience tient de près à la liberté politique, il me semble que les protestan[t]s doivent se vanter de cette analogie. Ils ont toujours été et seront toujours des amis de la liberté; l’esprit d’examen en matière de religion, conduit nécessairement au gouvernement représentatif en fait d’institutions politiques. La proscription de la raison sert à tous les despotismes, et seconde toutes les hypocrisies“ (G. de Staël 1983: 73).
 - 10 Bernard Cottret hat in seiner Reformationsgeschichte eine prägnante Formulierung gefunden, um die Bedeutung des Gesetzes für die beiden Reformatoren sowie seine unterschiedliche Bewertung zum Ausdruck zu bringen. Für Luther heißt es: „La loi ou la grâce“, für Calvin: „La loi et la grâce“ (B. Cottret 2001).
 - 11 „Premierement, on allegue que c’est aux Magistrats, et sur tout aux souverains de commander. Je l’accorde, mais j’adjouste que ceste puissance est limitee par les droits divins et humains“ (T. de Bèze 1970: 55).
 - 12 „In rejecting the medieval notion of the universal jurisdiction of the Church, the theologians were putting in its place another kind of universalism, that of natural law. The medieval order is being replaced with something recognizably modern: the international rule of law rather than the authority of persons with a divine mandate. Theologian-jurists such as Vitoria considered that the law of nations was a direct derivation of natural law, to which everyone might appeal, Christian or not“ (R. Ruston 2004: 76).
 - 13 Man kann sich vorstellen, dass Buchanan auch seinem bekanntesten Schüler, James, dem späteren Regenten Schottlands und Englands, diese Beschränkungen königlicher Macht deutlich zu machen versuchte. Die spätere Lehre James’ im Sinne eines absolutistischen „divine right of kings“ (dazu M. Brocker 1995: 27-48) wäre dann als pädagogisches Fiasko für Buchanan zu interpretieren.
 - 14 Der Bundesgedanke hat gerade für die nordamerikanische Entwicklung besondere Bedeutung erlangt (J. Witte Jr. 2007: 277-319). Vgl. zu John Winthrop, dem ersten Gouverneur von Massachusetts: M.S. Power 1984: 65-84.

- 15 Vgl. M. Brocker 1995: 58 Anm. 101 („Trotz ihrer naturrechtlichen Einkleidung spielten so Elemente des *positiven* Rechts in der Widerstandslehre der Monarchomachen die entscheidende Rolle.“). Der Politikwissenschaftler Brocker bleibt allerdings eine *theologische* Herleitung dieser positivistischen Tendenz schuldig, wenngleich er konstatiert: „Trotz des zum Teil zugrunde gelegten individualistisch-naturrechtlichen und rationalen Argumentationsmodus blieb das Politik-konzept der Monarchomachen letztlich *religiös* fundiert“ (M. Brocker 1995: 59 Anm. 101).
- 16 „[We] Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic, for our better ordering and preservation and furtherance of the ends aforesaid (...)“ (H. Hochuli/ H.G. Keller 1960: 19).
- 17 Bei Robert Kingdon findet sich die schöne Wendung einer „résistance constitutionnelle“ bei den Monarchomachen (R.M. Kingdon 1970: XXXVII).

Literatur

- Brocker, Manfred (1995): Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke. Freiburg/ München: Alber.
- Buchanan, George (2004): A Dialogue on the Law of Kingship among the Scots. A Critical Edition and Translation of George Buchanan's *De Iure Regni apud Scotos* Dialogus. Hampshire UK/ Burlington VT: Ashgate.
- Calvin, Johannes (1984): Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis, 3. Aufl., nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Cottret, Bernard (2001): Histoire de la réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley. XVIe-XVIIIe siècle. Paris: Perrin.
- Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Band 7/ I., bearb. von Johannes Kühn, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bairischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart: Perthes 1935.
- Elonheimo, Kalle (2006): Das universale Recht bei Johannes Calvin. Mit besonderer Berücksichtigung seines Naturrechtsverständnisses. Helsinki: Åbo.
- Garnett, George (1994): Editor's Introduction. In: *Vindiciae* (1994): XIX-LXXVI.
- Heckel, Johannes (1964): Die Entstehung des brandenburgisch-preußischen Summepiskopats (1924). In: Heckel, Johannes: Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Siegfried Grundmann. Köln/ Graz: Böhlau: 371-386.
- Helm, Paul (2004): John Calvin's Ideas. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Hochuli, Hans/ Keller, Hans Gustav (Hrsg.) (1960): Der Aufbau der Vereinigten Staaten von Amerika (= Quellen zur neueren Geschichte, Bd. 6), 2., durchgesehene u. stark erweiterte Aufl. Bern: Herbert Lang.
- Höpfl, Harro (1982): The Christian Polity of John Calvin. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Jellinek, Georg (1919): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, 3. Aufl. München/ Leipzig: Duncker & Humblot.

- Kingdon, Robert M. (1970): Introduction. In: Bèze, Théodore de (1970): *Du droit des magistrats*. Introduction, édition et notes par Robert M. Kingdon. Genève: Droz: VII-XLVII.
- Kingdon, Robert M. (1987): John Calvin's contribution to representative government. In: *Politics and Culture in Early Modern Europe*. Essays in Honor of H.G. Koenigsberger, ed. by Phyllis Mack and Margaret C. Jacob. Cambridge UK et al.: Cambridge University Press: 183-198.
- Lohmann, Friedrich (2002): Die Bedeutung der dogmatischen Rede von der „creatio ex nihilo“. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99: 196-225.
- Luther, Martin (1888): An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520). In: Luther, Martin: Weimarer Ausgabe 6: 381-469.
- Luther, Martin (1897): Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521. In: Luther, Martin: Weimarer Ausgabe 7: 814-887.
- Luther, Martin (1900): Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: Luther, Martin: Weimarer Ausgabe 11: 245-281.
- Luther, Martin (1905): Acht Sermon D. M. Luthers von im geprediget zu Wittemberg in der Fasten (1522). In: Luther, Martin: Weimarer Ausgabe 10/ 3: 1-13.
- Mason, Roger A./ Smith, Martin S. (2004): Introduction. In: Buchanan (2004): XV-LXXI.
- Power, M. Susan (1984): *Before the Convention. Religion and the Founders*. Lanham/ New York/ London: University Press of America.
- Ruston, Roger (2004): *Human Rights and the Image of God*. London: SCM Press.
- Schloemann, Martin (1961): *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern*. Berlin: De Gruyter.
- Skinner, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought. Volume Two: The Age of Reformation*. Cambridge UK et al.: Cambridge University Press.
- Staël, Germaine de (1983): *Considérations sur la Révolution française (1818)*. Paris: Tallandier.
- Trillhaas, Wolfgang (1975): *Profanität – Säkularisierung – Säkularität. Über einige Bedingungen moderner Existenz (1967)*. In: Trillhaas, Wolfgang: *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 235-252.
- Vindiciae, contra Tyrannos (1994): *or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, edited and translated by George Garnett. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Witte, Jr., John (2007): *The Reformation of Rights. Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Der lange Weg zur Anerkennung: Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945

Katharina Kunter

Mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 begann die umfassende normative Neuordnung der internationalen Nachkriegsbeziehungen. Damit wurde eine Entwicklung in Gang gesetzt, die Michael Ignatieff, Professor für Menschenrechtspolitik in Harvard, als „Menschenrechtsrevolution“ bezeichnet. Diese „Menschenrechtsrevolution“ wollte und sollte nicht nur Schutz gegen zukünftige Barbarei bieten, sondern auch erstmals in der Geschichte den Rechten von Individuen internationale rechtliche Anerkennung verleihen (M. Ignatieff 2002).

Angesichts dieser Erfolgsgeschichte ist es sechzig Jahre später kaum noch vorstellbar, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 bei den christlichen Kirchen in der Bundesrepublik anfänglich keineswegs auf Enthusiasmus stieß, sondern mit Skepsis und sogar Ablehnung bedacht wurde. Einen „titanischen Versuch“ nannte sie beispielsweise die protestantische, ehemals aus der Bekennenden Kirche stammende, nazikritische Zeitschrift „Junge Kirche“ und profilierte evangelische Juristen und Theologen, die 1949 in Göttingen zu der Tagung „Kirche und Recht“ zusammenkamen, sprachen sich einmütig gegen die säkularen Menschenrechte aus. Bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein argumentierten schließlich prominente evangelische Theologen wie Paul Althaus oder Walter Künneth überzeugt gegen die Abschaffung der Todesstrafe – diese zeige nämlich sittliche Schwäche und das Eingeständnis staatspolitischer Profanierung (W. Künneth 1965: 158; W. Künneth 1954).

Betrachtet man diese Beispiele vor dem Hintergrund der heute selbstverständlich erscheinenden kirchlichen Menschenrechtsrhetorik in der bundesdeutschen Öffentlichkeit werden erste Konturen eines seit den siebziger Jahren einsetzenden, tiefgreifenden historischen Wandlungsprozesses im Verhältnis von Kirchen und Menschenrechten deutlich. Elemente dieser Veränderungen sollen in den folgenden Ausführungen weiter vertieft werden, wobei der Schwerpunkt auf dem Protestantismus liegt. Die kirchlichen Menschenrechtsdebatten werden dabei einerseits als ein eigener ideengeschichtlicher Diskurs skizziert. Andererseits werden sie jedoch auch als ein Kommunikationsmittel verstanden, mit dem die Kirchen in der ‚Sprache der Welt‘ ihre eigene Position zur Moderne neu

bestimmen konnten. So wird im Folgenden davon ausgegangen, dass die zunehmende kirchliche Akzeptanz der Menschenrechte nach 1945 mit einer veränderten Selbstdeutung der Kirchen in einer sich immer stärker als säkular definierenden Gesellschaft zusammenhing und mit deren Selbstbewusstsein korrespondierte.

Dazu wird zunächst (1) ein knapper historischer Überblick über das Verhältnis von Protestantismus und Menschenrechten seit der Neuzeit gegeben. Daran knüpfen sich einzelne Fallbeispiele an, die unterschiedliche Verläufe und Schwerpunkte kirchlicher, vor allem evangelischer, Menschenrechtsdiskurse, skizzieren. So dann werden (2) die Kontroversen um die Menschenrechte im deutschen Protestantismus sowie (3) die frühe Präferenz des liberalen Menschenrechtsverständnisses bei angloamerikanischen Protestanten sowie in der Gründungsphase des Ökumenischen Rates der Kirchen vertieft. Diese Tradition liberal-individueller Menschenrechtsauslegung prägte die protestantische Ökumene bis in die 1960er Jahre, wurde dann aber von Grundsatzdebatten zur sozialen Gerechtigkeit bis hin zu den sozialen Menschenrechten überlagert. Zeitgleich zu diesem Paradigmenwechsel fand (4) die Hinwendung der Katholischen Kirche zu den säkularen und naturrechtlich begründeten Menschenrechten statt, deren Grundlinie für die 1960er und 1970er Jahren nachgezeichnet wird. Als letztes Fallbeispiel wird schließlich ein Blick auf (5) die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder geworfen. Ihr bereits in den 1920er Jahren ausgeprägter Einsatz für Demokratie und Menschenrechte macht sie zu einem bislang noch wenig erforschten mitteleuropäischen Beispiel für „Zivilreligion“. Das (6) Resümee wird schließlich diese Fallbeispiele zusammenfassen und historische Leitlinien aufzeigen.

1 Historischer Überblick

„Vor Freiheit, Gleichheit und den Menschenrechten, bewahre uns, o Herr!“ hieß es nach der Französischen Revolution 1789 in einem Gebet des anglikanischen Klerus (M. Greschat 1980: 22). Dieser Schreckensruf beschrieb im Großen und Ganzen die Einschätzung, mit der das europäische Christentum auf die neuartigen Ideen der Französischen Revolution reagierte. Es dominierte die Ablehnung, und die durch die Französische Revolution protegierten Menschenrechte wurden in diesen Kreisen schnell zu einem Synonym für Chaos, Anarchie und Kirchenfeindlichkeit. Dazu trug allerdings nicht nur ihr semantischer Gehalt bei, sondern vor allem die durch die Industrialisierung ausgelösten politischen, wirtschaftli-

chen und sozialen Veränderungen und die mit ihnen einsetzende Säkularisierung (M. Greschat 1980).

Entsprechend eindeutig positionierte sich der deutsche Protestantismus vor diesem Hintergrund ebenfalls Mitte des 19. Jahrhunderts gegen die von den Kommunisten geschürten Hoffnungen auf die Verwirklichung der individuellen Menschenrechte. So hielt die Erklärung des Centralausschusses der Inneren Mission 1849 etwa unmissverständlich fest:

„Nur das Evangelium Jesu Christi kann das deutsche Volk vom Abgrund des Verderbens, an dessen Rand es steht, erretten. Die hohen communistischen Versprechungen und Verheißungen der Menschenrechte sind lügenhaft; sie können nur zu Lüsternheit und allverschlingender Begehrlichkeit reizen; aber die Macht, Brod zu reichen für die Arbeit, haben alle Menschenmächte auf Erden nicht; diese macht hat allein Gott der Herr im Himmel, er ist's der nach seinem heiligen Willen Überfluss oder Mangel schickt, fruchtbare Zeiten oder Hungerjahre; hier haben Menschenrechte keine Geltung, hier sind nur Gnadenrechte, die nur das Kind, der kindliche Glaube empfängt, die sich der Herr von keiner Faustgewalt der Hilfdirselbstmenschen abtrotzen lässt“ (M. Greschat 1980: 131 zit. nach H. Lehmann 1969: 225).

Die in dieser Stellungnahme deutlich zum Ausdruck kommenden Vorbehalte des deutschen Protestantismus gegenüber den Menschenrechten hielten – analog zu seiner Demokratiefeindlichkeit – bis weit in das 20. Jahrhundert hinein an. Das lag unter anderem an der traditionellen Obrigkeitsorientierung, nach der der Staat – und nicht die Kirche – für den Schutz der äußeren sozialen und politischen Ordnung zuständig war (M. Greschat 2000: 15). Hinzu kam eine grundlegende „Skepsis gegen die Leistungsfähigkeit der demokratischen Instrumente“ sowie die theologisch begründete Einsicht in die Schwäche des Menschen (K. Nowak 1992: 9f.).

Wie ein vergleichender Blick auf Westeuropa und die Vereinigten Staaten zeigt, handelte es sich dabei allerdings um eine spezifisch deutsche Entwicklung. In Nordamerika führte etwa die Bill of Rights von 1776, die Einforderung der Religionsfreiheit sowie die Initiativen zur Abschaffung des Sklavenhandels unter amerikanischen Protestanten schon sehr viel früher zu einer Offenheit gegenüber den Gedanken, dass der Einzelne Freiheitsrechte habe und deshalb die gleichberechtigte Teilhabe an der Gestaltung von Staat und Gesellschaft beanspruchen könne.¹ Die maßgebliche Mitwirkung amerikanischer Protestanten an der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 kann insofern durchaus als ideengeschichtliche Fortsetzung dieser Tradition gedeutet werden.

Doch trotz dieser explizit positiven protestantischen Rezeption der Menschenrechte in den USA: Die Beziehung zwischen Protestantismus und Menschenrechten trug von Anfang an auch ambivalente Züge. Denn einerseits schufen Luther und die Reformation die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen für ein neues, individualistisches Verständnis von Menschen, durch das die spätere Entwicklung einer modernen liberalen Menschenrechtskonzeption überhaupt erst möglich wurde. Andererseits war Luthers Politikverständnis aber ebenso von „vormodernen“ Zügen geprägt. Denn nach Luther wäre, wenn alle Menschen Christen wären und sich entsprechen „gut“ verhielten, eine Definition oder rechtliche Festschreibung der Menschenrechte nicht notwendig (P. Collinson 1999: 46). Diese idealistische Lesart Luthers prägte vor allem in Deutschland bis weit in das 20. Jahrhundert die reformatorische Theologie – und konsequenterweise dann auch kirchlich-politisches Handeln.

2 Kontroversen um die Menschenrechte im deutschen Protestantismus

Besonders anschaulich kann der Sonderweg des deutschen Protestantismus in Sachen Menschenrechten an dem Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) deutlich gemacht werden. Denn auch Bonhoeffer, der wie kein anderer deutscher Theologe als Kronzeuge für den christlichen Einsatz für die Menschenrechte gelten kann, stand theologisch in der traditionellen lutherischen Linie. Das kam explizit etwa in der Auseinandersetzung um die Schrift „The Church and the New Order in Europe“ des englischen Theologen William Paton (1886-1943) zum Ausdruck (vgl. W. Paton 1941).² So postulierte Bonhoeffer in seiner Stellungnahme zu Patons Text einen bewussten Gegensatz zwischen der deutschsprachigen Theologie und der angelsächsischen Welt und bestimmte daran anknüpfend seinen eigenen Begriff von evangelisch verstandener Freiheit. Die Frage nach den individuellen Freiheiten, wie Redefreiheit, Pressefreiheit oder Versammlungsfreiheit könne dabei, so Bonhoeffer, erst im übergeordneten Zusammenhang des Glaubens beantwortet werden. Es komme nämlich darauf an, inwieweit diese Freiheiten notwendig und geeignet seien, die Freiheit des Lebens nach den Geboten Gottes zu fördern und sicherzustellen. Pointiert hielt er daher fest:

„Freiheit ist eben nicht in erster Linie ein *individuelles* Recht, sondern eine *Verantwortung*. Freiheit ist nicht in erster Linie ausgerichtet am Individuum, sondern am Nächsten“ (D. Bonhoeffer 1996: 539).

In der „Ethik“ ergänzte er diese Einsicht, in dem er sich erneut gegen ein liberales Konzept der Menschenrechte aussprach und statt dessen für eine allumfassende theologische Bestimmung des Menschen plädierte:

„Daher gibt es auch für die Kirche kein anderes Verhältnis zur Welt als durch Jesus Christus, das heißt nicht von einem Naturrecht, Vernunftrecht, allgemeinen Menschenrecht aus, sondern allein vom Evangelium von Jesus Christus aus ergibt sich das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt“ (D. Bonhoeffer 1998: 358).

Mit diesem theologischen Ansatz stand Bonhoeffer nicht allein – auch wenn er selber aus diesem letztlich andere praktisch-politische Konsequenzen zog als die meisten deutschen Protestanten jener Zeit. Folgerichtig bedeutete das Kriegsende 1945 in dieser Hinsicht keinen theologischen Traditionsabbruch, wie sich an verschiedenen Beispielen zeigen lässt. So taucht beispielsweise in den mittlerweile edierten Protokollen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1945/ 46 und 1947/ 48 das Schlagwort Menschenrechte nur ein einziges Mal auf – und zwar bezeichnenderweise in einem Schreiben des Generalleutnant der U.S.-Armee und Stellvertretendes Militärgouverneur Lucius D. Clays an Bischof Wurm vom 23. Mai 1946 (Rat der EKD 1995: 571). Dass es sich hierbei nicht nur um einen Zufall handelte, belegten unterschiedliche Stellungnahmen auf der im Januar 1949 in Bethel tagenden Synode zum Thema „Kirche, Recht und Rechtsbewusstsein“. Hier waren sich trotz aller theologischen Differenzen so unterschiedliche Persönlichkeiten wie der Systematiker Friedrich Delekat oder der Systematiker Heinrich Vogel in der Ablehnung der Menschenrechte einig (M. Greschat 2000: 15).

Freilich: Auch aus evangelischer Sicht ließ sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die mit ihr neu in den Blickpunkt geratenen naturrechtlichen Begründungen nicht ignorieren. Im Anschluss an die Synode vom Januar 1949 initiierte daher der Rat der EKD im Mai 1949 ein grundlegendes Gespräch zu „Kirche und Recht“ zwischen profilierten Theologen und Juristen in Göttingen (vgl. EKD 1950). Hier wurde zwar festgehalten, dass der Christ in Dankbarkeit und Freiheit die Rechtsgrundsätze der Völker und den naturrechtlich aufgenommenen Dekalog anerkenne und gebrauche. Trotzdem erfolgte eine ausdrückliche Ablehnung naturrechtlicher und weltlicher Begründungen der Menschenrechte. Denn letztlich sei der Glaube eine höhere normative Instanz, er schütze vor der „Überheblichkeit und Hilflosigkeit aller naturrechtlichen Programme und Ausflüchte“ (E. Wolf 1960: 32).

Die protestantische Ablehnung naturrechtlicher Begründungen von Menschenrechten – und damit die Menschenrechte in ihrer modernen Gestalt – hielt sich bis in die 1950er und 1960er Jahren. Dementsprechend wurden von evange-

lischer Seite auch die internationalen Gremien zur Durchsetzung der Menschenrechte mit ihrem ‚betont unchristlichen Charakter‘ entsprechend misstrauisch beäugt.³ Nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus dem pragmatischen Kalkül, dass andernfalls der Einfluss der Katholischen Kirche in diesem Themenfeld zu groß werden würde, arbeitete man dann aber trotzdem in den Gremien mit, wie das etwa der für die EKD tätige Jurist Ludwig Raiser 1957 in einem Brief an die Kirchenkanzlei der EKD zur evangelischen Mitarbeit im deutschen UNESCO-Ausschuss zum Ausdruck brachte:

„(...) scheint mir die UNESCO-Ideologie mit ihrer starken Betonung der Menschenrechte zwar gewiss geistig und ethisch wertvoll, aber doch aus anderer, aufklärerischer Wurzel gewachsen als unser evangelisches Christentum. Dies und die Scheu vor aller leeren Betriebsamkeit legt Zurückhaltung nahe, andererseits ist doch einige Wachsamkeit gegenüber der nicht unbeträchtlichen katholischen Ingerenz am Platze.“⁴

Erst Mitte der 1960er Jahre öffnete sich allmählich der enge national orientierte Blickwinkel des deutschen Protestantismus. Aktuelle politische Themen wie die Studentenbewegung, die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die Diskussionen um die Notstandsgesetzgebung, die Befreiungsbewegungen der Dritte-Welt-Länder, Vietnam und die Civil-Rights-Movement in den USA wurden nun mehr und mehr als aufeinander bezogene transnationale Geschehnisse wahrgenommen. Das führte auch im Menschenrechtsengagement der protestantischen Ökumene zu neuen Ansätzen und Schwerpunkten. Diese wirkten wiederum auf die kirchlichen Debatten in Deutschland zurück. So verwies beispielsweise der Abschlussbericht der IV. Sektion der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 auf den internationalen Schutz der Menschenrechte, hielt aber als übergeordnete Priorität fest:

„Die Rassendiskriminierungen unserer Zeit lassen alle Menschenrechte bedeutungslos werden und stellen eine unmittelbare Gefahr für den Weltfrieden dar“ (N. Goodall 1968: 68).

Der Kampf gegen Rassismus wurde nun Kernpunkt des ökumenischen Menschenrechtsengagements, das 1969 mit dem Antirassismusprogramm (PCR – Program to Combat Racism) eingeleitet wurde. Für den Ökumenischen Rat der Kirchen, der bereits auf eine jahrzehntelange liberal begründete Menschenrechtstradition zurückblicken konnte, bedeutete diese neue Zielsetzung zugleich einen historischen Paradigmenwechsel. Von nun an stand die Betonung der

sozialen Menschenrechte, anstatt der liberalen, im Mittelpunkt ökumenischen Engagements.

Für die evangelischen Kirchen in Deutschland brachte dieser Perspektivwechsel allerdings heterogene Aspekte mit sich. So kam es beispielsweise schnell zu einer Politisierung der Menschenrechte in der kirchlichen Öffentlichkeit. Wer sich für Schwarze in Südafrika einsetzte, galt als links und progressiv, wer Menschenrechtsverletzungen in den sozialistischen Ländern anprangerte, als rechts und konservativ. Zudem geriet die kirchliche Menschenrechtsdiskussion in den beiden deutschen Staaten schnell in die Fronten des Ost-West-Konfliktes und zeigte sich hierin besonders ideologieanfällig. Das Antirassismusprogramm etwa wurde in der DDR zur Rassen- und Klassenfrage stilisiert, während man in der Bundesrepublik vor allem die Gewaltfrage diskutierte und zum Wirtschaftsgüterboykott aufrief. Dass einer großen Bevölkerungsschicht eines Landes jedoch vor allem die individuellen Menschenrechte vorenthalten wurden, und zwar in Südafrika ebenso wie in der Tschechoslowakei – diesen Aspekt betonte nur eine kleine Minderheit deutscher Protestanten in Ost und West.

Trotz dieser heftigen Kontroversen begann sich das Thema Menschenrechte in den 1970er Jahren sowohl in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), als auch beim Bund der evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) allmählich auf breiterer kirchlicher Basis durchzusetzen (K. Kunter 2000). 1974 veröffentlichte die EKD die Stellungnahme „Zur Frage der Menschenrechte“, 1975 folgte „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“ und 1976 schließlich die „Stellungnahme über Fragen der Helsinki-Schlussakte, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit“.⁵ Zwar waren diese Stellungnahmen partiell noch von Skepsis gegenüber den individuellen Menschenrechten gekennzeichnet, wenn es etwa hieß:

„Der Mensch ist von Gott zur Gemeinschaft geschaffen. Deshalb wäre es verfehlt, den Menschen, der Träger von Menschenrechte ist, als ein seiner gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt isoliert gegenüberstehendes Individuum zu betrachten. Diese Erkenntnis verbietet jede individualistische Verengung der Menschenrechte“ (EKD 1975: 100).

Mit der Anerkennung, dass der Mensch Träger von universalen Menschenrechten sei und diese Realität auch kirchliches Denken, Handeln und Sprechen bestimmen müsse, war jedoch eine lange im deutschen Protestantismus vorherrschende Denktradition an ihr Ende gekommen. Nun fand auf den unterschiedlichsten kirchlichen Ebenen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema der Menschenrechte statt (K. Kunter 2000: 217-230). Seit 1976 erschienen zahlreiche Publikationen zu den Menschenrechten, von denen hier Wolfgang Huber/

Heinz-Eduard Tödts „Menschenrechte: Perspektiven einer menschlicheren Welt“ (W. Huber/ H.-E.Tödts 1977) als eher politisch-historische Argumentation und Martin Honneckers „Das Recht des Menschen“ (M. Honnecker 1978) als stärker sozialetisch orientierte Darlegung nur stellvertretend für zwei unterschiedliche methodische Ansätze in der kirchlichen Studienarbeit genannt seien. Neben Tagungen in Evangelischen Akademien entwickelten einzelne Landeskirchen Organisationsmodelle zur Menschenrechtsthematik in der kirchlichen Erwachsenenbildung und kirchliche Zeitschriften widmeten sich zunehmend mit kurzen Aufsätzen den Menschenrechten.

In der DDR markierten die 1970er Jahre ebenfalls die vorsichtige Annäherung der Kirchen an die Menschenrechtsthematik, wobei die Gefahr der politischen Vereinnahmung hier besonders groß war. 1973 erarbeitete der Theologische Studienausschuss des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der DDR die Untersuchung „Sorge um eine menschliche Welt – Normativität und Relativität der Menschenrechte“, in der sich seine Verfasser um einen differenzierten, christlichen Standpunkt zum Thema Menschenrechte in der sozialistischen Gesellschaft bemühten.⁶ Nach dem Abschluss der KSZE-Verhandlungen mit ihrer Schlussakte von Helsinki 1975 gelang dann der evangelischen Kirche in der DDR eine deutlich eigenständigere Rezeption der Schlussakte von Helsinki, die entgegen der staatlichen Lesart zusätzlich auf die Realisierung der menschen- und bürgerrechtlichen Aspekte drängte. Freilich gab es auch hier Widersprüche, Gegensätze und übervorsichtige Formulierungen. Problematisch erschienen insbesondere theologische Versuche, auf einer extrem hohen Reflexionsebene soziale und individuelle Menschenrechte gleichsam dialektisch miteinander zu verknüpfen – ihnen damit jedoch die gesellschaftspolitische Konkretion zu rauben. Die Kluft zwischen diesen Theoretikern und den Menschen an der Basis mit ihren Hoffnungen auf Freizügigkeit, freier Berufswahl, Religionsfreiheit oder anderen individuellen Menschenrechten vergrößerte sich dadurch zunehmend und brach schließlich Mitte der 1980er Jahre offen aus (K. Kunter 2006).

Gleichwohl zeigen diese Etappen den großen Wandel an, der sich seit den 1970er Jahren in den evangelischen Kirchen durchsetzte. Der Begriff „Menschenrechte“ wurde nun auch in protestantischen Kreisen und theologischen Diskussionen salonfähig; die noch die 1950er und 1960er Jahre bestimmenden Antagonismen gegenüber Begriff und naturrechtlicher Begründung verschwanden.

3 Die angloamerikanische Präferenz der individuellen Menschenrechte

Die Entwicklung und Auseinandersetzung des Protestantismus mit den Menschenrechten war, wie anfangs bereits angedeutet, entscheidend von der historischen Ausgangssituation des jeweiligen Landes und der jeweiligen politischen und konfessionellen Kultur abhängig. Wie das Beispiel der amerikanischen Protestanten und ihrer Menschenrechtsrezeption im Gefolge der Bill of Rights zeigt, musste die in Luthers Theologie enthaltene Spannung zwischen von Menschen postuliertem Recht und christlicher Verantwortung gegenüber Gott jedoch nicht per se zur Ablehnung der modernen Menschenrechte führen. Es scheint aber typisch zu sein, dass die jeweilige konfessionelle Beziehung zu den Menschenrechten bis weit in das 20. Jahrhundert hinein gleichzeitig durch eine entsprechende Abgrenzung gegenüber anderen nationalen, kulturellen oder konfessionellen Traditionslinien erfolgte. Erst nach 1945 löste sich dieses Modell einer exklusiven Deutungsmacht gegenüber einem inklusiven (zumindes das Christentum umfassenden) Verständnis auf.

Nationales und theologisches Selbstbewusstsein bei der Verteidigung der Menschenrechte kennzeichnete auch den liberalen Protestantismus in den USA. Seit dem ersten Weltkrieg postulierten hier etwa amerikanische liberale Theologen wie Shailer Matthews einen scharfen Gegensatz zwischen der obrigkeitsorientierten „Teutonic efficiency“ und den Traditionen des deutschen Idealismus auf der einen Seite und der Priorität persönlicher Werte und der Freiheit des Individuums auf der anderen Seite (C. Schwarke 1991).

Nach der ersten englischen Karl-Barth-Übersetzung von 1928 setzte zudem eine breite, kritische Rezeption der dialektischen Theologie in den USA ein, die unter der Bezeichnung „Theology of Crisis“ vor allem als eine pessimistische und ethisch indifferente Theologie wahrgenommen wurde (C. Schwarke 1991). Der amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr (1892-1971) kritisierte dabei den religiösen Perfektionismus und die Absolutheit der Barthschen Theologie und warf Barth vor, dass seine Theologie zur Ausblendung gesellschaftlicher Probleme und historischer Unterschiede führe. Zudem verweigere sich Barth theologisch der Weltverantwortung – sein Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur sei jedenfalls nicht aus seiner Theologie zu erklären. In der Nachkriegszeit sah sich Niebuhr in seiner Kritik an Barth bestätigt. Nicht nur das Schweigen Barths zu Ungarn 1956 befremdete Niebuhr in „Why is Barth Silent on Hungary“ (vgl. R. Niebuhr 1957). Auch, dass Barth 1959 in seinem „East-German-Letter“ keine differenzierte Unterscheidung zwischen kommunistischen und westlichen Regierungen vornahm, war für ihn nicht mehr nachvollziehbar (K. Barth 1958: 375ff.). Die an dieser Stelle deutlich empfundene Kluft zwi-

schen der deutschsprachigen und der angelsächsischen Theologie beruhte zu einem großen Teil auf der völlig anderen Wertschätzung, die amerikanische Theologen dem Wert der einzelnen Person sowie der Demokratie und den Menschenrechten beimaßen. Für Niebuhr (und andere nordamerikanische liberale Theologen) etwa war Demokratie eine „method of finding proximate solutions for insoluble problems“ (R. Niebuhr 1944: 118), also eine flexible, nicht dogmatische oder fundamentaltheologische Methode, mit der sich Schritt für Schritt Mängel in der Gesellschaft mit demokratischen Instrumentarien – wie den Menschenrechten, Wahlen oder einer unabhängigen Judikative – abbauen ließen. Der Wert der einzelnen Person stand dabei im Zentrum der Theologie; Theologie war bei Niebuhr daher vor allem Anthropologie (vgl. C. Schwarke 1991).

Die liberalen Ansätze des angloamerikanischen Protestantismus prägten auch die Anfänge der Ökumenischen Bewegung nach 1945. Schon während des Krieges hatte sich die vom Federal Council of Churches of Christ in America (FCC) eingesetzte „Kommission zum Studium der Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Frieden“ (Commission to Study the Bases of a Just and Durable Peace) unter ihrem Vorsitzenden John Forster Dulles, dem späteren Außenminister, nachdrücklich für eine internationale Weltfriedensordnung, für Entkolonialisierung, Abrüstung und Demokratie ausgesprochen und sich dabei für eine international verbindliche Verfassung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, eingesetzt (O.F. Nolde 1974; M. Greschat 1993). Daran knüpfte die 1946 gegründete Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA; engl. Commission of the Churches on International Affairs CCIA), die später sozusagen die „Auslandsabteilung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde, an. Ihr erster Direktor, der lutherische Theologe O. Frederick Nolde aus Philadelphia, war zuvor bereits Mitglied in der Friedenskommission und im Gemeinsamen Ausschuss für Religionsfreiheit (Joint Committee on Religious Liberty) gewesen. Weiterhin gehörten der von englischsprachigen Mitgliedern dominierten Kommission die Amerikaner John Forster Dulles, Walter van Kirk und Reinhold Niebuhr an. Einen Schwerpunkt der Arbeit der KKIA bildete der Einsatz für die Menschenrechte und die Forderung nach einer Garantie der Religionsfreiheit. Sie mündete in der „Denkschrift über die Bestimmungen für Religionsfreiheit im internationalen Grundgesetz“. Es war diese Denkschrift, die wesentlichen Anteil daran hatte, dass im Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 festgehalten wurde:

„Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; diese Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit ande-

ren, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen“ (AEMR Art:18).

Auf dieser menschenrechtlichen (Vor)arbeit baute schließlich die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam auf. Eingebettet in das theologische Konzept der „Verantwortlichen Gesellschaft“ forderte die vierte Sektion unter dem Thema „Die Kirche und die internationale Unordnung“ in einem eigenen Abschnitt explizit die Beachtung von Menschenrechten und Grundfreiheiten (vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen 1948).

In den Entschlüssen der Vollversammlung wurde mit Genugtuung zur Kenntnis genommen, dass die Vereinten Nationen die Achtung und Förderung der Menschenrechte und Grundfreiheiten als eine ihrer wichtigsten Aufgaben anerkannt hätten. Weiterhin forderte der Ökumenische Rat der Kirchen seine Mitglieder dazu auf, sich für die Annahme eines internationalen Gesetzes über die Menschenrechte einzusetzen. Dieses sollte alle wesentlichen Freiheiten, die persönlichen, politischen oder sozialen, im nationalen und internationalen Rahmen anerkennen und durchsetzen. Außerdem sollten die Mitgliedskirchen weitere menschenrechtliche Abkommen und die Religionsfreiheit unterstützen.

Mit diesen Beschlüssen der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Amsterdam 1948 begann in der weltweiten Ökumene – parallel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 – ebenfalls eine „Menschenrechtsrevolution“. Dem deutschen Protestantismus war hier die Genfer Ökumene mit ihrem liberalen Menschenrechtsverständnis und ihrer expliziten Wertschätzung der Arbeit der Vereinten Nationen allerdings um Jahre, ja sogar Jahrzehnte, voraus. Aber auch die Katholische Kirche machte erst gut zwanzig Jahre später die Menschenrechte und die Religionsfreiheit zu ihrem Thema.

4 Der Vatikan und die Menschenrechte in den 1960er und 1970er Jahren

Grundsätzlich stand die Katholische Kirche der Französischen Revolution mit ihren Menschenrechtsideen ebenfalls bis weit in das 20. Jahrhundert skeptisch und ablehnend gegenüber. Erst Papst Johannes XXIII. und seine Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 leiteten einen fundamentalen Richtungswechsel ein. Dabei bezog sich „Pacem in terris“ ausdrücklich nicht nur auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948, sondern postulierte die Menschenrechte selber als naturrechtliche, nicht in Frage zu stellende und unverletzliche Rechte (Johannes XXIII. 1963).

Eine wichtige innerkirchliche Weiterführung bedeutete dann die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) nach kontroversen Debatten am 7. Dezember 1965 angenommene Erklärung über die Religionsfreiheit („*Dignitatis Humanae*“). Sie schuf das Fundament für die internationale Anerkennung des Vatikans als Fürsprecher für Menschenrechte und Religionsfreiheit, die er sich durch seine Teilnahme und sein Engagement als völkerrechtlich anerkannter Staat auf den Konferenzen für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) zwischen 1973-1975 erwarb (P. Wuthe 2002; K. Kunter 2000). Mit dem päpstlichen, diplomatischen Vertreter, Erzbischof Agostino Casaroli, erhielten nun die Themen Menschenrechte und Religionsfreiheit deutlichere Unterstützung. So betonte 1973 der päpstliche Pronuntius Msgr. Zabkar erstmals explizit die „Wahrung und Förderung der Menschenrechte“ als ein spezifisches Anliegen des Vatikans:

„Aufgrund seiner besonderen geistigen und moralischen Aufgabe am Menschen gilt die größte Sorge des Heiligen Stuhls dem ausnahmslosen Schutz und der Stärkung der Menschenrechte. In diesem Zusammenhang fällt es dem Heiligen Stuhl natürlicherweise zu, ein besonderes Wort zur Religionsfreiheit zu sagen. Der religiöse Glaube ist für diejenigen, die ihn besitzen, ein unschätzbares Gut für die innersten Bereiche des Glaubens (...). Und der Gläubige kann am allerwenigsten auf den Wunsch verzichten, dass die anderen Gläubigen, wo sie auch sein mögen, die Möglichkeit haben, sich voll und in aller Freiheit zu den Überzeugungen zu bekennen, die ihr Leben bestimmen.“⁷

Mit dem Beginn der zweiten Verhandlungsphase der KSZE (18. September 1973 - 21. Juli 1975) kam es dann zu ausgefeilteren Vorschlägen der vatikanischen Delegation, die von Msgr. Ambrogio Marchioni, dem apostolischen Nuntius in der Schweiz, und Msgr. Achille Silvestrini, dem Untersekretär des Rates für Öffentliche Angelegenheiten. Professor René Depuys, ebenfalls Mitglied der vatikanischen Delegation, brachte am 23. November 1973 in der KSZE-Unterkommission A/ 1 einen Antrag ein, der auf zwei Vorschlägen Zabkars vom 6. März 1973 aufbaute (Ackermann-Gemeinde 1978: 32f.). Diese beiden Empfehlungen Zabkars sahen zum einen vor, dass in den grundsätzlichen Aussagen des Korbes I zu den zwischenstaatlichen Beziehungen die Achtung der Menschenrechte inklusive der Religionsfreiheit enthalten sein solle. Zum anderen plädierten sie dafür, in den Korb III auch die Verbreitung des religiösen Informationsaustausches und die Vermehrung der Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten zwischen Menschen und zwischen den konfessionellen Organisationen zu religiösen Zwecken aufzunehmen.⁸ Drei weitere Formulierungsvorschläge, die die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie die Erleichterung

von individuellen und gemeinschaftlichen Begegnungen aus religiösen Motiven sowie schließlich die Verbreitung von Informationen religiöser Art berücksichtigten, folgten am 28. November 1973 (Ackermann-Gemeinde 1978: 49f.). Allen diesen drei Vorschlägen war gemeinsam, dass sie nirgendwo ausdrücklich von Kirche sprachen, sondern sich durchgängig am Grundrecht der Religionsfreiheit orientierten und damit naturrechtlich und nicht genuin theologisch argumentierten. Dass diese Begründung letztlich sogar kirchenferne Diplomaten und Politiker überzeugte, zeigte sich am Ende der KSZE-Verhandlungen 1975: Fast wortwörtlich wurden die Empfehlungen des Vatikans für das Prinzip VII (Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten) des Korbes I und in einigen Ziffern des Korbes III in die Schlussakte von Helsinki übernommen. Damit profilierte sich der Vatikan erstmals auf der internationalen politischen Bühne als eine weltweit anerkannte übernationale moralische Instanz zur Sicherung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit.

5 Menschenrechte als integraler Bestandteil konfessioneller Identität: Die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder

Historische Zusammenhänge zwischen positiver Demokratieerfahrung sowie konfessioneller und kirchlicher Akzeptanz der Menschenrechte lassen sich schließlich am letzten Fallbeispiel, der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder in der früheren Tschechoslowakei, aufzeigen. Die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder gehört zu den wenigen mitteleuropäischen protestantischen Kirchen, die bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Menschenrechte und Demokratie als einen integralen Bestandteil ihrer konfessionellen Identität betrachteten – wobei sich mentalitätsgeschichtliche Spuren bis in die böhmische Reformation zurück verfolgen lassen (J. Trojan 2002). Eine wichtige Rolle für diese Entwicklung spielte dabei, dass die 1918 gegründete Tschechoslowakei mit einer der offensten Gesellschaften in Europa, die damals eine stabile Demokratie mit einem relativ hohen Bildungsstand in der Bevölkerung kombinierte, aufwarten konnte. Die große intellektuelle Ausstrahlung des ersten Präsidenten der neuen Republik, Tomáš Garrigue Masaryk, war nicht nur für ein liberales Bürgertum, sondern auch für weite Kreise des tschechischen Protestantismus, ein Vorbild für den gelungenen Einsatz für Demokratie und Zivilgesellschaft (K. Kunter 2006; 2008a; 2008b).⁹ Darüber hinaus betrachteten evangelische Zeitgenossen Masaryks eigene religiöse Biographie als ein überzeugendes Beispiel für die politische Relevanz konfessioneller Identität. Denn Masaryk war 1870 aus der Katholischen Kirche ausgetreten und 1880 in die Evangelische

Kirche gewechselt, da er den Protestantismus als einen glaubwürdigeren Partner bei der Durchsetzung und der Etablierung der Demokratie als den Katholizismus betrachtete. In seinen politischen Vorstellungen spielten dabei nicht zuletzt die liberal und bürgerrechtlich verstandenen Menschenrechte eine entscheidende Rolle – im Übrigen auch ein Verdienst seiner amerikanischen Ehefrau, Charlotte Garrigue Masaryk.

Unter Masaryks Einfluss entwickelte sich schließlich die von ihm nach 1920 gegründete Young Men´s Christian Organization (YMCA) zu einem der wesentlichsten intellektuellen Orte der Zwischenkriegszeit. Hier wurde die Verbindung zwischen Protestantismus, politischem Engagement in der Zivilgesellschaft und dem Einsatz für die Menschenrechte stimuliert und erhielten beinahe alle später in der Nachkriegszeit bedeutsamen evangelischen Theologen der Böhmisches Brüder ihre religiöse Sozialisation (J. Trojan 1992, 38f.). Auch der Vater von Václav Havel, Václav M. Havel, zählte übrigens als Gründungsmitglied zu den prägenden Gestalten des tschechischen YMCA. Von daher verwundert es nicht, dass in gleicher Weise die evangelischen Erstunterzeichner der Charta 77, die zu dieser Generation gehörten, aus dem tschechischen, akademischen YMCA stammten und sich ihm verbunden fühlten.

Zu diesen gehörte beispielsweise die Theologin und Philosophin Božena Komárková.¹⁰ Sie studierte Philosophie, Geschichte und Geographie an der Masaryk-Universität von Brno, unterrichtete zunächst am Realgymnasium, wurde dann aber am 10. Januar 1940 wegen verräterischer Aktivitäten von der Gestapo gefangen genommen und am 9. Juni 1942 zu 12 Jahren Zuchthaus verurteilt. Nach dem Krieg erschien 1947 ihre Dissertation „Die Polis von Platon bis Augustinus“; 1949 beendete sie ihre Habilitationsschrift über „Menschenrechte in der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ – diese wurde allerdings erst 1990 offiziell herausgegeben (vgl. B. Komárková 2003). Wegen ihres angeblich schädlichen Einflusses auf die Jugend wurde sie erneut am 31. August 1948 aus ihrem Dienst als Lehrerin entlassen. Seitdem wirkte sie im Untergrund und gab seit den fünfziger Jahren viele Impulse für die Ausrichtung der „Neuen Orientierung“. Im Prager Frühling gehörte Komárková, neben Jan Patočka, zu den einflussreichen Kräften, die es vermochten, in einfacher und klarer Sprache Menschen- und Bürgerrechte als fundamentales, europäisches und protestantisches Thema herauszuarbeiten und war dann eine selbstverständliche Erstunterzeichnerin der Charta 77.

In der Geschichte des tschechischen intellektuellen Protestantismus nach 1945 bildete Komárková einen Dreh- und Angelpunkt, da sie einen ansehnlichen Schülerkreis an sich ziehen konnte – obwohl sie nach 1948 keine öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten mehr besaß. Dieser machte in den folgenden Jahrzeh-

ten nicht nur einen wesentlichen Teil der evangelischen intellektuellen Elite der Tschechoslowakei aus, sondern stand gleichzeitig für die ideelle Weiterentwicklung und den praktischen Einsatz für die Menschenrechte im Kommunismus. Einer dieser profilierten Schüler war zum Beispiel der 1927 geborene evangelische Philosoph Ladislav Hejdánek. Stark vom Denken Masaryks und Emmanuel Rádl's beeinflusst, gehörte er zu den Mitverfassern der Charta 77 und war deren Sprecher 1977 und 1978-1979 (vgl. L. Hejdánek 1988). Hejdánek, der sich „von Anfang an als einen böhmischen Bruder“ (L. Hejdánek 1988: 150) bezeichnete, betrachtete beispielsweise die Respektierung der Bürgerrechte und der menschlichen Freiheit als einen praktischen Beweis dafür, dass das Christentum noch lebt (L. Hejdánek 1988: 97).

Zum engen Schülerkreis von Komárková, gehörte ebenfalls der Theologe Jakub Trojan, wie Hejdánek im Jahr 1927 geboren, im Prager Frühling aktiv und Charta 77-Unterzeichner. Neben der deutlichen Ablehnung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre gehörte auch bei Trojan – wie bei Hejdánek und Komárková – die positive Rezeption des säkularen Demokratieverständnisses Masaryks sowie die Akzeptanz der weltlichen Begründung der Menschenrechte zum Grundansatz seiner Theologie:

“Even through I personally do not share the philosophy that provided the basis for the formulation of human rights at the UN – I prefer to think of it as a spiritual act whereby responsible citizens agreed to recognise each others' dignity and independence, rather than the natural component of the human make-up – I consider that they have a major regulatory role to play in society...This is the task which Havlíček, Palacky and Masaryk had in mind when they formulated the ethics of public life and politics in our country” (J. Trojan 1992: 278).

Es ist aufschlussreich und spricht für die besondere Disposition des tschechischen Protestantismus zu den Menschenrechten, dass ein signifikant hoher Anteil der Erstunterzeichner der Charta 77 der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder angehörte (K. Kunter 2008a; 2008b). Sie bildeten mit den in ungefähr gleicher Zahl in der Charta 77 engagierten katholischen Pfarrer und Laien neben den Reformkommunisten eine wichtige, eigenständige Gruppe in der Charta 77, die sich bis zum Ende des kommunistischen Regimes 1989 regelmäßig mit Stellungnahmen zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und zur Lage der Kirchen und Christen in der ČSSR zu Wort meldete.¹¹ Den Protestanten erschien dabei der Einsatz für Menschen- und Bürgerrechte als ein selbstverständliches Element ihres von der böhmischen Reformation geprägten evangelischen Glaubens, wie sieben Charta 77-Pfarrer der EKBB ausdrücklich in einer Stellungnahme festhielten:

„Die Frage der Menschenrechte (...) geht aus den geistigen Wurzeln hervor, die bis in die Reformation und die nonkonforme Bewegung der Kirchen in der angelsächsischen Welt zurückreichen. Die Werte unserer Reformation, die freie Verkündigung des Wortes Gottes, der Gedanke der religiösen Toleranz und die Achtung vor der Überzeugung bringen uns diese Motive sehr nahe“ (Glaube in der Zweiten Welt 1978: 46).

Es war aber nicht nur das Verständnis von Menschenrechten in ihrer liberalen Ausprägung, das in der Geschichte der Böhmisches Brüder eine lange kirchliche Tradition hatte – und auf das die evangelischen Charta 77-Unterzeichner in den 1970er Jahren ideengeschichtlich zurückgreifen konnten. Denn eine ebenso feste historische Verankerung hatte auch eine theologische Sympathie für Grundgedanken des Sozialismus (unabhängig von dem sich in der Zeit der sogenannten Normalisierung zuspitzenden kirchenpolitischen Konflikt zwischen einem stärker staatsloyalen und einem stärker oppositionellen Teil der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder). Noch weit vor der Systemkonfrontation des Kalten Krieges wurden diese beiden politisch gegensätzlichen Positionen bereits von den beiden Führungsgestalten der ersten Generation der akademischen Young Men Christian's Organisation in der Tschechoslowakei verkörpert: Nämlich von Emanuel Rádl (1873-1942) und Josef L. Hromádka. Beide unterstützten Masaryks politische Philosophie, unterschieden sich aber grundlegend in ihrer konkreten Ausformung: So gehörte Rádl zu den Verfechtern des Konzepts der individuellen Menschenrechte, die er den kollektiven Rechten der Nation gegenüberstellte. Hromádka hatte dagegen bereits in der Zwischenkriegszeit seine Zuneigung zu den Ideen des Sozialismus erkennen lassen und begrüßte daher nicht nur folgerichtig 1947 die Machtübernahme der Kommunisten in der Tschechoslowakei, sondern setzte sich konsequenterweise in den kommenden Jahrzehnten für einen Dialog zwischen Christentum und Marxismus ein (B.F. Abrams 2004: 253-274). Die sozialen Menschenrechte waren ihm dabei wesentlichlicher als der Einsatz für die liberalen, individuellen Menschenrechte. Schon bei der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam hatte er in dieser Richtung vor dem internationalen Protestantismus argumentiert (J. Hromádka 1948).

Hromádkas herausgehobene Stellung in internationalen evangelischen Gremien und seine starke Identifizierung mit dem Sozialismus und der Christlichen Friedenskonferenz verstellte allerdings während des Kalten Krieges den wissenschaftlichen Blick auf die umfassenderen historisch-politischen Traditionen des tschechischen Protestantismus. Entsprechende Forschungen sind daher bislang ausgeblieben; würden sich aber insbesondere unter dem Aspekt der ‚Zivilreligion‘ lohnen.

6 Resümee

Ungeachtet aller Heterogenität der einzelnen Fallbeispiele, lässt sich generell das Verhältnis zwischen Christentum, Kirchen und Menschenrechten vor allem als ein ständiges Ringen um Abgrenzung und Annäherung an die mit der Französischen Revolution 1789 beginnende Moderne und ihre säkulare Weltbestimmung begreifen. Ein Großteil evangelischer und katholischer Christen (und ihrer kirchlichen Institutionen) lehnte deren neues Menschenbild samt seiner postulierten naturrechtlichen Legitimität zunächst auf lange Zeit ab. In den Ländern, deren weitere historische Entwicklung stärker von liberalen und republikanischen Staats- und Verfassungsformen geprägt wurde, öffneten sich dann allmählich beispielsweise Protestanten in den USA, in Großbritannien, in den Niederlanden oder auch in der Tschechoslowakei nach und nach einem liberalen Menschenrechtsverständnis. Dieses war vor allem in der jeweiligen Landeskultur und politischen Geschichte verwurzelt. Dabei spielten besondere nationale Traditionen wie auch spezifische religiöse Identifikationen eine Rolle und trugen zum Entstehen heterogener „Menschenrechtssemantiken“ bei. Analog zur „verspäteten Modernisierung“ und „Westorientierung Deutschlands“ beschritt hier allerdings auch der deutsche Protestantismus einen Sonderweg, indem er sich, von wenigen Ausnahmen wie etwa dem liberalen Theologen Ernst Troeltsch abgesehen, bis weit in die 1960er Jahre weigerte, in den säkularen Menschenrechtsdiskurs einzusteigen. Vorherrschend war statt dessen eine bewusste protestantische Abgrenzung und Theologisierung gegenüber einer allein säkular und naturrechtlich verstandenen Begründung der Menschenrechte.

Erst das Entsetzen über die beiden Weltkriege, die sich anschließende umfassende Neuordnung und Selbstvergewisserung sowie die Einsicht in die Notwendigkeit internationaler politischer Kontrollgremien zur Wahrung der Menschenrechte brachte dann auf breiter kirchlicher Ebene den internationalen ‚Durchbruch‘ der Menschenrechte. Einen wichtigen Punkt markierte dabei die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, an deren Entstehung amerikanische Protestanten maßgeblich mitgewirkt hatten. Die hier entfalteten und festgelegten Vorstellungen zu den Menschenrechten und der Religionsfreiheit gelangten schließlich durch die aktive Mitarbeit der an der Menschenrechtserklärung beteiligten amerikanischen Theologen und Politiker in den sich im Aufbau befindenden Ökumenischen Rat der Kirchen. Freilich warfen schon auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam die ideologischen Frontstellungen des Kalten Krieges unübersehbar ihre Schatten. Das kam insbesondere im Rededuell zwischen dem späteren Außenminister John Forster Dulles und dem tschechischen Theologen Joseph

Hromádka zum Ausdruck, das bereits von den Zeitgenossen als symbolische Systemkonfrontation zwischen West und Ost, Kapitalismus und Kommunismus gedeutet wurde. Beim Ökumenischen Rat der Kirchen hinterließen diese Schatten schnell ihre Spuren. So verlor etwa spätestens mit dem Beitritt der orthodoxen Kirchen und der Kirchen der „Dritten Welt“ 1961 das angelsächsisch-liberale Menschenrechtsverständnis zunehmend mehr seine ökumenische Referenzposition und wurde durch Diskurse über soziale Gerechtigkeit sowie durch Definitionsversuche sozialer und kultureller Menschenrechte ersetzt.

Gleichwohl: Es war der internationale und ökumenische Impuls, der dafür sorgte, dass in den späten 1960er und vollends dann in den 1970er Jahren sich der deutsche Protestantismus nun dem Thema „Menschenrechte“ zu wandte und es auf seine interne Agenda setzte – in der Bundesrepublik ebenso wie in der DDR. Hier herrschten freilich stärkere systembedingte Zwänge, so dass die Vereinnahmung und Abgrenzung zum sozialistischen Menschenrechtsverständnis eine besondere Schwierigkeit darstellte.

Beinahe zeitgleich, jedoch unter anderen Vorzeichen als der deutsche Protestantismus, öffnete sich schließlich in den 1960er Jahren auch die Katholische Kirche dem liberalen und naturrechtlichen Menschenrechtsverständnis. Die Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 und die Erklärung „Dignitatis Humanae“ schufen schließlich sogar eine theologisch-kirchliche Verbindlichkeit, die dann dazu beitrug, dass der Vatikan als unabhängiger und moralischer Fürsprecher für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit auf den Konferenzen für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) auftrat und schließlich zu einem international anerkannten moralischen Fürsprecher für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit avancierte. Das von ihm eingebrachte Prinzip VII der Schlussakte von Helsinki wurde in der Folgezeit zum „Protestpotential“ der mittel- und osteuropäischen Bürgerrechtsbewegungen, das schließlich seit 1978 durch die nachhaltige Unterstützung durch Johannes Paul II. zusätzliche Legitimation erfuhr.

Seitdem hat auch die zeitgeschichtliche Erforschung des Themenfeldes Katholische Kirche und Menschenrechte große Fortschritte gemacht. Gleichwohl sind, das gilt in hohem Maße auch für den Protestantismus, empirisch abgesicherte Quellenstudien zur Zeit nach 1945 noch immer ein Defizit. Ebenso fehlen konfessionell und international vergleichend angelegte Studien. Zahlreiche historische Fragestellungen zum Verhältnis von christlicher Religion und Konfession auf der einen, Modernisierung, Säkularisierung, Demokratisierung und den Menschenrechten auf der anderen Seite bleiben daher zunächst noch offen und warten auf ihre weitere Erforschung.

Anmerkungen

- 1 Vgl. weiterhin den in diesem Band enthaltenen Aufsatz von Friedrich Lohmann zur Bedeutung des Protestantismus für die amerikanische Bill of Rights.
- 2 Zum Hintergrund der Schrift und Patons Engagement in der Peace Aims Group siehe u.a. *Coupland* 2006; *Greschat* 1994.
- 3 Brief vom 3. September 1951 von Prof. Dr. Walter Erbe aus Tübingen an Ludwig Raiser zur weiteren Mitarbeit der evangelischen Kirche im UNESCO-Ausschuss (Evangelisches Zentralarchiv Berlin 2/ 2357).
- 4 Ludwig Raiser, Mitglied in der UNESCO deutschen Kommission, in einem Brief vom 2. Mai 1957 an den Kirchenrat Gundert in der Kirchenkanzlei der EKD (ebd.).
- 5 Die Thesenreihe „Zur Frage der Menschenrechte“ von 1974 ist abgedruckt in: *Kirchliches Jahrbuch* 1975: 92-102 sowie *Evangelischer Pressedienst Dokumentation* 5, 1975. Für die Stellungnahme „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“ von 1975 siehe: *Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland* 1978. Ebd. befindet sich auch die Stellungnahme des Rates der EKD zur CCIA-Konsultation über Fragen der KSZE-Schlussakte, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit von 1976 (ebd.: 106-116).
- 6 Auszüge dieser Studie finden sich in: *Kirchliches Jahrbuch* 1975: 486-495.
- 7 Vgl. zu den Ausführungen Zabkars vom 6. März 1973 das Dokument in deutscher Übersetzung in: *Ackermann-Gemeinde* (1978: 29-33). Das italienische Original erschien in: *La Documentation Catholique*, Nr. 1630 vom 15. April 1973.
- 8 Vgl. *Ackermann-Gemeinde* (1978: 42-48). Der Originaltext erschien in: *Documentation Catholique*, Nr. 1647 vom 3. Februar 1974. Zu den folgenden Ausführungen siehe auch H. Helbling (1981: 177 ff.).
- 9 Aufgrund der erst nach 1989 einsetzenden freien Forschung, der verzögerten Aufnahme internationaler wissenschaftlicher Debatten sowie der teilweise sehr geringen Forschungskapazitäten gibt es bislang im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte nur wenige quellenorientierte historiographische Werke zum tschechischen Protestantismus. Zu einer ersten Bestandsaufnahme des Themenfeldes tschechischer Protestantismus, vor allen zur Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, und seinem Verhältnis zu den Menschenrechten nach 1945 siehe K. Kunter (2006) und K. Kunter (2008a und 2008b). Zu Masaryk und seinem Verhältnis der Religion vgl. jetzt den bislang noch nicht veröffentlichten Artikel von Berglund, Bruce, „Prague Castle as Sacred Acropolis: Faith, Conviction, and Scepticism in the House of Masaryk“, präsentiert auf der Konferenz „Religion and the Challenges of Modernity: Christian Churches in the 19th and 20th century Eastern Europe; Deutsches Historisches Institut Warschau (DHI), 21.-26. Juni 2006.
- 10 Einen kurzen biographischen Überblick bietet J. Šimsa (1998: 118-127) sowie J. Čapek (2005 120-124). In deutscher Übersetzung erschienen einige Texte von Komárková unter: B. Komárková (2002). Jan Šimsa, Brno danke ich an dieser Stelle ausdrücklich für seine Gastfreundschaft und ein zweitägiges ausführliches Zeitzeugengespräch mit vielen Informationen und Einsichten 2002 in Brno.
- 11 Textauszüge und Zusammenstellungen dieser Texte bieten: *Glaube in der Zweiten Welt* (1978a, 1978b), V. Prečan (1980), I. Gollert (1978) sowie den Abschnitt der religiösen Stellungnahmen bei G. Skilling (1981: 287-290).

Literatur

- Abrams, Bradley F. (2004): *The Struggle for the Soul of the Nation. Czech Culture and the Rise of Communism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ackermann-Gemeinde (Hrsg.) (1978): *Der Heilige Stuhl im Dienst der Internationalen Völkergemeinschaft. Engagement für Frieden und Gerechtigkeit bei den Konferenzen von Helsinki und Belgrad. Dokumente*. München: Ackermann-Gemeinde.
- Barth, Karl (1958): *Brief an einen Pfarrer in der DDR*. In: *Evangelische Theologie* 29: 375ff.
- Bonhoeffer, Dietrich (1996): *Konspiration und Haft (= Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 16)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bonhoeffer, Dietrich (1998): *Ethik (= Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Čapek, Jan (2005): *Božena Komárková*. In: *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte* 7: 120-124.
- Collinson, Patrick (1999): *Religion und Menschenrechte. Die Rolle des Protestantismus*. In: *Hufton, Olwen (Hrsg.): Menschenrechte in der Geschichte*. Frankfurt/ M.: Fischer: 27-65.
- Coupland, Philip (2006): *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- EKD (1950): *Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlasstes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EKD (1975): *Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch*. In: *Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.) (1978): Frieden, Versöhnung und Menschenrechte. Die Denkschriften der EKD, Bd.1/ 2*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 88-103.
- EKD – Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (1995): *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 1: 1945/ 6, bearbeitet von C. Nicolaisen/ N.A. Schulze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glaube in der Zweiten Welt* (Hrsg.) (1978a): *Osteuropäische Bürger werden aktiv! Bürgerinitiativen im Spiegel ihrer Dokumente*. Zollikon: Glaube in der Zweiten Welt-Verlag.
- Glaube in der Zweiten Welt* (Hrsg.) (1978b): *ČSSR. Zur Lage der evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder. Eine Dokumentation*. Küsnacht: Glaube in der Zweiten Welt-Verlag.
- Gollert, Ingeborg (Hrsg.) (1978): *Die Kirchen in der ČSSR und die Menschenrechtsbewegung „Charta 77“*. Dokumente, Briefe und Stellungnahmen der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder. Berlin: Osteuropa Dokumentation.
- Greschat, Martin (1980): *Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Greschat, Martin (1993): *Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem Zweiten Weltkrieg*. In:

- Jendorff, Bernhard/ Schmalenberg, Gerhard (Hrsg.) (1993): Politik – Religion – Menschenwürde. Gießen: Gießener Schriften. 103-122.
- Greschat, Martin (1994) : Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. In: Greschat, Martin/ Loth, Wilfried (Hrsg.) (1994): Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Stuttgart: Kohlhammer. 25-96.
- Greschat, Martin (2000): Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges. In: Ökumenische Rundschau 49: 7-25.
- Helbling, Hanno (1981): Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958-1978. Berlin: Ullstein.
- Honecker, Martin (1978): Das Recht des Menschen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hromadka, Joseph L. (1948). Christian Responsibility in our Divided World. Our Responsibility in the Postwar World. In: Grubb, Kenneth u.a. (Hrsg.) (1948): The Church and International Disorder: An Ecumenical Study Prepared Under the Auspices of the World Council of Churches. London. SCM: 114-142.
- Huber, Wolfgang/ Tödt, Heinz-Eduard (1977): Menschenrechte. Perspektiven einer menschlicheren Welt. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Ignatieff, Michael (2002): Die Politik der Menschenrechte. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Johannes XXIII. (1963): Pacem in Teris. Rundschreiben über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Leutesdorf: Johannes Verlag.
- Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.) (1978): Frieden, Versöhnung und Menschenrechte. Die Denkschriften der EKD, Bd.1/ 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Komárková, Božena (2002): Gewissen, Widerstand und Toleranz. Münster: LIT.
- Komárková, Božena (2003): Human Rights and the Rise of the Secular Age. Benešov: Eman.
- Künne, Walter (1954): Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
- Künne, Walter (1965): Die theologischen Argumente für und wider die Todesstrafe. In: Die Frage der Todesstrafe. Zwölf Antworten (1965). Frankfurt: Fischer. 147-158.
- Kunter, Katharina (2000): Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968-1978. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kunter, Katharina (2006): Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980-1993). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kunter, Katharina (2006): Zurück nach Europa. Kirchen und Christen als politische Faktoren im demokratischen Transformationsprozess Tschechiens. In: Kirchliche Zeitgeschichte 19: 145-158.
- Kunter, Katharina (2008a): 30 Jahre nach der Gründung von Charta 77. Zur Rolle des tschechischen Protestantismus in der Bürgerrechtsbewegung Charta 77. In: Schulze Wessel, Martin/ Kaiserová, Kristina/ Eduard Nižňanský (Hrsg.) (2008): Religion und Politik. Tschechen, Deutsche und Slowaken im 20. Jahrhundert. Essen: Klartext (im Druck).

- Kunter, Katharina (2008b): Für Menschenrechte und Demokratie. Protestanten und die tschechische Bürgerrechtsbewegung Charta 77. Ein Thema im Spannungsfeld von ökumenischer Kirchenpolitik, zivilgesellschaftlichem Engagement und kirchlicher Zeitgeschichte. In: Kaiser, Jochen-Christoph (Hrsg.) (2008): Vom Ertrag der neueren Kirchengeschichte für Kirche und Gesellschaft. Marburg: Tectum (im Druck).
- Lehmann, Hartmut (1969): Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17.–20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer.
- Niebuhr, Reinhold (1944): *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1957): Why is Barth Silent on Hungary. In: *The Christian Century*, H.49, 22. 1. 1957.
- Nolde, O. Frederick (1974): Ökumenisches Handeln in internationalen Angelegenheiten. In: Fey, Harold E. (Hrsg.) (1974): *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nowak, Kurt (1992): Protestantismus und Demokratie in Deutschland. Aspekte der politischen Moderne. In: Greschat, Martin/ Kaiser, Jochen-Christoph (Hrsg.) (1992): *Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer. 1-18.
- Norman Goodall (1968): Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht der 4. Vollversammlung des ÖRK 1968, Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen 1968.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.) (1948): *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*. Tübingen/ Stuttgart: Furche Verlag.
- Paton, William (1941): *The Church and the New Order*. London: SCM.
- Prečan, Villem (Hrsg.) (1980): *Křestané a Charta 77*. München: Opus Bonum.
- Schwarke, Christian (1991): *Jesus kam nach Washington: Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Šimsa, Jan (1998): Solidariteit met de geschokten. In: Komárková, Božena (1998): *Leven van de geef. Christen-zijn in Tsjechië onder het nationaal-socialisme en het communisme*. Kampen: Kok. 118-127.
- Skilling, Gordon (1981): *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*. London: George Allen & Unwin. 287-290.
- Trojan, Jakub S. (1992): *And the Nightingales sing. Theological Reflections and Dialogues*. Prag: Oikumene 1992.
- Trojan, Jakub S. (2002): *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Prag: Oikumene.
- Walter, Milan (1988): Ladislav Hejdiánek: Eine biographische Skizze. In: Hejdiánek, Ladislav (1988): *Wahrheit und Widerstand. Prager Briefe*. Kirchheim: P. Kirchheim. 276-279.
- Wolf, Ernst (1960): *Naturrecht oder Christusrecht. Todesstrafe*. Berlin: Käthe Vogt Verlag.
- Wuthe, Paul (2002): *Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa. Die Politik des Heiligen Stuhls in der KSZE/ OSZE*. Stuttgart: Kohlhammer.

III. Religionen und die Praxis der Menschenrechtspolitik

Islamische Menschenrechtsdiskurse

Mahmoud Bassiouni

1 Einleitung

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

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

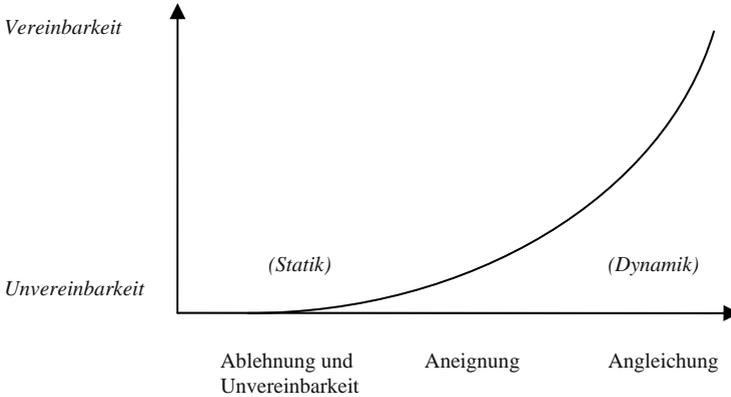
Ohne näher auf diese (durchaus schwerwiegenden) Probleme eingehen zu wollen, möchte ich diesen Problemen aus dem Weg gehen, und schließe mich dem Ansatz von Fred Halliday (1995: 154f.) an, der zwischen einzelnen Positionen je nach ihrer Argumentationshaltung unterscheidet. Wir können demzufolge vier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

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

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

dynamische Konzeption zum Ausgangspunkt und sieht dementsprechend keinen Widerspruch zwischen Islam und Menschenrechten.

Abbildung 1: Spektrum der Vereinbarkeit



Bis hierhin wurden mit dieser Systematisierung lediglich die verschiedenen Positionen nach ihren Ausgangspunkten eingeordnet, nach denen sie untersucht werden sollen. Damit habe ich noch nicht die Methoden angesprochen, die den Argumenten zu Grunde liegen. Abgesehen von den unterschiedlichen Methoden *zwischen* den Positionen wird sich zeigen, dass auch *innerhalb* der Positionen eine Pluralität methodischer Ansätze anzutreffen ist. Diese sollen in den jeweiligen Abhandlungen der Positionen näher beleuchtet werden. Ich werde dabei zur Veranschaulichung die klassischen Problembereiche der islamischen Rechtstradition thematisieren, die um die Felder ‚Gleichstellung der Frau‘, ‚Bewertung der Körperstrafen (*½zudūd*)‘ und das Problem der Religionsfreiheit, insbesondere der ‚Apostasie‘, kreisen. Diese Themen sollen jedoch nicht an sich behandelt werden, sondern nur als Beispiele dienen, um zu illustrieren, wie muslimische Positionen mit diesen Konflikten umgehen. Die vorangenommene Darstellung ist somit nicht themenbezogen in dem Sinne, dass sie die oben genannten Themengebiete analysieren will, sondern positionsbezogen, d.h. sie hebt die verschiedenen Lösungsversuche und die damit verbundenen Methoden hervor. Der Leser sei schließlich daran erinnert, dass es nicht der Anspruch dieses Beitrages sein kann, alle vertretenen Stellungnahmen vollständig zu erfassen. Die ausgewerteten Stellungnahmen besitzen somit lediglich exemplarischen Charakter.

2 Ablehnung und Unvereinbarkeit

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

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

Jede Abweichung von diesem Ideal wird als systemfremd verworfen. Mayer kommentiert:

„Some Muslims who are opposed to international human rights principles – and, indeed, to any ideas that come from the West – would tend to support the idea that the farther an „Islamic“ position diverges from modern, Western norms or the more it resembles the views propounded by premodern Islamic jurists, the closer it comes to representing authentic Islamic doctrine“ (A. Mayer 1990: 145).

Authentisch islamisch ist demnach alles, was anti-westlich ist. Diese vorgesezte Authentizitätsvorstellung wird von Kritikern dieser Position jedoch als genauso verbindlich aufgefasst, und zum Abbild der islamischen Kultur schlechthin stilisiert und perpetuiert. Es entsteht somit ein Bild des Islam, das durch die notwendige Treue gegenüber der Tradition nicht dazu in der Lage ist, die nicht minder notwendigen Werte anzuerkennen, die Gegenstand eines quasi universalen Kon-

senses sind. Der Islam, so die Auffassung, sei eine prämoderne Kultur und befinde sich im Konflikt mit der Moderne und ihren moralischen Werten, darunter auch Demokratie und Menschenrechte. Demgemäß schlussfolgert Fatima Mernissi:

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

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

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

2.1 *Das Argument der Unvereinbarkeit – eine kritische Analyse*

2.1.1 Religion als Modell für die Realität

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

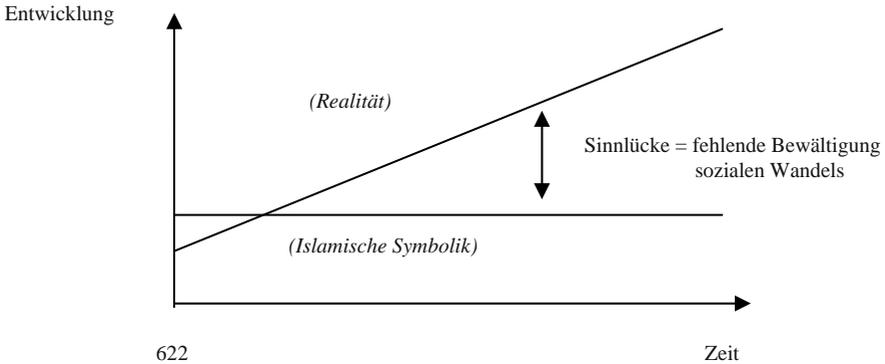
„(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer allgemeinen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen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

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

Die islamische Religion ist Tibis Aussagen zufolge „nicht veränderbar, an keine Realität je anzupassen, da sie selbst die „abschließende“, von dem „Siegel aller Propheten“⁴¹ übermittelte Religion sei“ (B. Tibi 1991: 21). Wenn nun die durch den Islam vermittelten Vorstellungen per se unveränderbar sein sollen, obwohl die Realität sich laufend verändert, so muss Tibi sich fragen, ob der Islam nicht „ein Hemmnis für den Wandel darstellt, da er durch die angeführte Bestimmung die kulturelle Bewältigung des Wandels zu unterbinden und nicht zu fördern scheint“ (ebd.: 21). Tibi argumentiert weiter, dass die islamische Doktrin zwei konfligierende Vorstellungen von Entwicklung hat: eine vorwärts

gerichtete Option auf die Zukunft der Menschheit (Jenseits), und eine rückwärts gerichtete Interpretation der Geschichte, verbunden mit der Bestrebung, die islamische Urgemeinde des Propheten nach seiner Auswanderung im Jahre 622 nach Medina wiederherzustellen.

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



Für diese Welt erkenne er aber lediglich die Urgemeinde des Propheten als *communitas perfecta* und als Richtschnur für Entwicklung schlechthin an. Die islamische Zukunftsvorstellung sei somit rückwärts gerichtet und habe die Vergangenheit des siebten Jahrhunderts als Maßstab für jede politische, soziale und ökonomische Entwicklung (vgl. Abbildung 2).² In dieser „Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem“ (B. Tibi 2002: 49) sieht Tibi das zentrale Problem des Islams. Der Islam an sich sei infolgedessen nicht dazu in der Lage, Werte der kulturellen Moderne, darunter Demokratie und Menschenrechte, in der eigenen Kultur zu verarbeiten. Nach der islamischen Doktrin werde jede stattgefundene, gegenwärtige und zukünftige Entwicklung aus den religiösen Quellen abgeleitet. Auf dem Wege der Koranexegese werden alle Handlungen der Menschen bestimmt, aber auch alle Veränderungen in der Gesellschaft legitimiert. Gott beherrsche die Welt und steuere sie nach seinem Willen, d.h. nach seinem Wort, das im Koran enthalten sei. Auch das islamische Recht sei „von Gott offenbart und darf nicht historisch begriffen werden“, da es nach dem islamischen Werteverständnis „unveränderbar“ und „ewig gültig“ sei (B. Tibi 1991: 91). Das islamische Recht diene somit nicht den Menschen, um ihren gesellschaftlichen Verkehr zu regulieren, sondern ver helfe nur Gott dazu, „die Welt zu kontrollieren“ (ebd.: 85f.).

Das islamische Recht verfestigte somit die Probleme der Entwicklung, da die Fixierung des islamischen Rechts an das offenbarte Wort Gottes die Möglichkeit der Anpassung an die Entwicklung vorweggenommen habe. Projiziert auf die einleitende Annahme, dass Religion als ein Modell für die Realität verstanden werden kann, kommt Tibi zur Schlussfolgerung, dass der Islam keine innovative Zukunftsperspektive, sondern lediglich eine aus der Vergangenheit der guten alten Vorfahren gewonnene Vision von der Zukunft als einer Wiederherstellung von Verganemem kennt. Das zentrale Problem sieht Tibi demnach im Islam selbst: Muslime können den Wandel kulturell nicht bewältigen, da sie keine Veränderungen an ihrem kulturellen System, d.h. am Islam, vornehmen können. Muslime sind dieser Auffassung zufolge Gefangene ihrer eigenen Kultur und jede Abweichung davon wäre kulturfremd. Muslime würden demnach unislamisch handeln, wenn sie sich selbst ein Recht auf Widerstand zusprechen, da es „ein solches Recht in der islamischen Lehre nicht gibt. Im Koran (4:59) steht eindeutig: ‚Ihr Gläubigen, gehorcht Allah und dem Gesandten und denen unter Euch, die zu befehlen haben‘“ (B. Tibi 2003: 62).³ Sogar ein Streik wäre nach dieser Auslegung eine Form des Ungehorsams, die der Islam verbiete. Edward Said merkt zu dieser Art Darstellung kritisch an: „Wenn der Islam von Anbeginn an mit seiner andauernden Unfähigkeit gezeichnet ist, wird der Orientalist sich als Gegner jeder islamischen Versuche, den Islam zu reformieren, verstehen, da seiner Ansicht nach die Reform ein Verrat an dem Islam ist: (...) Wie kann ein Orientale aus diesen Fesseln in die moderne Welt schlüpfen, wenn er nicht dem Narren in *King Lear* nachsprechen will: ‚...sie wollen mich peitschen lassen, wenn ich die Wahrheit sage, du willst mich peitschen lassen, wenn ich lüge, und zuweilen werde ich gepeitscht, weil ich’s Maul halte‘“ (E. Said 1981: 123f.). Der Islam wird als ein mehr oder weniger einheitliches System beschrieben, das sich hauptsächlich in der Opposition zu den Nicht-Muslimen und in der Ablehnung ihrer grundlegenden Werte zu definieren scheint (D. Bölke 1993: 227). So sieht Tibi wie andere „Orientalisten – von Renan über Goldziher und MacDonald bis zu von Grunbaum, Gibb und Bernard Lewis – (...) den Islam als eine „kulturelle Synthese“, die unabhängig von der Ökonomie, Soziologie und Politik der islamischen Völker studiert werden könne. (...) Der Einfluss des Kolonialismus, der weltlichen Bedingungen, der historischen Entwicklung: all dies war (...) nicht weiter zu beachten (...) und wurde niemals ernst genug genommen, um das Wesentliche des Islams zu komplizieren“ (E. Said 1981: 122).

2.1.2 Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten

Jeder, der sich zur Scharia bekennt, so Tibis zentrale Annahme, gerät in einen weltanschaulichen Konflikt mit den Menschenrechten, denn Islam und Menschenrechte verhalten sich zueinander „wie Feuer und Wasser“ (B. Tibi 1994: 170ff.). Nur die europäische Tradition der Menschenrechte, nicht aber die Scharia kann den Muslimen helfen, sich in eine universell ausgerichtete demokratische Wertegemeinschaft aller Zivilisationen zu integrieren (B. Tibi 2003: 14). Den Vorschlag, universale Rechtsnormen in die islamische Kultur zu integrieren, verwirft Tibi mit der Feststellung, dass diese im Rahmen des islamischen Rechts nicht zu integrieren seien, da der Islam keinen Subjektbegriff entwickelt habe und die religiöse Einheit der *umma* (islamische Gemeinschaft) eine so starke Kollektivstruktur bilde, dass ein herausgelöstes Individuum, das Rechte gegenüber dem Staat geltend machen will, undenkbar sei. Dabei beruft sich Tibi auf ein Zitat des 1328 gestorbenen Ibn Taimiyya, den er als „heute immer noch führenden mittelalterlichen islamischen Rechtsgelehrten“ (ebd.: 73) bezeichnet: „Der Sultan ist Schatten Allahs (*Zhul Allah*) auf Erden.“⁴ Einem Herrscher sei demnach auf jeden Fall zu gehorchen; Widerstand gegen ihn wäre Ausdruck des Unglaubens. Dem Herrscher – und damit auch gleichzeitig dem Staat – gegenüber, bestehen dem Einzelnen keine Rechte, die er jenem gegenüber geltend machen könnte und bei deren Nichtbeachtung er sich gegen ihn erheben könnte. Alle Gewalten seien in der Macht des Herrschers, der wiederum seine Machtfülle von Gott erhalte (U. Steinbach 1975: 48ff.). Die Allmacht Gottes werde auf seinen Statthalter übertragen und die Anerkennung der Existenz irgendeiner anderen Gewalt würde eine Variante des Polytheismus bedeuten. Angesichts der Tatsache also, dass eine Bestimmung des Menschen als Individuum in der islamischen Tradition fehle, sei eine Entwicklung eines islamischen Konzepts von Menschenrechten unmöglich. Stattdessen plädiert Tibi für ein Verständnis der islamischen Religion, die ihren Einfluss auf die Sphäre der Innerlichkeit reduziert. Erst auf diesem Weg sei seiner Ansicht nach eine Implementierung von Menschenrechten in die islamische Kultur möglich. Er beendet seine Argumentation mit einem Plädoyer für eine Europäisierung des Islams: „[E]ntweder islamisieren die Muslime Europa oder Europa europäisiert den Islam. Ich wiederhole: Einen Zwischenweg gibt es nicht!“ (B. Tibi 2003: 508).

Mein anfangs geäußerter Zweifel an der Haltbarkeit des hier untersuchten Arguments bestätigt sich spätestens nach kritischer Betrachtung der von Tibi hier aufgezeigten Argumentation. Von der Tatsache, dass Tibi sich exklusiv auf staatsrechtliche Vorstellungen muslimischer Juristen des Mittelalters bezieht, um seine Argumentation zu stützen, sei hier vorerst abgesehen. Denn semi-

wissenschaftlich ist nicht nur Tibis Auswahl, sondern vor allem sein Umgang mit der von ihm zitierten Literatur. So stellt sich bei einer näheren Prüfung des von ihm als Grundlage seiner Argumentation herangezogenen Zitats „Der Sultan ist Schatten Allahs auf Erden“ heraus, dass das Zitat im Werk von Ibn Taimiyya in der von Tibi verwendeten Form nirgends vorkommt. In seinem Werk *al-Siyāsa al-Šarībiyya* (Die an der Scharia orientierte Politik), beschreibt Ibn Taimiyya im 8. Unterkapitel des zweiten Kapitels (über die „Grenzen und Rechte des Menschen“) die Pflicht der Muslime, einen Führer zu ernennen. Basierend auf dem Ausspruch des Propheten – „Wenn drei von euch auf einer Reise sind, dann müssen sie einen Verantwortlichen ernennen“ –, begründet er dies damit, dass es erforderlich sei, einen Verantwortlichen zu haben, der sich um die allgemeinen Angelegenheiten einer Gemeinde kümmert. Gleichzeitig soll dieser garantieren, dass die Rechte der Menschen durchgesetzt werden und somit für Gerechtigkeit sorgen. Gerechtigkeit sei deswegen erforderlich, „weil Gott uns verpflichtet hat, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verwerfen. Und dies kann nur geschehen wenn eine Macht besteht, die das Recht durchsetzt und die Gerechtigkeit herstellt. Deswegen ist gesagt worden, der Herrscher (*ÆulŌān*) ist Schatten Gottes auf Erden“ (Ibn Taimiyya 1966: 139).⁵ Ibn Taimiyya benutzt die Metapher des „Schatten Gottes auf Erden“ also dazu, um die Aufgabe des Herrschers bzw. des Rechtes⁶ zu verdeutlichen, für Gerechtigkeit zu sorgen. Weiterhin ist festzustellen, dass die Metapher nicht von Ibn Taimiyya selbst stammt („Deshalb ist gesagt worden...“). Nach Ibn Kathīr (gest. 1373) (Ibn Kathīr 1998 Bd. 10: 125) geht die Aussage auf den zweiten abbasidischen Kalifen al-Mansūr zurück, der von 754-775 regierte.⁷ Auch Tibis Unterstellung, die islamische Rechtslehre habe keinen Subjektbegriff entwickelt, entlarvt sich als unhaltbar. So erkennt Ibn Taimiyya sowie auch der Großteil der muslimischen Rechtsliteratur an, dass der Mensch individuelle Rechte besitzt. Diese werden in der Rechtsliteratur generell unter der Rubrik „Rechte des Normadressaten“ bzw. „Rechte des Subjektes“ (*¼aqq al-Mukallaf*) behandelt. Ibn Taimiyya bezeichnet sie als *¼aqq Ādami*,⁸ wörtlich „Rechte des Menschen“ (vgl. Ibn Taimiyya 1966: 123-138). Das fehlende Bewusstsein der heterogenen islamischen Rechtskultur, das Tibi an den Tag legt, mag ihm verziehen werden. Ironisch ist nur, dass sich Tibi, aus soziologischer und anthropologischer Sichtweise argumentierend, zur Autorität über die Auslegung und Interpretation des Islam erklärt, während er muslimische Autoritäten (der Vergangenheit als auch der Gegenwart) kategorisch als Fundamentalisten verwirft. Er spricht aus der Position „eines durch und durch der Moderne verpflichteten Menschen, der mit Unsicherheit und Offenheit so selbstgewiss umzugehen weiß, dass er *selbst* zum Kriterium dessen wird, was

rational ist: Wir sind die Vernünftigen – während Fundamentalisten die Weltflüchtigen und Irrationalen sind“ (F. Büttner 1996: 474).

3 Aneignung

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

3.1 Menschenrechte und Urheberrechte

Typisch für die zeitgenössische muslimische Literatur über Menschenrechte ist der Versuch, einzelne Menschenrechtsnormen jeweils mit Belegstellen aus dem Koran oder der Sunna zu untermauern.¹⁰ Manche muslimische Gelehrte und Institutionen überstürzen sich bisweilen sogar zu betonen, dass der Islam die Menschenrechte früher und besser unterstützte, als der Westen. So heißt es beispielsweise in der 1981 vom Islamrat für Europa herausgegebenen *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam*: „Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die ‚Menschenrechte‘ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest.“ Die dann folgenden Artikel sind durchweg so abgefasst, dass einer Kurzfassung des betreffenden Rechtes eine oder mehrere Koran- oder $\frac{1}{4}$ adlÝstellen folgen. So wird mit der koranischen Begründung der Menschenrechte versucht nachzuweisen, dass diese, lange vor der westlich inspirierten Menschenrechtsdiskussion, bereits vom Islam niedergelegt worden seien, und somit der Islam auch in historischer Perspektive die Errungenschaft der Menschenrechte für sich reklamieren kann. Ähnlich betrachtet Mu $\frac{1}{2}$ ammad al-Ġazālī Menschenrechte als „unsere Ware, die uns zurückgegeben wurde“¹¹ und kommentiert: „Die Prinzipien, die wir einst exportiert haben, werden wieder an uns exportiert, als ob sie eine menschliche Entdeckung wären, die wir nie gekannt und gelebt hätten“ (M. al-³azÁli 1993: 8).

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

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

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

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

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

3.2 *Sakralisierung der Menschenrechte*

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

„Der Islam ist die letzte der Botschaften des Himmels, die der Herr der Welten seinen Gesandten – Heil über sie! – offenbarte...[I]n unserer vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten (...) verbinden wir Muslime (...) mit Beginn des 15. Jahrhunderts der Hidschra diese Dek-

laration des Islam über die Menschenrechte, hergeleitet aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten. Sie sind in dieser Niederlegung ewige Rechte, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf. Sie sind Rechte, die der Schöpfer – gepriesen sei er! – festgelegt hat. Der Mensch, wer immer er auch sei, hat kein Recht, sie auszusetzen oder zu verletzen.“

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

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

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

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

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

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

3.3 *Islamisierung der Menschenrechte*

Was den Ansatz der Position der Aneignung von anderen muslimischen Ansätzen unterscheidet ist die Tendenz, Menschenrechte anhand einer Gegenüberstellung mit der traditionellen Konzeption der Scharia entweder zu verwerfen oder zu integrieren. Verworfen werden auf der einen Seite die Menschenrechte, die den Rahmen der Scharia überschreiten, während Menschenrechte, die nicht im Widerspruch zur Scharia stehen, islamisch redefiniert und legitimisiert werden. Menschenrechte können demnach zwar ihren Platz in der Scharia finden, jedoch nur solange sie ihr nicht widersprechen. Die Scharia fungiert sozusagen als exklusiver Maßstab, der den Umfang und Inhalt der Menschenrechte bestimmt. Besonders ersichtlich wird dies in der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte*, in der zunächst umfassend formulierte Freiheits- und Gleichheitsrechte auf „den Rahmen des Scharia“ eingeengt werden. So bestimmt Artikel 24 der Erklärung: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“ Auch der abschließende Artikel 25 betont: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.“ Die in der Erklärung enthaltenen Rechte unterliegen demnach einer „Generalklausel“, die besagt, dass die letztgültige

Entscheidungsgrundlage die Scharia bleibt und im Zweifel unbedingt über jeder von Menschen erdachten Forderung steht (G. Ludwig 1991: 242f.).

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

Das Argument der Aneignung erweist sich zudem insbesondere als unhilfreich für die Frauenrechte, z.B. bei der Zeugenregelung oder im Bereich der Ehe- und Erbvorschriften, sowie im Bereich der politischen Partizipationsrechte. Zwar wird betont, dass der Islam keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen macht¹⁶ und dass beide gleich vor Gott sind. Näher betrachtet stellt sich jedoch heraus, dass die Ebenbürtigkeit der Geschlechter keine Gültigkeit auf rechtlicher Ebene besitzt. Männer und Frauen sind demnach zwar gleich an Würde, aber ungleich an Rechten. Gleichheit mag zwar vor Gott bestehen, nicht jedoch in der Zuweisung von zwischenmenschlichen Rechten und Pflichten. Anders formuliert sind „Mann und Frau von gleicher Würde, aber unterschiedlichen Aufgaben; von gleichem Wert, aber unterschiedlichen Fähigkeiten; von gleicher Stellung vor Gott, aber unterschiedlichen Rollen im Leben“ (M. Hofmann 1995: 36). Maßgeblich für diese Auffassung ist die Tatsache, dass mit dem Bezug auf die traditionelle Scharia ein Menschenbild vertreten wird, dass von einer Ungleichheit der Geschlechter ausgeht und die Frau als zweitrangiges, psychisch und physisch schwaches und männlichem Schutz bedürftiges Wesen betrachtet. Vertreter dieser Auffassung gehen davon aus, dass sich die unter-

schiedlichen Lebensrollen der Geschlechter aus den (von der Natur gegebenen) anatomischen bzw. physiologischen Unterschieden ergeben. Aufgrund der Tatsache, dass das Geschlecht der Frau die Funktion für die Reproduktion der Gattung Mensch besitzt, obliegt es ihr, die Kindergebärung und -erziehung zu übernehmen, was u.a. zur Folge hat, dass sie auch für die Hausarbeiten zuständig ist. Und da der Mann indessen derjenige ist, der physiologisch gesehen in der Lage ist, harte körperliche Arbeit zu leisten, hat er die Aufgabe für die Versorgung der Familie durch Arbeit aufzukommen. Aus diesen „empirischen Befunden“ der natürlichen Verschiedenheit der Geschlechter, wird dementsprechend die ungleiche Rechtsstellung der Frau abgeleitet. Tatsächlich wird von einigen Kommentatoren angenommen, dass das wichtigste Menschenrecht der Frau die Bewahrung der Keuschheit und deren Schutz sei (A. Mawdudi 1976: 18); ein Argument, das größtenteils als Rechtfertigung dafür verwendet wird, um Frauen ein breiteres Spektrum von Rechten vorzuenthalten.¹⁷ Riffat Hassan merkt an, dass „[m]any Muslims, when they speak of human rights, either do not speak of women’s rights at all or are mainly concerned with the question of how a woman’s chastity may be protected.“ „The husband“, so Hassan weiter „in fact, is regarded as his wife’s gateway to heaven or hell and the arbiter of her final destiny. That such an idea can exist within the framework of Islam – which totally rejects the idea of redemption, of any intermediary between a believer and the Creator – represents both a profound irony and a great tragedy“ (R. Hassan 1982: 63).

So Recht Ann E. Mayer auch hat, wenn sie feststellt, dass „there is very little in the original Islamic sources that supports these stereotypes“ (A. Mayer 1991: 141), ist nicht zu verkennen, dass dieses Bild der Frau die islamische Rechtsprechung zu infiltrieren vermochte und etliche Interpretationen von koranischen Versen beeinflusste bzw. beeinflusst. Bekanntestes Beispiel ist der Vers 4:34 in seiner klassischen Übersetzung: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott die einen von ihnen (die Männer) vor den anderen bevorzugt hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben.“¹⁸ Zineb Miadi kommentiert, dass diese „Verse oft von frauenfeindlich gesinnten Muslimen missbraucht [werden], um die untergeordnete Stellung der muslimischen Frau zu rechtfertigen, und dass sie den in gewissen abendländischen Zeitschriften veröffentlichten Vorwürfen Vorschub leisten, wonach der Islam die Frau entwertet“ (Z. Miadi 1994: 97). Nun ist dieses Bild der Frau samt seiner theologischen Überhöhung, wie Krämer feststellt, keineswegs spezifisch islamisch, wie ein kurzer Blick in die europäische Sozial-, Geistes- und Rechtsgeschichte zeigen würde (G. Krämer 1999: 159). Auch hier wird die Frau durch ihre Körperlichkeit definiert und die Ungleichheit von Mann und Frau, wie Rousseau es tat, als „keine menschliche Einrichtung, oder zumindest nicht das

Werk des Vorurteils, sondern das der Vernunft“ (J.-J. Rousseau 1963: 726) bezeichnet.¹⁹ Ohne jedoch weiter darauf eingehen zu wollen, soll an dieser Stelle lediglich auf eine Tatsache aufmerksam gemacht werden, die ein Paradox in der muslimischen Argumentation der Aneignung in Bezug auf Geschlechterbeziehungen verdeutlicht. Rotraud Wieland weist darauf hin, dass sich so gut wie alle muslimischen Autoren darüber einig seien, dass die Sklaverei gegen die Menschenwürde verstößt (R. Wieland 1993: 192). Der Koran, so wird argumentiert, setzte die Sklaverei zwar als vorgefundene soziale Gegebenheit voraus, erklärte sie jedoch nicht etwa seinerseits für obligatorisch. Im Gegenteil wird betont, dass wichtige koranische Aussagen auf eine Abschaffung der Sklaverei hinzuzielen scheinen.²⁰ Diese an sich hermeneutisch fruchtbare Unterscheidung von vorausgesetzten Sozialverhältnissen und dauerhaft gültigen Normen des gesellschaftlichen Lebens, die in Bezug auf die Sklaverei mittlerweile Konsens ist, komme den konservativeren Theologen allerdings auffälligerweise dort, wo es um die Stellung der Frau geht, gar nicht in den Sinn. „Sie erkennen zwar im Koran auch in Bezug auf die Situation der Frau eine Tendenz zur Besserstellung, ziehen aber nicht die Konsequenz, dass heute um der Menschenwürde willen die koranischen Regelungen hinsichtlich der Frau teilweise nicht mehr durchgeführt werden sollten, sondern rechtfertigen diese vielmehr global mit Erwägungen vermeintlich zeitloser höherer Gerechtigkeit“ (ebd.).

Die unterschiedliche Handhabung der Themen Sklaverei und Geschlechterbeziehungen kann indessen sicherlich nicht auf die inhaltliche Beständigkeit der Argumentation zurückgeführt werden. So kritisiert Baderin zurecht: „[I]t is hypocritical if men on one hand acquire and enjoy many rights and liberties of today's world, often through constructive and evolutionary interpretations of the *Shari'ah*, but on the other hand consider the rights and liberties of women to be stagnated upon the juristic views of the classical schools of Islamic law“ (M. Baderin 2003: 65). Die Inkohärenz der Argumentationsmuster ist bei näherem Hinsehen vielmehr auf den reaktiven Kontext und den politischen Opportunismus der Argumentation zurückzuführen, in dem eine vermeintliche islamische Authentizität gegenüber dem Westen verteidigt werden soll. Kecia Ali notiert in diesem Sinne: „Those who have appointed themselves the guardians of communal orthodoxy are particularly vigilant on matters concerned with women and gender – in part, because it is in these realms that the construction of Muslim identity in self-conscious opposition to a decadent West takes place“ (K. Ali 2006: xiii). Eine ähnliche Schlussfolgerung zieht auch Gudrun Krämer: „Der Abwehrkampf gegen übermächtige westliche Einflüsse wird im Namen der Verteidigung ‚authentischer Werte‘ geführt, und diese Werte werden weithin mit überbrachten Moralvorstellungen gleichgesetzt“ (G. Krämer 1999: 158). Wie schon betont,

scheint die Suche nach einer modernen Identität ohne gleichzeitig das „Gesicht zu verlieren“ das zentrale Motiv der Argumentation zu sein. Man unternimmt den Versuch, die islamische Tradition gegenüber „dem Westen“ zu verteidigen, in dem man die Vereinbarkeit, ja Höherwertigkeit des Islams propagiert, da laut diesem Argument alle modernen Ideen und Institutionen, die der Westen kennt, schon lange vorher vom Islam etabliert wurden. Diese Behauptungen erfolgen weder aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition, noch aus einem Verständnis der propagierten Ideen und Institutionen. Beides liegt dem Argument der Aneignung fern. Sie erfolgen lediglich, um äußere Kritik abzuwenden und dienen als Mittel der kulturellen Selbstbehauptung. Das Argument der Aneignung ist innerlich zerrissen zwischen dem Willen, der Vergangenheit treu zu bleiben und dem Wunsch, die moderne Theorie der Menschenrechte zu integrieren. Die aus diesem Spannungsfeld hervorgehenden Menschenrechtsvorstellungen zeichnen sich durch ihre Inkonsistenz aus, die, wie Mayer betont, auf eine fehlende methodologische Grundlage zurückzuführen ist: „[T]he authors lack any clear theory of what rights should mean in an Islamic context or how to derive their context from the Islamic sources in a consistent and principled fashion. Instead, they merely assemble pastiches of ideas and terminology drawn from two very different cultures without determining a rationale for these combinations or a way to reconcile the conflicting premises underlying them. That is, the deficiencies in the substantive human rights principles are the inevitable by-products of methodological confusion and weaknesses“ (A. Mayer 1991: 53f.). „Islamische Menschenrechte“ sind folgerichtig kein Produkt, das aus dem Islam heraus definiert wird, da eine philosophische Prämisse, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basieren muss, nicht existiert und eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen fehlt. Nach dem Argument der Aneignung erhalten Menschenrechte das Attribut „islamisch“ vielmehr dadurch, dass sie durch die traditionelle Scharia „gefiltert“ werden. Wie gezeigt, bleibt jedoch die Geltung der Menschenrechte angesichts des theoretischen Geltungsvorrangs der Scharia als göttliches und im Kern unveränderliches Recht prekär. Im Gegenteil wird der Eindruck vermittelt, dass die islamischen Menschenrechtserklärungen zur Rechtfertigung autoritärer Rechtsbeschränkungen – vor allem im Bereich der Frauenrechte – herhalten können. Ironischerweise sind diejenigen, die den Anspruch erheben, Menschenrechte seit 1400 Jahren zu respektieren, die gleichen, die sie 1400 Jahre danach beschneiden.

4 Angleichung

Bisher befand sich die muslimische Argumentation bezüglich der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten, wie die obige Darstellung der Aneignungsposition verdeutlicht hat, anscheinend in einem Dilemma. Entweder lief man Gefahr, der islamischen Tradition Gewalt anzutun, um sie um jeden Preis mit der modernen Menschenrechtskonzeption stimmig zu machen, insbesondere im Hinblick auf den Status der Frau, dem Apostasieverbot und der Körperstrafen; oder aber man gab den formellen Bestimmungen der Schrift den Vorrang und verhalf der Tradition zum Triumph, ohne jedoch der Gefahr zu entlaufen, der modernen Menschenrechtskonzeption Gewalt anzutun. Der Versuch, die Menschenrechte ausschließlich auf den Vorgaben von Offenbarung und Tradition begründen zu wollen, steht also offenbar vor dem Problem, durch Zugeständnisse an den Zeitgeist von der eigenen Tradition abweichen zu müssen. Dass dieses Dilemma auf einem Missverständnis der Tradition basiert, ist nun der Kerngedanke des Arguments der Angleichung. Nicht die Tradition an sich sei das Problem, sondern das, was man traditionell als Tradition bezeichnete. Charakteristisch für das Argument der Angleichung ist, dass die im islamischen Rechts- und Gedankengebäude enthaltenen Normen stets als abhängig von bestimmten Umständen betrachtet werden. Die islamische Offenbarung enthalte demnach nichts, was im Widerspruch zu den Menschenrechten stünde, allenfalls einige Detailbestimmungen, die sich jedoch aus besonderen historischen Umständen erklären ließen (M. Charfi 1993: 100). Im Gegensatz zur ahistorischen Betonung einer homogenen Scharia erkennen die Vertreter dieser Argumentation die historische Bedingtheit rechtlicher Überlieferungen an und halten es für unerlässlich, das Religiöse und das Geschichtliche mit größter Sorgfalt voneinander zu trennen. Unvereinbar mit den Menschenrechten sei demnach nicht die islamische Religion, sondern das islamische Recht, das in seiner verkommenen Gestalt der frühislamischen Periode bis heute als autoritär betrachtet wird. Statt einer anachronistischen Lozierung und essentialistischen Vereinnahmung von Menschenrechten in das islamische Gedankengebäude, unternehmen Vertreter der Angleichung den Versuch, alternative Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis aufzuzeigen. Ihre Untersuchungen gehen dahin festzustellen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können bzw. ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumindest nicht im Weg stehen. Dabei lassen sich fünf methodische Ansätze identifizieren, die im Folgenden anhand der oben benannten Problembereiche dargestellt werden sollen. Es handelt sich im Einzelnen um einen textuellen, einen evolutionären, einen intentionellen, einen hermeneutischen und einen pragmatischen Ansatz. Die

Aufteilung soll indessen nicht suggerieren, dass es sich dabei um konkurrierende Ansätze handelt oder, dass sie sich gegenseitig ausschließen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit sollen sie hier jedoch getrennt behandelt werden. Untersucht werden soll, wie die Ansätze methodisch mit den Problembereichen umgehen und welche Schlussfolgerungen jeweils gezogen werden. Abschließend soll gefragt werden, welche Auswirkungen diese methodischen Vorgehensweisen auf das Verhältnis von Islam und Menschenrechten haben.

4.1 Textueller Ansatz

Methodisch zeichnet sich der textuelle Ansatz dadurch aus, dass er sein Religionsverständnis lediglich durch Rekurs auf die islamischen Quellen – Koran und Sunna – begründet. Dabei wird u.a. versucht, anhand einer literarischen Kritik eine Re-interpretation der islamischen Quellen durchzuführen. Insbesondere kritische Verse, die den Status der Frau betreffen, wie z.B. der oben zitierte Vers 4:34, werden anhand ihres Wortlautes einer linguistischen Kritik unterzogen.²¹ So wird behauptet, dass man den Koran tatsächlich durch eine spezifisch männliche Brille lesen muss, um in Vers 4:34 eine Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu finden. Der arabische Wortlaut des Verses – *al-riʿāl qawamūna ʔala-n-nisāʾi* – wird stattdessen wiedergegeben als „Die Männer stehen für die Frauen ein“ (M. Hofmann 2001: 140). Molay Rachid Abderrezak kommentiert diesbezüglich: „Man weiß sehr wohl, dass das Wort *qawamūn* in der arabischen Sprache nicht mit dem Begriff „Autorität (Vollmacht) haben“ wiedergegeben werden kann. Die dem Wortlaut „Autorität“ entsprechenden Ausdrücke sind *sultan*, *wufūd*, *satwa* oder *sulta*. Anders lauten auch die Worte, die mit dem Begriff „Überlegenheit“ gleichgesetzt werden können: *aʿla*, *mutafawik*, *rāki*, *arfa maurzila*“ (S. Osman 1994: 98). Es heißt weiter: „Indem wir das patriarchalische Postulat ablehnen, setzen wir uns zugunsten der folgenden Auslegung ein: „Die Männer übernehmen die Verantwortung für die Frauen, dies gemäß den Gaben, mit denen Gott sie vor den anderen (Männern) bevorzugt hat und aufgrund dessen, dass sie (zugunsten der Frauen) ihr Vermögen ausgeben“ (ebd.). Männer sind demnach verpflichtet, sich in vollem Umfang um ihre Ehefrauen zu kümmern und die Verantwortung für ihren Unterhalt zu übernehmen.

Auch die übliche Auffassung der Zeugenregelung, die besagt, dass bei einem schuldrechtlichen Beweisverfahren anstelle eines Mannes zwei Zeuginnen benötigt werden (Sure 2:282), wird vom textuellen Ansatz entkräftet. Hofmann weist darauf hin, dass der Koran die Zeugenschaft der Frau nur beim Streit über Kredittransaktionen behandelt, obwohl er sich an insgesamt acht Stellen mit

Zeugenschaft und Vereidigung befasst. „Offenbar ging der Koran zu Recht davon aus, dass Frauen zur damaligen Zeit in aller Regel im Kreditwesen inkompetent waren. 2:282 diene daher dem Rechtsschutz der Allgemeinheit, ohne ausschließen zu wollen (oder zu können), dass Frauen in der Zukunft dank besserer Ausbildung und Einbeziehung in den Wirtschaftsprozess Kompetenz auf diesem Gebiet erlangen könnten“ (M. Hofmann 2001: 150). Desgleichen laufe der Vorwurf der Polygamie, „ein Punkt, der seit eh und je die Phantasie und Gedanken Europas beschäftigt hat und als Merkmal des Islams gilt“ (S. Osman 1994: 57), laut Argument ins Leere. Denn der Koran hatte die Ehe mit bis zu vier Frauen in Sure 4:3 unter anderem an die Bedingung der Gleichbehandlung geknüpft: „Doch wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht werden zu können, heiratet nur eine...“ In der gleichen Sure (4:129) versichert der Koran indessen, dass diese Bedingung unerfüllbar ist: „Euch wird es niemals möglich sein, in Gerechtigkeit gegen eure Ehefrauen zu verfahren, wie sehr ihr es euch auch wünschen möchtet.“ Weiterhin heißt es in Sure 33:4: „Gott hat nicht zwei Herzen in die Brust des Mannes gelegt.“

Bezüglich der Apostasie wird schlicht betont, dass es für den bloßen Abfall vom Islam nach Koran und Sunna keinerlei zu vollziehende Strafe gibt.²² Zwar wird der Abfall vom Glauben im Koran verurteilt und auf Folgen im Jenseits verwiesen; eine diesseitige Strafe wird jedoch nicht erwähnt.²³ Auch dem Propheten, der laut Koran „nichts anderes als ein deutlicher Warner“ ist (7:184), obliegt es nicht, die Menschen in ihrem Glauben zu halten.²⁴ So wird der Prophet im Koran mit den Worten adressiert: „Und hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle, die insgesamt auf der Erde sind, geglaubt. Willst du die Menschen also dazu zwingen, Gläubige zu werden?“ (10:99) Die Auffassung, Apostasie müsse mit dem Tod bestraft werden, hänge laut Argument vielmehr mit der Erinnerung an den Abfall der arabischen Stämme nach dem Tod Mohameds zusammen: „Die zu Lebzeiten des Propheten oder kurz nach seinem Tod getöteten Abtrünnigen waren ausnahmslos Personen, die als Folge ihrer „Apostasie“ ihre Waffen gegen die Muslime kehrten, die zu jener Zeit noch eine kleine und verletzte Gemeinschaft waren. Unter diesen Umständen erscheint daher die Todesstrafe als Akt der Selbstverteidigung im Kriegsfall“ (M. Talbi 1993a: 65f.). Der Abfall vom Islam wurde somit prinzipiell mit einem politischen Akt gleichgesetzt. Eine Bekehrung, die allein aus religiöser Überzeugung und ohne aggressive Absicht gegen die Gemeinschaft der Muslime erfolgt, wurde kaum in Betracht gezogen (G. Krämer 1999: 154). Zweifellos aus diesem Grund galt die Todesstrafe auch nicht bei weiblichen Abtrünnigen, „da die Frauen im Gegensatz zu den Männern nicht für den Krieg geschaffen sind“ (al-Gazari, in: M. Talbi 1993a: 66). Im Hinblick auf den Umgang mit Apostaten wird betont, dass

der Koran je nach konkreter Situation argumentiert, warnt oder das rechte Verhalten empfiehlt, nie aber zum Argument des Schwertes greift (ebd.: 70). Im Gegenteil wird auf die Maxime „Kein Zwang in der Religion“ (*la ikrāha fi-d-dīn*, 2:256) verwiesen, und auf die Tatsache, dass es die Sache des Menschen sei, seine Wahl zu treffen.²⁵ „Mit anderen Worten,“ kommentiert Khan, „der Abfall vom Glauben ist an sich, wie verwerflich auch immer, ein spirituelles Vergehen und hat keine weltliche Strafe zur Folge. Das ist das Wesen der Freiheit, den eigenen Glauben zu wechseln. Die Aussagen des Qurans hierzu sind eindeutig“ (M.Z. Khan 2004: 133).

Während die Stärke des textuellen Ansatzes darin liegt, dass Koran und Sunna als Maßstab dessen genommen werden, was als sakral bzw. religiös zu gelten hat, muss trotzdem die Einschränkung geäußert werden, dass noch soviel re-interpretative Ambitionen kein umfassendes und schlüssiges Religionsverständnis liefern können. Obwohl der textuelle Ansatz viel Potential für eine moderne und aufgeklärte Koraninterpretation aufweist, ist er gezwungen, bei kategorischen Texten, deren Wortlaut klar und präzise ist, zu schweigen. Dementsprechend wenig kann der textuelle Ansatz beispielsweise zum Umgang mit den *ʾudūd* (Körperstrafen) beitragen. Auch der Vorwurf, dass koranische Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis eher eklektizistisch herangezogen werden (H. Bielefeldt 1998: 142), trifft zu. So kann zwar, wie gezeigt, die Frage der Zeugenschaft und der Polygamie entschlüsselt werden, die Erbrechtsfrage – da auch sie auf einen kategorischen Text basiert – bleibt dagegen unberührt. Weitergehende, potentielle Lösungsversuche sehen sich also mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits auf den Quellen der Religion basieren zu müssen, während sie gleichzeitig versuchen müssen, vermeintliche Inkonsistenzen auszuschließen.

4.2 Evolutionärer Ansatz

Um dieses Dilemma aufzulösen, plädiert Abdullahi an-Na'im für einen Ansatz, der auf der Entstehungsgeschichte des Korans basiert (vgl. A. an-Na'im 1990).²⁶ Grundgedanke dieses Ansatzes ist, die Qualifizierung bestimmter koranischer Verse als rechtsverbindlich zu überdenken. Anlehnend an Mahmoud Muhammad Taha (vgl. M. Taha 1989) schlägt an-Na'im dabei eine Koranlektüre vor, die vor allem zwischen mekkanischen und medinesischen Suren innerhalb des Korans unterscheidet. Dabei handele es sich um zwei unterschiedliche Offenbarungen, die inhaltlich unabhängig voneinander seien, wobei die in Mekka geoffenbarten Suren die zeitlose Botschaft des Korans enthielten, während die späte-

ren in Medina offenbarten Suren den spezifischen Verhältnissen der Gemeinde in Medina angepasst waren und deshalb nicht von zeitloser Gültigkeit seien.

„The basic premise (...) is that a close examination of the content of the Quran and Sunna reveals two levels or stages of the message of Islam, one of the earlier Mecca period and the other of the subsequent Medina stage (...). [T]he earlier message of Mecca is in fact the eternal and fundamental message of Islam, emphasizing the inherent dignity of all human beings, regardless of gender, religious belief, race and so forth. That message was characterized by equality between men and women and complete freedom of choice in matters of religion and faith“ (A. an-Na'im: 52).

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

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

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

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

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

Zwar scheint der evolutionäre Ansatz auf den ersten Blick einen plausiblen Lösungsansatz für das Problem der Inkonsistenz zu bieten; auf den zweiten Blick entfalten sich jedoch Probleme, die sowohl theoretischer als auch praktischer Natur sind. Die hermeneutisch ergiebige Feststellung, dass die medinesischen Verse an eine bestimmte historische Gesellschaft gerichtet waren, bietet noch lange keinen Rechtfertigungsgrund, sie in toto abzulehnen oder zu abrogieren. Fruchtbarer scheint mir auf dieser Grundlage der Versuch, die allgemeine Geltung *einzelner* Normen in Frage zu stellen, in dem ihre gesellschaftliche Bedingtheit und Partikularität aufgezeigt wird. Solch eine Vorgehensweise führt essentiell zum gleichen Ergebnis, ohne jedoch dabei ein Drittel des Korans verwerfen zu müssen. Dies scheint mir angesichts der Tatsache, dass Muslime den Koran als einheitlichen Diskurs betrachten, eher unakzeptabel. Dieser Tatsache ist sich an-Na'im selbst bewusst, wenn er sagt: „However coherent and effective this approach may be, it still has to face the question of practical acceptability. (...) In this regard, it may appear that the prospect of wide acceptance and implementation of [the] evolutionary principle by the majority of Muslims in the near future does not seem to be promising“ (ebd.: 67). Die Abweisung des medinesischen Korans erweist sich letztlich und vor allem auch deswegen als problematisch, weil in den medinesischen Versen fundamentale Religionsangelegenheiten wie das Gebet, die *Zakāt*, das Fasten und die Pilgerfahrt angesprochen werden. Ungeachtet dessen kann die Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinesischen Versen, wie Lorenz Müller bemerkt, ohnehin „nicht ganz bruchlos durchgeführt werden, wenn man nicht das Kind mit dem Bade ausschütteln will“ (L. Müller 1996: 251). So gilt z.B. Vers 2:256 („In der Religion gibt es keinen Zwang“), dem eine islamrechtliche Begründung der Religionsfreiheit entnommen wird, als medinesisch. Der evolutionäre Ansatz setzt sich zum Ziel, menschenrechtlich non-konforme Normen des islamischen Rechts so weit wie möglich zu abrogieren. Er lässt jedoch die zentrale Frage offen, nach

welcher konkreten Methode nun menschenrechtskonforme Normen aus dem islamischen Rechtssystem gewonnen werden können. Letztlich muss auch die Einschränkung geäußert werden, dass viele der Bereiche, die von an-Na'im als unvereinbar mit den Menschenrechten identifiziert werden, etwa das Apostasieverbot oder die männliche Vorzugsstellung, bereits vom textuellen Ansatz entkräftet werden.

4.3 Intentioneller Ansatz

Kerngedanke des intentionellen Ansatzes ist, dass man den *Geist* der koranischen Gebote erkennen müsse. Die *eigentliche Grundrichtung* der Offenbarung müsse durch die Kontingenz des Geschichtlichen hindurch erkannt werden, um davon ausgehend, eine zeitgemäße Geltung der Offenbarung zu interpretieren (vgl. A. Merad 1993b/ N.H. Abu Zaid 1996: 182-189). Diese Grundrichtung wird erkannt, in dem man die Ist-Zustände der vorislamischen Zeit mit den Soll-Ansprüchen der koranischen Offenbarung vergleicht, und die daraus entstehende normative Sinnrichtung – und nicht etwa das buchstäbliche Verständnis der Offenbarung – als relevant anerkennt. Besaß die Frau in vorislamischer Zeit z.B. noch kein Erbrecht, erhielt sie mit dem Islam das Recht, die Hälfte des Mannes zu erben. Die Aussage, „die Frau erhält die Hälfte“ bedeute in ihrer Intention demnach nicht, dass die Frau *nur* die Hälfte bekommt. Vielmehr liege der Sinn darin, dass sie *auch* ein Recht auf Erbfolge hat. Der Geist der koranischen Erbregelung ziele darauf hin, eine graduelle und progressive Veränderung der Stellung der Frau einzuleiten. „Die Qualität, nicht die Quantität ist das Entscheidende“ (A. Merad 1993b: 393). Die Absicht Gottes sei es gewesen, die Situation der Frau zu verbessern. Demgemäß fordert Abu Zaid ein gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die Dynamik des Textes dahingehend bewertet, dass sie die Gleichstellung der Geschlechter anstrebt (N.H. Abu Zaid 1996: 187). Grundlegend für die Argumentation des intentionellen Ansatzes ist die Feststellung, dass der Koran soziale Reformen graduell eingeführt hat, um ihre Akzeptanz im Hinblick auf die damals herrschenden soziokulturellen Umstände zu garantieren. Dieser Gradualismus (*tadarruġ*) wird beispielsweise am Umgang mit Alkohol deutlich, in dem der Koran zunächst nur auf seine schädlichen Aspekte hinweist: „Sie befragen dich über Berausches und Glücksspiel. Sprich: In beiden liegt großes Übel und Nutzen für die Menschen. Doch ihr Übel ist größer als ihr Nutzen“ (2:219). Daraufhin wurde später ein Vers offenbart, der den Alkoholkonsum lediglich zur Gebetszeit untersagte: „O ihr, die ihr glaubt, naht nicht dem Gebet, wenn ihr betrunken seid, bis ihr versteht, was ihr sprecht“ (4:43).

Schließlich folgte ein absolutes Verbot jeglichen Konsums: „O ihr, die ihr glaubt! Berauschesendes, Glücksspiel, Opfersteine und Lospfeile sind ein Gräuelp, das Werk Satans. So meidet sie, auf dass ihr erfolgreich seid“ (5:90).

Der graduelle Ansatz, den der Koran im Umgang mit sozialen und kulturellen Praktiken anwendete, deutete also auf eine qualitative Sinnrichtung hin, die in der Rechtsinterpretation berücksichtigt werden muss. In Bezug auf die Polygamie deutete die qualitative Sinnrichtung der Offenbarung dementsprechend in Richtung Monogamie. War die Polygamie zu vorislamischer Zeit noch unbeschränkt, reduzierte sie die Offenbarung zunächst, um sie letztendlich im Laufe der Zeit abzuschaffen: „Quranic law concerning marriage, rather than intending to ratify the widely prevalent practice of polygamy, sought to reform it as far as was possible at the time. The ultimate intent (...) was to transform marriage from a polygamous to a monogamous relationship. The ultimate objective of Quranic marriage law, then, was to legitimate monogamy, rather than to endorse polygamy“ (Weeramantry 2001: 69). Auch im Hinblick auf die Körperstrafen wird auf einen übergeordneten Sinn verwiesen. Das wirkliche Problem, das der Islam mit der Einführung des Strafgesetzes in den bestehenden geschichtlichen Umständen in Angriff nahm, sei demnach nicht die Bestrafung des Diebstahls an sich, sondern die „Festlegung des „Strafgesetzes“ im Kontext einer derart aufgebauten sozialen Gerechtigkeit“, so „dass für den Diebstahl kein Platz und folglich für die Strafe kein Grund mehr besteht“ (R. Garaudy 1990: 123). Garaudy verweist auf das Beispiel eines Sklaven, der auf einem Feld Weizen gestohlen hatte, woraufhin der Eigentümer des Feldes eine Strafe forderte. Daraufhin erklärte der Prophet zum Herrn des Sklaven: „Dieser Mann hatte Hunger, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Du selbst bist es, den ich strafen werde“ (ebd.). Die soziale Gerechtigkeit sei also ein höherer sittlicher Wert, als die Verteidigung des Eigentums. Die Anwendung einer Strafe stehe somit dem Geist des Korans entgegen, bevor man nicht die soziale Gerechtigkeit verwirklicht hat.

4.4 Hermeneutischer Ansatz

Während der intentionelle Ansatz sich vom eigentlichen Text des Korans entfernt und sich auf die geistige Ebene der Schrift konzentriert, beschäftigt sich der hermeneutische Ansatz mit dem Verständnis der Schrift. Die Betonung liegt hierbei auf Verständnis, da auch hier nicht der buchstäbliche Wortlaut der Schrift als ausschlaggebend erachtet wird, sondern das *Begreifen* religiöser Normen. Dabei versucht der hermeneutische Ansatz zwischen religions- und kulturbestimmten Normen zu unterscheiden, also zwischen dem, was dem Sakra-

len, und dem, was dem Geschichtlichen zuzuordnen ist. Um das Religiöse vom Geschichtlichen zu entwirren geht der Ansatz – wie der Name schon sagt – hermeneutisch vor, in dem er die gesellschaftliche wie geschichtliche Bedingtheit verschiedener Normen aufzuzeigen versucht, um die damit verbundene Begrenztheit ihrer normativen Geltung zu begründen. Eine grundlegende Feststellung lautet dabei zunächst, dass der Koran im Kontext eines bestimmten sozio-historischen Hintergrunds offenbart worden ist.²⁷ Der Koran wurde nicht auf einmal oder als ganzer Text offenbart, sondern in einem Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren, in dessen Verlauf er sich auf spezifische Ereignisse bezieht und auf konkrete historische Situationen antwortet. Die Interpretation einer koranischen bzw. prophetischen Norm muss nach Fazlur Rahman (F. Rahman 1984: 5ff.) daher in drei methodischen Schritten erfolgen: Erstens muss gefragt werden, was eine bestimmte koranische oder prophetische Aussage innerhalb ihrer historischen Situation genau bedeutete oder auf welches spezielle Problem sie damals antwortete. Nicht immer lässt sich nämlich einwandfrei nachvollziehen, ob der Prophet z.B. spontan zu einer ganz speziellen Problematik seiner Zeit und seiner Umgebung Stellung nahm, oder ob er damit die Muslime für alle Zeiten auf ein besonderes Verhalten festlegen wollte. Zweitens muss der allgemeine religiöse oder ethische Grundsatz „herausgeschält“ und formuliert werden, der in dieser speziellen Antwort zum Ausdruck kam. Letztlich muss aufgezeigt werden, wie dieser allgemeine Grundsatz im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu konkretisieren ist, d.h. es muss möglichst genau angegeben werden, was er heute bedeuten oder wie er heute in die Tat umgesetzt werden soll.²⁸ Das Verständnis religiöser Normen setzt also voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den *Seinsgrund*, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kam, wiederzuentdecken. Betrachte man den Koran so, als wäre er gestern offenbart worden, wäre man gar nicht erst in der Lage, ihn zu verstehen. Der Verweis also, dieses oder jenes stünde doch so und so im Koran, ist daher nicht allzu aussagekräftig, da die Koranlektüre ohne Kenntnisse der kontextuellen Hintergründe (*asbāb al-nuzūl*) wenig Sinn macht.

So muss beispielsweise auch die koranische Erbrechtsregelung vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Bedingungen verstanden werden, die zum Zeitpunkt der Offenbarung herrschten. Die Tatsache, dass der Koran dem männlichen Erben doppelt soviel zuspricht wie der weiblichen Erbin ist laut Argument darauf zurückzuführen, dass es die Pflicht des Mannes sei, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau das Recht auf eine unabhängige Führung ihres Vermögens hat. Die Frau kann einem Beruf nachgehen, ist aber nicht wie der Mann zum Erwerb des Familienunterhalts verpflichtet. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleiben in ihrer Hand und sie braucht nichts

zum Haushaltsbudget beizusteuern (L. Abid 2003: 154). Nehme man eine fiktive Situation an, in der Mann und Frau arbeiten und beide einen Verdienst von 100 Geldeinheiten haben, so wäre lediglich der Mann dazu verpflichtet, von seinem Verdienst den Haushalt zu unterhalten und für den Unterhalt seiner Familie aufzukommen, während die Frau ihren Verdienst entweder für sich selbst oder gar nicht ausgeben muss. Die Erbregelung wäre demnach keine Diskriminierung der Frau, sondern ein logischer Ausgleich für den Nachteil des Mannes. Zieht man diesen Gedanken konsequent durch, so würde dies bedeuten, dass die weibliche Erbin nur dann die Hälfte des männlichen Erben bekommt, wenn die Umstände, welche diese Regelung bedingten, vorhanden sind. Herrschen demnach andere Bedingungen – z.B. wenn Mann und Frau arbeiten, jedoch beide für den Unterhalt des Haushalts aufkommen müssen – so folgt, dass die Regelung keine Gültigkeit mehr besitzt. Die Gültigkeit einer Norm hängt somit vom Vorliegen bestimmter Umstände ab. Ändern sich diese, so muss die Gültigkeit der Norm überdacht werden. In diesem Zusammenhang fragt Mumisa: „[W]hat was the cause and reason for deciding to grant women less the share of men in the inheritance laws of Islam mentioned in the *Qur'an*? Does the cause and reason (*illah*) still exist? If it does, we will have to continue giving them less, and if it has ceased to exist, we will have to re-interpret the verses of inheritance laws“ (M. Mumisa 2002: 104f.). In Beantwortung dieser Fragen kommentiert Kalisch: „Die Vorstellung über die Rolle der Frau und die gesellschaftliche Situation haben sich in dieser Hinsicht stark gewandelt und unter diesen veränderten Bedingungen ist eine Benachteiligung der Frau beim Erbe nicht mehr gerecht“ (M. Kalisch 2005: 57).

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

„[B]edouin Arab society consisted largely of nomads who travelled with their camels and tents in search of pastures, and it was not feasible under the circumstances to penalize the thief with imprisonment. Imprisonment necessitates durable structures and guards, feeding and care of inmates and so forth, hence the physical punishment was the only reasonable option. Since there were no protective barriers to

safeguard the property of people, society could not afford to tolerate proliferation of theft. Mutilation of the hand of the thief also provided the kind of punishment that disabled the thief from persisting in his wrongdoing, just as it also left a visible mark on the offender to warn people against his menace. Mutilation was thus an eminently rational punishment for theft“ (M.H. Kamali 2008: 130f.).

Die zweite Feststellung lautet somit, dass die im Koran enthaltenen strafrechtlichen Regelungen vor ihrem gesellschaftlichen Hintergrund verstanden werden müssen. Das *Prinzip* der Bestrafung wird im Koran lediglich im Lichte der gesellschaftlichen Gegebenheiten kontextualisiert bzw. ‚akzentuiert‘, ohne damit jedoch eine spezifische *Form* der Bestrafung überzeitlich festlegen zu wollen. Diese Feststellung sieht sich allerdings mit dem literalistischen Einwand konfrontiert, sowohl das Prinzip als auch die Form der Bestrafung als den Willen Gottes zu betrachten: „In sum, it is impossible to isolate the divine intent from the methods laid out in the revealed text. Moreover, the intents are embodied in the methods in the sense that they are actualized only by those stated methods. As some methods are definitely prescribed, any manipulation of the text’s meaning leads to an avoidance of the intents“ (A. al M. al-Najjar 2000: 62). Diesem Einwand entgegnet das hermeneutische Argument mit dem Hinweis, dass soziale Praktiken nicht allein wegen ihrer Erwähnung im Koran einen normativ-religiösen Charakter erhalten. Dies impliziere einen religiösen Imperativ, die historischen Zustände der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts wieder herzustellen und käme somit einer Sakralisierung der Geschichte gleich. In den Worten von Rahman: „To insist on a *literal* implementation of the rules of the Qur’ān, shutting one’s eyes to the social change that has occurred and that is so palpably occurring before our eyes, is tantamount to deliberately defeating its moral-social purposes and objectives. It is just as though, in view of the Qur’ānic emphasis on freeing slaves, one were to insist on preserving the institution of slavery so that one could „earn merit in the sight of God“ by freeing slaves. Surely the whole tenor of the teaching of the Qur’ān is that there should be no slavery at all“ (F. Rahman 1984: 19).

4.5 Pragmatischer Ansatz

Speziell im Hinblick auf die Körperstrafen lässt sich ein letzter Ansatz identifizieren, dessen Anliegen darin besteht, die Anwendung der Körperstrafen prozedural zu beschränken (M. Baderin 2003: 84f.). Der Ansatz bezieht sich dabei auf das Kausalitätsprinzip, das im Rahmen der islamischen Jurisprudenz eine (1) notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung, (2) unter bestimmten Be-

dingungen, (3) in der Abwesenheit von Hindernissen bezeichnet. So gilt beispielsweise bei Diebstahl: (1) Wenn Diebstahl (Ursache), dann Strafe (Wirkung). (2) Dies gilt jedoch nur dann, wenn der Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet (Bedingung a), wenn der Gegenstand an einem gesicherten und geschlossenen Platz aufgehoben war (Bedingung b), wenn eine ausreichende Beweisführung vorhanden ist (Bedingung c), (3) unter Anbetracht der Absicht und der sozialen Umstände des Angeklagten (Hindernis a) und der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Hindernis b). Wenn Diebstahl also unter all diesen Bedingungen erfolgt und der persönliche und soziale Rahmen des Angeklagten berücksichtigt wurde, dann erst erfolgt der Strafvollzug. Dem ungeachtet muss definiert werden, ab wann z.B. ein Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß überschreitet und welche sozialen Rahmenbedingungen herrschen müssen, damit eine Strafe vollzogen werden kann. Krämer hält fest, dass eine weithin akzeptierte Position davon ausgeht, dass Diebstahl erst in einer wahrhaft vom Islam durchdrungenen Gesellschaft mit der kanonischen Strafe der Handamputation bestraft werden kann (G. Krämer 1999: 63). Gleiches Prinzip gilt für die Regelung des Strafvollzugs bei Ehebruch, der erst dann angewendet werden kann, „wenn alle grundlegenden Erfordernisse und Bedingungen für ein solches Verdikt erfüllt sind“ (N. el-Assad 1993: 214). Zwar bleibt auch hier die grundsätzliche wenn-dann Geltung dieser Strafen unangetastet, ihre praktische Anwendbarkeit wird jedoch vielfach bezweifelt oder bestritten, da es fast unmöglich ist, die erforderlichen Bedingungen zu erfüllen. Bielefeldt kommentiert dazu: „According to the classical sharia, stoning for adultery (which is not based on the Quran) cannot be imposed unless four male Muslim eyewitnesses with a good reputation give a detailed account of the act of penetration. The question that naturally arises in that case is whether it is conceivable that people could observe such an act of sexual intercourse without thereby jeopardizing their requisite good reputation (...). The only conceivable possibility is that the act of adultery is committed publicly, leading to the presumption that the people involved are insane and, consequently, cannot be punished“ (H. Bielefeldt 1995: 613). Hofmann bemerkt in diesem Zusammenhang sarkastisch, dass es Präsident Clinton nach den Regeln des speziellen islamischen Beweisrechts für Ehebruch besser ergangen wäre, als nach dem amerikanischen (M. Hofmann 2001: 102).

Ein Einwand, der sich hier jedoch aufdrängt, lautet, dass der pragmatische Ansatz zwar die praktische Anwendbarkeit einer strittigen Norm begrenzen kann, ihren theoretischen Geltungsanspruch jedoch nicht. Das Problem werde damit eigentlich nicht aufgehoben, sondern aufgeschoben. Entsprechend kritisch äußert sich Ramadan: „Anyone who reads the books of the ulamā’, listens to their lectures and sermons, travels inside the Islamic world or interacts with the

Muslim communities of the West will inevitably and invariable hear the following pronouncement from religious authorities: “almost never applicable”. Such pronouncements give the majority of the *ulamā’* and Muslim masses a way out of dealing with the fundamental issues and question without risking appearing to have betrayed the Islamic scriptural sources” (T. Ramadan 2005). Ramadan, der die zunehmende Politisierung der Scharia und ihre Einengung auf den punitiven Aspekt der *‘udūd* kritisiert, fordert stattdessen eine sofortige Aufhebung der Körperstrafen: „[I]t is our moral obligation and religious responsibility to demand for the immediate suspension of the application of the *hudūd* which is inaccurately accepted as an application of Islamic *sharī‘a*” (ebd.).

5 Bilanz und Ausblick

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

allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, dass sich aus der jeweiligen Konzeption des islamischen Rechts ergibt. Entscheidend also ist, wie mit dem islamischen Recht umgegangen wird. Dieses kann in dem Sinne menschenrechtsfreundlich interpretiert werden – wie die Position der Angleichung es zu tun versucht hat –, dass die Quellen des islamischen Rechts nicht notwendigerweise eine Barriere für die Adaption der Menschenrechte darstellen.

Die Formulierung des letzten Satzes verdeutlicht jedoch schon die Problematik, in der sich der derzeitige muslimische Menschenrechtsdiskurs und die damit verbundene wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Beziehung von Islam und Menschenrechten befinden. Die auf die ‚Eliminierung von Inkompatibilitäten‘ ausgerichtete Argumentation trägt notwendigerweise einen apologetischen Charakter. Der Versuch besteht nämlich darin, nachzuweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz *nicht unfähig* sind. Versucht wird zu beweisen, dass *nicht stimmt*, was Muslimen vorgeworfen wird. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob das Kriterium der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit überhaupt sinnvoll ist, als Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der hier vorliegenden Thematik zu dienen. Impliziert wird dadurch nämlich ein Wertungsschema, das lediglich der Frage nachgeht, ob und inwieweit es „den Muslimen“ gelungen ist, „westliche Werte“ auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren. Der Ansatz des Negativbeweises ist deswegen zum Scheitern verurteilt, weil er den Argumentationsverlauf von Anfang an in eine bestimmte Struktur einbindet, in der die abhängige Variable (Islam) bemüht ist, sich der unabhängigen Variable (Menschenrechte) anzugleichen, und somit in ein Herr und Knecht Verhältnis tritt, in der die Apologetik der Anschuldigung folgt und die Legitimationserteilung die Rechenschaftspflicht mit sich bringt. Muslime verkennen oft, dass sie auf diese Art und Weise kein selbstständiges Menschenrechtskonzept hervorbringen, sondern lediglich Flickschusterei betreiben. So lange keine eigenständige philosophische Prämisse existiert, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basiert und aus der eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen folgt, verbleiben muslimische Menschenrechtsansätze auf einem vorgegebenem Spektrum, auf dem sich Antworten zwischen Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten finden können. Wo auf diesem Spektrum eine Antwort fällt, ist letztlich von der ideologischen Ausrichtung des Beobachters abhängig. Weiterhin muss man sich fragen, ob es eine angemessene Methode ist, auf Zweifel und Anschuldigungen einzugehen, um daraus eine eigene Position zu beziehen. Denn daraus entsteht die Gefahr in einen Sog der Rechtfertigung zu geraten, welcher allzu oft eine „ausgeprägte Tendenz zu Abwehr und Gegenangriff, Apologetik und Polemik“ (G. Krämer 1999: 147) mit sich trägt. Der oft unternom-

mene Versuch, die eigenen Argumente dadurch aufzuwerten, in dem man die menschenrechtlichen Vergehen der anderen Partei betont, ist wissenschaftlich gesehen äußerst unnützlich.

Aber auch wenn man die Mängel der Argumentationsstruktur außer Acht lässt, weist die muslimische Menschenrechts*begründung* im aktuellen Diskurs einige Schwierigkeiten auf. Krämer macht darauf aufmerksam, dass die Grundannahme, „Menschenrechte seien nicht aus menschlicher Überlegung und menschlichem Rechtsempfinden erwachsen, und schon gar nicht aus einem „Naturrecht“, sondern von Gott als alleinigem Souverän und Gesetzgeber verliehen“ (ebd.: 148) folgerichtig wichtige Probleme mit sich führt. Demnach betone die Argumentation „zwar den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte, den auch der Bezug auf das Naturrecht zum Ausdruck bringt, bindet sie aber unauflöslich an die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott, entkleidet sie also ihres nach modernem westlichem Verständnis absoluten Charakters“ (ebd.). Die Erfüllung der Menschenrechte wird also zu einer rituellen Handlung gegenüber Gott erhoben,²⁹ während die sich aus ihr ergebende zwischenmenschliche Pflicht nur sekundär bleibt. In dem man jedoch Normen durch Rekurs auf den Norm-Sender (hier Gott) ableitet, entsteht eine Wertbasis, welche die Frage der Verbindlichkeit für diejenigen aufwirft, die ihre Pflichten gegenüber Gott nicht erfüllen: Wie wären z.B. Atheisten oder Agnostiker an die Menschenrechte gebunden? Das scheinbare Paradox der muslimischen Menschenrechtsdoktrin findet sich darin, dass sie auf einer nicht-universalen Wertebasis beruht, und gleichzeitig den Anspruch erhebt, universelle Menschenrechte begründen zu wollen. „Islamische Menschenrechte“ sind jedoch so lange keine „universellen Menschenrechte“, bis sie nicht auf einer Wertebasis basieren, die allen Menschen gemeinsam ist. Falaturi ist deshalb zuzustimmen, wenn er sagt, dass eine Grundlage geschaffen werden muss, „die für alle Menschen in der Welt, in der Geschichte und Gegenwart, gilt, und die Verbindlichkeit dieser Rechte überzeugend nachweist“ (A. Falaturi 2002: 8).

Welche Konsequenzen folgen aus diesen Überlegungen für das Verhältnis von Islam und Menschenrechten? Kann eine islamische Begründung der Menschenrechte einen legitimen Geltungsanspruch erheben? Oder muss letztendlich der religiöse Anspruch auf die Menschenrechte ganz aufgegeben werden? Halliday äußert sich in diesem Zusammenhang dahingehend, dass lediglich eine säkularistische Begründung der Menschenrechte einen legitimen Geltungsanspruch erheben kann: „[T]he long-term issue is not that of finding some more liberal, or compatible, interpretation of Islamic thinking, so much as that of removing the discussion of rights, as of other issues, from the claims of religion itself. As long as this fails to be the case, the multiple levels of limitation identified here – text,

culture, instrumentality and religious hegemony – will prevail” (F. Halliday 1995: 165f.). Gegen diese These betont an-Na’im jedoch, dass eine säkularistische Menschenrechtsdoktrin keine ansprechende Lösung darstelle, da sie aus muslimischer Sicht erstens nicht ausreichend legitimiert sei, und zweitens zu negativen Folgen führe: „To seek secular answers is simply to abandon the field to the fundamentalists, who will succeed in carrying the vast majority of the population with them by citing religious authority for their policies and theories. Intelligent and enlightened Muslims are therefore best advised to remain within the religious framework and endeavour to achieve the reforms that would make Islam a viable modern ideology” (A. an-Na’im 1990: xii). Weiter heißt es: „In essence, by conceding religious authority to the proponents of Sharia, secularist intellectuals are conceding defeat without a fight. Consequently, the end result of opting for secularism in the Muslim world is the same as that of gravitating toward conservatism. Both, in the end, bolster the ascendance of the proponents of a Sharia state” (ebd.: 62). Soll eine Menschenrechtsbegründung auch unter Muslimen akzeptiert werden, so wird eine islamisch legitimierte Menschenrechtsdoktrin benötigt, „because secularism is not an Islamic response to the challenges facing Muslim societies“ (ebd.: 42). Das Dilemma, das sich aus den oben genannten Positionen ergibt, formuliert Ali Merad für mich in Form von zwei Fragen: „Gibt es *die* islamische Menschenrechtsdoktrin, die in sich homogen genug und zugleich mit anderen ethischen Positionen zu Menschenrechten kompatibel wäre? Oder besser:

Ist es möglich, ein islamisches Konzept der Menschenrechte zu erstellen, das authentisch islamisch ist, d.h. sich streng an die vorgegebenen Quellen des Islam (wie Glaube, Gesetz, Morallehre) hält, und das gleichzeitig einen modernen Geist zufrieden stellen kann, der nicht bereit ist, irgendwelche Abstriche an den heute nahezu universal anerkannten Menschen- und Bürgerrechten zu machen?“ (A. Merad 1993a: 347f.). Diese Frage gilt es im Rahmen weitergehender Auseinandersetzungen zu beantworten.

Anmerkungen

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

- 2 Interessant ist an dieser Stelle der Beitrag von Friedemann Büttner, der die Strukturähnlichkeiten von säkularen und religiösen Krisenbewältigungsstrategien hervorhebt: „Strategien zur Krisenbewältigung beziehen sich in ihrem Ordnungsmodell und ihrem darauf gerichteten Handeln, zumindest implizit, stets auf einen in der Zukunft zu realisierenden ‚anderen Zustand‘. Entsprechende Modelle sind also handlungsleitende Konstrukte von grundsätzlich ähnlicher Struktur – ganz gleich ob sie, wie die Ideologien der säkularen Moderne, ihren Bezugspunkt in einer hypotasierten Zukunft haben oder, wie fundamentalistische Krisenbewältigungsstrategien, in einer idealisierten Vergangenheit. Beide sind *Konstrukte* im letzten Grunde religiösen Ursprungs, die der politischen Mobilisierung von Menschen *für eine gesellschaftliche Alternative in der Zukunft* dienen. Modernistische und fundamentalistische Versuche der Krisenbewältigung sind in dieser Hinsicht funktional äquivalent“ (F. Büttner 1996: 487f.). Betonung im Original.
- 3 Ironischerweise geht Tibi in der Darstellung der islamischen Lehre genauso selektiv vor, wie es die von ihm beschriebenen Fundamentalisten tun. Koran Verse werden zitiert und aus ihrem Kontext gerissen, um somit eigenen Argumentationen mehr Autorität zu verleihen. Verse, die mit der eigenen Argumentation nicht mehr übereinstimmen, werden schlichtweg übergangen. Vgl. in diesem Zusammenhang z.B. Koran 3:79, 33:67.
- 4 Tibi gibt keine näheren Angaben dazu, wo dieses Zitat zu finden sei. Er verweist lediglich auf das Werk von Ibn Taimiyya „*al-Siyasa al-Schari’iyya*“ (Die an der Scharia orientierte Politik). Das Zitat müsste jedoch nach Tibi anscheinend so bekannt sein, dass er es für notwendig hielt, in seinem Vorwort (B. Tibi 2003) einen unbenannten Orientalisten dafür zu tadeln, dass ihm bei dem Titel „Im Schatten Allahs“ nicht das oben genannte Zitat von Ibn Taimiyya eingefallen ist. (Dieser behauptete nämlich vorher, dass sich Bücher mit dem Namen „Allah“ im Titel besser verkaufen ließen.)
- 5 Der aufmerksame Leser wird hier eine Parallele zur hobbeschen Staatstheorie erkennen.
- 6 Das Wort „*ÆulŌĀn*“ ist semantisch mehrdeutig: Die Bedeutung beinhaltet sowohl „Herrscher“ als auch „Recht“. Somit kann der Ausdruck „*ÆulŌĀn*“ auch Herrschaft des Rechtes bedeuten.
- 7 In seiner Biographie über diesen schreibt Ibn Kathīr: „Isma’īl al-Bahri berichtete: Ich habe al-Mansūr sagen hören, als er die Pilgerfahrt durchführte und am Tage Arafat auf dem Berge Arafat sagte: Oh ihr Menschen, ich bin Sultan (Macht) Gottes auf Erden (*Innamā anā ÆulŌĀn u-llāhi fī arziḥī*), ich führe euch mit Seinem Segen und Seiner Rechtleitung und ich bin Sein Schatzmeister, ich verteile Sein Geld auf euch in Seinem Willen und gebe euch das Geld nach Seiner Erlaubnis. Gott hat mich als Schloss dafür erschaffen. Wenn Er will, öffnet er dieses Schloss, um euch eure Anteile zu geben, und wenn Er will, dann schließt Er mich. So bittet Gott an diesem Tag, dass er mich zum Richtigen rechtleitet und zum Guten führt, und mich euch gegenüber barmherzig und gütig macht und mich öffnet, um eure Anteile in Gerechtigkeit zu verteilen.“ Al-Mansūr bietet mit dieser Aussage ein Paradebeispiel, wie Religion dazu benutzt wurde, um politische Macht zu legitimieren. Die Aussage ist nach dem Motto zu verstehen: „Seit zufrieden mit dem, was ihr bekommt, denn Gott hat es so gewollt.“ Kritik an der herrschenden Politik wäre demnach eine Kritik an Gottes Willen.
- 8 Adam wird im Arabischen als Synonym für Mensch verwendet. Zum Konzept des *ʾaḥq* vgl. Kamali (1993).
- 9 Vgl. z.B. das oft zitierte „Standardwerk“ über Islam und Menschenrechte von Mayer, Ann E. (1991), deren Analyse auf fünf Beiträgen basiert, die sich alle konservativen Ursprüngen zuordnen lassen.
- 10 Für einen Überblick der einzelnen Rechtsbereiche und die dazugehörigen Equivalente in Koran und Sunna vgl. Abid, Lise J. (2001).

- 11 Der Ausdruck „unsere Ware, die uns zurückgegeben wurde“ (*bizābatuna ruddat ilaynā*) ist der Sure 12:65 entnommen, der sich auf Ereignisse der Geschichte des Propheten Yūsuf (Joseph) bezieht.
- 12 Vgl. für eine Diskussion verschiedener Ansätze Shestack, Jerome J. (1998), der insgesamt zwölf philosophische „Quellen“ für Menschenrechte identifiziert.
- 13 Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die hier betrachtete Begründung der Menschenrechte für alle behandelten muslimischen Positionen, die eine Synthese von Islam und Menschenrechten bejahen, charakteristisch ist, und nicht nur für das Argument der Aneignung.
- 14 Eine einblickreiche und interessante Darstellung muslimischer Begründungen der Menschenwürde bietet Wielandt (1993).
- 15 Muhammad Asad umschreibt den Begriff *amāna* mit „Vernunft“, „Intellekt“ oder „Wahlfreiheit“, das heißt „die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich entsprechend zu verhalten.“ Vgl. Die Bedeutung des Qurʾans (1998) Bd. 3, S. 2047.
- 16 Vgl. Artikel 3b (Das Recht auf Gleichheit): „Jedes Denken, jede Gesetzgebung und jeder Zustand, die es erlauben, zwischen den einzelnen einen Unterschied aufgrund des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der Sprache oder der Religion zu machen, sind eine direkte Behinderung dieses allgemein islamischen Prinzips [der Gleichheit]“ und Artikel 1 der Kairoer Erklärung: „Alle Menschen sind gleich im Sinne der grundlegenden Menschenwürde sowie der Grundrechte und Grundpflichten, ohne jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, religiösem Glauben, politischer Zugehörigkeit, sozialem Status oder anderer Erwägungen.“
- 17 Beispiele hierfür finden sich in Abou el Fadl (2001: 209-263).
- 18 In der Übersetzung von Max Henning lautet der Vers: „Die Männer sind den Weibern überlegen“. Vgl. Henning (1998: 93).
- 19 Vgl. Gerhard (1994: 75f.) für eine feministische Kritik an Kant und Rousseau .
- 20 Vgl. Koran 2:177, 4:92, 9:60, 24:33, 58:3, 90:13.
- 21 Vgl. ausführlich Ali (2006: 117-126); Zaidan, Amir M.A.: Tafsir und Übersetzung der Ayah (4:34), abrufbar unter <http://www.islam-verstehen.de/dateien/artikel/ehe/darb_aya_4.34.doc>. Am 1.5.2008.
- 22 Das Thema der Apostasie wird ausführlich behandelt in Saeed (2004). Zur Religionsfreiheit im Allgemeinen siehe den hervorragenden Aufsatz von Kadivar (2006), auch Talbi (1993b).
- 23 Vgl. Suren 2:217, 3:86-91, 3:106, 4:115, 5:21, 9:74, 16:106-7, 47:25-26, 47:34.
- 24 Vgl. Suren 3:20, 5:92, 5:99, 6:66, 6:107, 7:184, 11:12, 13:7, 13:40, 16:64, 16:125, 17:54, 22:49, 24:54, 25:43, 25:56, 27:92, 29:18, 39:41, 42:48, 50:45, 88:21-22.
- 25 Vgl. Suren 2:62, 5:48, 6:35, 10:108, 16:93, 18:29, 11:118, 42:8, 74:55, 76:3, 76:29, 80:12, 109:1-6.
- 26 Für eine detaillierte Darstellung dieses Ansatzes vgl. Müller (1996: 241-253).
- 27 Entsprechend notiert Mumisa (2002: 38): „Although we believe in the supra-historicity of the *Qurʾan*, we need to understand that the revelation of the *Qurʾan* is an event that took place within human history.“
- 28 Vgl. Wielandt (1993: 205f.), auch für andere hermeneutische Ansätze.
- 29 Vgl. die Präambel der Kairoer Erklärung der Menschenrechte, in der es heißt, dass die Beachtung grundlegender Rechte „zu einem Akt der Anbetung und deren Vernachlässigung oder Verletzung zu einer verwerflichen Sünde“ wird.

Literatur

- Abid, Lise J. (2001): Menschenrechte im Islam. Bonn: Huda Schriftenreihe.
- Abid, Lise J. (2003): Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M. (Hrsg.) (2003): Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: Transcript: 143-162.
- Abou el Fadl, Khaled (2001): Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Publications.
- Abu Zaid, Nasr Hamid (1996): Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt am Main: DIPA-Verlag.
- Afshari, Reza (1994): An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. In: Human Rights Quarterly 16: 235-276.
- Ali, Kecia (2006): Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence. Oxford: Oneworld Publications.
- Ali, Yusuf (1989): The Meaning of the Holy Qur'an. Beltsville: Amana Publications.
- el-Assad, Nassir el-Din (1993): Politik auf der Grundlage göttlicher Autorität. In: Batzli et. al. (1993): 206-216.
- An-Na'im, Abdullahi A. (1990): Towards an Islamic Reformation. Civic Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press.
- Baderin, Mashood A. (2003): International Human Rights and Islamic Law. Oxford: Oxford University Press.
- Batzli, Stefan/ Kissling, Fridolin/ Zihlmann, Rudolf (Hrsg.) (1994): Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt. Zürich: Unionsverlag.
- Bielefeldt, Heiner (1995): Muslim Voices in the Human Rights Debate. In: Human Rights Quarterly 17: 587-617.
- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bölke, Dorothee (1993): Der islamische Fundamentalismus bei Peter Scholl-Latour, Gerhard Konzelmann und Bassam Tibi. In: Klemm, Verena/ Hörner, Karin (Hrsg.) (1993): Das Schwert des „Experten“. Heidelberg: Palmyra: 200-228.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) (2004): Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Büttner, Friedemann (1996): Der fundamentalistische Impuls und die Herausforderung der Moderne. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 24: 469-492.
- Charfi, Mohamed (1993): Die Menschenrechte im Bezugfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern. In: Schwartländer (1993): 93-118.
- Die Bedeutung des Qur'ans (1998): 5 Bde., übers. von Fatima Grimm et. al. München: SKD Bavaria.
- Dwyer, Kevin (1991): Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East. London: Routledge.
- Falaturi, Abdoldjavad (2002): Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran. Köln: GMSG.

- Garaudy, Roger (1990): Die Menschenrechte und der Islam: Begründung, Überlieferung, Verletzung. In: *Concilium* 26: 119-128.
- al-³azÁli, Mu/zammad (1993): *Huqūq al-Insān bayna Taḥlīm al-Islām wa-İḥlān al-Umam al-Mutta/zida* (Die Menschenrechte zwischen den Lehren des Islam und der UN-Deklaration). Alexandria: Dār al Daḥwa.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gerhard, Ute (1994): Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. In: Batzli et. al. (1994): 69-88.
- al-Hageel, Sulieman Abdul Rahman (1999): *Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with these Rights*. Riad: Imam Muhammad Bin Saud Islamic University.
- Hallaq, Wael B. (2005): *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, Fred (1995): Relativism and Universalism in Human Rights. The Case of the Islamic Middle East. In: *Political Studies* 43: 152-167.
- Hassan, Riffat (1982): On Human Rights and the Qur'anic Perspective. In: *Journal of Ecumenical Studies* 19: 51-65.
- Henning, Max (1998): *Der Koran*. Stuttgart: Reclam.
- Hofmann, Murad (1995): *Der Islam als Alternative*. München: Diederichs.
- Hofmann, Murad (2001): *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*. München: Diederichs.
- Ibn Kathīr (1988): *Al-Bidāya w'al-Nihāya* (Der Anfang und das Ende). Kairo: Dār al Rayyām.
- Ibn Taimiyya, Taqī al-Dīn (1966), *al-Siyāsa al-Šariḥiyya fī Èlāz al-Rāḥi wa'l-Raḥiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-ḥArabiyya.
- Kadivar, Mohsen (2006): Freedom of Religion and Belief in Islam. In: Kamrava, Mehran (Hrsg.) (2006): *The New Voices of Islam*. Berkeley: University of California Press: 65-97.
- Kalisch, Muhammad (2005): Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen iḡtihād. In: Schneiders et. al. (2005): 47-67.
- Kamali, Muhammed Hashim (1993): Fundamental Rights of the Individual: An Analysis of Haqq (Rights) in Islamic Law. In: *American Journal of Islamic Social Sciences* 10, 3: 340-365.
- Kamali, Muhammad Hashim (2008): *Shari'ah Law*. Oxford: Oneworld Publications.
- Khan, Muhammad Zafrullah (2004): *Islam und Menschenrechte*. Frankfurt: Verlag des Islam.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Ludwig, Gunther (1991): Rapport: Menschenrechte und Islam. In: Hoffmann, Johannes (Hrsg.) (1991): *Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt am Main: Iko-Verlag für Interkulturelle Kommunikation: 241-248.
- Mawdudi, Abul Aḥla (1976): *Human Rights in Islam*. Leicester: Islamic Foundation.

- Mayer, Ann E. (1990): Current Muslim Thinking on Human Rights. In: An-Na'im, Abdullahi A./ Deng, Francis (Hrsg.) (1990): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington: Brookings Institution: 133-156.
- Mayer, Ann E. (1991): Islam and Human Rights. Tradition and Politics. London: Boulder/ Westview Press.
- Menke, Christoph/ Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.
- Merad, Ali (1993a): Das islamische Bewusstsein vor dem Anruf der Menschenrechte. In: Schwartländer (1993): 347-352.
- Merad, Ali (1993b): Die šarī'a – Weg zur Quelle des Lebens. In: Schwartländer (1993): 392-393.
- Mernissi, Fatima (1992): Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. München: Luchterhand Literaturverlag.
- Miadi, Zineb (1994): Gleiche Rechte für Mann und Frau im Koran. In: Batzli (1994): 89-103.
- Müller, Lorenz (1996): Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Hamburg: Dt. Orient-Institut.
- Mumisa, Michael (2002): Islamic Law. Theory and Practice. Beltsville: Amana Publications.
- al-Najjar, Abd al Majid (2000): The Vicegerency of Man Between Revelation and Reason. A Critique of the Dialectic of the Text, Reason, and Reality. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Osman, Samia (1994): Die Stellung der Frau im Islam und im Okzident. In: Batzli et. al. (1994): 50-68.
- Rahman, Fazlur (1984): Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: Chicago University Press.
- Ramadan, Tariq (2005): An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. In: <<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article=264?lang=en>>. Am 5.4.2005.
- Rousseau, Jean-Jacques (1963): Emile oder über die Erziehung, hrsg. von Martin Rang. Stuttgart: Reclam.
- Saeed, Abdullah/ Saeed, Hassan (2004): Freedom of Religion, Apostasy and Islam. Burlington: Ashgate.
- Said, Edward (1981): Orientalismus. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Schneiders, Thorsten Gerald/ Kaddor, Lamyā (Hrsg.): Muslime im Rechtsstaat. Münster: Lit Verlag.
- Schwartländer, Johannes (Hrsg.) (1993): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Main: M. Grünewald.
- Senghaas, Dieter (1994): Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Shestack, Jerome J. (1998): The Philosophic Foundations of Human Rights. In: Human Rights Quarterly 20: 201-234.
- Stein, Tine (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- Steinbach, Udo (1975): Die Menschenrechte im Verständnis des Islam. In: *Verfassung und Recht in Übersee* 8: 47-59.
- Taha, Mahmoud M. (1989): *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Talbi, Mohamed (1993a): Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive. In: *Schwartzländer* (1993): 53-71.
- Talbi, Mohamed (1993b): Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen? In: *Schwartzländer* (1993): 242-260.
- Tibi, Bassam (1991): *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam (1994): *Wie Feuer und Wasser*. In: *Der Spiegel*, H. 3: 170-172.
- Tibi, Bassam (2002): *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Welt-politik*. München: C.H. Beck.
- Tibi, Bassam (2003): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. Düsseldorf: Ullstein Tb.
- Weeramantry, C.G. (2001): *Islamic Jurisprudence. An International Perspective*. Kuala Lumpur: The Other Press .
- Wielandt, Rotraud (1993): *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker*. In: *Schwartzländer* (1993): 179-209.

Interkulturalität und Menschenrechtsbegründungen – Eine indische Perspektive

Monika Kirloskar-Steinbach

Im Folgenden stehen Menschenrechtsbegründungen im Mittelpunkt, die für den interkulturellen Kontext konzipiert wurden. In der Analyse dieser Begründungen ist der Begriff des Menschenrechts unverzichtbar; dieser wird daher zunächst skizziert. Im Anschluss soll die Struktur einer interkulturell-philosophisch tragbaren Menschenrechtsbegründung entwickelt werden.

1 Was ist ein Menschenrecht?

Nach dem allgemeinen Verständnis über Menschenrechte sollen Menschen weder von der Gesellschaft noch vom Staat als Mittel benutzt werden. Um dies zu ermöglichen, werden Menschen bestimmte Rechte zugesprochen, damit sie vor Schäden geschützt sind und ein Freiraum geschaffen wird, in dem sie ihre Fähigkeiten optimal ausnutzen können. Die als Menschenrechte bezeichneten Rechte sollen im menschlichen Leben elementar sein. Ohne ihre Erfüllung sollen Menschen ihre Rollen nicht wahrnehmen und ihre Ziele nicht erreichen können. Menschenrechte sollen ferner gleichermaßen für alle Menschen gelten. Sie können jedem zugesprochen werden, der das Potential hat, sie in Anspruch zu nehmen.

Im Allgemeinen lässt sich über ein Recht sagen, dass dieses entsteht, wenn der Anspruch auf etwas berechtigt ist. Wenn A ein Recht auf x gegenüber B hat, ist B in der Pflicht, A in der Erfüllung von x nicht zu hindern und gegebenenfalls aktiv dazu beitragen, dass A x tatsächlich erreicht. Erfüllt B, der Rechtsadressat, diese Pflicht nicht, kann A, der Rechtsträger, diesen Anspruch einklagen. Der Anspruch von A gegenüber B wird von dessen Gemeinschaft als berechtigt angesehen. Diese Gemeinschaft unterstützt die Klage von A, indem sie mit Sanktionen den Anspruch von A durchzusetzen versucht.

Es sei hinzugefügt, dass nicht jedes Recht als Menschenrecht angesehen werden kann. Es ist vorstellbar, dass es Rechte gibt, die nicht als Menschenrechte betrachtet werden können, weil sie entweder mit Interessen zu tun haben, die nicht elementar sind, oder, weil sie sich auf etwas beziehen, das nicht für alle Menschen gilt. Dennoch haben Rechte mit Menschenrechten gemein, dass sie jeweils berechtigte und einklagbare Ansprüche eines Einzelnen sind, die von

seiner Gemeinschaft gewahrt und gewährleistet werden sollen. Allerdings wird mit dem Ausdruck ‚Menschenrecht‘ hervorgehoben, dass die Gemeinschaft, bei der Klagen erhoben werden können, die Gemeinschaft aller Menschen ist, insofern sie sich zu einem Gemeinwesen oder Ähnlichem zusammenschließt. Ein Menschenrecht greift ferner innerhalb dieser Gemeinschaft, innerhalb der Gemeinschaft aller Menschen.

2 Menschenrechtsbegründungen für den interkulturellen Kontext

Wie lassen sich nun Menschenrechte begründen? Wenn Menschenrechte für alle Menschen gelten sollen, liegt ein Begründungsweg darin, dass man sie als vorrechtliche Entitäten postuliert, die einem Menschen qua seines Menschseins zukommen. In der abendländischen Literatur hat man Menschen mit Hilfe des Naturrechtsmodells vorstaatliche, in ihrer Natur begründete Rechte zugeschrieben. Der größte Vorteil dieses Modells ist, dass Menschenrechte als unveräußerliche Entitäten betrachtet werden, die auch die Politik maßregeln sollen. Auch wenn Menschen sich demzufolge in politischen Verhältnissen befinden, in denen Rechten bzw. Menschenrechten geringer oder gar kein Wert beigemessen wird, haben sie Menschenrechte.

Nicht nur im interkulturellen Kontext wird jedoch vorgebracht, dass das Naturrechtsmodell, das heute noch einen entscheidenden Einfluss ausübt, in unserer pluralistischen, nachmetaphysischen Zeit überholt sei, weil es auf religiösen und metaphysischen Annahmen rekurriere, die aus heutiger Sicht nicht haltbar seien. In Anlehnung an Tugendhat lässt sich sagen, dass Begründungen, die mit derartigen Annahmen operieren, „eine letztlich kindliche Motivation voraus[setzen], für die eine absolute gebietende Instanz maßgebend ist“ (Tugendhat 1993: 346).¹ Im interkulturellen Kontext wird zudem behauptet, dass das Naturrechtsmodell mit Annahmen operiere, die nur der abendländischen Tradition entlehnt seien. Eine Ausweitung dieses Modells auf andere kulturelle Kontexte sei daher von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Im Folgenden möchte ich zwei entgegengesetzte Begründungsmodelle analysieren, die explizit für den interkulturellen Kontext konzipiert wurden. Zur Veranschaulichung soll der Interkulturalitätsaspekt mit der Heranziehung des indischen Kontextes verdeutlicht werden.

2.1 *Das deskriptive Modell*

Das deskriptive Modell erhebt den Anspruch, eine Menschenrechtsbegründung darzulegen, die frei von religiösen und metaphysischen Annahmen ist. Nach dieser Art der Menschenrechtsbegründung sollen bestimmte geschichtliche Ereignisse in Europa zu Zeiten der Aufklärung zu einer Forderung nach Menschenrechten geführt haben. Nach den schrecklichen Geschehnissen des Zweiten Weltkrieges soll der Ruf nach Menschenrechten zudem verstärkt worden sein (J. Waldron 1987: 154). Ein Ergebnis dieses Krieges soll die Einsicht gewesen sein, dass jeder Mensch als etwas Wertvolles zu betrachten ist und er für die Zwecke anderer nicht missbraucht werden darf. Erst nach diesem Krieg soll sich die Idee der Menschenrechte als Konsens in den westlichen Gesellschaften etabliert haben. Im Folgenden wird dies als das deskriptive Modell einer Menschenrechtsbegründung bezeichnet. Dieses Modell versucht, normative Annahmen, die insbesondere mit einer vorrechtlichen Geltung der Menschenrechte verbunden sind, auszublenden.

Auf den indischen Kontext angewendet, würde man vor dem Hintergrund des deskriptiven Modells die in der gegenwärtigen indischen Gesellschaft zu beobachtende Modernisierung als Ausgangspunkt nehmen. Denn „heute sind andere Kulturen und Weltreligionen den Herausforderungen der gesellschaftlichen Moderne auf ähnliche Weise ausgesetzt wie seinerzeit Europa, als es die Menschenrechte und den demokratischen Verfassungsstaat in gewisser Weise erfunden hat“ (J. Habermas 1999: 219).

Man würde die Träger indischer Kulturen darauf aufmerksam machen, dass die Modernisierung und die Entstehung der Menschenrechte im Westen gleichzeitig stattfanden. Im Prozess der Modernisierung wurden westliche Gesellschaften dazu gezwungen, ihre feudalen Verhältnisse zu überdenken und die hierarchische Unterteilung in Herrscher und Untertanen aufzugeben. Die traditionellen Gemeinschaften hörten auf zu existieren, viele Mitglieder waren zum ersten Mal auf sich gestellt. Mit Bezug auf religiöse Schriften, auf natürliches Recht usw. plädierten diese Menschen für ihre politische Einschließung. Nach und nach führten diese Ansprüche zu einer relativen Egalitarisierung dieser Gesellschaften; ein Großteil der Bevölkerung wurde als Bürger betrachtet, und ihre Belange wurden mit Hilfe des positiven Rechts geschützt.

Man würde nach diesem Modell versuchen, Parallelen zwischen dem damaligen Modernisierungsprozess im Westen und dem gegenwärtigen Prozess in Indien aufzuzeigen. Wie das Streben nach wirtschaftlichem Erfolg seinerzeit im Westen mit der politischen Egalitarisierung Hand in Hand ging, so wird auch das gegenwärtige Indien einen ähnlichen Prozess durchlaufen (J. Donnelly 1999: 62f.). Ferner wird auch die indische Gesellschaft ihre Bürger kraft Rechts schüt-

zen müssen, weil die kapitalistische Modernisierung ohne die Leistungen einer individualistischen Rechtsordnung nicht möglich ist. Wie für andere asiatische Gesellschaften gilt auch für die indische, dass man „sich nicht auf eine kapitalistische Modernisierung einlassen [kann], ohne die Leistungen einer individualistischen Rechtsordnung in Anspruch zu nehmen. Man kann nicht das eine wollen und das andere lassen“ (J. Habermas 1999: 221).

Für das deskriptive Modell ist also der Werdegang der Menschenrechtsentwicklung entscheidend. Allerdings sei hervorgehoben, dass Menschenrechte dabei nicht als exklusive und unnachahmbare Errungenschaften der abendländischen Tradition ausgemacht werden. Habermas (ebd.: 226) betont, dass „die Antwort, die der Westen gefunden hat, [nicht] die einzige oder gar die beste ist“. Vielmehr sollen die Menschenrechte alternativlos sein und von daher sei ihre Verwirklichung auch in anderen kulturellen Kontexten vonnöten.²

Nichtsdestotrotz lässt sich im Allgemeinen an diesem Modell bemängeln, dass aus der Sicht indischer Kulturträger, vermutlich ungewollt, darin eine belehrende Haltung bezüglich der Menschenrechte eingenommen wird. So kann man sich des Eindrucks nicht verwehren, dass man indische Kulturträger dazu ermutigt, einen Prozess zu durchlaufen, den man in und für die abendländische Tradition als abgeschlossen betrachtet. Es wird suggeriert, dass indische Kulturträger den Weg zu beschreiten haben, den andere bereits für sie erkundschaftet und eingebnet haben.

Aus der Sicht eines Verfechters des deskriptiven Modells wäre man jedoch geneigt, derartige Vorbehalte mit Hilfe zweier Gegenargumente zu entkräften. Nach dem *ersten* Gegenargument würde man auf den größeren Zusammenhang aufmerksam machen, in den das deskriptive Modell eingebettet ist. Mit diesem Modell, so der Verfechter, versucht man lediglich, eine Prognose für den asiatischen Kulturraum aufzustellen. Und gerade im interkulturellen Zusammenhang ist dabei zu bemerken, dass diese Prognose optimistischer Art ist. Sie besagt, dass künftig jenseits westlicher Gesellschaften Rechtsordnungen entwickelt werden, die auf Menschenrechten beruhen. Auch wenn gemeinschaftszentrierte Ansätze, welche die Interessen des Einzelnen in den Hintergrund rücken oder gar verneinen, heute allem Anschein nach die Oberhand haben, werden sie auf lange Sicht gesehen dem Modernisierungsprozess nicht standhalten können. Die Zukunft wird zeigen, dass asiatische Gesellschaften, wie etwa die indische, trotz Vorbehalte, nicht nur den Weg der Modernisierung, sondern mangels Alternativen auch den Weg der Egalitarisierung durch die Durchsetzung der Menschenrechte einschritten.

Dieses Gegenargument ist jedoch nicht überzeugend. Es bleibt fraglich, warum man sich mit dieser Prognose hier und jetzt zufrieden geben soll. Man bekommt vom deskriptiven Modell zum jetzigen Zeitpunkt keine stichhaltigen

Argumente dafür, wie Menschenrechte begründet werden können. Vielmehr wird einem nahe gelegt, den Gang der Dinge abzuwarten, um eines Tages vielleicht festzustellen, dass man mangels Alternativen auch im indischen Raum versuchte, Menschenrechte zu verwirklichen. Pointiert formuliert: Man soll sich zurücklehnen und darauf gefasst machen, dass die aufgestellte Prognose eines Tages tatsächlich eintrifft.

Ein Verfechter des deskriptiven Modells könnte angesichts dieser Kritik zu einem weiteren Gegenargument greifen, das theorieimmanent ist. Man könnte nach dem *zweiten* Gegenargument sagen, dass gerade Habermas nur mühsam mit dem oben beschriebenen deskriptiven Modell in Verbindung gebracht werden kann. Gerade ihm kann keine beherrschende Haltung untergestellt werden. Habermas wiederholt in seinen Schriften über Menschenrechte, dass die „Durchsetzung der Menschenrechte [k]eine Moralisierung“ (J. Habermas 1996: 235) bedeuten kann. Er wehrt sich gegen eine moralische Lesart der Menschenrechte aus folgender Überlegung: Wenn man Menschenrechte vorrangig als moralische Rechte begreifen würde, so würde man, im Falle eines Gemeinwesens, das sie (noch) nicht positiviert hat, sie von außen an dieses Gemeinwesen herantragen und sie dem souveränen Gesetzgeber überstülpen. Dadurch wäre aber die Souveränität dieses Gemeinwesens kompromittiert – was normativ gesehen nicht wünschenswert wäre. Zudem würde man sich bezüglich einer interkulturellen Verständigung dadurch in eine Sackgasse hineinmanövrieren. Habermas betont daher, dass „gerade der universalistische Kern von Demokratie und Menschenrechten [...] ihre unilaterale Durchsetzung mit Feuer und Schwert verbietet“ (J. Habermas 2004: 39).

Habermas hält ferner im interkulturellen Kontext eine „normative Übereinstimmung über Menschenrechte“ für möglich (J. Habermas 1996: 216; vgl. auch J. Habermas 2004: 192). Dabei ruft er dazu auf, auch jene normativen Gehalte mit zu berücksichtigen, „die in den stillschweigenden Präsuppositionen eines *jeden* auf Verständigung abzielenden Diskurses enthalten sind“ (J. Habermas 1999: 226). Daher ist nicht nachvollziehbar, warum die Habermassche Theorie der Menschenrechte im interkulturellen Kontext lediglich auf den engen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und der von nichtwestlichen Gesellschaften angestrebten Modernisierung reduziert wird. Aber ist dieses theorieimmanente Gegenargument tatsächlich stichhaltig?

Menschenrechte sind für Habermas ihrer Struktur nach juridischer Natur. Menschenrechte sind nämlich jene subjektiven Rechte, die sich Rechtsgenossen einer konkreten Rechtsgemeinschaft einräumen, sobald sie ihr Zusammenleben legitim regeln möchten. Demzufolge sind Menschenrechte Grundrechte, die im Rahmen einer nationalen Rechtsordnung garantiert werden. Sie können nicht als

vorgefundene vorrechtliche Entitäten begriffen werden, die nur vom Staat positiviert zu werden brauchen (J. Habermas 1992: 106).

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass Habermas die Bereiche der Moral und des Rechts soweit wie möglich getrennt halten möchte.³ Es kann zwischen ihnen keine Normenhierarchie geben, nach der die Moral dem Recht übergeordnet ist. Bezüglich ihrer Funktion der sozialen Integration aber stehen beide im Verhältnis zueinander, wobei dieses Verhältnis eher als komplementär zu verstehen ist (ebd.: 137). Eine Folge dieses Verständnisses ist, dass Menschenrechte keine vorgefundene, vorrechtlichen Entitäten, sondern positiviert Rechte sind. Dabei ist ein Recht nach Habermas folgendermaßen zu begreifen: „Unter ‚Recht‘ verstehe ich das moderne gesatzte Recht, das mit dem Anspruch auf systematische Begründung sowie verbindliche Interpretation und Durchsetzung auftritt“ (ebd.: 106).

In unserem Kontext wird die Komplementierung zwischen Recht und Moral bezüglich ihrer Funktion sozialer Integration durch folgende Situation veranschaulicht (J. Habermas 1996: 222f.): Als partikulare Grundrechte werden Menschenrechte innerhalb konkreter Rechtsgemeinschaften vollzogen. Gleichwohl können diese Grundrechte im Prozess des Vollzuges nicht lediglich auf Staatsbürger beschränkt werden. Wenn ein Gemeinwesen Menschenrechte als Grundrechte positiviert hat, gelten diese innerhalb seines Geltungsbereiches für *alle* Personen, nicht nur für Staatsbürger.⁴

Auf der globalen Ebene jedoch ist die Situation vertrackter. Hier haben wir es zusätzlich mit einzelnen (nationalen) Rechtsordnungen zu tun. Menschenrechte „warten noch auf die Institutionalisierung im Rahmen der erst im Entstehen begriffenen weltbürgerlichen Ordnung“ (ebd.: 225). Noch haben wir keine ausgebildete Instanz, die Menschenrechte als einklagbare Ansprüche eines jeden etabliert.⁵ Solange dies der Fall ist, „bildet die Lebensform ‚je unseres‘ politischen Gemeinwesens das Bezugssystem für die Begründung für Regelungen, die als Ausdruck eines bewussten kollektiven Selbstverständnisses gelten“ (J. Habermas 1992: 139).⁶

Demgemäß kann man nicht kategorisch ausschließen, dass Menschenrechte eines Tages auch global als verbrieft Grundrechte etabliert werden. Im Rahmen eines interkulturellen Dialogs über Menschenrechte hier und jetzt kann man aber nicht leugnen, dass es die bestehenden Meinungsverschiedenheiten über Menschenrechte gibt. Gerade sie sollen thematisiert werden. Vereinfacht gesagt würde ein gängiges interkulturelles Gespräch über Menschenrechte also wie folgt aussehen: Gesprächspartner A ist Mitglied eines Gemeinwesens, das Menschenrechte als Grundrechte für alle Bewohner seines Territoriums gewährt. A begreift sich in seinem Gemeinwesen als Adressat und zugleich Autor dieser Rechte. Da A auf diese Weise einen inneren Zusammenhang zwischen Souveränität, Men-

schenrechten und der demokratischen Regierungsform herstellt, liegt nah, dass Menschenrechte nach seinem Dafürhalten die einzige Möglichkeit eines geregelten sozialen und politischen Zusammenlebens sind. Sie sind alternativlos.

Gesprächspartner B hingegen ist Mitglied eines Gemeinwesens, das Menschenrechte als Grundrechte (noch) nicht positiviert hat. Allem Anschein nach wird dies auch in naher Zukunft nicht der Fall sein. Meinungsmachende Mitglieder dieses Gemeinwesens vertreten eine abgemilderte relativistische Position, wonach verschiedene Gesellschaften unterschiedliche Entwürfe eines gelungenen Zusammenlebens verfolgen. Dabei lässt sich sagen, dass die Verwirklichung des Entwurfes dann gelingt, wenn es eine Kongruenz zwischen ihm und tradierten Vorstellungen gibt. Gesprächspartner B geht mit dieser Argumentationslinie konform und meint, dass Menschenrechte global gesehen nicht die einzige Alternative eines wohlgeordneten sozialen und politischen Zusammenlebens sind. Ferner würde ihre Verwirklichung in manch einem nichtwestlichen Kontext gravierende Probleme nach sich ziehen, nämlich dann, wenn sie tradierten Vorstellungen völlig entgegengesetzt sind.

Nehme man zudem an, dass sich A und B trotz ihrer entgegengesetzten Auffassungen über die Menschenrechtsthematik austauschen möchten. Dabei bringen sie zum Ausdruck, dass sie sich nur von der Überzeugungskraft besserer Argumente leiten lassen. Habermas würde aus der Sicht von A sagen, dass es sich nicht lohnen würde, anhand moralischer Argumente B von den Vorzügen von Menschenrechten zu überzeugen. Gerade im interkulturellen Kontext bleibt es zunächst fraglich, ob ein reines moralisches Argument für Menschenrechte auf einer nachmetaphysischen Begründungsebene überhaupt geeignet sein kann. Vielmehr würde A in Anlehnung an Habermas folgende Position vertreten: Auch wenn es „moralisch begründete *Menschenrechte*“ (J. Habermas 1995: 157) gibt, werden mit *Menschenrechten* fundamentale menschliche Anliegen (bsp. körperliche Unversehrtheit, Freizügigkeit usw.) angesprochen, die nur dann vor Angriffen Dritter geschützt werden, wenn sich eine Sanktionsinstanz, wie der Staat, um ihre Durchsetzung kümmert. Da Menschenrechte positiv geltende, legitim gesetzte und einklagbare Rechte sind, kann man mit Hilfe eines moralischen Arguments alleine nicht zum Kern der Menschenrechtsproblematik durchdringen.

Die Chancen von A hingegen B für Menschenrechte zu gewinnen sind deutlich höher, wenn A vielmehr die Gesellschaftsordnung von B als Ausgangspunkt nehmen und hierbei die Komplementierung des Rechts und der Moral aufzeigen könnte. Nur dann ließe sich zeigen, dass auch aus der Innenperspektive von B betrachtet kein Weg an den Menschenrechten vorbeiführt. In der Analyse der Gesellschaftsordnung von B braucht A dabei nicht abzuwarten, bis er tiefgehende Kenntnisse über dieselbe gesammelt hat. In der heutigen Welt der Interdependenzen bietet sich bereits zum heutigen Zeitpunkt ein geeigneter Anknüpfungs-

punkt an: Die Modernisierung, der die meisten Gesellschaften weltweit in irgendeiner Form ausgesetzt sind.⁷

Es lässt sich ferner konstatieren, dass Habermas selbst in interkulturellen Fragestellungen der Menschenrechte die Rolle des Gesprächspartners A einzunehmen versucht. Dieser Gesprächspartner nimmt zwar „die apologetische Rolle eines westlichen Teilnehmers“ (J. Habermas 1999: 219) ein, ist sich aber darüber im Klaren, dass es keinen internen Zusammenhang zwischen der westlichen Kultur und Menschenrechten gibt. Menschenrechte können auch in einem nicht-westlichen Zusammenhang realisiert werden, wenn die Mitglieder einer Gesellschaft sich entschließen, diesen Weg einzuschlagen. Da der Beobachtung von Habermas nach das Gros heutiger Gesellschaften der Modernisierung ausgesetzt sind, konzentriert er sich auf diese Gemeinsamkeit und versucht, den immanenten Zusammenhang zwischen der Modernisierung und einer individualistischen Rechtsordnung aufzuzeigen. Eine konsequente Auslegung der Habermasschen Theorie der Menschenrechte im interkulturellen Kontext läuft also darauf hinaus, dass westliche Teilnehmer an diesem Gespräch keine andere Wahl haben, als auf das deskriptive Modell der Menschenrechte zurückzugreifen. Daher ist auch der theorieimmanente Einwand gegen die Darlegung des deskriptiven Modells nicht haltbar. Habermas macht sich stark für dieses Modell, das aber im interkulturellen Kontext wenig Überzeugungskraft besitzt.

2.2 *Die sedimentierte hinduistische Menschenrechtsbegründung Sharmas*

Wenn das deskriptive Modell an der Interkulturalität scheitert, wie ist es um ein Begründungsmodell bestellt, das von einer Innenperspektive Betroffener her versucht, Menschenrechte zu begründen? Diese Möglichkeit sei an dem Begründungsversuch des an der McGill University lehrenden Religionswissenschaftlers Arvind Sharma näher betrachtet.

Wie die folgende Analyse aufzeigen wird, unterscheiden sich beide in diesem Aufsatz analysierte Modelle einer Menschenrechtsbegründung an entscheidenden Stellen. Nichtsdestotrotz lässt sich eine Gemeinsamkeit ausmachen, insofern als man in beiden Modellen versucht, den empirischen Gegebenheiten Betroffener gerecht zu werden. In beiden Modellen werden keine allgemein gültigen Aussagen aufgestellt, anhand derer man Menschenrechte unabhängig von Zeit und Ort ein für alle Mal begründen könnte.

Doch lässt sich das Modell Sharmas als ein Antipode zum deskriptiven Modell begreifen. Das deskriptive Modell versucht, einen neutralen Standpunkt einzunehmen. Daher beabsichtigt man, keinen expliziten Gebrauch von metaphysischen und religiösen Annahmen zu machen. Der Anspruch ist, dass das

Modell zeitlich betrachtet begrenzt ist. Es gilt für hier und jetzt. Gleichwohl ist es räumlich nicht begrenzt, insofern es gleichzeitig auf mehrere Gesellschaften anwendbar ist. Sharma hingegen möchte eine zeitlich und räumlich begrenzte Begründung darlegen. Diese gilt nur für den hinduistischen Kontext – und im gegenwärtigen Indien. Dabei überrascht es nicht weiter, dass auf religiöse und metaphysische Annahmen rekurriert wird. Im Folgenden wird sein Modell daher als das sedimentierte Modell einer Menschenrechtsbegründung bezeichnet.

Zumindest im heutigen Indien, in dem die hinduistische Tradition aufgrund der numerischen Mehrheit der Hindus eine große Rolle spielt, so würde die zentrale Intuition dieses Modells lauten, kann die Idee der Menschenrechte ausschließlich anhand tradierter Konzeptionen expliziert werden. Hierbei braucht man lediglich, Ausschau nach Konzeptionen in der Tradition zu halten, die ähnlichen Funktionen dienen. Sharma findet das Pendant zur Menschenrechtsidee in der Dharma-Konzeption.⁸

Nach dem herkömmlichen Verständnis ist Dharma ein vielschichtiger Begriff, der durch die Jahrhunderte als Tugend, Gerechtigkeit, Pflicht, Recht, Moralität, Eigenschaft, Tradition, Gesetz oder Sitte aufgefasst wurde. Als ewiges Prinzip bietet es dem Einzelnen eine Gebotsethik an, nach der er sich orientieren und gleichzeitig die diesseitige Welt überwinden kann. In den Veden wird Dharma auch *Āta* genannt und symbolisiert sowohl die tragende kosmische als auch moralische Ordnung. *Āta* ist das Weltgesetz und die darin innewohnende Gerechtigkeit. Selbst die Götter unterliegen diesem Gesetz. So bringt diese Konzeption die Welten der Natur, der Gesellschaft und der Menschen zusammen. Erst im zweiten neueren Teil der Veden (in den Brahmanen) wird Dharma als sittliche Weltordnung verstanden, die zur Kohäsion der Gemeinschaft beiträgt. Nun konzentriert man sich eher auf die menschliche Dimension; Dharma wird als moralisches Gesetz aufgefasst.

Dharma ist eine der sogenannten Zielsetzungen (*Puruṣārtha*) des Menschen und steht zwischen Verlangen (*Kāma*) und Interesse (*Artha*) einerseits und Erlösung (*Mokṣa*) andererseits. Da der Mensch aus dem niedrigen und dem höheren Selbst besteht, muss er seine Bedürfnisse befriedigen und dennoch Herr über sie werden. Dharma ist dabei der Wegbereiter zur Erlösung (*Mokṣa*), wenn man mit dessen Hilfe Verlangen (*Kāma*) und Interesse (*Artha*) des niedrigen Selbst bändigt. Auch wenn Dharma die körperlichen Bedürfnisse zügeln und sie im Einklang mit sich bringen soll, kann Dharma erst dann entstehen, wenn die körperlichen Bedürfnisse befriedigt sind.

Auch die verschiedenen Lebensstufen haben ihr eigenes stufenspezifisches Dharma, wobei der Schüler (*Brahmacāri*), der Familienvater (*Gṛhastha*), der Anachoret (*Vāṇaprastha*) und der Mönch (*Sanyasi*) verschiedene Stufen des

Lebens darstellen. Jede Lebensstufe (É½ram◊) wird als Vorbereitung der nachfolgenden angesehen. Jeder soll durch Selbstanstrengung und Einhaltung seines stufenspezifischen Dharma zur nächsten Stufe gelangen.⁹

Dharma ist ferner auch das Band, das die Gesellschaft zusammenhält und zu ihrem Gedeihen und zu ihrer Ordnung beiträgt. Die Gesellschaft kann nur dann blühen, wenn jeder, seiner Fähigkeit entsprechend, dazu beiträgt. Nach der Bhagavadgita (S. Radhakrishnan 1998: 364) wird dabei das Dharma von jedermann (Svadharmā) durch seine eigene Natur (Svabhāva) festgelegt. In diesem Zusammenhang erfolgt auch der Appell, dass es besser ist „sein eigenes Gesetz unvollkommen, als das Gesetz eines anderen vollkommen auszuführen“ (S. Radhakrishnan 1993: 368, 146, Übersetzung M. K.-S.; G. Bühler 1964: 423). Auf diese Weise wird auch die Stellung in der Gesellschaft (Varṇa) auf die jenseitige Bestimmung des Dharma zurückgeführt (S. Radhakrishnan 1993: 160). Die verschiedenen Stände der Gesellschaft – Gelehrte (Brahmā³a), Krieger (Kṣatriya), Wirtschaftende (Vaiśya) und Dienende (Śūdra) – haben ihr eigenes Dharma. So darf nur der Brahmā³a die Veden unterrichten, er darf die Opferrituale vollziehen. Ein Kṣatriya soll sich um die Sicherheit des Volkes kümmern, ein Vaiśya soll Land bebauen, Geschäfte führen und schließlich soll ein Śūdra die anderen bedienen. Diese Stände haben auch gemeinsame Verpflichtungen wie Gewaltlosigkeit gegenüber Lebewesen, Wahrheitsliebe, Enthaltung von Diebstahl, Reinheit und Selbstbeherrschung.

Die Gesellschaftsstände sollen durch ihre Arbeit zur Herstellung von Gerechtigkeit beitragen. Ein gerechter Staat entsteht erst dann, wenn alle ihr Dharma einhalten. Als Sachwalter Gottes auf Erden muss der König darauf einwirken, dass die verschiedenen Gesellschaftsstände ihr Dharma verfolgen. An seiner Seite steht an¹a (Strafe), der Sohn Gottes. Dieser soll alle Lebewesen vor Unrecht schützen. Allerdings sei hervorgehoben, dass es nach der Herstellung der Stände, so ein hinduistischer Entstehungsmythos, keine Gerechtigkeit gab (E. Röer 1856: 123f.). Erst nachdem Dharma geschaffen worden war, gab es eine gerechte Ordnung. So unterliegt jeder diesem Gesetz. Auch der Schwächere hat ein wirksames Mittel, um den Stärkeren zu kontrollieren.

Diese skizzenhafte Darstellung des Dharma zeigt dessen Komplexität. Dharma führt zum Wohlergehen auf Erden – und zur Erlösung vom diesseitigen Leben. Als einziges durch Dharma gekennzeichnetes Geschöpf der Natur wird dem Menschen nahe gelegt, sein Dharma zu verfolgen. Da Dharma das Gesetz spiritueller Wesen verkörpert, sollte jeder versuchen, sein Leben im Einklang mit diesem Fundament der Weltordnung zu führen. Zugleich trägt Dharma wesentlich zum individuellen und gesellschaftlichen Wohlergehen bei. Dieses Ziel wird erreicht, wenn die Person die ihr zugeschriebenen Pflichten erfüllt; sonst drohe Anarchie.

In seiner Auslegung des Dharma hebt Sharma dessen dynamischen Aspekt hervor. Sharma macht darauf aufmerksam, dass Dharma nach der alt-hinduistischen Tradition kein statisches Gebilde war (A. Sharma: 7ff.; siehe auch A. Sharma 2004: 14, 92). Jedes Zeitalter und jedes Land sollte ein anderes Dharma haben. Aus diesem Grund legte die hinduistische Tradition Wert darauf, dass jede Gesellschaft ihr Dharma, ihrer Zeit und ihrem Ort entsprechend, festlegen sollte. Hierfür dürfte man die heiligen Schriften (Veden), die Aussprüche und Taten der Gelehrten sowie der Tugendhaften und das eigene Gewissen in der o.g. Reihenfolge als Quelle des Dharma heranziehen.

Sharmas Plädoyer für eine zeitgemäße Interpretation des Dharma beruht darauf, dass einige seiner Aspekte im modernen Leben nicht mehr anwendbar seien. Die Konzeption des Var^oa sollte nach der Tradition beispielsweise nur dann greifen, wenn die Unterteilung der Gesellschaft in die Stände zum Wohlergehen aller Betroffenen führt. Sei dies nicht der Fall, so sollte man zum ursprünglichen Zustand zurückkehren, in dem es diese Unterteilung nicht gegeben habe (A. Sharma 2000: 121). Angesichts der Gegebenheiten im gegenwärtigen Indien wäre es angebracht, diese Unterteilung abzuschaffen, um zum ursprünglichen Zustand zurückzukehren. Dieser Zustand würde bedeuten, dass es angesichts des fehlenden Ständesystems auch keine soziale Hierarchie kraft Geburt gäbe. Alle Menschen wären im Verhältnis zu einander frei und gleich.

Anstatt davon auszugehen, dass die Gesellschaft in vier Gesellschaftsstände aufgeteilt ist, soll man gemäß Sharma eher annehmen, dass jeder Mensch alle vier Gesellschaftsstände in sich trägt (A. Sharma 1996: 46). Der Beruf, den ein Mensch ausübe, sei nicht durch seine Geburt bedingt, und des Weiteren habe der Beruf auch nichts mit der Entstehung seines Gesellschaftsstandes zu tun. So solle jeder wie ein Gelehrter (Br^ohma^oa) mit den hinduistischen Schriften und Ritualen vertraut sein, wie ein Krieger (K^oṣatriya) an politischen Prozessen teilnehmen, wie ein Geschäftsmann (Vai^ośya) ausgebildet sein und schließlich wie ein Diener (Ś^odra) körperliche Arbeit leisten. Da jeder die vier Gesellschaftsstände in sich trage, könne er wählen, welchen Beruf er ausüben wolle. Sharma (ebd.: 57) erhofft sich dadurch nicht nur Berufsfreiheit, sondern auch, dass jeder, ungeachtet seiner Standeszugehörigkeit, die Verantwortung für seine Entscheidungen übernimmt. Ihm wird nicht vorgeschrieben, welche Pflichten er in seinem Leben ausfüllen muss; die Person entscheidet für sich, was sie aus ihren Fähigkeiten machen will.

In dieser Auslegung ist Dharma nicht mehr die vorgegebene Ordnung, sondern eine Art moralisches Gesetz, das die Person nach einer Reflexion der Gesellschaftsordnung freiwillig annimmt. Die Person wird in dieser Auslegung zum Autor ihres eigenen Lebens; sie trifft die wichtigsten Entscheidungen des Lebens

selbst und übernimmt auch Verantwortung dafür. Da jeder über diese Fähigkeit verfügt, ist jeder im Verhältnis zu den anderen Mitmenschen frei und gleich.

Begrüßenswert ist Sharmas innovativer Ansatz einerseits, insofern dieser versucht, durch eine zeitgemäße Interpretation alter Schlüsselbegriffe, sie mit der Lebenswelt Betroffener in Einklang zu bringen. Man solle beispielsweise aus heutiger Sicht wenig mit dem Staatsverständnis herkömmlicher Dharma-Interpretation anfangen können, da dieser Staat zur Unterdrückung neige. Aus Sicht der Gesellschaft könne sie heute nur gedeihen, wenn ihre Mitglieder über Mittel verfügten, die sie vor den willkürlichen Handlungen des Staates schützten. Diese Mittel seien die Menschenrechte (A. Sharma 2000: 113). Menschenrechte ihrerseits wären bedeutungslos, wenn man Unterschiede zwischen Gesellschaftsmitgliedern kraft Geburt dingfest mache und von daher einer Gleichheit aller Menschen entgegenwirke.

Andererseits ist diese sedimentierte Begründung der Menschenrechte problematisch. Nach dem herkömmlichen Verständnis stellt Dharma zum einen eine Pflichtenlehre in den Mittelpunkt, die die Verzahnung zwischen dem Einzelnen, seiner Gesellschaft und dem Kosmos hervorhebt. Hierbei gibt es eine Vermengung jenseitiger und diesseitiger Elemente. Die Einhaltung des Dharma führt zwar zum Wohlergehen der Gesellschaft, aber in erster Linie wird es als ein Mittel begriffen, mit dem sich die Menschen vom diesseitigen Leben erlösen können. In der Neuauslegung Sharmas wird jedoch die jenseitige Facette des Dharma ausgeblendet. Ist daraus zu schließen, dass diese Dimension der Menschenrechte wegen an Bedeutung einbüßt hat bzw. einbüßen soll?

Sharmas Auslegung sorgt, zum Zweiten, dafür, dass ein Einzelner über die Fähigkeit verfügt, seinen Lebensplan zu entwerfen und Verantwortung dafür zu übernehmen. Aber würde das Kollektiv dem Einzelnen in der Sharma-Deutung diese Freiheit zugestehen, auch dann, wenn abzusehen ist, dass dieser in letzter Konsequenz einen radikalen Bruch mit dem Kollektiv beabsichtigt? Nach den bisherigen Schriften Sharmas kann diese Frage nicht eindeutig bejaht werden. Man betrachte beispielsweise die folgende Situation: Man identifiziert sich über einen gewissen Zeitraum mit einem Kollektiv und versucht, das Leben minuziös nach den Anweisungen dieses Kollektivs zu führen. Im Laufe der Zeit gelangt man jedoch zu der Einsicht, dass die vorgeschriebene Lebensführung einen in entscheidenden Fragen nicht zufrieden stellt, ja gar enttäuscht, weil etwa die Umsetzung der Anweisungen nicht möglich ist. Man entscheidet sich nun dafür, ein Leben jenseits des Kollektivs und dessen Vorstellungen zu führen. Dies wird jedoch erst dann möglich, wenn eine Person seitens des Kollektivs weder negativen Konsequenzen ausgesetzt wird, noch sie befürchten muss.

Diese Schwierigkeit hängt zum Dritten u.a. damit zusammen, dass Sharma offen lässt, wie das Gemeinwohl in seiner Auslegung zu begreifen ist. Wie in der

obigen Skizzierung des herkömmlichen Dharma-Verständnisses dargelegt, war die Vorstellung des Gemeinwohls zum großen Teil vorgegeben. Dieses tradierte Verständnis des Gemeinwohls kann nicht ohne Weiteres fortgesetzt werden. Eine mit Menschenrechten ausgestattete Person muss über die Freiheit verfügen können, ein diesbezüglich tradiertes Verständnis abzulehnen. Von gesellschaftlicher bzw. staatlicher Seite muss für diese Person ein Rahmen geschaffen werden, damit sie selbst an öffentlichen Prozessen teilnehmen kann, die in der Bestimmung des Gemeinwohls entscheidend sind. Es bleibt festzuhalten, dass Dharma eine umfassende Weltsicht darstellt. Auch Änderungen an einzelnen Aspekten haben eine grundlegende Wirkung auf die gesamte Weltsicht.

Aus der Perspektive der Menschenrechtsdiskussion betrachtet konzentriert sich Sharma so sehr auf die Sedimentierung seiner Begründung, dass dabei die Universalität der Menschenrechtsidee völlig aus dem Blickpunkt gerät. Aus der indischen Perspektive erweist sich gerade diese Sedimentierung der Menschenrechte als problematisch – nicht, weil man hierbei versucht, tradierte Konzeptionen zeitgemäßer auszulegen. Problematisch an dieser Begründung ist, dass ihre Annahme oder Zurückweisung davon abhängt, ob sich ein hinduistischer Kulturträger mit Sharmas (Um-)Deutung der Dharma-Konzeption anfreunden kann.¹⁰ Aus den oben angeführten Gründen dürften die Chancen hierfür gering sein.

3 Struktur einer interkulturell-philosophisch tragbaren Menschenrechtsbegründung

Auch wenn sich die hier untersuchten Menschenrechtsbegründungen nicht als adäquat erwiesen haben, hat die bisherige Analyse erste Erkenntnisse bezüglich der Struktur einer interkulturell-philosophisch tragbaren Menschenrechtsbegründung geliefert.

Die Analyse hat deutlich gemacht, dass es erforderlich ist, dass eine interkulturell-philosophisch tragbare Menschenrechtsbegründung über eine partikuläre Komponente verfügt, anhand derer man an die eigene Tradition anknüpfen kann. Den Betroffenen wird dadurch deutlich, was es bedeutet, Menschenrechte als Mitglieder einer bestimmten Kultur zu haben. Diese Komponente wird zudem eine maßgebliche Rolle bei der Durchsetzung und Akzeptabilität der Menschenrechte in der Bevölkerung spielen. Wie das Beispiel Sharmas jedoch verdeutlicht, stößt eine Menschenrechtsbegründung an ihre Grenzen, wenn sie ausschließlich aus einer partikulären Komponente besteht.

Wie gewichtig ist aber die partikuläre Komponente einer Menschenrechtsbegründung? Diese Frage ist gerade im interkulturellen Kontext entscheidend, denn man könnte sich theoretisch von einer Universalität der Menschenrechte

verabschieden, um sich auf die Suche nach einer attraktiven, toleranten, pluralistischen Alternative zu machen. Schließlich ist denkbar, dass es mehrere unterschiedliche kulturbedingte Verständnisse von Menschenrechten gibt, wobei a priori nicht festzulegen ist, ob sich Gemeinsamkeiten in diesen Verständnissen finden lassen. Wichtiger wäre es, dass diese in der jeweiligen Kultur die Funktion eines Menschenrechts übernehmen.

M.E. ist dieser Weg jedoch problematisch. Sowohl auf der globalen als auch auf der nationalstaatlichen Ebene würden eine Vielzahl von völlig unterschiedlichen Verständnissen von Menschenrechten zu Problemen führen. Auf der nationalstaatlichen Ebene etwa hätte auch ein Bürger eines Staates keine Gewähr dafür, dass es ‚Familienähnlichkeiten‘ zwischen seinem Menschenrechtsverständnis und dem einer anderen kulturellen Gruppierung gibt. Angesichts einer fehlenden gemeinsamen Basis, anhand derer man eigene Anliegen ausdrücken kann, würde man dadurch der Grundintention der Menschenrechte entgegenwirken. Denn wie soll man eine berechtigte Forderung an den Staat oder an eine weiter gefasste Gemeinschaft richten, wenn keine Einigkeit darüber besteht, was diese Forderung ist, warum sie berechtigt ist usw. A priori könnte man darüber hinaus in dieser Situation nicht einmal feststellen, ob die Erarbeitung einer gemeinsamen Basis realistisch wäre. Es ist daher zu erwarten, dass eine fehlende gemeinsame Basis eine zentrifugale Kraft auf die Gesellschaft als solche ausübt. Es liegt auf der Hand, dass diese Probleme auf der globalen Ebene exponentiell zunehmen dürften.

Von daher kann auch im interkulturellen Kontext nicht auf eine allgemeine Komponente in jeder Menschenrechtsbegründung verzichtet werden. Die Ausarbeitung dieser Komponente würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es sei aber festgehalten, dass sie kontextunabhängig sein und Stellung zum Menschsein beziehen muss. Sie muss die entscheidende Frage beantworten, warum ein jedes menschliches Wesen Menschenrechte bedarf.

Eine interkulturell-philosophisch tragbare Menschenrechtsbegründung kann also weder auf die partikulare noch auf die allgemeine Komponente verzichten. Dabei lässt sich das Verhältnis beider folgendermaßen veranschaulichen: Die allgemeine Komponente einer Menschenrechtsbegründung ist der Kern; die partikulare Komponente ist die Auslegung der Menschenrechte für einen spezifischen Kontext. Dabei wird der Rahmen eingehalten, der von der allgemeinen Komponente vorgegeben wird. Gleichwohl ist die partikulare Komponente einer Menschenrechtsbegründung nicht unbedeutend. Mit ihrer Hilfe legen die Mitglieder einer kulturellen Gruppierung Menschenrechte für ihre konkreten Gegebenheiten aus. Mit ihrer Hilfe fragen sich Mitglieder einer kulturellen Gruppierung, wie sich Menschenrechte aus ihrem konkreten Blickwinkel auslegen lassen. Nur auf diese Weise können Menschen die Erfahrung machen, dass Menschenrechte ihre

engsten Anliegen widerspiegeln und für die Erfüllung ihrer Bedürfnisse unverzichtbar sind. Die partikuläre Komponente versteht sich also als eine Brücke, die das Menschenrechtsideal einerseits und die konkrete Lebenspraxis andererseits miteinander verbindet.

Mit einer derartig konzipierten Menschenrechtsbegründung hätten wir eine Begründung, die trotz ihrer Verankerung in unterschiedlichen Kontexten, über die Kontexte hinweg, eine gemeinsame Grundlage hat. Ein Träger einer bestimmten Kultur würde diese Menschenrechtsbegründung dann zugleich als offen und auch als in seiner Tradition sedimentiert wahrnehmen.

Anmerkungen

- 1 Habermas (1999: 223) schreibt, dass das Verständnis der Menschenrechte „vom metaphysischen Ballast der Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt, befreit werden“ muss.
- 2 „Human rights initially emerged – were created or ‚discovered‘ – in Europe not because of superior Western virtue or insight but because, for better or worse, modern states and capitalism first appeared there (...) Whatever applicability – or inapplicability – internationally recognized human rights have is independent of their place of origin“ (J. Donnelly 1999: 69).
- 3 Im Rahmen dieses Aufsatzes wird nicht abschließend geklärt, ob ihm dies durchgehend gelingt. Das Demokratieprinzip scheint beispielweise nicht völlig frei von moralischen Annahmen zu sein.
- 4 Im Hinblick auf die „logische Genese“ von Menschenrechten unterscheidet Habermas (1992: 155) zwischen Inhalt und Struktur. In der Rekonstruktion dieser Genese könne dem Inhalt der Menschenrechte gemäß ihrer gewöhnlichen Darstellung keine Priorität eingeräumt werden. Sein Verständnis bringt jedoch mit sich, dass der (moralische) Inhalt der Menschenrechte, in seiner Terminologie (J. Habermas 1996: 222) ‚der über die Rechtsordnung hinausweisende Geltungssinn der Menschenrechte‘, nach ihrer Kodifizierung zunehmend an Gewicht gewinnt.
- 5 In diesem Zusammenhang sieht Habermas u.a. die Relativierung staatlicher Souveränität vor, derart, dass ein Staat seinen nationalen Interessen Verpflichtungen unterordnet, die sich aus der Mitgliedschaft in der internationalen Gemeinschaft ergeben. Dabei sei hervorgehoben, dass diese Gemeinschaft aus anderen Staaten und Bürgern besteht (J. Habermas 2005: 334ff.). Langfristig gesehen würde dies auch zu einer Restrukturierung der UNO und des Sicherheitsrates führen. Staaten würden dann dem Sicherheitsrat „eine Art Ausfallbürgschaft übertragen“ (ebd.: 354). Diese würde dem Sicherheitsrat dazu befähigen, in der Sicherung von Grundrechten einzuspringen, wenn die eigene Regierung dafür nicht aufkommt.
- 6 Wie sind denn aus der Sicht von Demokratien bis zur Etablierung dieser global greifenden Instanz jene zu behandeln, die nicht in Demokratien organisiert sind? Nach der Position von Habermas (1992: 150) ist es möglich, dass in Gemeinwesen, in denen die Moral mit dem Rechtssystem intern verknüpft wird, die Moral „auf *alle* Handlungsbereiche“ ausstrahlt. Also ist vorstellbar, dass diese Moralvorstellung von den in Demokratien organisierten Bürgern verlangt, sie auch so zu behandeln, als ob sie Menschenrechte hätten. Nichtsdestotrotz gilt: „Als moralisch urteilende Personen können wir uns gewiß von der Gültigkeit des ursprünglichen Menschenrechts überzeugen, insofern wir über einen Begriff der Legalität bereits verfügen. Aber *als* moralische

- Gesetzgeber sind wir nicht identisch mit den Rechtssubjekten, denen dieses Recht als Adressaten *verliehen* wird“ (ebd.: 154).
- 7 Wie kann B A davon überzeugen, dass es mehrere Alternativen zu den Menschenrechten gibt? Es sei vergegenwärtigt, dass das Selbstverständnis von A ihn „zur Dezentrierung der jeweils eigenen Perspektive [verpflichtet.] [E]s nötigt dazu, die eigene Sicht an den Deutungsperspektiven der gleichberechtigten Anderen zu entrelativieren“ (J. Habermas 2004: 40). Also hat A per se die besseren Argumente nicht auf seiner Seite. B könnte auf die Souveränität seines Gemeinwesens hinweisen, die auch nach sich zieht, dass das Gemeinwesen Freiraum in der Gestaltung seiner politischen und sozialen Ordnung hat. A, seinerseits, wird aber dieses Argument zurückweisen, wenn nachweisbar ist, dass das Gemeinwesen von B der Modernisierung ausgesetzt ist oder bereits über eine moderne Rechtsordnung verfügt. Trotz allem wird er aber einsehen, dass B und seine Gesellschaft den universalistischen Gehalt der Menschenrechte aus eigenen Ressourcen schöpfen müssen, damit es eine Verbindung zu den lokalen Erfahrungen gibt.
 - 8 Auch andere Autoren rekurren auf das Dharma. Siehe (F. D’Sa 2006: 66ff.), (R. Panikkar 1982: 95ff.).
 - 9 Die verschiedenen Lebensstufen und ihr spezifisches Dharma ermöglichen einem, dass man die Tribute, die man an die Lehrer, die Urahn und Götter hat, entrichten kann. Erst nachdem man diese Tribute entrichtet hat, kann man zur Erlösung gelangen.
 - 10 Dabei wird die Frage ausgeklammert, ob und wie weit nicht-hinduistische indische Kulturträger Sharmas Dharma-Auslegung akzeptieren können.

Literatur

- Bühler, Georg (1964): *The Laws of Manu. Translated with Extracts From Seven Commentaries.* Delhi etc.: Motilal Banarsidass.
- Donnelly, Jack (1999): *Human Rights and Asian Values. A Defense of ‘Western’ Liberalism.* In: Bauer, Joanne R./ Bell, Daniel A. (Hrsg.) (1999): *The East Asian Challenge For Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press: 60-87.
- D’sa, Francis X (2006): *Menschenrechte, kosmische Pflichten und der Dialog der Kulturen. Zur Pflege des Friedenshorizontes.* In: Klinger Elmar/ D’sa, Francis X. (Hrsg.) (2006): *Gerechtigkeit im Dialog der Religionen.* Würzburg: Echter Verlag: 58-85.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995): *Die Normalität einer Berliner Republik (= Kleine politische Schriften, Bd. 8).* Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte.* In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.) (1999): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik.* Frankfurt: Suhrkamp: 216-227.
- Habermas, Jürgen (2004): *Der gesplante Westen (= Kleine politische Schriften, Bd. 10).* Frankfurt: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp.
- Pannikar, Raimundo (1982): Is the Notion of Western Rights a Western Concept? In: *Diogenes* 120: 75-102.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (1998): *The Bhagavatgītā*. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes. New Delhi: HarperCollins.
- Röer, Eduard (1856): *The Brhad Āraṇyaka Upanishad, and the Commentary of Śāṅkara Ācharya on the First Chapter*. Calcutta: Motilal Banarsidass.
- Sharma, Arvind (1996): *Hinduism For Our Times*. New Delhi etc.: Oxford University Press.
- Sharma, Arvind (2000): Śāṅkara's Life and Works as a Source for a Hermeneutics of Human Rights. In: Malkovsky, Bradley J. (Hrsg.) (2000): *New Perspectives on Advaita Vedānta. Essays in Commemoration of Prof. Richard de Smet S. J.* Leiden: Brill: 109-121
- Sharma, Arvind (2004): *Hinduism and Human Rights. A Conceptual Approach*. New Delhi etc.: Oxford University Press.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Waldron, Jeremy (1987): Nonsense Upon Stilts? A Reply. In: Waldron, Jeremy (Hrsg.) (1987): *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London/ New York: Methuen: 151-209.

Menschenrechtsrelevante Konzepte in traditionellen ethischen und religiösen Lehren Chinas

Gregor Paul

1 Die Thematik

Menschenrechtsrelevante Konzepte in traditionellen ethischen und religiösen Lehren Chinas zu thematisieren, heißt, die Praxis und die Gegenwart in vielfacher Hinsicht unberücksichtigt zu lassen. Ein solcher Verzicht lässt sich freilich leicht rechtfertigen; denn einige der in China entwickelten traditionellen, ja klassischen Theorien besitzen zeitlose Gültigkeit und sind insofern auch für die Gegenwart von Bedeutung – welche Rolle sie dabei auch immer in der Praxis spielen mögen oder nicht. Wie überall auf der Welt und wie zu fast allen Zeiten der Menschheit war und ist auch in China die Kluft zwischen gültiger Ethik – der ‚Theorie‘, den ‚Konzepten‘ – auf der einen Seite und der soziopolitischen Praxis auf der anderen Seite groß. Die Chinesen wussten und wissen dies auch selbst. Die Sentenz *wai ru nei fa* – nach außen konfuzianisch, im Inneren legalistisch –, die vor allem die Bedeutung hat, nach außen hin human, menschlich zu scheinen, in Wirklichkeit aber inhuman, ja grausam zu handeln, bringt dies prägnant zum Ausdruck (vgl. G. Paul 1998). Und noch etwas ist einführend festzuhalten: Die Personen – Individuen und Gruppen –, die die politische und kulturelle Geschichte Chinas bestimmten, kurz gesagt, die Eliten, waren eher areligiös. Das galt für die so genannten Konfuzianer, die als literarisch gebildete und versierte Beamte bis ins 20. Jahrhundert hinein den Großteil der herrschenden Schicht ausmachten, und es gilt heute in vielleicht noch stärkerem Maß für die kommunistischen bzw. maoistischen Kader. Damit soll nicht bestritten werden, dass eine große Zahl der ‚einfachen‘ Chinesen einer Art Volksreligiosität huldigte und huldigt, einem synkretistischen Glauben, in dem Elemente ‚konfuzianischer‘, daoistischer und buddhistischer Traditionen miteinander verquickt sind, und dass z.B. auch einzelne Kaiser religiösen Überzeugungen anhängen. Es ist eben zwischen verschiedenen Formen dieser drei Traditionen zu unterscheiden: zwischen ihren philosophischen, politisch-ideologischen und volksreligiösen oder populären Ausgestaltungen. So kann etwa von drei Grundströmungen des ‚Konfuzianismus‘ gesprochen werden: (1) von einem philosophischen ‚Konfuzianismus‘, d.h. einer philosophisch orientierten Schule der Gelehrten (*rujia*), wie sie vor allem in den Texten *Lunyu*, *Mengzi* (*Menzius*) und *Xunzi* artikuliert ist, deren

Inhalte bis ins 6., 5. und 3. Jh. v.u.Z. zurückgehen, (2) einer herrschaftsbestätigenden ‚konfuzianischen‘ Ideologie, wie sie in der Han-Zeit (zwischen dem 2. und 1. Jh. v.u.Z.) entstand und wie sie die soziopolitische Wirklichkeit bis heute prägt, sowie (3) einem populären ‚Konfuzianismus‘, in dem Konfuzius geradezu kultische Verehrung zuteil wird. Was den Daoismus angeht, so ist z.B. zwischen den philosophischen Texten *Daode jing* und *Zhuangzi* einerseits und zahlreichen religiösen Traktaten, in denen Laozi, der sagenhafte Verfasser des *Daode jing*, als Gott oder wie ein Gott verehrt wird, zu unterscheiden. Diese volksreligiösen daoistischen Strömungen und Texte entstanden seit dem 1. und 2. Jh. Sie gingen mit einer Vergöttlichung Laozis einher, brachten sie zum Ausdruck und waren durch sie mitmotiviert (vgl. S.R. Bokenkamp 1997; A.K. Seidel 1969; R.D. Yates 1997). Schon an dieser Stelle sei gesagt, dass es vor allem der volksreligiöse Daoismus war, der sich wiederholt in politischem Widerstand, ja politischer Revolution ‚entlud‘ und insofern als ein Faktor *erscheint*, der auch Menschenrechtsrelevanz besaß. Doch ist dies zumindest unklar; denn es war ja letztlich stets die Berufung auf Gottheiten, religiöse Institutionen und religiöse Lehren, die dabei den Widerstand gegen inhumane Staatsgewalt motivierte – es sei denn, man vertrete die Ansicht, dass Menschenrechte tatsächlich religiös begründet seien bzw. begründet werden könnten. Meines Erachtens handelt es sich in solchen Fällen freilich um eine *petitio principii*. Dennoch werde ich im Folgenden wenigstens kurz auf den religiösen Daoismus und dessen politische Dynamik zu sprechen kommen. Was die zahlreichen und vielfach sehr unterschiedlichen buddhistischen Strömungen und Lehren angeht, die spätestens seit dem 1. Jh. nach China gelangten oder sich dort herausbildeten, so waren sie fast durchweg darum bemüht, sich als staatstragende Kräfte darzustellen; gleich, wie sehr sie letztlich philosophisch oder – im Glauben an übernatürliche Mächte, göttergleiche Buddhas und paradiesähnliche jenseitige Lebenswelten – religiös orientiert waren. Natürlich gab es insbesondere im frühen China neben der Schule der Gelehrten (der *rujia*, dem so genannten Konfuzianismus), dem Daoismus und dem Buddhismus – die allesamt wieder in zahlreiche, sich mitunter krass widersprechende Lehren zerfielen – noch viele andere Traditionen. Mit Blick auf die Epoche zwischen dem 5. und 3. Jh. v.u.Z. sprechen die Chinesen selbst metaphorisch von „100 Schulen“. Im gegebenen Zusammenhang ist darauf zurückzukommen.

Als ein Fazit aus all dem, was damit angesprochen ist, ergab sich, dass die Eliten Chinas es spätestens seit etwa dem 3. Jh. v.u.Z. prinzipiell für unzulässig hielten, sich auf religiöse Institutionen – und insbesondere auf jenseitige Mächte wie Götter, Geister und göttliche Offenbarungen – zu berufen, um das soziopolitische Hier und Jetzt infrage zu stellen oder gar anzugreifen. In der Auseinandersetzung der traditionellen Gelehrten mit dem Christentum wurden die Gründe

mitunter auch explizit formuliert: sich auf Mächte zu berufen, deren Existenz unsicher, wenn nicht gar ausgeschlossen sei und die jedenfalls nicht intersubjektiv erkennbar seien, um etwa eine Regierung zu stürzen, komme beliebiger Willkür gleich und sei deshalb äußerst gefährlich (J. Kern 1992). In ‚unserer Sprache‘ ausgedrückt: So etwas bedrohe die – nicht zuletzt für ein humanes Zusammenleben unentbehrliche – soziopolitische Ordnung in einer erkenntnistheoretisch wie ethisch nie zu rechtfertigenden Weise.

Der Themenstellung entsprechend gliedere ich meine Ausführungen in folgende Abschnitte: Nach einer Klärung der Problematik wende ich mich der Darstellung und Analyse der wohl unbestritten wichtigsten traditionellen philosophischen Ethik zu, die in China entwickelt wurde und von Relevanz für Menschenrechtsfragen ist: der Ethik des Menzius. Wenn ich mich dabei auf eine Erörterung des dort formulierten Konzepts der Menschenwürde beschränke, dann aus systematischen wie pragmatischen Gründen. Die Integrität der Menschenwürde ist nun einmal das wichtigste, grundlegende Konzept jeder Menschenrechts-Philosophie, und der Umfang der Darstellung ist stark beschränkt. In hinweisartigen Passagen gehe ich darauf kurz auf die Konfuzius zugeschriebenen Formulierungen der Goldenen Regel ein, die uns im Deutschen vor allem in der Version ‚Was Du nicht willst, dass man Dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu‘ vertraut ist.

Im zweiten größeren Abschnitt wende ich mich der Frage nach der Rolle zu, die die Religion in der für die Menschenrechtsproblematik relevanten Geschichte Chinas gespielt hat. Wie angesprochen, gehe ich dabei kurz auf den volksreligiösen Daoismus ein. Außerdem thematisiere ich den Mohismus – eine der im 5. bis 3. Jh. v.u.Z. agierenden „100 Schulen“ –, in der *tian*, der Himmel, als persönliche Gott-heit und letzte moralische Instanz begriffen wird. Zudem komme ich auf den Buddhismus zurück.

Im letzten Abschnitt ziehe ich ein hypothetisches Fazit. Dabei antworte ich zusammenfassend (noch einmal) auf die Fragen: Wieweit sind die skizzierten menschenrechtsrelevanten Konzepte *gültig*? Wieweit sind sie mit ‚unseren westlichen‘ Konzepten vereinbar? Inwieweit können sie als Katalysatoren einer Anerkennung der Menschenrechte in China dienen?

2 Das Buch *Menzius* und der Begriff der Menschenwürde

Begriffe der Menschenwürde sind schwer zu fassen. Was meinen wir überhaupt, wenn wir von Menschenwürde sprechen? Eine Eigenschaft? Und da eine angeborene oder eine erworbene Eigenschaft? Oder etwas anderes? Und woher wissen wir denn, worin Menschenwürde besteht? Woher wissen wir, dass sie

„unantastbar“ ist oder doch respektiert werden sollte? Ist der Begriff der Menschenwürde nicht ein ‚rein westliches‘ Konzept? Oder charakterisieren bestimmte Begriffe vom Wert des Menschen, wie sie seit dem 6. Jh. v.u.Z. in China entwickelt wurden, durchaus Ähnliches wie uns vertraute ‚westliche‘ Begriffe? Und wenn ja: Sind sie geeignet, die systematische philosophische Reflexion voranzubringen? Unter einer ‚systematischen Reflexion‘ verstehe ich dabei eine um Fragen der Gültigkeit – und nicht um Fragen der *faktischen Anerkennung* – geführte Auseinandersetzung.

In der Tat versuche ich zu zeigen, dass die ‚chinesischen‘ Konzepte, die ich anspreche, durchaus relevante Ähnlichkeiten mit ‚westlichen‘ Konzepten der Menschenwürde besitzen und einer systematischen Erörterung wert sind. Lexikalisch gesehen, fallen bestimmte ‚chinesische‘ Begriffe menschlichen Werts sogar unter die gängigsten allgemeinen ‚westlichen‘ Begriffe der Menschenwürde, d.h. unter Begriffe, die Menschenwürde als hohen, jedem Menschen eigenen Wert charakterisieren. Wie angesprochen, konzentriere ich mich in meinen Überlegungen dabei auf das Buch *Menzius*, das sachlich wie rezeptionsgeschichtlich der wohl wichtigste einschlägige Klassiker sein dürfte.

Die entscheidenden Passagen im *Menzius* lauten:

(I) „Es gibt die Ränge/ en Adel des Himmels (*tianjue* 天爵) und die Ränge/ den Adel des Menschen (*renjue* 人爵) (有天爵者, 有人爵者). (Mit)menschlichkeit, Rechtschaffenheit, [kritische] Loyalität, Glaubwürdigkeit und unermüdliche Freude am Guten machen die Ränge/ den Adel des Himmels aus. Fürst, Minister oder hoher Beamter sind Ränge/ Adel des Menschen. Die Alten pflegten die Ränge/ den Adel des Himmels, und die Ränge/ der Adel des Menschen ergaben/ ergab sich daraus von selbst“ (*Mengzi* 6A16; R. Wilhelm 1982: 169; J. Legge 1983: 418f.; D.C. Lau 1970: 168f.; Z. Zhao u.a. 1993: 421).

(II) „Das Verlangen nach Exzellenz/ Ehre/ Achtung (*gui*) ist gemeinsamer Sinn (*xin*) der Menschen. Alle Menschen haben Ehre/ etwas der Ehre Wertes/ Achtenswertes/ etwas Erhabenes in sich selbst. Sie denken nur nicht daran (欲貴者, 人之同心也. 人人有貴于己者, 弗思耳). Die Exzellenz/ Ehre, die Menschen verleihen, ist nicht die gute Exzellenz/ Ehre (*lianggui*) (人之所貴者, 非良貴也) (...) Wem [der mächtige] Zhao Meng Ehre verleiht, den kann Zhao Meng auch erniedrigen“ (*Mengzi* 6A17; R. Wilhelm 1982: 170; J. Legge 1983: 419f.; D.C. Lau 1970: 169; Z. Zhao u.a. 1993: 423).

(III) „(...) es gibt [für die Menschen] etwas, das sie mehr lieben als das Leben, und etwas, das sie mehr verabscheuen als den Tod. Nicht nur Weise haben diesen Sinn, alle Menschen haben ihn (...)“ (*Mengzi* 6A10; R. Wilhelm 1982: 167; J. Legge 1983: 412).

(IV) „Angenommen, es handelt sich um einen Korb Reis oder eine Schüssel Suppe. Leben oder Tod hängen davon ab, ob man sie erhält oder nicht erhält. Wenn sie unter Beschimpfungen angeboten werden, so wird selbst ein Landstreicher sie nicht annehmen; wenn sie mit einem Fußtritt hingeworfen werden, so wird selbst ein Bettler sich nicht herablassen, sie aufzunehmen“ (*Mengzi* 6A10; R. Wilhelm 1982: 167; J. Legge 1983: 412f.).

Wer sich um den Nachweis bemüht, dass das *Menzius* einen Begriff vom Wert des Menschen formuliere, der gängigen „westlichen“ Begriffen menschlicher Würde ähnelt, zitiert vor allem die wiedergegebenen Stellen. In ihnen schreibt der Text, erstens (I), jedem Menschen einen himmlischen – vom „Himmel“ gegebenen (*tianjue*) – und einen menschlichen – von Menschen verliehenen – Wert (*renjue*) sowie, zweitens (II), einen guten Wert (*lianggui*) zu (vgl. I. Bloom 1998 und 2002; H. Roetz 1999; G. Paul 2001; W. Ommerborn 2004). Außerdem stellt der Text fest (III und IV), dass jeder Mensch es prinzipiell für wichtiger halte, seine Selbstachtung zu wahren und auf der Achtung durch andere zu bestehen und dafür notfalls sogar den Tod in Kauf zu akzeptieren, als um des bloßen Überlebens willen schwere Beleidigungen, Erniedrigungen, Demütigungen oder – eben – Entwürdigungen hinzunehmen.

Das Wörter *jue* oder *gui* dabei unumwunden mit „Würde“ zu übersetzen, mag freilich den Verdacht einer *petitio principii* oder eines Zirkelschlusses begünstigen. Philologische Vorsicht und, genereller, methodologischer Skrupel, legen zunächst andere Übertragungen nahe, und zwar in erster Linie eben (1) „Adel“ („nobility“), „Rang“, „Titel“ bzw. (2) „Ehre(n)“ („honour“) und „(Selbst)achtung“. Dies auch deshalb, weil *tianjue* anscheinend ein Wert ist, der einem nach dem *Menzius* von keinem Anderen – und insbesondere auch keinem Fürsten – genommen werden kann, während dies für den menschlichen Wert *renjue* – der in einem Ministerrang bestehen mag – sehr wohl gelte. Methodologische Vorsicht gebietet weiter, die unterschiedlichen chinesischen Begriffszeichen *jue* und *gui*, die das *Menzius* zur Charakterisierung menschlichen Werts verwendet, unterschiedlich wiederzugeben. Chinesische Texte benutzen nämlich im Allgemeinen dieselben Zeichen, wenn sie dasselbe ausdrücken wollen, und verschiedene Zeichen, um Verschiedenes zu artikulieren. Außerdem kennzeichnet *tianjue* einen durch Moralität bestimmten oder konstituierten Wert, *renjue* einen (verliehenen) Rang oder eine (verliehene) Position, *gui* aber Exzellenz, Eigenwert, Selbstwertgefühl, Selbstachtung, Achtung oder (äußerliche) Ehre oder Respekt.

Dazu kommt, dass die damit angesprochenen Unterscheidungen sachlich begründet sein dürften. Von einer *jedem Menschen eigenen Würde* zu reden, dürfte in der Tat oft – wenn auch nicht stets und unbedingt – etwas anderes bedeuten, als den Wert bzw. die Werte anzusprechen, auf die wir unsere Selbst-

achtung und unseren Anspruch auf den Respekt durch Andere gründen. In jedem Fall ist eine ‚angeborene‘ Würde oder ein von der Natur oder dem ‚Himmel‘ verliehener Wert, sei er nun (auch) biologisch fassbar oder nicht, von der *anthropologische Konstante des Selbstwertgefühls, der Selbstachtung und des Bemühens um den Respekt durch den Mitmenschen* usw. zu unterscheiden.

Bei der Übersetzung vorsichtig zu sein, darf freilich auch nicht implizieren, eine Übertragung von *jue* und *gui* mit „Würde“ oder „Würden“ von vornherein auszuschließen. So gibt selbst das 1987 in Beijing veröffentlichte *Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* (S. 452) für *jue* die Bedeutungen „Adelswürde“, „Adelstitel“ und „Adelsrang“ an. Für *gui* nennt es (S. 307) unter anderem „von hohem Preis“, „teuer“ und „kostspielig“, „wertvoll“, „kostbar“, „edel“ und „erhaben“. Im gegenwärtigen Chinesisch heißt „Würde“ zwar *zungui* 尊貴. Doch finden sich die Bestandteile des Ausdrucks schon im *Menzius*, und er selbst kommt bereits im (auf das 3. Jahrhundert v.u.Z. zurückgehenden) *Xunzi* vor, wenn er dort auch etwas anderes bedeutet. Und immerhin ist die Parallelität im Sprachgebrauch ein starkes Argument, *tianjue* mit „himmlischer Würde“ und *renjue* mit „Amt und Würden“ zu übertragen.

Im Übrigen finden sich im *Menzius* weitere Begriffszeichen, die nach deutscher Idiomatik zum Wortfeld „Würde“, „Ehre(n)“, „Selbstachtung“, „Achtung“ usw. zählen und die in einer Analyse der dem Menschen zugeschriebenen Werte zu berücksichtigen sind. Dazu gehören etwa: *zun* 尊, „Ehrerbietung zeigen“, „Achtung erweisen“ (*Mengzi* 5B4; J. Legge 1983: 379), *xian* 賢, „als der Wertschätzung wert achten“, „herausragend“ (*Mengzi* 5B4; R.H. Mathews 1974: Nr. 2671), vor allem aber *jing* 敬, „verehren“, „respektieren“, „achten“ (*Mengzi* 7A37; R. Wilhelm 1982: 194; J. Legge 1983: 471f.; R.H. Mathews 1974: Nr. 1138;) und *gong* 恭, „verehren“, „respektieren“ (*Mengzi* 7A37; R. Wilhelm 1982: 194; J. Legge 1983: 471f.; Mathews 1974: Nr. 3711). Auch ihre Verwendung belegt zum Beispiel, dass Menschen, die Selbstachtung besitzen, von anderen Achtung erwarten. Und sie zeigt überdies, dass das *Menzius* Achtung bzw. Respekt für unabdingbar hält, wenn man den Anderen als Menschen – und nicht als Tier – ansehen bzw. behandeln will.

Eine weitere einschlägige Passage des *Menzius* lässt sich wie folgt übersetzen:

(V) „Jemandem Speisen zu reichen, ohne ihm mit Liebe zu begegnen, bedeutet, ihn wie ein Schwein zu behandeln. Jemanden zu lieben, ohne ihn zu achten (*jing*), bedeutet, ihn wie ein Haustier zu halten. Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) müssen da sein, bevor man jemandem Geschenke überreicht. Sind Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) nicht echt, wird der Edle (*junzi*) sich davon nicht täuschen und zum Bleiben bewegen lassen“ (*Mengzi* 7A37; R. Wilhelm 1982: 194; J. Legge 1983: 471f.).

Im Folgenden beschränke ich mich weithin darauf, die zwei Begriffe oder Begriffskomponenten menschlichen Werts – den Wert der Menschenwürde bzw. des himmlischen Rangs und den Wert, auf den wir unsere Selbstachtung etc. gründen – etwas genauer zu analysieren. Wie gesagt, bezeichnet *tianjue* einen „Adel“ oder „Rang“, den der „Himmel“ einem jedem verliehen hat. *Tian*, „Himmel“, steht dabei für eine natürliche *und* moralische Macht oder Instanz. Während *tian* z.Z. der Shang (17. – 11. Jh. v.u.Z.) im Allgemeinen eine persönliche Gottheit bedeutet haben dürfte, ist das im *Menzius* nicht mehr der Fall, wie-wohl das Wort noch eine numinose Konnotation besitzen mag. Im dritten so genannten konfuzianischen Klassiker, dem atheistischen *Xunzi*, steht *tian* dann für eine vom Leben und der Gesetzmäßigkeit der Menschen völlig getrennte Instanz der Natur. Insbesondere besitzt der Begriff keine normativen Züge mehr.

Strukturell gesehen, gleicht *tianjue* dem ‚westlichen‘ Konzept einer naturgegebenen Menschenwürde. Inhaltlich gesehen, besteht *tianjue* aus der dem *Menzius* zufolge jedem eigenen, ja innewohnenden Anlage und Fähigkeit zur Moralität, und dabei insbesondere zur (Mit)menschlichkeit und Rechtlichkeit, aber auch zur Kultur. Ja, das *Menzius* sieht in diesem Potential das „ursprüngliche Herz“ (*benxin* 本心) des Menschen. *Benxin* kennzeichnet eine Art angeborene Natur bzw. angeborenes Wesen des Menschen, und ist damit ebenfalls Baustein eines Konzepts menschlichen Werts, das in seiner Struktur einem allgemeinen naturphilosophischen Begriff gleicht, demzufolge die Werthaftigkeit des Menschen sozusagen Bestandteil menschlichen Wesens ist. In diesem Zusammenhang ist *lianggui*, „gute Exzellenz/ Ehre“, als Synonym für *tianjue* zu verstehen.

Dieses in einer rein systematisch-immanenten Interpretation erreichte Resultat wird durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt. So kommt Zhu Xi (1130-1200), einer der einflussreichsten Interpreten des *Menzius*, zu dem Fazit: „Würde (*gui*), die in mir selbst ist, wird Himmelswürde (*tianjue*) genannt“ (*Sishu zhangju jizhu. Mengzi jizhu*, Kap.11, 336, zit. nach W. Ommerborn 2004). Oder er erklärt *tianjue* als mit der Sittlichkeit verbundene „natürliche Würde (*gui*) (*ziran zhi gui* 自然之贵)“ (*Sishu zhangju jizhu. Mengzi jizhu*, Kap.11, 336, zit. nach W. Ommerborn 2004).

Wie andere Begriffe menschlichen Werts – und eben der Menschenwürde – wirft auch das Menzianische Konzept ontologische, erkenntnistheoretische und normative Probleme auf. Im Gegensatz zu vielen aus den ‚westlichen‘ Traditionen vertrauten naturphilosophischen Konzepten der Menschenwürde ist *tianjue* immerhin kein sonderlich metaphysischer und jedenfalls kein idealistischer Begriff. Ontologisch gesehen, charakterisiert er eine biologische bzw. biologisch-anthropologische Konstante. Sie zu erkennen, ist denn auch weniger problematisch als die Erkenntnis prononciert metaphysischer Werte. Dem *Menzius* zufol-

ge wissen wir nämlich aus Erfahrung, dass alle Menschen den Hang und die Fähigkeit zur Moralität besitzen. Wir beobachten dies einfach. Anders gesagt, wäre unsere Erkenntnis danach ein Resultat empirischer Phänomenologie. Der Allgemeingültigkeitsanspruch ließe sich dann als prinzipiell falsifizierbare empirische Hypothese formulieren. Wie die naturphilosophischen Ansätze bringen übrigens auch die religiösen Begriffe etwa einer durch Gottesebenbildlichkeit konstituierten und offenbaren Würde schwierigere ontologische und epistemologische Probleme mit sich als *tianjue* oder *lianggui*.

Doch wie steht es um das größte Problem, um das Wissen um Werthaftigkeit und Normativität einer natur- oder gottgegebenen Würde, eines „himmlischen Adels“ oder einer „innewohnenden Ehre“? Anders gesagt, stellt sich die Frage, wie sich ein naturalistischer Fehlschluss – ein als solcher falscher Schluss vom bloßen Sein aufs Sollen – vermeiden lasse. In religiösen Konzeptionen und insbesondere im Falle eines Gottesglaubens kennzeichnen die Stichworte „Autorität“ und „Offenbarung“ die Lösung. Philosophisch gesehen, sind beide Aspekte unbefriedigend, und zwar sowohl in methodologischer als auch in pragmatischer Hinsicht. Geht es um naturphilosophische Theorien, so ist ein naturalistischer Fehlschluss meines Erachtens nur dann vermeidbar, wenn diese Theorien mit solch fragwürdigen Ontologien und Epistemologien wie dem platonischen Idealismus und Rationalismus einhergehen. Danach existierte Menschenwürde als eine Art normativer Idee und wäre als solche erkennbar bzw. zu ‚schauen‘. Doch das wäre erneut philosophisch-methodologisch suspekt.

Aber auch der normative Charakter von *tianjue* und *lianggui* ist problematisch. Selbst wenn man von der epistemologischen Schwierigkeit des metaphysisch konnotierten *tian*-Begriffs absieht, wird diese Normativität meines Erachtens im *Menzius* nicht in gültiger Weise begründet. Wir mögen ja eine Anlage zur Moralität haben. Aber warum ist sie etwas Gutes? Warum ein Wert, den es zu wahren und zu achten gilt? Besitzen wir nicht auch eine Anlage, ja eine Neigung zum Bösen? Die Argumente, die das *Menzius* gegen diese Hypothese vorbringt und die darauf hinauslaufen, dass allein widrige Umwelteinflüsse, wie insbesondere schlechtes Beispiel, Unterdrückung und Not, daran hinderten, dass nicht alle jederzeit das Gute zu tun versuchten, lassen sich nicht halten. Schon im *Xunzi* werden sie widerlegt, und die Verhaltensforschung führt sie ebenfalls ad absurdum. So geht das *Menzius* (1) von empirisch falschen Voraussetzungen und (2) von einem bereits feststehenden Begriff des Guten bzw. der moralischen Norm menschlichen Denkens und Handelns aus, wenn es *tianjue* und *lianggui* als bewahrens- und achtenswerte Qualitäten charakterisiert. Diese Zirkelhaftigkeit (2) dürfte im Übrigen schon das Buch *Zhuangzi* kritisiert haben, das – kritisch gegen das *Menzius* gewendet – die rhetorische Frage stellt, *warum* das

(angeblich ursprünglich gute) Herz und nicht etwa ein anderes Organ Richtmaß unseres Verhaltens sein solle.¹

Neben seiner ‚naturalistischen‘ Begründung bietet das *Menzius* freilich eine weitere, pragmatische Rechtfertigung an. Ihr zufolge ist Moralität *letztlich* auch nützlicher als alle Alternativen. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gesamtheit, und es gilt insbesondere auch hinsichtlich der Lebenssicherheit und der – wie wir sagen würden – Lebensqualität. Diese Form pragmatisch-utilitaristischer Rechtfertigung widerspricht jedoch der im *Menzius* wiederholt vehement artikulierten Kritik am Nützlichkeitsdenken, oder scheint ihr zumindest zu widersprechen. Ich gehe davon aus, dass das *Menzius* faktisch zwischen ‚privater‘ und ‚allgemeiner‘ Nützlichkeit unterscheidet, und der Widerspruch wirklich nur scheinbarer Art ist.

Damit ergibt sich folgendes vorläufige Fazit: Systematisch gesehen, sind naturphilosophische und im gekennzeichneten Sinn religiöse Konzepte der Menschenwürde erheblich problematischer als der im *Menzius* formulierte entsprechende Begriff eines jedem Menschen eigenen ‚himmlischen‘ oder innewohnenden ‚guten‘ Wertes. In der Tat liegt die Relevanz der naturphilosophischen und religiösen Konzepte vor allem in deren *historischer* Funktion: sie dienen und dienen als Katalysator einer humaneren Welt. Systematisch ist ihnen wohl kaum noch mehr abzugewinnen als ihre Beispielhaftigkeit für ein allgemeines Konzept der Menschenwürde überhaupt. Die historische Relevanz der im *Menzius* entwickelten *allgemeineren* Philosophie der (Mit)menschlichkeit war – und ist – ebenfalls beachtlich, doch muss die Frage nach der spezifischen Wirksamkeit der Konzepte *tianjue* und *lianggui* dabei vorläufig offen bleiben. Meines Wissens ist ihr bisher nicht nachgegangen worden, und auch mir fehlen entsprechende Kenntnisse. Die bleibende systematische Relevanz der Begriffe *tianjue* und *lianggui* dagegen dürfte unbestreitbar sein: Sie liegt in ihrem weithin unmetaphysischem, ihrem (relativ) spekulationsarmen und empirischen Charakter, in der Nachvollziehbarkeit der sie bestimmenden Phänomenologie, in der Exemplarität ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit, unabhängig von ihrem kulturellen Kontext, die den ‚im Westen‘ kursierenden Kulturrelativismus infrage stellt, sowie in ihrem Charakter als Gegenbeispielen zu Hypothesen angeblich ‚anderer asiatischer Werte‘ und *Politik*.

Von großer Relevanz dürfte auch der im *Menzius* entwickelte Ansatz zu einer pragmatisch-utilitaristischen Rechtfertigung der, wie wir sagen, Integrität menschlicher Würde sein. Das gilt selbst dann, wenn dieser Ansatz im Widerspruch zu anderen Lehrstücken des Textes stehen sollte.

Wie ausgeführt, ist es die Fähigkeit zur Moralität und Kultur und vor allem zu (Mit)menschlichkeit und Rechtlichkeit, die dem *Menzius* zufolge den „himmlischen Rang“ des Menschen ausmacht. In eben dieser Fähigkeit, ja Neigung,

besteht nach dem *Menzius* auch sein „ursprüngliches Herz“ oder sein „ursprünglicher Sinn“. Dies wiederum spricht dafür, in *tianjue* nur eine andere Bezeichnung für *lianggui*, die jedem Menschen eigene, der Achtung werthe gute Qualität, zu sehen. Evidenterweise verliert selbst ein Verbrecher diese Fähigkeit nicht. Geht man von der in der 19. Auflage des *Brockhaus* formulierten Bestimmung von „Menschenwürde“ als „unverlierbarem geistig-sittlichen Wert eines jeden Menschen“ aus, so ist das Menzianische Konzept zwangsläufig als ein Begriff der Menschenwürde zu verstehen. Geht man von Kants *allgemeiner* Erklärung der Menschenwürde als sittlichem, Achtung gebietendem Wert aus, und abstrahiert vom transzendentalphilosophischen Kontext, so gilt dasselbe. Folgt man dagegen etwa der theologischen Erklärung, dass die Menschenwürde in der Gottesebenbildlichkeit liege, so käme man zu einem anderen Ergebnis.

Auch die im *Menzius* getroffene Unterscheidung zwischen einem Wert, der jedem Menschen innewohnt und der ihn vom Tier absetzt, und einem Wert, der sich mit ‚Amt und Würden‘ verbindet, ist seit über 2000 Jahren Bestandteil ‚westlicher‘ Philosophie. Entsprechend heißt es im *Historischen Wörterbuch der philosophischen Begriffe* unter dem Stichwort „Menschenwürde“ (S. 1124): „Zum einen hat die Rede von der Würde eines Menschen (...) den Sinn, seinen Rang innerhalb einer Gesellschaft zu kennzeichnen. In diesem Sinn hat eine Person eine Würde. Zum anderen wird mit diesem Terminus das gemeint, was als auszeichnendes Merkmal des Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen betrachtet wird bzw. den (inneren) Wert des Menschen ausmacht. Beide Verwendungen lassen sich bereits bei Cicero nachweisen.“

Doch sind es tatsächlich Werte wie Intelligibilität, die von Cicero angesprochene „Teilhabe an der Vernunft“ (ebd.), sind es Moralität, (Mit)menschlichkeit, das ‚Nicht-Tierische‘, Gottesebenbildlichkeit, usw., die die Selbstachtung des Menschen und seinen Anspruch auf die Achtung durch Andere hervorrufen, begründen oder begründen können, oder die, anspruchsvoller formuliert, seine Würde ausmachen? *Besteht Selbstachtung in einem Bewusstsein der eigenen Würde? Und wenn, welcher Art Würde? Besteht das Verlangen, Selbstachtung zu bewahren, in dem Bedürfnis, sich moralisch zu verhalten? Das Bewusstsein der Integrität eigener Würde in einem Bewusstsein der Unantastbarkeit der uns eigenen Moralität?*

Letzteres wohl kaum. Doch wenn in der Tat nicht, wie ist dann der Sachverhalt zu begreifen, dass kein Mensch gedemütigt, erniedrigt oder entwürdigt werden will? Dass er prinzipiell den Tod der Erniedrigung vorzieht? *Welche Werte werden mit dieser Einstellung verteidigt? Was für ein Wert geht verloren, wenn die Selbstachtung zerstört wird?* Extreme Entwürdigung wie Folter und Verstümmelung bereiten unsägliche Qualen und berauben das Opfer seiner Freiheit. Es dürfte der Verlust dieser Freiheit, der Fähigkeit der Selbstbestimmung

(die von Masochisten abgesehen ja auch die Folter verhindern würde), und das diesen Verlust begleitende und reflektierende Bewusstsein sein, die unerträglich und unzumutbar erscheinen. Danach bestünden Selbstachtung und das Bewusstsein eigener Würde *faktisch* primär im Bewusstsein der eigenen Freiheit. Von da lässt sich, wie Kant es tat, selbstverständlich eine Brücke zu Konzepten der Moralität schlagen. Doch dürfte dann Freiheit mehr oder weniger auf einen Begriff moralischer Autonomie beschränkt werden. Ich habe diese Überlegungen an anderer Stelle (G. Paul 2008: 102-115) weiter verfolgt.

Im gegebenen Zusammenhang ist vielmehr auf jene Passagen des *Menzius* zurückzukommen, die eben das menschliche Bedürfnis nach Selbstachtung und das Verlangen, auch von Anderen geachtet zu werden, ansprechen. Ersichtlich implizieren sie, dass es jedenfalls auch der hohe Wert der eigenen Freiheit ist, der Selbstachtung (mit)konstituiert. So sind die „menschlichen Ränge“ nach dem *Menzius* eben auch deshalb weniger wert als die „himmlischen Ränge“, weil sie – gleich einer mildtätigen Gabe – gewährt und genommen werden können. Ihre Wahrung und Pflege liegt nicht in unserer Macht. Essen anzunehmen, das einem mit einem Fußtritt zugeschoben wird, bedeutet faktisch, sich dem Beleidiger zu unterwerfen, auf eine Freiheit, auf der man, wie man selbst weiß, bestehen sollte, zu verzichten. Das Essen zurückstoßen und dies gar um den Preis des eigenen Lebens, ist dagegen ein unverkennbarer, ja heroischer, Bewunderung und Respekt heischender Akt der Freiheit.

Zwei weitere Stellen aus dem *Menzius* seien als Belege dafür zitiert, dass der Text, wie es in unserem philosophischen Jargon heißt, für moralische Autonomie im Sinne einer freiwilligen Befolgung allgemeingültiger moralischer Normen und für Selbstachtung plädiert:

„Dass der Weise (*shengren*) sich am Weg des Himmels (*tiandao*) orientiert: das ist Bestimmung (*ming* 命). Aber er hat dies auch in seiner Natur. Darum spricht der Edle (*junzi*) nicht von Befehl/ Zwang (*ming* 命)“ (*Mengzi* 7B24; R. Wilhelm 1984: 202; J. Legge 1983: 489f.).

„Sich selbst zu verkaufen, um einem Fürsten [alle Wünsche] zu erfüllen, das ist etwas, das selbst ein Dorfbewohner, der sich selbst schätzt (*zi hao* 自好), nicht tut“ (*Mengzi* 5A9; R. Wilhelm 1984: 146; J. Legge 1983: 368).

Die Tatsachen, dass jeder Mensch eine Art Selbstachtung besitzt, dass er sie wahren möchte und das Bedürfnis hat, von Anderen geachtet und respektiert zu werden, vor allem aber, dass ein jeder glaubt, dass der Tod der Erniedrigung und Entwürdigung vorzuziehen sei, dürften, allgemein formuliert, eine anthropologische Konstante ausmachen. Das sei erneut betont. In der Tat belegen zahlreiche, aus unterschiedlichsten Zeiten und Kulturen bekannte Selbstmorde, dass sich Menschen umbringen, weil sie Erniedrigung oder Entwürdigung – oder auch nur die Erinnerung an erlittene Demütigungen – nicht ertragen können oder ertragen

wollen. Außerdem bietet die Weltliteratur eine Fülle einschlägiger Beispiele. *Beides gilt natürlich auch für die chinesische Geschichte* (vgl. z.B. W. Bauer 1990; S. F. Ebner von Eschenbach 2001; J. Lau 1988/ 89; S. Lee/ A. Kleinman 2000 oder Y. Lin 1990). Der Selbstmord – im Deutschen bezeichnender Weise auch ‚Freitod‘ genannt – ist dann als letzter (heroischer) Akt der Selbstbestimmung begriffen. In diesen Kontext gehört auch, dass die Verurteilung zum Selbstmord im sinoasiatischen Raum als *ehrenhafte* Todesstrafe galt.

3 Das Buch *Lunyu* und die Goldene Regel

Die im *Lunyu*, dem u. a. als „Gespräche des Konfuzius“ übersetzten Klassiker, zusammengestellten Äußerungen werden Konfuzius (551-479) zugeschrieben (vgl. R. Moritz 1998). Tatsächlich dürfte dies nur für einen Teil dieser Passagen gelten. Auf die Problematik der Zuschreibungen, die die Schwierigkeiten der einschlägigen historischen und philologischen Fragen reflektiert, bin ich anderorts (G. Paul 2001) eingegangen. Wenn ich im Folgenden von der Goldenen Regel spreche, wie sie vielfach im *Lunyu* formuliert ist, so will ich denn auch nicht behaupten, dass diese Regel – und ihre Variationen – wirklich Worte des historischen Konfuzius seien – wenn auch die mit ihnen zum Ausdruck gebrachte Konzeption seine Auffassung gewesen sein dürfte. Nicht nur das *Lunyu*, sondern auch andere, in ihrem Inhalt auf das 6. bis 4. Jh. v.u.Z. zurückgehende chinesische Texte, bieten Versionen der Goldenen Regel – darunter auch das *Menzius* (4A9) und der weithin Mo Di bzw. Mozi (5. – 4. Jh.) zugeschriebene Mohistische Kanon (vgl. Mo Ti [Mo Di] 1992). *Ein Wissen um die Goldene Regel dürfte seinerzeit Gemeingut der chinesischen Philosophen gewesen sein.* An dieser Stelle geht es mir freilich nicht um eine Interpretation der einzelnen Formulierungen (wie ich sie 2001: 67-76, unter der Überschrift „Menschlichkeit und Goldene Regel“ und unter Einbezug der einschlägigen Sekundärliteratur versucht habe), sondern allein darum, die Regel als ein Prinzip auszuweisen, das Menschenrechte fördern kann. Die Frage, wie die Regel selbst zu rechtfertigen sei oder zu rechtfertigen versucht wurde, nehme ich dabei nicht wieder auf. Fast trivialer Weise gilt nun: Wenn man davon ausgeht, dass man in seinem Verhalten anderen gegenüber das tun oder lassen sollte, was man sich von ihnen in vergleichbaren Situationen in Bezug auf einen selbst wünscht, so dürfte ein solches Prinzip die Achtung der Menschenrechte begünstigen. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, dass man sich von anderen ein Verhalten wünscht, das eben diesen Menschenrechten entspricht. Gerade in der wohl wichtigsten Hinsicht aber dürfte dies eben auch so sein: Sind wir keine Masochisten – und weitere Ausnahmen sind kaum denkbar –, dann *wünschen wir uns jedenfalls, nicht entwür-*

dig zu werden, und so vermag die Regel zweifellos die Integrität menschlicher Würde zu schützen.² Eines der vieldiskutierten Probleme in den Auseinandersetzungen um die klassische chinesische Ethik ist freilich die Frage, ob ihr zufolge das Verhalten anderen gegenüber von deren Leistungen und insbesondere deren Moralität (oder Amoralität) abhängen solle. Sollen, ja dürfen Mörder genauso menschlich behandelt werden wie etwa – um ein anderes Extrem zu nennen – die „Edlen“ (*junzi*)? Nimmt man die zitierten und interpretierten Stellen aus dem *Menzius* wörtlich, so sprechen sie zwar jedem Menschen einen Wert zu, der gar nicht verloren gehen kann – eine unantastbare Würde –, doch ist dies in deskriptivem und nicht in normativem Sinn gemeint. Alle klassischen philosophischen Ethiken – alle Lehren, die zwischen dem 8. und 3. Jh. v.u.Z. in China entstanden, ausgenommen vielleicht Varianten einer daoistischen Ethik – treten dafür ein, Verbrecher zu bestrafen, ja manche, wie die Legalisten, eine weitere der „100 Schulen“, auch dafür, grausame Strafen anzuwenden. Die Schule der Gelehrten (*rujia*) – und u.a. auch das *Lunyu* – wenden sich zwar gegen Grausamkeit. Sie machen vielfach auch die Umstände und vor allem unmenschliche Herrschaft dafür verantwortlich, dass es überhaupt zu Verbrechen kommt. Nichtsdestoweniger ist nicht ohne Weiteres auszumachen, wieweit klassische chinesische Ethik ein Prinzip wie eine auf die Achtung der Menschenwürde hin spezifizierte Goldene Regel *uneingeschränkt* akzeptiert. Diese Problematik sollte jedoch nicht überschätzt werden. Gerade wenn es um die Wahrung der Integrität der Menschenwürde geht, ist die katalysatorische Funktion der Goldenen Regel – wie sie, um dies zu betonen, die klassischen chinesischen Texte vielfach formulieren – unbestreitbar. Bedenkt man den historischen Kontext, so gilt dies erst recht. Aristoteles sah in den Sklaven Gegenstände. Dennoch hat die Aristotelische Ethik ihre diskutablen Aspekte und ist insofern der Förderung der Humanität dienlich gewesen. Außerdem bleibt stets zu bedenken, dass selbst das humanste Strafrecht womöglich Beeinträchtigungen der Menschenwürde in Kauf nimmt.

4 Volksreligiosität und Menschenrechte

Wie angesprochen, sind religiöse Begründungen von Menschenrechten philosophisch fragwürdig. Logisch gesehen, laufen sie auf eine *petitio principii* hinaus. Aus der Klasse religiöser Texte werden die ausgewählt und als verbindlich interpretiert, die, grob gesagt, ‚Gutes‘ fordern. *Die Auswahl eben dieser Passagen aber orientiert sich bereits am vorgängigen bzw. externen Kriterium des Guten.* Anders gesagt, sind es nicht die religiösen Texte, die uns ‚das Gute‘ lehren, erkennen oder erfahren lassen. Wenn wir sie lesen, wissen wir vielmehr bereits, was ‚gut‘ ist und kategorisieren sie entsprechend. Es ist in gewisser Wei-

se das Verfahren, das in der Ringparabel empfohlen wird: unseren Glauben aufgrund unseres Wissens um das Gute und in Engagements für dieses Gute zu einem ‚richtigen‘, ‚gültigen‘ Glauben zu machen. Sofern Hans Küngs Projekt eines Weltethos den Ansatz verfolgt, das Gute aus Religionen zu abstrahieren oder in Religionen auszumachen und dabei den Anspruch erhebt, die Religionen als Lehrmeister des Guten zu erweisen, begehrt er eben die erwähnte *petitio principii*: Er weiß bereits vorab und aufgrund religionsexterner Kriterien, was gut ist und identifiziert oder sortiert seine religiösen Texte dann entsprechend. Da die Eliten der chinesischen Geschichte kaum ‚religiös‘ genannt werden können, spielte und spielt Religion in den chinesischen Theorien des Guten – und damit auch in menschenrechtsrelevanten Konzeptionen – kaum eine Rolle, geschweige denn, dass es eine theoretisch beachtenswerte Funktion besäße. Das habe ich bereits angesprochen. Dazu kommt, wie eben ausgeführt, die aus logischen Analysen resultierende Einschränkung, dass so genannte religiöse Quellen, Begründungen oder Rechtfertigungen letztlich auf religionsexterne Entscheidungen zurückgehen und insofern gar nicht als religiös eingestuft oder bezeichnet werden sollten. Aber lassen wir beides einmal beiseite. Dann bleibt festzuhalten, dass auch die chinesische Geschichte zahlreiche Beispiele für den Widerstand gegen Unmenschlichkeit bietet – für Proteste, Aufruhr und Revolutionen –, die (auch) aus religiöser Überzeugung hervorgingen oder sich aus ihr nährten. Ich kann und will auch hier nicht in Einzelheiten gehen. Meines Wissens existieren auch noch keine einschlägigen Monografien, auf die ich dabei zurückgreifen könnte. In gewisser Hinsicht mag man der folgenden Skizze denn auch programmatischen Charakter zusprechen.

Vorab jedoch zu einem wichtigen Sonderfall. Der mehrfach angesprochene Mohismus schließt eine Art philosophischen Gottesbegriff und damit die einzige im traditionellen China entwickelte Ethik ein, die eine Ausnahme in der areligiösen oder religiös-indifferenten ‚elitären‘ Klassik bildet und die als eine Orientierung, die *auch* religiöse Züge besitzt, neben den volksreligiösen Strömungen zu nennen ist. Dem mohistischen Kanon zufolge ist der Himmel – *tian* – eine Art Person. Er ist durch und durch gut. Er will das Gute, weiß und sieht alles (was gut und schlecht ist etc.) und lohnt und straft entsprechend. *Kein Mensch entgeht dem Himmel*. Dieser Begriff ist noch den Gottesvorstellungen der Shang (17. – 11. Jh.) verpflichtet. Der Mensch – einschließlich eines Herrschers – sollte sich des Wesens und der Macht des Himmels bewusst sein. Der Gedanke an dessen Allwissenheit und an Lohn und Strafe sollten ihn veranlassen – und auch dies gilt ebenso für einen Herrscher –, nur das Gute zu tun. Gutes zu tun, aber heißt nach dem Mohismus, Leben, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Großmut, gesellschaftliche Ordnung, Menschlichkeit, Wohlstand und (sonstiges) Glück zu fördern, und dies in einem Sinn, der weitgehend unserem ‚gesunden Menschenver-

stand‘ entspricht. Mord, Totschlag, Angriffskriege, Gewalttätigkeit, Unterdrückung, Übervorteilung, Überheblichkeit, Diebstahl: das sind danach Verbrechen (Mo Ti [Mo Di] 1992: 156-176). Die Ethik des Mohismus ist damit einer christlichen Ethik vergleichbar, für die Gott die moralischen Normen setzt, allwissend ist und mit seiner Verheißung von Lohn und Strafe zu Wohlverhalten motiviert. Und in einem „Über die offenkundige Existenz von Geistern“ überschriebenen Kapitel soll deren Dasein nachgewiesen werden, „indem man die zuverlässigen Wahrnehmungen der Ohren und Augen der Menschen zur Erkenntnis dessen, was ist und was nicht ist, zum Maßstab macht“ (Mo Ti [Mo Di] 1992: 180). Nichtsdestoweniger sind die religiösen Lehren des Mohismus letztlich unhaltbar, und dies mag dazu beigetragen haben, dass sie auch nicht sonderlich einflussreich waren.

Und damit zur Skizze der volksreligiösen Bewegungen und ihrer Relevanz für die Menschenrechte. Wie gesagt, handelt es sich vor allem um daoistische oder stark daoistisch geprägte Strömungen, die spätestens seit der Tang-Zeit (618-907) freilich oft auch buddhistische und Han-,konfuzianische‘ Elementen aufwiesen. Die bekanntesten dürften die in den Turbulenzen am Ende der Han-Zeit (d.h. um 200) agierenden Gelben Turbane und der Fünf-Scheffel-Reis-Daoismus (*wudou midao*) sein. Sie waren als religiöse Richtungen zugleich politische Widerstandsbewegungen. Anhänger fanden sie vor allem unter der von der damaligen Missherrschaft und den damaligen Bürgerkriegen gebeutelten ‚breiten Massen‘ und da vor allem unter den Bauern, die in der Geschichte Chinas immer wieder zum Opfer der Mächtigen wurden (O. Franke 2001). Diese Richtungen stützen sich auf eigene Texte, in denen Menschlichkeit und Gerechtigkeit eben (auch) als Gebot des vergöttlichten Laozi (A.K. Seidel 1969; R. Yates 1997) und seines Pantheons dargestellt wurden. Krankheiten galten als Strafen für begangene Übelthaten. Die Führer nahmen für sich mitunter den Besitz übernatürlicher Kräfte in Anspruch: sie traten als eine Art daoistischer Magier auf, die nicht zuletzt auch die Kunst des langen Lebens beherrschten. Die Gelben Turbane glaubten, dass der Beginn eines neuen kalendarischen Zirkels im Jahre 184 zugleich das Ende der Han-Dynastie signalisierte. Aufgrund einer Elementen- und Farbenlehre nahmen sie zudem an, dass die für die Han-Dynastie konstitutive Schirmherrschaft eines grünen Himmels durch eine Epoche der Dominanz eines gelben Himmel abgelöst werde. Aus diesem Grund trugen die Anhänger der Bewegung denn auch gelbe Turbane. Ihr Anführer Zhang Jie bezeichnete sich als „General des Himmels“, und die Lehren wurden als *taiping dao*, als „Weg des Großen Friedens“, bezeichnet. Etwa 205 freilich wurden die Gelben Turbane nach brutalen kriegerischen Auseinandersetzungen besiegt (The Cambridge History of China: 338f., 366ff., 801f., 814-820 und 874ff.). In Vergessenheit gerieten sie jedoch nicht: die – auch christlich beeinflussten (!) – Taiping-

Revolutionäre des 19. Jahrhunderts übernahmen Name und Ziele des Wegs vom „Großen Frieden“. Waren die Gelben Turbane vor allem im Osten und da insbesondere in Shandong aktiv, so war es die Bewegung des Fünf-Scheffel-Reis-Daoismus vor allem im Westen und dort insbesondere in Sichuan. Der Name erklärt sich aus der Vorschrift, dass ihre Mitglieder jedes Jahr eine gewisse Menge Getreide an die Gemeinschaft abzuführen hatten. Die Bewegung selbst nannte sich *tianshi dao*, „Weg des himmlischen Meisters“, und ihr Führer wurde als himmlischer Meister bezeichnet. Kurzzeitig gelang es dieser Bewegung, einen eigenen Staat zu etablieren, doch ergab sie sich im Jahr 215 dem Kriegsherren Cao Cao (? – 220), dem tatsächlichen Gründer der Wei-Dynastie (220-265) (S.R. Bokenkamp 1997). Der „Weg des himmlischen Meisters“ existiert noch immer, und der gegenwärtige „Meister“ residiert in Taiwan. Die abstrusen synkretistischen volksreligiösen Lehren und Bewegungen, von denen ich nur die drei bekanntesten genannt habe, würden die meisten von uns als wirren Aberglauben bezeichnen – aber dennoch handelt es sich um politische Strömungen, die mit ihren Revolten gegen inhumane Regime die Geschichte Chinas zu erschüttern vermochten. Sofern man ihnen – nach all den Vorbehalten, die ich geäußert habe – eine Relevanz für Fragen der Menschenrechte zusprechen will, dann sollte man sie in ihrer historischen Wirksamkeit, ihrer Demonstration der realpolitischen Möglichkeit sehen, sich gegen unmenschliche Regime gewaltsam zur Wehr zu setzen oder, anders gesagt, den Weg für ein menschliches Miteinander zu bereiten. Doch bleibt dies eine sozusagen sehr schwache und unscharfe Form von Relevanz.

Wer sich ein Bild von der Abstrusität des Synkretismus machen will, die chinesische volksreligiöse Vorstellungen kennzeichnen können, sollte das *Xiyou-ji* bzw. eine Übersetzung dieses Romans lesen, der im Deutschen als „Reise nach dem Westen“ bekannt geworden ist. Er bietet ein ausgezeichnetes und faszinierendes Panorama der –freilich späten – Verbindungen von daoistischem, buddhistischen und Han-,konfuzianischen‘ Elementen. Dabei empfiehlt sich die Lektüre der Übertragung von Anthony C. Yu, der wohl einzig kompletten und reichlich kommentierten Übersetzung in eine westliche Sprache (A.C. Yu 1984).

Der Vollständigkeit halber komme ich noch einmal kurz auf den Buddhismus zu sprechen. Wie gesagt, gebärdete er sich im Großen und Ganzen von vornherein als staatstragend, ja staats- und herrschaftsfördernd. Zwar kam es in der Geschichte Chinas auch zu drei Buddhisten-Verfolgungen, doch waren dies keine Reaktionen auf buddhistischen Widerstand oder gar buddhistische Revolte. Die buddhistischen Gemeinschaften hatten sich vielmehr zu Staaten im Staate entwickelt. Sie besaßen große Ländereien, lebten steuerfrei und waren von Fron- und Kriegsdienst ausgenommen. So konnten sie einfach deshalb als eine politische Gefahr gesehen werden. Vor allem aber stellten sie ein ökonomisches Prob-

lem dar. In manchen Fällen spielten auch Rivalitäten zwischen Buddhismus, Daoismus und *rujia* eine Rolle, und schließlich gab es unter den Eliten stets auch Persönlichkeiten, für die buddhistische Religiosität – mitunter aber auch die hochdiffizile buddhistische Scholastik – eine Art verächtlichen Aberglauben darstellte. Heute gängige Thesen, denen zufolge das buddhistische Konzept einer allen Menschen eigenen Buddha-Natur im Menschenrechtsdiskurs eine ähnliche Funktion besitze oder doch annehmen könne wie das christliche Konzept der Gottesebenbildlichkeit, spielten im traditionellen China keine Rolle. Anders gesagt, das Konzept der Buddha-Natur war nur insoweit thematisch, wie es darum ging, ob tatsächlich alle Menschen eine solche Natur besäßen und wie sie – gegebenenfalls – als Heilsquelle (als Grund der Befreiung vom Leiden) wirksam werden könne. Nichtsdestoweniger kann das Konzept natürlich für religiöse oder spekulativ-metaphysische Begründungsversuche der Menschenrechte und insbesondere der Integrität der Menschenwürde nutzbar gemacht werden. Den freilich bedeutendsten buddhistischen Beitrag zu einer Ethik der Menschenrechte dürften die nüchternen buddhistischen Verhaltensregeln wie insbesondere das Verbot, zu töten, vor allem aber die ebenfalls schon in frühesten buddhistischen Texten wiederholt formulierte Goldene Regel liefern.

5 Einwände, offene Fragen und hypothetisches Fazit

Zu den gängigen, fast populären Einwänden gegen Interpretationen und Urteile, wie ich sie formuliert habe, gehören die Behauptungen, dass die ‚konfuzianische Ethik‘ primär Familienethik, Rollenethik, Gruppenethik oder kommunitaristische Ethik sei, Traditionalismus predige, unbedingte kindliche Ergebenheit und blinden Gehorsam gegenüber der Obrigkeit fordere und kein Konzept der Selbstbestimmung und der moralischen Autonomie kenne (H.-G. Möller 1999: 118f.). Gewiss gab es auch innerhalb des so genannten Konfuzianismus derartige Doktrinen. *Lunyu*, *Menzius* und *Xunzi* sind sie jedoch fremd. Ja, sie stehen weithin in grotesken Widerspruch zu ihnen. Für eine systematische, auf die Identifizierung gültiger Hypothesen zielende Diskussion sind sie etwa so interessant wie die Aristotelische Sklavenhalter-Theorie, mögen sich noch so viele Verfechter ‚asiatischer Werte‘ auf sie berufen. Ich habe mich andernorts ausführlicher mit den angesprochenen Einwänden auseinandergesetzt (G. Paul 1999, 2001 und 2002). Was das *Menzius* angeht, so sollte das oben Gesagte deutlich machen, dass sie nicht zutreffen.

Ein Begriff, der im *Menzius* und all den anderen zitierten oder erwähnten Klassikern jedoch nicht vorkommt, ist der Begriff des *Rechtes* auf Integrität, auf Unverletzlichkeit der Menschenwürde. Das *Menzius* verlangt vielmehr in erster

Linie, dass ein jeder selbst seinen himmlischen Rang wahre, ja kultiviere, und formuliert diese Norm letztlich so, dass ihre Respektierung – ähnlich wie die des Kantischen Konzepts der „freiwilligen Unterwerfung unter das [moralische] Gesetz“ – automatisch die Achtung vor dem himmlischen Rang des Anderen einschließt. Wie oben angedeutet, propagiert das *Menzius* so im Grunde ein Konzept moralischer Selbstbestimmung und damit menschlicher Freiheit im Sinne moralischer Autonomie. Selbstverständlich leistet ein solches Konzept allein in der Praxis nicht soviel wie ein – möglichst als positives *Recht* gefasster – *Rechtsbegriff* der Menschenwürde. Beachtete man jedoch die mit ihm artikulierte Norm, so dürfte dies vergleichbare, wenn nicht gleiche Wirkung haben wie eine vollständige Respektierung des Rechts auf Integrität der Menschenwürde.

Es mag hilfreich sein, wenn ich einen wichtigen Punkt ausdrücklich betone. Selbstbestimmung, die sich von Willkür oder auch nur Beliebigkeit unterscheidet, ist eine selbst gewählte *Prinzipientreue*. Sie kann deshalb letztlich keine Orientierung an Neigungen, Trieben oder Personen (als Personen) sein. Ethiken wie die Kants oder Zhu Xis muten dabei besonders rigoros an, weil sie die Prinzipientreue zu stark betonen oder die fraglichen Prinzipien zu stark einschränken. Soweit Würde (auch) als Selbstbestimmung begriffen wird – und dies ist faktisch im Allgemeinen, wenn nicht stets der Fall – war man sich im ‚Westen‘ und in ‚China‘ denn auch weithin einig, dass diese Selbstbestimmung (1) keine individuelle Willkür, sondern (2) die freie Entscheidung für die ‚Unterwerfung‘ unter – als mehr oder weniger allgemeingültig verstandene – Normen bedeutete. Viele der populären Diskussionen um einen angeblich östlichen Geist der Unterwerfung und den so genannten westlichen Individualismus beruhen auf grober, ja grotesker Begriffsverwirrung und, leider, bedenklicher Ignoranz.

Schließlich eine letzte Frage bzw. ein letzter Punkt. Um eines besseren Verständnisses willen schreibe ich dabei vor einer ausführlicheren Wiederholung nicht zurück.

Wie gesagt, ist es die Fähigkeit zur Moralität und Kultur, die dem *Menzius* zufolge den „himmlischen Rang“ des Menschen ausmacht. In eben dieser Fähigkeit, ja Neigung, besteht nach dem *Menzius* auch das „ursprüngliche Herz“ des Menschen. Selbst ein Verbrecher verliert die *Fähigkeit* zur Moralität nicht. Wie ich weiter zu zeigen suchte, ist es freilich auch die für den Menschen kennzeichnende Freiheit, seine Möglichkeit der Selbstbestimmung, welche seinen „himmlischen Rang“ ausmacht, – und dies in mancher Hinsicht notwendigerweise. Nach dem *Brockhaus* und den meisten anderen gängigen Lexika, aber wohl auch nach unserem alltäglichen Verständnis, ist *tianjue* danach ein Begriff der Menschenwürde. *Tianjie* und *lianggui* mit „Menschenwürde“ und *renjue* mit „Amt und Würden“ zu übersetzen, dürfte in der Tat die beste Lösung sein.

Soweit Einigkeit darüber besteht, was unter „Menschenwürde“ zu verstehen sei, braucht es keine Rolle zu spielen, *warum* ein Mensch sie respektiert. Wenn es – unter der Voraussetzung eines einheitlichen inhaltlichen Verständnisses – nur darum geht, die Norm der Integrität der Menschenwürde praktisch zur Geltung zu bringen, dann ist es unwichtig, welche Begründung oder Rechtfertigung des normativen Anspruchs ein Mensch akzeptiert – einschließlich etwa einer Berufung auf eine allen Menschen eigene Buddha-Natur. Besteht jedoch keine Einigkeit, so können Begründungen zu den entscheidenden Instrumenten auf dem Weg zu einer Übereinstimmung werden, und dies insbesondere dann, wenn es sich um Begründungen handelt, die der Logik und Erfahrung verpflichtet sind.

Meines Erachtens können dabei die skizzierten chinesischen Konzepte und Überlegungen hilfreich sein. Wie zahlreiche andere einschlägige Analysen und Auseinandersetzungen sind sie ein starkes Indiz dafür, die Integrität menschlicher Würde jedenfalls als Unverletzlichkeit menschlicher Freiheit im Sinne einer Achtung menschlicher Selbstbestimmung zu verstehen. Dies entspräche nach dem *Menzius* – aber natürlich auch nach anderen chinesischen Texten und Autoren – allgemein menschlicher Erfahrung, wird Entwürdigung doch vor allem als unerträgliche – und oft auch körperlich unerträgliche – Freiheitsberaubung empfunden und eben deshalb schlimmer als der Tod erachtet. Doch damit ist das schwierigste Begründungsproblem – der Übergang von einem Faktum zu einer Norm – noch nicht gelöst. Mit ihm habe ich mich andernorts (G. Paul 2008: 110-115) ausführlicher befasst. Jedenfalls führt auch der im *Menzius* formulierte, einer naturrechtlichen Argumentation vergleichbare, anthropologische Begründungsversuch nicht ans Ziel. Andererseits ist ein Vorteil der im traditionellen wie gegenwärtigen China verfolgten Ansätze evident: sich eben nicht auf intersubjektiv prinzipiell unzugängliche Transzendenzen zu berufen.

Der angesprochenen Probleme ungeachtet dürfte jedoch Folgendes gelten: Wenn wir den größtmöglichen Schutz vor Entwürdigung wollen – und es gibt gute Gründe, ihn zu wollen –, dann sollten wir an der Norm der Integrität menschlicher Würde und dabei insbesondere der Unantastbarkeit der (in bestimmten Sinn verstandenen) individuellen Selbstbestimmung festhalten. Der Gültigkeit *der Forderung*, dass die Menschenwürde nicht verletzt werden *sollte*, täte dabei selbst die Tatsache keinen Abbruch, dass sie sich nie vollständig erfüllen lässt. Metaphysik, Ontologie, erkenntnistheoretische Spekulation, religiöse Autorität und Offenbarung bräuchten und sollten bei der Begründung der Norm freilich keine Rolle (mehr) spielen. Auch die anthropologische Begründung des *Menzius* wäre insofern nicht länger haltbar bzw. obsolet. Vielmehr sollte die Begründung in einer an allgemeingültiger Logik und intersubjektiver Erfahrung orientierten teleologischen, pragmatisch-utilitaristischen Form entwickelt werden. Ungeachtet der dabei unvermeidlichen empirischen und konventionellen Momente, ja

auch wegen dieser Aspekte, wäre sie mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit formulierbar, wenn sich prinzipiell auch nie Korrekturen ausschließen ließen. Die Allgemeingültigkeit der Norm der Integrität menschlicher Würde gliche *insofern* der Geltung grundsätzlich falsifizierbarer empirischer Hypothesen, die mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden werden – wie zum Beispiel der der Naturgesetze. Selbst nach meinen knappen Ausführungen sollte klar sein, dass sich solch eine Begründung selbstverständlich auch unter Auswertung einschlägiger chinesischer philosophischer Traditionen entwickeln ließe.

Tabelle: Traditionelle Konzepte der Menschenwürde oder des jeden Menschen eigenen Wertes

,westliche‘ naturphilosophische und/oder christliche Konzepte	,chinesische‘ und insbesondere Menzianische Konzepte
(1) natur- oder gottgegebene Würde	(1) <i>tianjue</i> , „vom Himmel verliehener Adel“, jedem eigener innewohnender guter Wert (<i>gui</i>)
von einer außermoralischen oder einer göttlichen Instanz verliehen	von einer natürlichen <i>und</i> ineins moralischen (nicht-göttlichen) Instanz verliehen
besteht in nicht spezifiziertem Wert, im vernünftigen oder intelligiblen Wesen des Menschen, Gottesebenbildlichkeit; im ‚Nicht-Tierischen‘; in der (Möglichkeit) der Selbstbestimmung	besteht in Moralität und Kultiviertheit oder der Fähigkeit zur Moralität und Kultiviertheit; im ‚Nicht-Tierischen‘; in der (Möglichkeit) der Selbstbestimmung
ist in normativem Sinn unantastbar	als Fähigkeit in deskriptivem Sinn unverlierbar
ist von anderen zu achten und in diesem Sinn Funktion eines Rechts	ist als eigener Wert zu kultivieren und in diesem Sinn Funktion einer ‚Pflicht gegen sich selbst‘
Recht auf Integrität der Menschenwürde sichert prinzipiell jedermanns Würde	Kultivierung des eigenen ‚himmlischen Adels‘ sichert prinzipiell jedermanns <i>tianjue</i>
primäre Erkenntnisquelle: metaphysische, ontologische Reflexion oder religiöse Offenbarung	primäre Erkenntnisquelle: allgemeinmenschliche Erfahrung bzw. Phänomenologie, die zeigt, dass dem Menschen die Fähigkeit und Neigung zur Moralität angeboren ist
Begründung des Rechts auf Integrität der Menschenwürde: Naturrecht, Autorität (religiöses, insbes. göttliches Gebot), Gottesebenbildlichkeit usw., dient der unverzichtbaren Selbstachtung	Begründung der Norm der Kultivierung des eigenen himmlischen Adels: entspricht der ‚Natur‘ bzw. den natürlichen Neigungen des Menschen, dient der für jeden unverzichtbaren Selbstachtung, ist letztlich nützlich

Fortsetzung Tabelle

(2) Wert, der im Selbstwertgefühl oder im Gefühl der Selbstachtung empfunden wird. Wert, dessen Erhalt einem wichtiger erscheint als bloßes (Über)leben. <i>Demütigung, Erniedrigung und Entwürdigung sind in normativem wie faktischen Sinn prinzipiell inakzeptable Entwertungen, die eine Missachtung des eigenen Menschseins bzw. der eigenen Menschlichkeit bedeuten.</i>	(2) Wert, dessen man sich im Selbstwertgefühl, in der Selbstachtung bewusst ist. Wert, dessen Erhalt einem wichtiger erscheint als bloßes (Über)leben. <i>Demütigung, Erniedrigung und Entwürdigung sind in normativem wie faktischen Sinn prinzipiell inakzeptable Entwertungen, die eine Missachtung des eigenen Menschseins bzw. der eigenen Menschlichkeit bedeuten.</i>
--	--

Quelle: Zusammenstellung Gregor Paul.

Anmerkungen

- 1 Im inhaltlich wichtigsten Punkt läuft die Argumentation im *Zhuangzi* dabei auf die Feststellung hinaus, dass aus der Existenz des Herzens (*xin*) bzw. aus dem Herz als solchem nicht geschlossen werden könne, dass wir *das Herz* kultivieren und *ihm* folgen sollten. Denn warum soll uns überhaupt *xin* und nicht – etwa – ein anderes Organ leiten? Und wenn schon *xin*, warum dann das *xin* des ‚Wissenden‘ und nicht das des ‚Dummen‘? So lauten entsprechende rhetorische Fragen. Die Passage, mit der das *Zhuangzi* dann seine Argumentation abschließt, lässt sich etwa folgendermaßen übersetzen: ‚[Die Fähigkeit zur Unterscheidung und Wertung] ‚ist dies/ ist richtig‘ und ‚ist nicht dies/ ist nicht richtig‘ (*shi fei*) zu besitzen (*you*), bevor sie im Herz-Verstand völlig (aus)gebildet (*cheng*) ist, heißt, ‚heute nach Yue zu gehen und gestern anzukommen‘. Es heißt, Nicht-Existentes (*wu*) für existent (*you*) zu halten‘ (*Zhuang Zi* II, A.C. Graham 1981: 51). Einfach gesagt, ist *xin* danach nicht von Anfang an (bzw. als solches) ein Standard der Moralität, mögen ihm auch entsprechende Anlagen eigenen. Es wird erst zum moralischen Richtmaß, nachdem in ihm die Fähigkeit zum moralischen Urteil voll ausgebildet ist, wobei die Kriterien eben nicht aus dem Herz selbst kommen können. Um es ganz klar zu machen: Um *xin* als moralischen Standard zu identifizieren, muss ich *xin* an einem von ihm unabhängigen Kriterium der Moralität messen. Wäre *xin* sozusagen sein eigener Standard, dann würde dies auch etwa für die Leber gelten. Wäre aber alles sein eigener Standard, so wäre nicht einzusehen, warum eines dem anderen vorgezogen werden sollte.
- 2 Zu den japanischen Intellektuellen, die sich Ende des 19. Jhs. in der Menschenrechtsdiskussion auf das *Mengzi* stützten, gehörte auch der Philosoph Nishimura Shigeki (1828-1902), dessen einschlägige Theorie eine Erwähnung verdient, dokumentiert sie doch die Wirkung, die das *Menzius* im sinoasiatischen Raum bis in die Moderne hinein ausübte. In seinem *Kokuminkun* („Belehrung für das Volk“) geht Nishimura von der universellen Geltung der Goldenen Regel aus. Dabei weist er darauf hin, dass diese Regel (u.a.) im *Lunyu* wie im Westen formuliert sei, bezieht sich aber vor allem auf das *Lunyu*. Dann leitet er die Gültigkeit der von ihm explizit genannten Menschenrechte auf Leben, Wahrung der Ehre und Freiheit gewisser Maßen von der Goldenen Regel ab. Er betont nämlich, dass selbst ein solches Recht zu besitzen, heiße, dass andere es ebenfalls besäßen. Gemeint ist wohl, dass man nach der Goldenen Regel prinzipiell nur beanspruchen könne, was man auch anderen zugestehe. „Ehre“ kann dabei durchaus auch „Wür-

de“ oder doch Aspekte von „Würde“ bedeuten, so dass der Begriff einer Wahrung der Ehre auch ein Konzept der Integrität menschlicher Würde implizieren kann. Interessant ist überdies Nishimuras Explikation der Freiheit, die „körperliche Freiheit, die Freiheit des Besitzes und die Redefreiheit“ einschließen soll. Nishimura geht auch auf die Hierarchie der Werte ein. Dem *Mengzi* folgend, weist er darauf hin, dass das Leben nicht das höchste aller Güter sei. Vgl. Eisenhofer-Halim, Hannelore (Hrsg. und Übers.): *Kokuminkun: Belehrung für das Volk. Eine Aufklärungsschrift von Nishimura Shigeki*, Frankfurt a. M.: Lang 1999, insbes. S. 161.

Literatur

- Bauer, Wolfgang (1990): *Das Antlitz Chinas. Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*. München: Hanser.
- Bloom, Irene (1998): *Mencian Confucianism and Human Rights*. In: Bary, Wm. Theodore de/ Weiming, Tu (Hrsg.) (1998): *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press. 94-116.
- Bloom, Irene (2002): *Biology and Culture in the Mencian View of Human Nature*. In: Chan, Alan K. L. (Hrsg.) (2002): *Mencius. Contexts and Interpretations*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 91-102.
- Bokenkamp, S. R. (1997): *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press.
- Ch'en, K. (1972): *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Ebner von Eschenbach, Silvia Frein (2001): *Selbsttötung in China – eine ehrenvolle Todesart*. In: *Saeculum* 52, 2: 193-216.
- Franke, Otto (2001): *Geschichte des chinesischen Reiches*, 5 Bde., 2. Aufl. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Graham, A. C. (Übers.) (1981): *Chuang Tzu. The Inner Chapters*. London.
- Kern, Iso (1992): *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts, mit Übersetzungen zahlreicher einschlägiger Texte*. Bern u.a.: Peter Lang.
- Lau, D. C. (Übers.) (1970): *Mencius*. London: Penguin Books.
- Lau, Joseph S. M. (1988/ 89): *The Courage to Be. Suicide as Self-fulfilment in Chinese History and Literature*. In: *Tamking Review* 19, 1-4: 715-734.
- Lee Ming-huei (1995): *Die Autonomie des Herzens. Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von Meng-tzu 2A:2*. In: *Oriens Extremus* 38: 7-16.
- Lee, Sing/ Kleinman, Arthur (2000): *Suicide as Resistance in Chinese Society*. In: Perry, Elizabeth J./ Selden, Mark (Hrsg.) (2000): *Chinese Society. Change, Conflict and Resistance*. London/ New York: Routledge. 221-240.
- Legge, James (Übers.) (1983): *The Works of Mencius (Mengzi) (Chinesisch und Englisch)*. In: Ders.: *The Chinese Classics, Vol. II, Nachdruck* Taipei: Southern Materials Center.
- Lin Yüan-huei (1990): *The Weight of Mt. Tai. Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture*. Ph.D. University of Wisconsin-Madison.

- Mathews, R. H. (1974): Chinese-English Dictionary, revised American Edition. Taipei.
- Mo Ti [Mo Di] (1992): Von der Liebe des Himmels zu den Menschen, übers. und hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer. München: Diederichs.
- Möller, Hans-Georg (1999): Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten. In: Schubert (1999): 109-122.
- Moritz, Ralf (1998): Konfuzius. Gespräche, übers. und komm. von R. Moritz. Stuttgart: Reclam.
- Nagel, Ivan (2003): Attentat und Euthanasie. Märtyrertod des wutbesessenen Terroristen – Sterbehilfe des schmerzgefolterten Kranken. Zur doppelten Geschichte des Selbstmords. In: Süddeutsche Zeitung am 22./ 23. 11. 2003: 17.
- Nienhauser, William H. u.a. (Hrsg. und Übers.) (1994ff.): The Grand Scribe's Records [Shiji], Taipei; SMC Publishing Inc.
- Ommerborn, Wolfgang (2004): *Das Buch Mengzi*. Unveröffentlichtes Paper.
- Paul, Gregor (1998): Wai ru nei fa: nach außen konfuzianisch, innerlich legalistisch. In: Paul, Gregor (Hrsg.) (1998) Die Menschenrechtsfrage. Diskussion über China – Dialog mit China. Göttingen: Cuvillier: 39-61.
- Paul, Gregor (1999): Menschenrechtsrelevante Traditionskritik in der Geschichte der Philosophie in China. In: Schubert (1999): 75-108.
- Paul, Gregor (2001): Konfuzius. Freiburg: Herder.
- Paul, Gregor (2002): Identifikation und Verstehen des Normativen in der Lektüre ‚konfuzianischer‘ Texte. Das Konzept moralischer Autonomie. In: Hörin 9: 69-89.
- Paul, Gregor (2008): Einführung in die Interkulturelle Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Roetz, Heiner (1998): China und die Menschenrechte: Die Bedeutung der Tradition und die Stellung des Konfuzianismus. In: Paul, Gregor/ Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hrsg.) (1998): Traditionelle Chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, 2. Aufl. Baden-Baden: Nomos. 37-55.
- Roetz, Heiner (1999): The ‚Dignity within oneself‘. Chinese Tradition and Human Rights. In: Pohl, Karl-Heinz (Hrsg.) (1999): Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese & Western Philosophical Approaches. Leiden: Brill. 236-261.
- Schwarz, Ernst (1976): Der Ruf der Phönixflöte. Klassische chinesische Prosa, 2 Bde., 2. Aufl. Berlin (DDR): Rütten & Loening.
- Schubert, Gunter (Hrsg.) (1999): Menschenrechte in Ostasien. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Seidel, A. K. (1969): La Divinisation de Lao Tseu [Laozi] dans la Taoïsme de Han. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- The Cambridge History of China (1987). Vol. 1. Cambridge University Press.
- Ware, James R. (Übers.) (1971): The Sayings of Mencius (Chinesisch und Englisch). Taipeh: Confucius Publishing Corporation.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1982): Mong Dsi [Mengzi, Menzius]. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Neuausgabe Köln: Diederichs.
- Yang Xianyi und Gladys Yang (Übers.) (1976): Shiji xuan (Chinesisch und Englisch): Beijing.
- Yang Xianyi und Gladys Yang (Übers.) (1981): The Cortesan's Jewel Box. Chinese Stories of the Xth-XVIIth Centuries. Beijing: Foreign Language Press.

- Yates, Robin D. S. (1997): Five Lost Classics. Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han-China. New York: Ballentine Books.
- Yu, Anthony C. (Hrsg. und Übers.) (1984): The Journey to the West, 4 Bde. Taipeh: University of Chincago Press. (Nachdruck 1993)
- Zhao Zentao u.a. (Übers.) (1993): Mencius (Chinesisch, modernes Chinesisch, Englisch). ohne Ortsangabe: Shandong Friendship Press.

III. Religionen und die Praxis der Menschenrechtspolitik

Unter fremdem Namen Menschenrechte und Religion im Algerienkrieg und die Debatte um nationale Identität in Frankreich

Daniel Bogner

Die Zeit, in der Algerien wegen seines Terrors im Wochenrhythmus in den Schlagzeilen war, ist seit Ende der 1990er Jahre vorüber. Seitdem hat das Land zu einer fragilen Ruhe zurückgefunden. Erkauft wurde diese mit einer autoritären Politik der Terrorbekämpfung, sowie mit der von Menschenrechtsgruppen heftig kritisierten „Politik der nationalen Eintracht“ des Präsidenten Bouteflika. Wesentlicher Anker der algerischen Identität ist die im Unabhängigkeitskrieg von 1954 bis 1962 gegen Frankreich erkämpfte staatliche Selbständigkeit. Die Beziehungen zwischen den beiden Staaten sind deswegen naturgemäß von Versuchen geprägt, zu einem neuen, angemessenen Verhältnis zu finden. Während Vertreter der offiziellen Politik in Algerien immer wieder ein starkes Selbstbewusstsein gegenüber der ehemaligen Kolonialmacht einfordern und die Erwartung formulieren, Frankreich möge die Verbrechen aus Kolonialzeit und Krieg endlich anerkennen und um Entschuldigung bitten, betrachtet man umgekehrt aus französischer Perspektive Algerien als natürlichen Partner in Nordafrika und lehnt eine „Demutspolitik“ ab. Der französische Präsident Sarkozy betonte bei seinem letzten Besuch in Algier im Juli 2007: „Ich bin nicht gekommen, um mich zu entschuldigen oder um irgendjemanden zu verletzen.“ Die Algerier hätten viel gelitten und er respektiere das. Aber auch auf französischer Seite habe es Leiden gegeben, die man achten müsse. Jetzt müsse man in die Zukunft blicken.

Gerade im Zusammenhang der im Wahlkampf, aber auch in der Politik von Präsident Sarkozy geführten Debatten um eine französische nationale Identität spielt der Algerienkrieg eine wichtige Rolle. Wer von der Rolle Frankreichs in diesem Krieg spricht und nach der kolonialen Vorgeschichte fragt, wird schnell auf Kernpunkte französischen Selbstverständnisses stoßen. Insbesondere die Verankerung der französischen Republik im Geist der Menschenrechte, aber auch das komplizierte Verhältnis des nachrevolutionären Frankreich mit der Religion wird in der Auseinandersetzung mit dem Erbe des Algerienkrieges thematisiert. Der Blick auf die aktuellen Auseinandersetzungen in Frankreich unter eben dieser Perspektive lohnt deshalb. Es lässt schärfer zu Tage treten,

unter welchen Bedingungen die christlichen Kirchen in einem bestimmten mentalen und politischen Rahmen Wirkung entfalten können. Sichtbar wird aber auch die ambivalente Rolle, die der laizistische Staat gegenüber der Religion einnimmt.¹

1 Ein virulentes Thema in Frankreich

Seit einigen Jahren, etwa seit 1999/ 2000 ist in Frankreich eine bisher ungekannte Präsenz des Themas Algerienkrieg zu verzeichnen. Drei Gründe können auf erste dafür angeführt werden: Das Ende der Ära Mitterand (1981-1995), die, was die geschichtspolitischen Auseinandersetzungen anbelangt, in ihrer letzten Phase vom Streit um die Vichy-Zeit geprägt war, die neue internationale Aufmerksamkeit für Fragen zum Umgang mit belasteter Vergangenheit, aber auch das Bedürfnis der auf ihr Lebensende zugehenden aktiven Kriegsgeneration in Frankreich, Zeugnis abzulegen von ihren Erfahrungen, sind wohl die Auslöser für diese Konjunktur. Auch in Deutschland ist die Debatte mittlerweile angekommen (vgl. F. Renken 2006a, C. Spohser-Kohn u. F. Renken 2006, auch: ZfG 55/ 2-2007).

Nach 1962 fand der Umgang mit dem Geschehen des Algerienkrieges in Frankreich von Seiten des Staates lange Zeit im Modus weit gehender Verdrängung und Tabuisierung statt. Mit dem Abzug der französischen Truppen, der beinahe vollständigen Übersiedelung der französisch-stämmigen Siedler (*Pieds-noirs*) nach Frankreich und der staatlichen Unabhängigkeit Algeriens im Juli 1962 schien für die breite Mehrheit der französischen Gesellschaft eine drückende Last genommen, ein anachronistisch anmutender und verlustreicher Krieg beendet und die Tür zu einem unbeschwerten Weg in die konsumgesellschaftliche Zukunft endlich geöffnet. Der Krieg erscheint so sinnlos, dass Präsident de Gaulle nie wieder auf ihn zu sprechen kommt. Nach dem Abkommen von Evian erklärt er seinen Ministern: „Das ist ein ehrenhafter Abgang. Es ist nicht notwendig, einen Epilog zu schreiben über das, was unlängst getan oder nicht getan wurde. [...] Was Frankreich anbelangt, so ist es notwendig, sich jetzt für andere Dinge zu interessieren. Wir müssen uns für uns selbst interessieren“ (L. Terrenoire 1964: 247).

Schnell werden in den Jahren von 1962-68 einige umfassende Amnestiegesetze auf den Weg gebracht. Ansonsten hält das staatliche Tabugebot in den Jahrzehnten nach dem Krieg die daraus ererbten Konflikte, auf Seiten der Akteursgruppen und der vom Kriegsgeschehen Betroffenen freilich wirksam und vorhanden, aus dem öffentlichen Raum fern und kann als „geschichtspolitische

Strategie“ bezeichnet werden (F. Renken 2006b: 49). Bis in die späten 1990er Jahre ändert sich an dieser Konstellation nichts Wesentliches. Der Algerienkrieg bleibt ein „Krieg ohne Namen“², die offizielle Sprachregelung handelt von den „Ereignissen in Algerien“, den „Operationen zur Aufrechterhaltung der Ordnung“. Eine aktive Politik des öffentlichen Umgangs mit dem Geschehen ist nicht erkennbar.³ Anstelle einer Politik des Gedenkens praktiziert der französische Staat eine Politik des Vergessens, die Rede ist gar von einer „verordneten Amnesie“.⁴

Mit dem Jahr 1999 ändert sich die Lage; eine Diskussion, die bis heute anhält, bricht auf. Eine breite Mehrheit im französischen Parlament verabschiedet im Juni 1999 eine neue Nomenklatur zur Bezeichnung der Vergangenheit. Nunmehr ist offiziell vom „Algerienkrieg“ die Rede. Der politische Schritt scheint der Anstoß für weitere Auseinandersetzungen zu den Jahren 1954-62 zu sein. Unmittelbarer Auslöser einer bis heute andauernden intensiven Debatte ist ein in *Le Monde* veröffentlichtes Interview mit dem Folteropfer Louise Ighilariz vom Juni 2000, welches heftige und als Skandal wahrgenommene Reaktionen mehrerer im Krieg aktiver Generäle (Massu, Aussaresses) zeitigt⁵. In einem „Appell der Zwölf“ fordern antikolonialistisch gestimmte französische Intellektuelle Präsident Jacques Chirac und Premierminister Lionel Jospin auf, die Gräueltaten des Algerienkrieges beim Namen zu nennen und der „Pflicht zu erinnern“ ihren Platz in der staatlichen Politik einzuräumen. Präsident und Premierminister sehen sich gedrängt, öffentlich ihre Empörung über die im Namen Frankreichs verübten Verbrechen zu bekunden; Premierminister Jospin lehnt eine direkte Entschuldigung des Staates ab und fordert zunächst die „Arbeit der Historiker“ zur betreffenden Sache.

Es multiplizieren sich in den vergangenen Jahren aber nicht nur die wissenschaftlichen Publikationen zum Algerienkrieg. Quer zum Boom historischer Arbeiten liegt das Phänomen des *mémorialisme*, einer „Erinnerungsexplosion“, die sich in Augenzeugenberichten, Schilderungen von Kriegsteilnehmern, Zeugnissen verschiedenster Art in den französischen Medien niederschlägt. Nicht ohne Folgen ist dies für die staatliche Gedenkpoltik: Am 17. Oktober 2001 enthüllt der Pariser Bürgermeister Delanoë eine Erinnerungstafel am Pont St. Michel zum Gedenken an die 40 Jahre zuvor bei einer Demonstration umgekommenen algerischen Arbeiter, die in einer vom damaligen Pariser Polizeipräfekten Maurice Papon angeordneten brutalen Polizeiaktion am 17.10.1961 in die Seine gejagt wurden. Solche und andere Ereignisse befördern ein gesellschaftliches Klima, das zur Artikulation individueller oder gruppenbezogener Erinnerungsfragmente einlädt; nicht zuletzt motiviert durch die Gesetze der Generation: Die Akteure und aktiven Zeugen des Algerienkrieges, deren Reihen sich gelichtet

haben, verspüren das starke Bedürfnis, ihre Erinnerungen an die Jüngeren und die nächste Generation weiter zu geben.

Eine Problematik von systematischer Tragweite zeichnet sich ab: Die Erinnerungsexplosion wird zum „Kampf der Erinnerungen“. Die Erfahrungen, auf die sich die Einzelnen und Gruppen berufen, sind derart unterschiedlich, dass ein Erinnerungskonsens daraus nicht möglich erscheint. Verschiedene Kollektivgedächtnisse existieren offensichtlich unverbunden nebeneinander; oft stehen sie antagonistisch gegeneinander. Die Trägergruppen solcher partikularen Gruppengedächtnisse vertreten eine zum Teil weit voneinander abweichende Sicht und Bewertung des Algerienkrieges und ziehen aus den Erinnerungen jeweils unterschiedliche politische Forderungen. Nationalistisch gesonnene ehemalige Militärs und *pieds-noirs* sprechen vom *abandon* (die „Aufgabe“) Französisch-Algeriens und beklagen nach wie vor die ihrer Meinung nach falsche Politik de Gaulles nach 1960. Viel zu wenig ist aus dieser Perspektive von den zivilisatorischen Leistungen und Werten der 130jährigen französischen Kolonisation die Rede. Gegen alle Kritik könne Frankreich „stolz“ auf diese Geschichte sein.⁶ Nur mit großer Mühe gelingt es im Juli 2005, im südfranzösischen Marignane die Errichtung einer Stele zu Ehren der terroristischen OAS zu verhindern. Die Gruppe, der nach der staatlichen Unabhängigkeit nach Frankreich übersiedelten Angehörigen der algerischen Hilfstruppen der französischen Armee (*harkis*), die von dieser weit gehend im Stich gelassen wurden, vor ihren Landsleuten allerdings fliehen mussten, kämpfte lange Zeit um eine angemessene Behandlung und Gleichstellung mit den regulären französischen Soldaten und deren Familien. Die Nachfahren vieler Einwanderer aus algerischer Immigration beklagen generell den latenten Rassismus der französischen Gesellschaft und berufen sich zum Teil ebenfalls auf die Rolle Frankreichs während der Kolonisation und den sich daraus ergebenden moralischen Pflichten des Mutterlandes gegenüber ihren „rechtmäßigen oder illegitimen Kindern“. Auch innerhalb der jeweiligen Gruppen kommt es zu teils heftigen Oppositionen: Mehr und mehr melden sich ehemalige Soldaten zu Wort, die einen Teil ihres Pflichtdienstes bei der Armee im Algerienkorps zu leisten hatten, über die gängigen Praktiken der Kriegsführung schockiert waren oder sogar den Dienst quittierten.

Bei Diskussionen wie derjenigen um die Etablierung eines staatlichen Gedenktages zum Algerienkrieg oder die Errichtung eines nationalen Denkmals für „die in Nordafrika gefallenen Soldaten“ zeigt sich die Unversöhnlichkeit der gruppenspezifischen Gedächtnisse. Ein Konsens über den Gehalt eines gemeinschaftlichen Gedenkens besteht nicht; jede Trägergruppe eines Partikulargedächtnisses kämpft vielmehr darum, die spezifischen Gehalte der Gruppenerinnerung als allgemeine Gedenkverpflichtung und nationalen Konsens geltend zu machen.

2 Religion und Menschenrechte

Die Debatte in Frankreich ist momentan vor allem von den Erfahrungen der unmittelbar am Krieg beteiligten Gruppen und Akteure geprägt. Biografische Erfahrungen sind oftmals der Auslöser für Auseinandersetzungen um die Deutung der Geschichte. Sie können aber mehr als nur das sein: Wenn darum gerungen wird, die erlittenen Erfahrungen auch im politischen Selbstverständnis einer Nation zur Geltung zu bringen, besteht die Chance, bisherige Verengungen im nationalen Selbstbild aufzubrechen und zu einer realistischen, ehrlicheren Selbsteinschätzung zu kommen.

In diesem Sinne ist es interessant, die Rolle der Religion in der Deutung des Algerienkrieges zu beleuchten. In Verbindung mit einem der zentralen Begriffe moderner französischer Identität, dem der Menschenrechte, erscheint dies besonders lohnend. Religion und Menschenrechte sind Kategorien, die im Kontext des Algerienkrieges zwar nicht immer explizit auftauchen, mithilfe dieser Kategorien kann aber die innere Logik des Konfliktes besser verstanden und dargestellt werden. Vermutlich gibt es einen deutschen (vielleicht besser: einen nicht-französischen) „Standortvorteil“ für eine solche Darstellung: Die Befangenheit jenseits des Rheins im Umgang mit dem Thema Religion hat oft genug dazu geführt, einen analytischen Bogen um das Phänomen zu machen und dadurch bestimmte Verständnishorizonte auszublenden.

Zumindest fünf Aspekte lassen sich benennen, unter denen Religion und Menschenrechte für den Algerienkrieg von Relevanz sind. Diese beanspruchen weder Ausschließlichkeit noch Letztgültigkeit, aber es scheinen Aspekte zu sein, die in der französischen Lesart des Konfliktes zu kurz kommen; Kriterien, die nicht nur für die Erschließung des Konfliktes von Belang sind, sondern die auch für die aktuellen Selbstverständigungsprozesse in Frankreich zu einer angemessenen zeitgenössischen Form nationaler Identität unverzichtbar sind.

Der erste Aspekt: Frankreich versteht sich traditionell als Mutterland der Menschenrechte. Sein revolutionäres Selbstverständnis stilisiert und idealisiert die französische Republik zur Garantin und Wegbereiterin von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, den Kernkriterien der Menschenrechte. Dieses Selbstverständnis wird durch den Algerienkrieg aber radikal in Frage gestellt: Eine wahrhaftige Erinnerung an die Entstehungsbedingungen des Krieges, die durch das Kolonialregime erzeugten Ungerechtigkeiten, Gewalttaten und Verbrechen, würde Frankreichs Selbstverständnis als Hüterin dieser universalen Werte vehement ins Wanken bringen. Die Debatten um die systematisch angewandte Staatsfolter während des Krieges geben die Identität vieler Franzosen, Bürger des Herkunftslandes der Menschenrechte zu sein, der Lächerlichkeit preis (vgl. R.

Branche 2001). Die Erschütterung rührt bis an die Ursprünge der V. Republik, die im Mai 1958 in einem von Algier ausgehenden Staatsstreich führender Generale begründet wurde und General de Gaulle zunächst als vermeintlichen Retter der *Algérie française* an die Macht zurückbrachte. Die Armee tritt damit als Determinante der Innenpolitik auf, die Fünfte Republik entsteht geradezu im Ungehorsam der Armee. Für ein Frankreich, das sich in seiner revolutionären Identität gern als voluntaristische Zeugung aus bürgerlicher Souveränität begreift, ist dies eine unschmeichelhafte Herkunftsgeschichte, die in der Folge dann auch tabuisiert wurde. Die *exception française* macht es gerade aus, auf politischer Bühne, das heißt in Gestalt des republikanischen Staates die mit der Revolution begründeten universalen Werte zu verkörpern und geschichtsmächtig umzusetzen. Diese Allianz verliert ihre Selbstverständlichkeit, damit aber auch der französische Staat sein wesentliches legitimatorisches Fundament. Die Menschenrechte sind also die Werte, welche die Republik begründen und welche von der Republik verteidigt werden. Je mehr in den gegenwärtigen Debatten von den militärisch-staatlich zu verantwortenden Verletzungen der Menschenrechte die Rede ist, desto mehr bröckeln die Fundamente nationaler französischer Identität.

Zweiter Aspekt: Die französische Kolonialpolitik wurde nicht so sehr als schnöde Imperial- und Interessenpolitik vermarktet, sondern stets mit einem kulturpolitischen Anspruch versehen. Frankreich sollte, so das Diktum von Jules Ferry, mit der Kolonisation eine Mission der Zivilisierung vollziehen, eine „mission civilisatrice“. Darin drückt sich der universalistische Charakter der Revolution aus – das, was dort errungen wurde, hat Bedeutung für die Menschheit als ganze, nicht allein für das französische Volk. Dies in die Welt zu tragen, ist deshalb vornehmste Aufgabe der Republik in ihrem Handeln nach außen. Und umgekehrt wird daraus schnell die Idiosynkrasie: Wo die Republik handelt, verwirklicht sie die mit der Revolution für die Menschheit als ganzes errungenen Werte. Im Fall Algerien folgt daraus die Illusion: Der Kampf um den Erhalt der Kolonie liegt ja im ureigenen Interesse Algeriens selbst; wer für den Erhalt der *Françalgérie* eintritt, dient einem kulturhistorischen Auftrag höherer Ordnung. Bei vielen der Eliten in Verwaltung, Politik und Militär war eine – mehr oder weniger explizite – Überzeugung vorherrschend: Gute Kolonialpolitik, das ist Menschenrechtspolitik.

Dritter Aspekt: Diese beiden Aspekte ergeben bereits ein einigermaßen ambivalentes, man mag sagen: unglaubliches Profil der französischen Rolle im Algerienkrieg. Durchzogen wird dies nun von einer weiteren Ambivalenz, und zwar einer Ambivalenz, die auf der Achse *religiös – säkular* angesiedelt ist. Zum Wesenskern republikanischer französischer Identität gehört die Laizität. Der Staat, so könnte man bildhaft abkürzen, ist bezüglich der Religionen ein ge-

branntes Kind: Nie wieder soll geschehen, was im System des Gallikanismus verankert war – dass den Amtsträgern der Religion als eigenem Stand erheblicher politischer Einfluss zukommt, die Religion quasi als Staatsreligion herrscht und die öffentlichen Geschicke in einer nicht-diskursiven, vor-öffentlichen, eben der religiösen Sphäre begründet werden, auf die der eigentliche Souverän – das Volk – keinen Zugriff hat. Laizität ist deshalb das Gebot strenger weltanschaulicher, und das heißt ganz besonders: religiöser Neutralität des Staates. Gemessen an diesem Kriterium hinterlässt das Auftreten Frankreichs in Algerien aber doch Fragen: Denn vor dem Hintergrund der muslimischen einheimischen Bevölkerung tritt ganz selbstverständlich die christlich-katholische Prägung der französischen Kolonialmacht immer wieder hervor. Und gerade auf Seiten derjenigen Verantwortungsträger, die politisch eher im konservativen Spektrum angesiedelt sind, wird als Begründung des Einsatzes immer wieder auch die Verteidigung des christlichen Abendlandes gegenüber dem Islam betont. Plötzlich wird aus der Binom *Frankreich = Laizismus und Aufklärung* das Trinom *Frankreich = Laizismus, Aufklärung, und nach außen auch christliches Abendland*.

Ein vierter Aspekt und eine weitere Variante der Ambivalenz *religiös – säkular* schließt sich unmittelbar an: Eine besondere, für den Blick von außen überraschende Rolle spielt die Religion noch einmal im Rahmen der staatlichen Diskriminierungspolitik in den drei algerischen Departements. Wesentliche Regelungen der Ungleichbehandlung werden ausgerechnet am Kriterium der Religion festgemacht. Die einheimische Bevölkerung, der die volle französische Staatsbürgerschaft zunächst ganz verweigert wird, die dann ein gegenüber den französischen Vollbürgern (*pieds-noirs*) geringer gewichtetes Stimmrecht erhält, deren Schul- und Bildungswesen von dem der Vollfranzosen separiert wird, und die auch im Alltag einer Ungleichbehandlung unterliegt, wird nach der Religionszugehörigkeit identifiziert. „Musulman“ lautet das Kriterium der Unterscheidung – für eine Nation, die sich die Gleichheit aller Bürger sowie die Trennung zwischen individueller Weltanschauung und öffentlicher Vernunft auf die Fahnen geschrieben hat, eigentlich eine seltsame Politik. Vielleicht mangels Alternative, auf jeden Fall aus der Verlegenheit heraus, eine Ungleichbehandlung zumindest formal plausibel erscheinen zu lassen, avanciert die Religion zu einem politischen Instrument, das Menschenrechtsverletzungen legitimieren soll. Ausgenommen von der Ungleichbehandlung sind die algerischen Juden, die seit 1870 mit den Crémieux-Gesetzen französisches Bürgerrecht erhalten.

Schließlich ein letzter Punkt: Auch auf Seiten der um ihre staatliche Unabhängigkeit kämpfenden Algerier kann man nach der Funktion des Religiösen fragen. Der *Front de la Libération Nationale* (FLN) versteht sich ohne Zweifel als eine muslimische Befreiungsbewegung. Und die Absetzbewegung von der

christlich geprägten französischen Kolonialmacht fördert die Betonung der eigenen, muslimischen Identität. Nirgendwo fehlt der Islam als Kriterium, wenn noch vor Ausbruch des Krieges und währenddessen skizziert wird, worum man kämpft: um eine eigenständige, selbstbewusste, arabisch-muslimische Nation. Dennoch ist Vorsicht angesagt, bevor der Krieg zum heiligen Krieg deklariert wird und der FLN zum Vorläufer von El-Kaida: Mehr als um die muslimische Glaubensgemeinschaft geht es dem FLN um ein revolutionär-staatenbildendes Projekt, der säkulare Sozialismus bleibt in der Zeit nach dem Krieg zumindest eine wichtige Orientierungsquelle, und die Identitätsbildung in der religiösen Absetzung vom Gegenüber hatte auch einen funktionalen Zug. Kurz gesagt: Religion fungiert mehr als Kriterium der Gemeinschaftsbildung und Gruppenfindung, denn als ideologisch-politisches Konstrukt. Später, mit den sozialen Unruhen ab 1988, und der islamistisch sich gebenden Gewalt von 1991 bis 1997 wird sich dies ändern.

3 Rolle und Selbstbeschreibung des Christentums in Algerien

Algerien ist christlicher Mutterboden beinahe erster Generation: Im antiken Numidien und Mauretanien gab es blühende christliche Gemeinden; Aurelius Augustinus (* 13. November 354 in Thagaste in Numidien, heute Souk Ahras in Algerien; † 28. August 430 in Hippo Regius in Numidien, heute Annaba in Algerien) wirkte als Theologe in Karthago, Rom und Mailand, bevor er 395 bis zu seinem Tod als Bischof von Hippo Regius tätig war. Erst mit dem Vandaleneinfall 429 und seit der 690 beginnenden Islamisierung geht die christliche Präsenz im heutigen Algerien allmählich zurück und verschwindet dann beinahe vollständig.

Mit der französischen Eroberung ab 1830 kommt das Christentum, insbesondere in Form des Katholizismus zurück. Ziel ist die Missionierung der muslimischen Bevölkerung. Diesen Bemühungen sind aber nur wenige Erfolge beschieden, behindert werden sie außerdem von einem Missionsverbot des französischen Staates, das erst durch Napoleon III. 1867 abgeschafft wird. Der Katholizismus stanzt gleichwohl seine institutionellen Spuren auf das Land: Während das 1838 errichtete Bistum Algier zunächst noch Suffraganbistum des südfranzösischen Aix-en-Provence ist, wird es 1866 zum Erzbistum erhoben, dem die beiden neuen Bistümer Oran und Constantine zugeordnet sind. Die Adressaten der pastoralen Bemühungen sind in französischer Zeit weitgehend in der französisch- oder europäischstämmigen Gesellschaft der *pieds-noirs* beheimatet, auch wenn die Kirche selbst den Anspruch erhebt, weit mehr als eine – wie die Fran-

zosen an dieser Stelle gern sagen würden – kommunitaristische, gemeint ist eine rein gruppenbezogene Präsenz darzustellen.

Wie das Christentum in Algerien in den Krieg gehen würde, war deswegen eine durchaus offene Frage. Und es zeichnet sich auch kein einheitliches Bild ab – denjenigen Stimmen, die für eine Solidarität mit der einheimischen Bevölkerung plädieren und damit eine kriegskritische Haltung einnehmen, stehen traditionelle Narrative gegenüber, die zum Teil tief in den konfessionellen Herkunftsgeschichten des französischen Christentums wurzeln. Ein treffendes Beispiel sei angeführt: Premierminister Pierre Mendès-France berief 1955 den Ethnologen, Lateinamerika-Spezialisten und vormaligen Direktor des Pariser Musée de l'Homme, *Jacques Soustelle* zum Generalgouverneur von Algerien. Als solcher bemühte er sich um die Integration der muslimischen Bevölkerung der algerischen Départements in den französischen Staatsverband, als eine der letzten, viel zu späten Maßnahmen, den Unzufriedenheiten auf friedlichem Weg beizukommen. Ziel war zu diesem Zeitpunkt die allmähliche rechtliche Gleichstellung dieser Bevölkerung mit den französischen Staatsbürgern (christlicher oder jüdischer Konfession). Soustelle trat für den Verbleib Algeriens im Verband der französischen Union ein, und protestierte vehement gegen die Unabhängigkeitspolitik de Gaulles, dessen Kampfgefährte und Verbündeter er zu Zeiten der Résistance in den 40er Jahren noch war. Als Protestant meldete sich Soustelle hier und da auch in Organen seiner Kirche zum Algerienkonflikt zu Wort. In seinem Buch *L'Espérance trahi* („Die verratene Hoffnung“) setzt er den Kampf der Algerienfranzosen mit dem der Reformierten gegen die Verfolgung durch die Armeen Ludwig XIV. gleich; ganz ähnlich wie die protestantisch inspirierte Zeitschrift *Tant qu'il fait jour*, welche die Preisgabe der Europäer Algeriens mit der Wiederrufung des Edikts von Nantes gleichsetzt, später den Putsch der Generäle und die Gründung der OAS unterstützt und im Anschluss an die Abkommen von Evian eine „neue Bartholomäusnacht“ befürchtet.

Wie auf protestantischer Seite gab es auf katholischer Seite Unterstützung einer Politik gegen die so genannte Preisgabe (abandon) Algeriens. Auf beiden Seiten sind aber auch die anderen Stimmen zu beobachten. Prominent in Gestalt des katholischen Erzbischofs von Algier, Kardinal Léon-Etienne Duval (1903-1996). Seit 1947 im Land, bemerkt er bald die strukturellen Brüche innerhalb der algerischen Gesellschaft, unter denen die einheimische Bevölkerung leidet. Er wird mit den Jahren zu einem entschiedenen Verfechter für deren bessere soziale und politisch-bürgerliche Beteiligung. Von seinen Gegnern, insbesondere auf französischer Seite und unter den pieds-noirs mit dem Beinamen „Mohammed Duval“ tituliert, setzt er sich früh für die Selbstbestimmung (auto-détermination) Algeriens ein. Er geißelt offen die Foltermaßnahmen der franzö-

sischen Armee; als Frankreich 1962 Algerien in die Unabhängigkeit entlässt, bleibt er im Land und nimmt die algerische Staatsangehörigkeit an.

Seine Kirchenpolitik vollzieht einen Schwenk: Er sieht die Rolle der Kirche als „katholische Kirche Algeriens“, und nicht als „Kirche französischer Katholiken in Algerien“. ⁷ Diese Tendenz kann an einem Beispiel vertieft werden; die Tätigkeit der so genannten „Mission de France“ ist ein Prisma für die Thematik Religion und Menschenrechte. Deutlicher als anderswo treten in deren Wirken in Algerien während und im Umfeld des Krieges die impliziten und expliziten Verwicklungen zwischen beiden Feldern zutage.

4 Der Weg der *Mission de France* als Prisma für die Thematik „Religion und Menschenrechte“

Organisationssoziologisch handelt es sich bei der „Mission de France“ um ein Unikum: Gegründet im Jahr 1941 möchten die französischen Bischöfe mit ihr dem Erschrecken begegnen, dass in weiten Teilen der französischen Gesellschaft das Christentum marginal geworden ist, kaum mehr Wirksamkeit entfaltet, seine Strahlkraft im einstigen katholischen Kernland eingebüßt hat. Yvan Daniel und Henri Godard und ihr Buch *France, pays de mission* (1941) bilden die Grundlage dieser Analyse, die bis weit in den französischen Katholizismus hinein rezipiert wird. Die Hermeneutik dieser Analyse bezieht eindeutig Position: Der Präsenzverlust erfordert nicht eine Antwort nach den Maßgaben des *Integrismus* – also der Errichtung eines geschlossenen kirchlichen Innenraumes, der dabei hilft, vermeintlich schädlichen Einfluss von außen abzuwehren, und auf diese Weise eine Reinheit bewahrt, die wiederum anziehend wirken soll. Notwendig wäre nach Daniel und Godard vielmehr eine erneute Öffnung, ein offensives Zugehen auf die der Kirche verloren gegangenen gesellschaftlichen Milieus, insbesondere der Arbeiterschaft in den entchristlichten Städten. Dieses Zugehen soll aber nicht unter der Maßgabe eines „Missionierens“ im alten Stil, also dem möglichst verlustfreien Eintrichtern bestimmter inhaltlicher Gehalte erfolgen, sondern zeigt sich in einer existentiell-ganzheitlichen Gestalt, im Miterleben und Miterfahren zeittypischer Erfahrungen. „Mission“ erfährt auf diese Weise eine Neudefinition: Es geht nicht um die möglichst schnelle „Umpolung“ des Gegenübers, sondern um das Zeugnis-Ablegen der eigenen Überzeugung unter den Bedingungen eines gemeinsam geteilten Lebens und dessen spezifischen Herausforderungen.

Die Mission de France erhält ihre Aufgabe nun in einer pastoralen Strategie, die diesen Leitlinien folgt. Zunächst besteht sie aus nicht viel mehr als einem Seminar zur Priesterausbildung, das in Lisieux gegründet wird. ⁸ Später

mehrfach umgesiedelt, schließlich in Pontigny (bei Auxerre) beheimatet, besteht ihr Territorium lediglich aus der örtlichen Pfarrei, kirchenrechtlich erhält sie jedoch den Status eines ordentlich errichteten Bistums, mit einem Bischof an der Spitze. Im Kern kann man sie als Personalverband von Priestern bezeichnen, die sich nicht der regulären Territorialeseelsorge widmen, sondern der speziellen Aufgabe der inneren Mission, und das heißt in der Regel der Arbeiterpastoral. Viele Priester der Mission de France werden selbst Arbeiterpriester, das heißt, sie sind als Priester Arbeiter, bei Renault, in der Textil- oder der Metallindustrie.

Obwohl der Auftrag für die Mission de France eigentlich auf das französische Kernland bezogen ist, kommt es auch zur Gründung einiger Kommunitäten in Algerien. Mehrere Priester, die Algerien bereits von ihrem Wehrdienst oder ihrer familiären Herkunft her kennen, werden Im Constantinois (Souk-Ahras) und in den Vororten Algiers tätig. Sie übernehmen dort entweder kleine Arbeiterpfarreien,

oder sind selbst als Arbeiter in der Landwirtschaft und Kleinindustrie tätig. Auf diese Weise lernen sie die Lebenswirklichkeit der algerischen Bevölkerung kennen, und werden zu Zeugen der alltäglichen Diskriminierung zwischen Europäern und einheimischen Algeriern. Ihre „Seelsorge“ ist umfassend und überschreitet das klassische Rollenprofil des Priesters: Sie helfen den Algeriern bei der Suche nach neuer Arbeit, bei Behördengängen, organisieren kulturelle Bildung und sind Ansprechpartner bei sozialen Notlagen. Besonders aber sticht ihnen das versülte Nebeneinander der christlichen Gemeinden und der muslimischen Bevölkerung ins Auge. Ihre Bemühungen sind von Anfang an, das heißt seit Beginn ihrer Präsenz in Algerien im Jahr 1950, auf einen konkreten Austausch zwischen diesen Bevölkerungsgruppen gerichtet. Die Priester der Mission de France arbeiten mit allen Kräften daran, den „Bruch“, wie es immer wieder heißt, der Europäer und Einheimische voneinander trennt, zu überwinden.

Damit stoßen sie auf viele Widerstände, nicht nur der traditionellen Katholiken unter den *pieds-noir*, sondern auch bei den Behörden. Schnell wird die Nähe zu muslimischen Algeriern als Komplizenschaft mit „auführerischen Elementen“ ausgelegt. 1956 kommt es zur Ausweisung der gesamten Priester-Kommunität von Souk-Ahras. Doch die Mitglieder der Mission de France bleiben in ihrem aktiven Engagement gegen die Ungerechtigkeiten der französischen Kolonialmacht und für die Verbesserung der Lebensverhältnisse vor Ort tätig. Das mittlerweile nicht geringe Presseecho in Frankreich hat auch zu Diskussionen über die Legitimität solchen priesterlichen Handelns geführt. Briefwechsel, interne Diskussionen und die Vollversammlungen der Mission in den Jahren 1955-1958 sind von diesen Debatten durchzogen und zwingen die Verantwortlichen zur Stellungnahme. Dabei kann eine Entwicklung beobachtet

werden: Während zu Beginn des Krieges Fragen nach den erschwerten Lebensverhältnissen der einheimischen Bevölkerung und die Problematik einer sich abschottenden französischen Kolonialgesellschaft dominieren, rücken mit Fortschreiten des Krieges immer brisantere Themen in den Fokus der kirchlichen Auseinandersetzung.

Junge Seminaristen aus dem Priesternachwuchs der Mission, aber auch Angehörige und Mitglieder aus den algerischen Gemeinden berichten zunehmend von den Kriegsverbrechen der französischen Armee. Die Mission befasst sich mit der Frage nach der moraltheologischen Zulässigkeit von Folter, die von Vertretern aus Staat und Militär mit der Figur der Güterabwägung gerechtfertigt wird – besser in begrenztem Umfang einige dieser unangenehmen Einzelverhöre, als nachher vor einem Flächenkrieg stehen... Die Linie ist aber eindeutig: Eine Rechtfertigung der Folter kann es aus keinem angeblich übergeordneten Zweck heraus geben, Folter stellt in sich einen verwerflichen Umgang mit dem menschlichen Individuum dar und ist deshalb nicht akzeptabel, auch nicht als das „geringere Übel“ im Rahmen einer ethischen Güterabwägung. Zur großen Zerreißprobe der Mission de France wird im Jahr 1958 schließlich die Frage nach der algerischen Unabhängigkeit. Soll man sich zu dieser doch rein politischen Frage überhaupt äußern? Ihre in Algerien tätigen Priester erzwingen die Diskussion, die mit einer umfassend öffentlich kommentierten Conclusion endet:

„S'il est avéré qu'en Algérie un peuple existe et veut exister comme distinct du peuple français, nous pouvons donc nettement déclarer que l'Eglise n'est pas davantage opposée là qu'ailleurs à l'accession de ce peuple à son indépendance. L'évangélisation ne peut être un prétexte à la domination d'un peuple sur un autre.“⁹

Während solche Positionen von der linken, kriegskritischen Presse in Paris ausführlich berichtet werden und als zentrales Signal einer moralischen Autorität – der Kirche – gegen die Regierungspolitik willkommen geheißen werden, häufen sich die kritischen Stimmen innerhalb des Katholizismus gegen die Mission. Zum Nutzen gereicht ihr, dass ihr vorsitzender Bischof, Kardinal Liénart, zugleich Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz (ACA) ist. Dessen Moderationsgeschick wird noch mehr gefordert in der Frage, wie weit sich einzelne Priester der Mission direkt für die Unabhängigkeit Algeriens einsetzen dürfen, das heißt, den Unabhängigkeitskampf, ja den FLN unmittelbar unterstützen dürfen. De facto geschieht dies, oft neben der eigentlich pastoralen Tätigkeit, als deren verlängerter Ausdruck, ohne falsche Romantik, sondern aus der grundsätzlichen Überzeugung heraus, dass die Unabhängigkeit ein zutiefst legitimes Recht der Algerier ist und Mittel, damit ihr Volk in besseren Bedingungen leben kann. So helfen Priester bei der Kontaktvermittlung zwischen einzelnen Zellen

des Widerstands im französischen Mutterland, leisten logistische Unterstützung, Fahrdienste, drucken und verteilen Flugblätter, und stellen ihre Wohnungen für konspirative Treffen zur Verfügung. Dies bleibt nicht ohne Folgen: Gegen mehrere macht der französische Staat den Prozess wegen Landesverrats, und verurteilt sie zu zum Teil mehrjährigen Gefängnisstrafen.

Der kirchlichen Institution ist ein diplomatischer Drahtseilakt abverlangt: Sie betont nach außen stets den pastoralen, seelsorglichen Charakter des Wirkens – oder zumindest der Intentionen – der betroffenen Priester. Sie verurteilt jede tatsächliche oder scheinbare Unterstützung terroristischer Aktivitäten. Aber zugleich organisiert sie auf hohem Niveau Rechtsbeistand für die Betroffenen, weist immer wieder auf deren weiterhin bestehende Zugehörigkeit zur Mission de France hin und ist weit davon entfernt, die Priester öffentlich zu rügen oder sich zu distanzieren.

Die Eingangsüberlegung lautete, dass die impliziten und expliziten Verschränkungen der beiden Terme Religion und Menschenrechte an diesem Beispiel sichtbar werden: Die Religion ist in dem Fall, wie sie von der Mission de France praktiziert wird, sowohl ein *Sensorium* für Menschenrechtsverletzungen, als auch ein *Instrument* des Kampfes gegen diese Verletzungen. Sie kann dies – erstens – sein, weil sie in Gestalt der Arbeiterpastoral des progressisme chrétien des 20. Jahrhunderts einen Sozialkörper bildet, der nicht nur in theologischen, sondern eben auch in soziologischen Begriffen handlungsfähig ist. Menschenrechte nützen den Betroffenen nichts, wenn sie nur schriftlich verbürgt sind, es aber keine sozialen Akteure gibt, die sich in der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit dafür einsetzen, dass aus dem Rechtsanspruch auch Rechtswirklichkeit wird. Zweitens kommt diese Rolle der Menschenrechtsanwältin auf die Kirche zu, weil sie von einem Überzeugungspol her lebt, und das ist der Glaube an die gleiche Menschenwürde eines jeden Individuums. Ihr Eintreten für die jeweiligen Anliegen ist deswegen notwendig und auch kompromisslos, weil es sozialer Ausdruck einer Grundüberzeugung ist. Menschenwürde erfordert Menschenrechte, auch wenn in der Sprache der Akteure der Mission de France im Algerienkrieg die vertretenen Anliegen oft noch nicht in eine explizit menschenrechtliche Optik eingeordnet werden.

5 Notwendige Rahmenbedingung: eine spezifische theologische Gesamtlage

Der Algerienkrieg wurde lange Zeit als der „Krieg ohne Namen“ bezeichnet, weil die „Ereignisse in Algerien“ bis zum Parlamentsbeschluss aus dem Jahr

1999 offiziell nicht als das bezeichnet wurden, was sie waren – als Krieg. Diese Namenlosigkeit findet sich auch hinsichtlich des Begriffspaars Religion und Menschenrechte wieder: Die Religion wird von der Kolonialmacht, die sich doch der *laïcité* verschrieben hat, als Ordnungskriterium einer diskriminierenden Politik eingesetzt. Ohne dass dies staatlicherseits problematisiert würde und damit eine neue politische Selbstbestimmung französischer nationaler Identität ermöglicht würde, müssen die Titularmächte des Religiösen, also die Kirchen, in der Folge um die Wiedergewinnung des religiösen Feldes kämpfen. Der Weg, auf dem sie diese Wiedergewinnung versuchen, findet wiederum im Feld der Menschenrechte statt.

Hier trifft man erneut auf eine Uneigentlichkeit: Vertreter der Religion setzen sich in ihrem Wirken während des Algerienkrieges de facto für Menschenrechtsanliegen ein, thematisieren diese aber in ihrem eigenen Diskurs nicht als solche. Aber ist das nicht eine Menschenrechtsarbeit *avant la lettre*, wenn sich Priester wie Jobic Kerlan, Jean Urvoas oder Jean Davezies für bessere soziale Teilhabechancen, gegen ein ausschließendes politisches System und ganz konkret, um bessere Schulbildung und Lebensmittelversorgung der algerischen Bevölkerung sorgen?

Das Beispiel Algerienkrieg ist für das Miteinander von Religion und Menschenrechte deswegen einschlägig, weil es einen besonders scharfen Fokus auf die Wechselwirkungen zwischen den beiden Kategorien Religion und Menschenrechte erlaubt: Quasi unter klinischen Bedingungen – in einem Staat, der Religion offiziell zur Privatsache erklärt hat, und zu einer Epoche noch vor dem Verrechtlichungsprozess der Menschenrechte – kann man beobachten, wie beide – molekularartig – aufeinander reagieren: Stoßen sie sich ab, ziehen sie sich an, und wenn letzteres: welche Art Bindung gehen sie ein? Vorläufig kann man zusammen-fassen: Auch wenn in den vergangenen Jahrzehnten die christlichen Bemühungen zugenommen haben, die Menschenrechte explizit zu thematisieren, adressiert der Katholizismus die Menschenrechte doch zunächst wesentlich rückseitig, oder indirekt: die Verteidigung der Menschenwürde ist der Anweg, und vielfach ist ein revidiertes Verständnis von Begriff und Praxis der Mission der Katalysator, um menschenrechtliche Tätigkeiten zu entfalten. Religiöses Wirken für die Menschenrechte ist zumeist nicht mainstream, sondern gewagte, manchmal riskante Seitenaktivität innerhalb des religiösen Organismus. Die Wirksamkeit solcher Bemühungen ist deswegen vom institutionellen Milieu abhängig, in welches diese religiösen Bemühungen eingebunden sind. Das Beispiel der Mission de France offenbart einen außergewöhnlich positiven Gesamt-rahmen, der wesentlich dazu beiträgt, dass die von nur wenigen Einzelnen unternommenen Aktivitäten derart breit rezipiert werden: Die Spitze der Einrichtung

ist auch in der Gesamtorganisation (Kirche) anerkannt, ja gar an führender Stelle tätig; die Einzelakteure profitieren von einem generellen Glaubwürdigkeitsvorschuss in der Öffentlichkeit (als Priester); vor allem aber: die mentale und intellektuelle Großwetterlage innerhalb des Gesamtorganismus Kirche ist gegen Ende der ersten Hälfte und zu Beginn der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts auf Öffnung und Reform gestimmt (II. Vatikanum, die Vorgeschichte des *renouveau catholique*, der *nouvelle théologie*). Ohne diese Gesamtlage würden die Innovationsimpulse der religiösen Einzelakteure innerhalb eines immer nach Kriterien der Tradition und Kontinuität funktionierenden religiösen Systems lautlos und ohne Reaktion absorbiert werden.

Von hier aus kann nochmals der Bogen zurück zur Debatte um die nationale Identität in Frankreich gespannt werden: Im Ringen um den Stellenwert der Erfahrungen der am Krieg beteiligten Gruppen sind die Stimmen der Religion bislang kaum vernehmbar. Indem Akteure wie die Priester der *Mission de France* aber mit ihrem Handeln den Finger in die Wunde des menschenrechtspolitischen Anspruchs der französischen Nation gelegt haben, könnten diese Erfahrungen heute eine wichtige Hilfe in der aktuellen Diskussion um nationale Identität sein. Einen solchen Beitrag in der öffentlichen Auseinandersetzung einzubringen setzt freilich voraus, dass die Kirche ihn leisten will, d.h. diese als Kernbestandteil ihrer eigenen Identität deutet und den Mut bräuchte, von ihren eigenen Erfahrungen auch öffentlich Zeugnis abzulegen.

Anmerkungen

- 1 Vorliegender Text ist in leicht veränderter Fassung vorab erschienen in: *Orientierung 71* (2007) 250-256. Erstmals vorgetragen wurden die Überlegungen aber anlässlich der Jahrestagung 2007 des DVPW-Arbeitskreises „Religion und Politik“, auf die der vorliegende Sammelband zurückgeht.
- 2 „La guerre sans nom“ lautet das geflügelte Wort, prominent verwendet vgl. Stora 1991.
- 3 Eine Regelung zur Anerkennung der Kriegsveteranen, die aus Sicht der Kombattantenverbände lange Zeit unbefriedigend blieb, aber auch immer wieder aufkommende Forderungen nach einem nationalen Gedenktag zum Algerienkrieg oder der Errichtung von Denkmälern wären Gegenstände einer „Nachkriegspolitik“ gewesen, die sich aufdrängen.
- 4 So etwa der Maghrebhistoriker Guy Pervillé in: C. Koser-Spohn u. Renken 2006b: 67. Ebenso: Pervillé 2004.
- 5 Während der ehemalige General Massu, Befehlshaber der Fallschirmjägereinheit, das im Jahr 1957 den Kampf um Algier entschied, die systematische Anwendung der Folter eingesteht und bedauert, zeigt sich der ehemalige General Bigeard – wie auch andere sich in der Folge zu Wort meldende Militärs – konträr; das Zeugnis der L. Ighilariz sei erfunden und als üble Verleum-

- dungskampagne zu werten; P. Aussaresses (vgl. P. Aussaresses 2001) berichtet davon, er selbst habe höchstpersönlich 24 inhaftierte Algerier getötet. Die politisch verantwortlichen Minister wie die militärische Führung seien über die Praktiken der Kriegsführung vollständig informiert gewesen und hätten diese aktiv mitgetragen. Aussaresses wird nach Erscheinen des Buches der nationale Verdienstorden aberkannt, als Komplize seiner Verleger wird er wegen „Beihilfe zur Verherrlichung von Kriegsverbrechen“ zu einer Geldstrafe verurteilt. Vgl. dazu auch: F. Renken 2002: 102f.
- 6 Diese Position drückt sich aus in einem Parlamentsbeschluss vom 23. Februar 2005, der die dankbare Anerkennung gegenüber den repatriierten Algerienfranzosen formuliert und fordert, dass „die universitäre Forschung der Geschichte der französischen Präsenz auf anderen Kontinenten, vor allem in Nordafrika, den ihr gebührenden Platz einnimmt“ (Art. 4). Vgl. <<http://www.admi.net/jo/20050224/DEFX0300218L.html>> am 27.1.2009.
 - 7 Vgl. E.-L. Duval 1982; sowie Gonzalez 2008.
 - 8 Die Rolle der Mission de France im Algerienkrieg wurde jüngst in einer kenntnisreichen und umsichtigen Studie dargestellt (vgl. S. Chapeu 2004). Viele der hier dargelegten Überlegungen sind von dieser Untersuchung inspiriert.
 - 9 „Wenn es erwiesen ist, dass in Algerien ein Volk unabhängig vom französischen Volk existiert und existieren will, können wir also deutlich erklären, dass die Kirche hier nicht länger als anderswo dem Weg dieses Volkes zu seiner Unabhängigkeit entgegen steht. Die Evangelisierung kann kein Vorwand sein zur Beherrschung eines Volkes durch ein anderes“ (Zit. nach Chapeu 2004: 230, Übersetzung D. B.).

Literatur

- Aussaresses, Paul (2001): *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*. Paris: Perrin.
- Branche, Raphaëlle (2001): *La Torture et l'Armée pendant la guerre d'Algérie*. Paris: Gallimard.
- Chapeu, Sybille (2004): *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie. L'action de la Mission de France*. Paris: Les Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières.
- Duval, Léon-Etienne (1982): *Au nom de la verti*. Textes présentés par Denis Gonzales et André Nozière. Paris: Cana.
- Gonzalez, Denis (2008): *Cardinal Léon-Etienne Duval, la voix d'la juste (1903-1996)*. Paris: ENAG.
- Kohser-Spohn, Christiane/ Renken, Frank/ (Hrsg.) (2006): *Trauma Algerienkrieg. Zur Geschichte und Aufarbeitung eines tabuisierten Konflikts*. Frankfurt: Campus.
- Pervillé, Guy (2006): *Die Geschichtswissenschaft und die späte Erforschung des Algerienkrieges: Von einem konfliktbeladenen Gedenken zur historiografischen Versöhnung*. In: Kohser-Spohn/ Renken (2006): 67-74.
- Pervillé, Guy (2004): *La guerre d'Algérie cinquantes ans après: le temps de la mémoire, de la justice, ou de l'histoire?* In: *Historiens et géographes* 388: 237-246.
- Renken, Frank (2002): *Die neue Debatte um den Algerienkrieg. Oder: Von der Unmöglichkeit nationaler Aussöhnung*. In: *Grenzgänge* 9: 102-116.

- Renken, Frank (2006a): Frankreich im Schatten des Algerienkrieges. Die Fünfte Republik und die Erinnerung an den letzten großen Kolonialkonflikt. Göttingen: V&R unipress.
- Renken, Frank (2006b): Kleine Geschichte des Algerienkrieges. In: Kohser-Spohn/ Renken (2006): 25-50.
- Stora, Benjamin (1991): La gangrène et l'oubli. Paris: La Découverte.
- Terrenoire, Louis (1964): De Gaulle et l'Algérie. Témoignage pour l'Histoire. Paris: Fayard.
- Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ZfG) 55 (Themenheft: Der Algerienkrieg in Europa [1965-1962]. Beiträge zur Geschichte eines transnationalen Phänomens).

Religionsunterricht und Religionsfreiheit: juristische, politische und pädagogische Perspektiven

Joachim Willems

1 Hinführung

Verfolgt man die religionspädagogischen Diskussionen der letzten Jahre, so fällt auf, dass von Religionsfreiheit selten die Rede ist. Anders ist es in politischen Diskursen um Religion in der Schule. Einige der kontroversen religionspolitischen Themen der letzten Jahre betrafen die Schule (Kruzifixurteil, Kopftuchstreit, Einführung des Faches Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde in Brandenburg; vgl. R. Schieder 2001). Auch in der Auseinandersetzung um die Einführung des Pflichtfaches Ethik in Berlin bezogen sich beide Parteien – die Befürworter des Pflichtfaches und die Befürworter einer Fächergruppe Religion/Ethik – argumentativ implizit oder explizit auf Religionsfreiheit. Den einen war dabei Religion, die nicht nur als distanzierter Gegenstand der unterrichtlichen Betrachtung in den Blick kommt, per se suspekt. So gab der SPIEGEL die Meinung der Berliner SPD-Abgeordneten Carola Freundl wieder, sie wolle „den Katholiken ‚nicht absprechen, dass sie auch Werte haben‘, aber das ‚sind nicht die Werte, die ich mit Schülern diskutiert haben will.‘ Für gelebten Glauben und Indoktrination sei an Schulen kein Platz“ (R. Heinemann 2005). Der Konsistorialpräsident der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz stellte dagegen fest:

„Eine religiöse Wertevermittlung allein durch den Staat ist schon heute nicht mit dem Grundgesetz vereinbar. Die PDS zeigt mit ihrem Vorschlag, wie wenig sie von der weltanschaulichen Neutralität des Staates hält. Wenn die PDS mit der Einführung des Faches die Relativierung der Herkunftsreligion verbindet, ist das ein massiver Eingriff in die Religionsfreiheit. Nun soll allein der Staat durch Rahmenpläne und Lehrkräfte entscheiden können, wie die verschiedenen Religionen zu bewerten sind. Danach maßt er sich ein ihm nicht zustehendes Monopol in der Werteeziehung an“ (EKBO 2005).

Ich möchte im Folgenden versuchen, die politischen und juristischen Diskurse, in denen die Frage nach der Religionsfreiheit bei der Beschäftigung mit Religionsunterricht im Zentrum steht, auf pädagogische und religionspädagogische

Diskurse zu beziehen. Dies soll in drei Schritten geschehen: Zunächst möchte ich erläutern, inwiefern juristische und religionspädagogische Begründungen des konfessionellen Religionsunterrichts darin übereinstimmen, dass die Aufgabe dieses Unterrichts die Befähigung der Schülerinnen und Schüler zur Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit ist. Dann möchte ich Argumente für und gegen konfessionellen Religionsunterricht bzw. für und gegen nichtkonfessionellen religionskundlichen Unterricht diskutieren. Schließlich sollen diese Überlegungen dadurch konkretisiert werden, dass ich Anforderungen definiere, die an einen an Religionsfreiheit orientierten Unterricht gestellt werden können.

2 Befähigung der Schülerinnen und Schüler zur Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit als Aufgabe des konfessionellen Religionsunterrichts

Man kann es als „Ratio Essendi des öffentlichen Schulwesens“ bezeichnen, dass in der Schule die Voraussetzungen zum Gebrauch der Freiheitsrechte geschaffen werden. Der gleiche Zugang zur Bildung für alle Schülerinnen und Schüler schaffe nämlich, so der von Horst Dreier herausgegebene Grundgesetz-Kommentar zu Artikel 7, „Räume für (...) Freiheitsverwirklichung“ (H. Dreier 1996: 543). Weiter heißt es in einer Sprache, die vielfältige Anschlussmöglichkeiten für den pädagogischen Diskurs bietet:

„Dogmenphilosophische Basis dieser sozialstaatlich-freiheitsrechtlichen Schullegitimation ist aber Art. 1 I GG: Das dort ‚Würde‘ genannte *Entwurfsvermögen* – d.h. die jedem Menschen *per definitionem* zukommende Fähigkeit, geistige Entwürfe zur Lebensgestaltung zu bilden – bedarf zu seiner Entfaltung der Auseinandersetzung mit den verfügbaren Entwürfen. Eine Schule, die diese Auseinandersetzungsmöglichkeiten von Staats wegen bietet, findet ihre fundamentale Rechtfertigung daher in Art. 1 I GG“ (H. Dreier 1996: 543; Hervorhebung im Original durch Fettdruck).

Da der Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG ordentliches Lehrfach ist – und damit „eine *Unterrichtsveranstaltung*, nicht also eine sich auf Gebet, Ritus, Kult oder Meditation beschränkende Veranstaltung“ (Th. Maunz/ G. Dürig 2006: 49; Hervorhebung im Original durch Fettdruck), gilt auch für diesen Unterricht, dass er „Räume für (...) Freiheitsverwirklichung“ (ebd.) zu schaffen hat. In diesem Sinne betont die Evangelische Kirche in Deutschland (hier in der Denkschrift „Identität und Verständigung“ von 1994, in der aus einer Stellungnahme der EKD von 1971 zitiert wird),

„daß der in der Verfassung der Bundesrepublik vorgesehene konfessionelle Religionsunterricht im Lichte von Artikel 4 GG, des Rechts auf Religionsfreiheit auszulegen ist. Er hat der ‚Sicherung der Grundrechtsausübung durch den einzelnen‘ zu dienen, dem einzelnen Kind und Jugendlichen. Sie sollen sich frei und selbständig religiös orientieren können“ (EKD 1994: 11).

Diese juristische und kirchenamtliche Zuschreibung der Aufgabe, Schülerinnen und Schüler zur Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit zu befähigen, entspricht dem Selbstverständnis der evangelischen und auch der katholischen Religionspädagogik. Denn es ist weitgehend Konsens, religionsdidaktisch von den Schülerinnen und Schülern aus zu denken. Das bedeutet, dass Unterricht nicht ausgerichtet werden soll auf die Übernahme von Einstellungen und Überzeugungen oder von Kenntnissen, die ihre Wichtigkeit und Autorität allein aus einer vorgeblich verbindlichen Tradition heraus erhalten. Vielmehr geht es darum, dass Schüler Kompetenzen erwerben können, die ihnen dazu verhelfen, sich religiös zu orientieren und eigene Positionen in religiösen Fragen zu finden. Mit besonderer Deutlichkeit wurden zur Zeit des sog. Problemorientierten Religionsunterrichts der späten 1960er und der 1970er Jahre entsprechende Ziele für den Unterricht formuliert: „Emanzipation“ und kritisches Denken, vor allem gesellschafts- und ideologiekritisches, aber auch durchaus kirchenkritisches Denken (G. Stachel 1972: 34). Die Schülerinnen und Schüler sollten, so eine Globalzielformulierung aus dem Jahre 1970, die Fähigkeit entwickeln, „die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen“ (S. Vierzig/ E. Kreis: 61). Deutlich ist die Nähe dieser Formulierung zu derjenigen des zitierten Grundgesetz-Kommentars, demzufolge jeder Mensch das Recht habe, sein ‚Entwurfsvermögen‘ in Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen zu entfalten.

Wird das Ziel von Religionsunterricht so beschrieben, hat das auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Unterrichts. Dieser sei, mit Hans-Bernhard Kaufmanns Worten, „so zu gestalten, daß die Freiheit zum Widerspruch nicht nur zugestanden wird, sondern als Bedingung des Verstehens gilt, da es eine zwingende Beweisführung zugunsten des einen oder anderen Glaubens ebenso wenig gibt wie einen Glauben, der darauf verzichten kann, sich denkend in einen ‚Streit um die Wirklichkeit‘ (G. Ebeling) einzulassen“ (H.-B. Kaufmann 1966: 184).

Auch diejenigen, die diesen Problemorientierten Religionsunterricht kritisierten, wollten keinesfalls hinter eine solche Art von Schülerorientierung zurückfallen. Ingo Baldermann beispielsweise, der profilierteste Vertreter der neu-

en Bibeldidaktik, argumentierte Anfang der 1980er Jahre, also im zeitgeschichtlichen Kontext von Nachrüstungsdebatten und Ökologiebewegung, wie folgt: Die Vorstellung des Problemorientierten Religionsunterrichts, nach der die Mittelpunktstellung der Bibel im Religionsunterricht „die Schüler autoritätsgläubig“ mache, sei nicht zu halten angesichts der „Autoritäten ganz anderer Art (...), die Lehrpläne und Unterrichtsstunden, Schul- und Lebenschancen wahrhaft autoritär beherrschen“ (I. Baldermann 1983: 17). Zu diesen Autoritäten zählte Baldermann vor allem

„die unerbitterlichen Sachzwänge, die sich aus den gesellschaftlichen Machtstrukturen ergeben: vor allem Zwänge des Marktes (Markt-,eroberung‘ und Markt-,beherrschung‘) und der militärischen Sicherheit, aber auch der verbissenen Verteidigung gesellschaftlicher Privilegien, die sich alles unterwerfen, auch die Selbständigkeit des Empfindens und die Freiheit des Gewissens. Angesichts dieser gigantischen Zwangssysteme von der Autorität der Bibel so zu sprechen, als drohe gerade sie die Schüler unfrei und unkritisch zu machen, heißt die Dinge auf den Kopf zu stellen“ (I. Baldermann 1983: 17).

Die Beschäftigung mit der Bibel sollte angesichts solcher Autoritäten, Mächte und Zwänge die Schülerinnen und Schüler stärken, denn mit der Bibel könnten sie, so Baldermann, Ausdrucksformen für Angst und Trauer und dann auch eine Sprache der Hoffnung lernen, die sie als Personen und Individuen stärkt.¹

Die Kritik am Problemorientierten Religionsunterricht hing zum einen damit zusammen, dass ein solcher Religionsunterricht oft sein Profil verlor und zu einem schlechten Sozialkundeunterricht wurde, in dem vermeintlich die Probleme der Welt wie der Nord-Süd-Konflikt oder soziale Ungleichheit gelöst wurden. Zum anderen lässt sich die neue Hinwendung zur Bibel und, in ähnlicher Form, zu religiösen Ausdrucksformen und Symbolen seit den 1980er Jahren, auch mit der veränderten religiös-sozialen Lage in Deutschland erklären. Die diversen gesellschaftlichen Modernisierungsschübe seit den 1960er Jahren haben zu Traditionsabbrüchen geführt und die Religionspädagogik vor neue Aufgaben gestellt (vgl. B. Dressler 2003). Über Jahrzehnte ging man (ob berechtigterweise oder nicht soll hier nicht diskutiert werden) mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass junge Menschen außerhalb der Schule Erfahrungen mit Religion machen, die dann in der Schule bearbeitet und reflektiert werden können. Solche Erwartungen wird heute kaum noch eine Religionslehrkraft haben. In diesem Zusammenhang betonen nun Vertreter einer sog. Performativen Religionspädagogik wie Bernhard Dressler, dass religiöse Bildung mehr sei und auf mehr ziele als auf „die Teilnahme an einem Diskurs *über* Religion“. Vielmehr müsse die religiöse Praxis neu Eingang in den Unterricht finden, um das Ziel zu

erreichen, „junge Menschen zu befähigen, vom Grundrecht der Religionsfreiheit reflektierten *Gebrauch zu machen*“ (B. Dressler 2001: 141). Da es im Wesen christlicher Religion liege, dass sie „nicht *mitgeteilt* werden kann, ohne immer auch zugleich *dargestellt* zu werden“, müsse eine Didaktik entwickelt werden, „die der Notwendigkeit entspricht, Religion allererst *zu zeigen* und dabei Religion als eine eigenartige Kultur symbolischer Kommunikation zu erschließen, die in ihren *Vollzügen*, d.h. in ihren narrativen und liturgischen Gestalten, nicht aber, jedenfalls nicht hinreichend, in ihren lehrmäßigen Reflexionsgestalten erkennbar wird“ (B. Dressler 2003: 157). Ein solches ‚Zeigen‘ von Religion kann verschiedene Formen annehmen. So komme man, wie Thomas Klie formuliert, gelebter Religion nahe,

„wenn sie in ihren Erscheinungen (und Verdunkelungen) vernommen und leibräumlich gestaltet wird: ein Prophetenwort muss deklamiert, ‚herausposaunt‘ werden, ein Klagepsalm gehört an eine schulisch angemessene Klagemauer und ein Gebet muss leibräumlich durchgespielt werden (im Sitzen, im Stehen, im Liegen, im Knien; in einer Kirche, auf einer großen Freifläche, ‚im stillen Kämmerlein‘ etc.)“ (Th. Klie 2003: 174).

Diese seit einigen Jahren viel propagierte und diskutierte ‚performative‘ Religionsdidaktik ist nicht unumstritten. Mir scheint in der praktischen Umsetzung der in sich schlüssigen Überlegungen Dresslers die Gefahr zu liegen, dass bei der religiösen Performanz im Religionsunterricht die Reflexion dann doch zu kurz kommt. Dies ist zwar keineswegs im Sinne von Dressler, der das Changieren zwischen einer reflektierenden und distanzierten Perspektive einerseits und der (probeweise vorgenommenen) Einnahme von Binnenperspektiven mit der Methode teilnehmender Beobachtung in der (qualitativen) empirischen Sozialforschung vergleicht: „weder nur Teilnahme mit Haut und Haaren, noch nur Beobachtung aus sterilem Abstand“ (B. Dressler 2003: 159). Ob diese feinen Differenzierungen aber bei der Umsetzung in die Praxis immer deutlich bleiben, ist fraglich. Zumindest ist es eine besondere Herausforderung für die Lehrkräfte, wenn etwa „ein Gebet (...) leibräumlich durchgespielt“ wird (ebd.), zu garantieren, dass den Schülern Möglichkeiten zur Distanzierung gegeben werden, um sie nicht mit religiöser Praxis zu überwältigen.

In einer Zeit, in der Religion in ihren traditionellen Erscheinungsformen an Selbstverständlichkeit verliert und vielen als gefährlich gilt, steht der Religionsunterricht so vor einer besonderen Herausforderung: Soll er zu einem gebildeten Umgang mit Religion anleiten und zur Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit befähigen, muss er die Schülerinnen und Schüler so nah an Religion heranführen, dass eine produktive Auseinandersetzung möglich wird. Führt er

aber zu nah an Religion heran, setzt er sich dem Vorwurf aus, negative Religionsfreiheit zu verletzen.

3 Konfessioneller Religionsunterricht oder religionskundlicher Unterricht?

Ein weiterer zentraler Punkt im Themenbereich von Religionsfreiheit und Religionsunterricht ist die schon eingangs erwähnte Frage, ob Religionsunterricht konfessionell oder über- bzw. nichtkonfessionell zu erteilen sei. Einige Kritiker von konfessionellem Religionsunterricht behaupten ja, schon allein die Existenz dieses Faches sei ein Fremdkörper in einem modernen Rechtsstaat, da es sich dabei um einen Verstoß gegen die neuzeitliche Errungenschaft der Trennung von Staat und Kirche handele. Der Kommentar zum Grundgesetz von v. Mangoldt/ Klein/ Starck vertritt hierzu die Gegenposition in seiner Auslegung von Artikel 7 Abs. 3. Der Kommentar argumentiert, dass die „Gewährleistung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen“ gerade „konsequenter Ausdruck der *Trennung von Staat und Kirche*“ sei. Eine Schule, die den Schüler „als Gesamtpersönlichkeit auf der Grundlage der grundgesetzlichen Wertentscheidungen“ bilde und erziehe, dürfe nämlich „die religiöse Dimension menschlicher Existenz nicht ausklammern“. Denn dies „wäre nicht zuletzt auch ein Verstoß gegen die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates, weil damit eine Entscheidung gegen die Religion als solche verbunden wäre“ (H. v. Mangoldt/ F. Klein/ Chr. Starck 2005: 769; Hervorhebung im Original durch Fettdruck). Eine solche „Diskriminierung des Religiösen“ aber träte „mit der *Neutralitätspflicht* des Staates in Widerspruch“ (H. v. Mangoldt/ F. Klein/ Chr. Starck 2005: 770; Hervorhebung im Original durch Fettdruck).

Dass die religiöse Dimension für umfassende Bildung unverzichtbar ist, betonen ähnlich übrigens verschiedene Bildungstheoretiker, die „Modi der Welterfahrung“ (E. Klieme et al. 2003: 67) bzw. der „Weltbegegnung“ (J. Baumert, zit. nach E. Klieme et al. 2003: 68) unterscheiden. Zur Grundstruktur der Allgemeinbildung gehört dann neben der kognitiv-instrumentellen Modellierung der Welt (Mathematik, Naturwissenschaften), der ästhetisch-expressiven Begegnung und Gestaltung (Sprache/ Literatur, Musik/ Malerei/ Bildende Kunst, physische Expression) und der normativ-evaluativen Auseinandersetzung mit Wirtschaft und Gesellschaft (Geschichte, Ökonomie, Politik/ Gesellschaft, Recht) auch der Bereich der „Probleme konstitutiver Rationalität“ (Religion, Philosophie) (E. Klieme et al. 2003: 68).

Wenn Religion aus den genannten Gründen in der Schule thematisiert werden soll, so ist damit noch nicht gesagt, warum dies nicht in einem religionskundlichen, nicht- oder überkonfessionellen Unterricht geschehen kann. Dazu präzisiert der genannte Kommentar:

„Religiöse Bildung erschöpft sich nicht in der Aufzählung und in der von außen betrachtenden Darstellung dessen, was andere Menschen und Kulturen an religiösen Überzeugungen besitzen, sie ist vielmehr die Bildung der eigenen *religiösen Überzeugung*. Sie umfasst notwendig einen *Wahrheitsanspruch*. Einen solchen Wahrheitsanspruch kann der Staat in Anbetracht seiner Neutralitätspflicht nicht selbst behaupten. Deshalb wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt; sie sind es, nicht der Staat, die religiösen Wahrheitsanspruch tragen. Staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche bedeuten nicht, dass der Staat mit den Religionsgemeinschaften etwa nicht spricht oder nicht mit ihnen zusammenarbeiten dürfte; es kommt vielmehr entscheidend darauf an, dass der Staat sich nicht mit einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Auffassung identifiziert und dass er nicht in Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften eingreift“ (H. v. Mangoldt/ F. Klein/ Chr. Starck 2005: 770; Hervorhebung im Original durch Fettdruck).

Die so begründete Notwendigkeit, dass der Staat mit den Religionsgemeinschaften als Trägern von Wahrheitsansprüchen zusammenarbeitet, führt bekanntlich zur parallelen Existenz verschiedener Religionsunterrichte (flächendeckend evangelisch und katholisch, außerdem griechisch-orthodox und jüdisch). Das deutsche System der Organisation von Religionsunterricht stößt allerdings spätestens dort an eine Grenze, wo es in wesentlicher Zahl Schülerinnen und Schüler gibt, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, die Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG mitgestaltet. Denn solchen konfessionslosen oder andersgläubigen Schülern kann kaum verweigert werden, dass ihnen in der Schule geholfen wird, Befähigung zur Wahrnehmung ihres im Grundgesetz garantierten Rechts auf Religionsfreiheit zu erlangen. Aus diesem Grunde gibt es in der Regel ein Ersatzfach mit Bezeichnungen wie ‚Ethik‘ oder ‚Werte und Normen‘ für diejenigen, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen.² Für muslimische Schüler haben verschiedene Bundesländer einen islamkundlichen Unterricht eingeführt, der aber – in Ermangelung eines einheitlichen Ansprechpartners als Vertreter der Muslime in Deutschland – kein Religionsunterricht nach Art. 7 GG ist (vgl. z.B. P. Schreiner/ K. Wulff 2001 und die Übersicht von M. Kiefer 2006).

Folgt man allerdings der dargestellten Argumentation, so werfen sowohl Fächer wie Ethik, als auch Islamkunde die Frage auf, ob hier die Funktion erfüllt werden kann, religiös bzw. weltanschaulich zu bilden. Der Grundgesetz-Kommentar von v. Mangoldt/ Klein/ Starck behauptet immerhin, religiöse Bil-

dung umfasse notwendig einen Wahrheitsanspruch, der nur in Fächern zu artikulieren sei, die von Religionsgemeinschaften mitgestaltet werden (ebd.). Für Fächer, die von nichtreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften mitgestaltet werden, müsste entsprechendes gelten.³

Auf dieser Linie argumentieren auch einige religionspädagogische Kritiker der Fächer Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg bzw. Ethik in Berlin. So behaupten die Religionspädagogen Albert Biesinger und Joachim Hänle in einer kritischen Stellungnahme zu LER, dieses Fach lasse für „Aspekte, die über die kognitive Zur-Kennntnis-Nahme der existenten Sinnentwürfe in den Religionen hinausreichen und über die *Frage* nach dem Sinn auch auf ein konkretes Sinn-Angebot abzielen“, keinen Raum. Ein Verzicht auf die Vermittlung eines solchen konkreten Sinn-Angebots aber sei „eine äußerst banalisierende didaktische Perspektive“ und pädagogisch unzureichend (A. Biesinger/ J. Hänle 1997b: 121). Biesinger und Hänle verweisen auch auf die Argumentation, nach der es dem Staat nicht zustehe zu definieren, „wie sich die großen Weltreligionen verstehen und wie sie ihre Heilsbotschaft profilieren“ (A. Biesinger/ J. Hänle 1997b: 126). Heilige Schriften könnten außerdem nur von den Gläubigen der jeweiligen Religion sachgemäß interpretiert werden: „Die Bibel versteht sich hermeneutisch nicht als historisches Dokument, sondern als Lebens- und Glaubenszeugnis, das nur innerhalb eines konkreten Lebensentwurfs – nämlich dem Leben in und mit Jesus, dem Christus – Sinn macht und auch nur innerhalb dieses Lebens- und Glaubenszusammenhangs ‚sachgemäß‘ interpretiert werden kann“ (A. Biesinger/ J. Hänle 1997b: 124).

Soweit die Kritik von Biesinger und Hänle. Konsequenter weitergedacht müsste man aus ihr nicht nur die Schlussfolgerung ziehen, dass LER, Ethik, Islamkunde und ähnliche Fächer weder pädagogisch sinnvoll noch politisch legitim seien. Auch die Behandlung anderer Religionen im konfessionellen Religionsunterricht wäre nach dieser Argumentation nicht möglich. Denn wieso sollte es der evangelischen Kirche zustehen, die Grundlagen des Islam oder des Katholizismus zu definieren? Und wie könnte eine katholische Religionsklasse den Koran interpretieren, der nach muslimischen Verständnis, wie die Bibel nach christlichem, kein historisches Dokument ist, sondern ein „Lebens- und Glaubenszeugnis“ (ebd.).

Allerdings vermögen m.E. die Argumente von Biesinger und Hänle, die in zahlreichen Texten so oder ähnlich von anderen Religionspädagogen und Kirchenvertretern vorgebracht werden, nicht zu überzeugen. Die Behauptung, eine ‚sachgemäße Interpretation‘ von ‚heiligen Schriften‘ sei nur eine Interpretation aus der Tradition der jeweiligen Glaubensgemeinschaft heraus, ist eine normative Setzung, die hinter der Theorie und Wirklichkeit einer pluralen und funktio-

nal ausdifferenzierten Gesellschaft und einer modernen Wissenschaftskultur weit zurückbleibt. Ziel von schulischem Unterricht sollte es gerade sein, dass die Schülerinnen und Schüler lernen, dass ‚heilige Texte‘ sinnvoll *sowohl* religiös, *als auch* historisch, politisch, ökonomisch oder rechtlich interpretiert werden können – wie umgekehrt auch Ökonomie, Politik und Recht eine religiöse Dimension haben können. Nur so werden Reduktionismen überwunden, zu denen neben einem Ökonomismus oder Biologismus auch religiöse Fundamentalismen gehören (vgl. dazu ausführlich: B. Dressler 2006).

Entsprechend überzeugt auch die Behauptung nur zum Teil, dass Staat oder Ministerien nicht definieren könnten oder dürften, „wie sich die großen Weltreligionen verstehen“ (ebd.), und dass sie deshalb nach Art. 7 GG auf die Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften angewiesen seien. Denn für das Fach Religion gilt, wie für alle anderen Fächer, dass deren Inhalte nicht dezisionistisch durch Ministerien aus politischen Gründen vorgegeben werden. Vielmehr ist der Staat auf externe Expertise angewiesen, also auf die Fachdidaktiken der jeweiligen Bezugswissenschaften der Schulfächer. Im Blick auf Ethik oder LER – für Islamkunde gilt entsprechendes – ist die Bezugswissenschaft die Religionswissenschaft. Zu Recht könnten Biesinger und Hänle zwar darauf hinweisen, dass eine Auslegung ‚heiliger Texte‘ mit religionswissenschaftlichen Methoden nie ein allumfassendes Verständnis dieser Schriften erreichen kann. Das ist aber hermeneutisch und kommunikationstheoretisch banal. Ein reflektierter Ausleger würde ja auch gar nicht den Anspruch erheben, mit seiner jeweiligen Auslegungsmethodik ein umfassendes, ‚objektives‘ Verständnis des Textes zu garantieren. Entsprechendes gilt im übrigen, und das erwähnen Biesinger und Hänle nicht, auch für religiöse, theologische oder kirchliche Auslegungen. Das Deutungsmonopol der Bibel, das Biesinger und Hänle dem Religionsunterricht (und damit mittelbar den Kirchen) zusprechen wollen, ist deshalb wissenschaftstheoretisch und politisch nicht zu rechtfertigen.

Schließlich wirft auch das Argument von Biesinger und Hänle Fragen auf, dass aus pädagogischen Gründen den Schülerinnen und Schülern spezifische Sinn-Angebote zu machen sind, mit denen sie sich auseinandersetzen können. Dieses Argument ist m.E. deutlich stärker als die anderen von ihnen vorgebrachten. Ich teile zumindest die Auffassung, dass der konfessionelle Religionsunterricht besondere pädagogische Chancen bietet, weil er von einer transparent gemachten weltanschaulichen Position aus erteilt wird. Aber es stellt sich doch die Frage, von welcher Position aus ein Unterricht erteilt werden könnte, der sich an konfessionell nicht gebundene Schülerinnen und Schüler bzw. an eine religiös und weltanschaulich plurale Klasse richtet. Meiner Meinung nach war es taktisch unklug und intellektuell nicht redlich, in der Diskussion um LER zu be-

hauptein, ein nichtkonfessioneller Unterricht, der sich mit Religion beschäftigt, sei quasi nicht möglich, zumindest nicht als pädagogisch *gehaltvoller* Unterricht. Wenn die Erteilung von Religionsunterricht nicht möglich ist, weil Schüler eben keiner Religionsgemeinschaft angehören, ist die Einführung von nichtkonfessionellen Formen des Unterrichts unumgänglich und auch möglich, wenn man sich an der Religionswissenschaft als Bezugswissenschaft orientiert. Dies wird im Blick auf die ‚Ersatzfächer‘ zum Religionsunterricht ja auch nicht bestritten. Deshalb war und ist es die Linie der Kirchen, für Brandenburg und Berlin eine Fächergruppe zu favorisieren, in der eine Wahlmöglichkeit besteht zwischen verschiedenen Formen des konfessionellen Religionsunterrichts einerseits und Ethik oder LER andererseits. Der Versuch dagegen, religionskundlichen und allgemein-ethischen Unterricht zu delegitimieren, wie er noch jüngst in der Berliner Kampagne „Werte brauchen Gott“ unternommen wird, ist eher ein Hinweis darauf, dass Teile der Berliner evangelischen Kirche noch nicht in der Moderne angekommen sind.

Juristisch ist es im übrigen unstrittig, dass Ethik (oder Religionskunde) auch als Pflichtfach ergänzend zum Religionsunterricht für alle Schülerinnen und Schüler eingeführt werden kann (H. Dreier 1996: 571; H. v. Mangoldt/ F. Klein/ Chr. Starck 2005: 775; Th. Maunz/ G. Dürig 2006: 53). Es versteht sich von selbst, dass ein solches Fach „von seinem Inhalt her weltanschaulich und religiös neutral unterrichtet werden“ muss (Th. Maunz/ G. Dürig 2006: 53). Im Blick auf die Werte, die diesem Unterricht zugrunde liegen und in ihm zu vermitteln sind, gilt dann aber kein Neutralitätsgebot:

„Die Vermittlung der für das Zusammenleben essentiellen und unerlässlichen Grundwerte ist dadurch nicht ausgeschlossen. Der *staatliche Erziehungsauftrag* ist nicht auf eine Wissensvermittlung beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die Gesamterziehung, die Erziehung zu Sozialverhalten und die Persönlichkeitsentwicklung und hat zur Eingliederung in die Gesellschaft beizutragen“ (Th. Maunz/ G. Dürig 2006: 53; Hervorhebung im Original durch Fettdruck).

4 Konsequenzen für Unterricht, der sich mit Religion beschäftigt

Wenn religionsbezogener Unterricht darin begründet ist, dass er Schülerinnen und Schüler befähigt, ihr in der Verfassung garantiertes Recht auf Religionsfreiheit kriterienbewusst wahrzunehmen, ergibt sich zunächst die Konsequenz, dass *allen* Schülerinnen und Schülern ein entsprechender Unterricht erteilt werden muss. Aufgrund der verfassungsrechtlichen Lage in Deutschland gilt es als Regel, dass Schüler *konfessionellen* Unterricht besuchen. Dies wird juristisch und

religionspädagogisch mit dem positiven Recht auf Religionsfreiheit begründet. Der negativen Religionsfreiheit der Lernenden wird insofern Rechnung getragen, als es die Möglichkeit gibt, sich von diesem Unterricht abzumelden. Um auch dann Bildung in religiösen und weltanschaulichen Dingen zu gewährleisten, gibt es entsprechende ‚Ersatzfächer‘ zum Religionsunterricht.

Als Problem stellt sich dar, dass für die erhebliche Zahl an muslimischen Schülerinnen und Schülern bisher noch kein eigener Unterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG eingerichtet werden konnte, dass diese also in der Ausübung ihrer Religionsfreiheit gegenüber evangelischen und katholischen Schülern benachteiligt sind. Die Versuche in verschiedenen Bundesländern, religiös bildenden Schulunterricht für Muslime einzuführen, können hier nicht im einzelnen dargestellt und diskutiert werden (vgl. dazu M. Kiefer 2006). M.E. ist es aber angesichts der verfassungsrechtlichen Situation unumgänglich, dabei mit den muslimischen Verbänden zu kooperieren, auch wenn diese nur einen geringen Prozentsatz der Muslime repräsentieren und keinen einheitlichen Ansprechpartner stellen. Ein paralleles Angebot verschiedener muslimischer Religionsunterrichte müsste organisatorisch zu bewältigen und rechtlich möglich sein, auch wenn die Unterschiede zwischen diesen Religionsunterrichten nach anderen Kriterien begründet wären als die konfessionell begründeten Unterschiede zwischen den christlichen Religionsunterrichten (evangelisch, katholisch und orthodox).

Für alle Formen von Religionsunterricht, sowohl für konfessionellen, als auch für religionskundlichen Unterricht, ergeben sich einige Kriterien, an denen solcher Unterricht zu messen ist, soll er dazu beitragen, dass die Schülerinnen und Schüler ihr Recht auf Religionsfreiheit kriterienbewusst wahrnehmen.

1. Zunächst hat jeder religions- bzw. weltanschauungsbezogene Unterricht Kenntnisse über Religion zu vermitteln und zur Reflexion über Religion anzuleiten. Unterschiede zwischen konfessionellem und religionskundlichen Unterricht ergeben sich dabei daraus, dass konfessioneller Unterricht eine Bezugsreligion hat, also z.B. das evangelische Christentum im evangelischen Religionsunterricht. Unterricht über die Bezugsreligion unterscheidet sich von Unterricht über andere Konfessionen oder Religionen (sei es im religionskundlichen Unterricht, sei es im konfessionellen Unterricht). So führt Unterricht über die Bezugsreligion in besonderem Maße in Binnensichten und die Grammatik einer spezifischen Religion ein. Während diese Grammatik im Unterricht über die Bezugsreligion quasi als ‚gesprochene‘ gelernt werden kann, ist sie im Unterricht über andere Konfessionen oder Religionen vorrangig Gegenstand von Betrachtung und Interpretation. Zwar nimmt auch ein Unterricht über andere Konfessionen oder Religionen Binnenperspektiven zur Kenntnis und erarbeitet sich diese. Eine Grenze wäre hier aber dann überschritten, wenn religiöse Praxis,

und sei es ‚probeweise‘ oder im Spiel, nachvollzogen würde, also z.B. die Haltungen eines muslimischen Gebets ‚ausprobiert‘ oder ein Pessach-Mahl ‚gefeiert‘ würde.

2. Religionsbezogener Unterricht muss zum Perspektivenwechsel anleiten (vgl. B. Dressler 2006). Ein gebildeter Umgang mit der eigenen und mit anderen Religionen schließt ein, dass man sich probe- und ansatzweise, soweit dies möglich ist, in die Weltsicht anderer eindenkt und einfühlt, um zu lernen, mit der Pluralität von religiösen oder weltanschaulichen Standpunkten umgehen zu können. Dies betrifft sowohl unterschiedliche Standpunkte innerhalb einer Konfession oder Religion, als auch unterschiedliche Standpunkte, die für bestimmte Konfessionen oder Religionen typisch sind und sie voneinander unterscheiden. Die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel ist außerdem notwendig im Blick auf religiöse und nichtreligiöse Weltzugänge, deren Reichweiten und Grenzen jeweils auszuloten sind.

Die Parallelen zwischen religiöser und politischer Bildung liegen dabei auf der Hand. Im Beutelsbacher Konsens (vgl. dazu z.B. S. Schiele/ H. Schneider 1996) wurde formuliert, dass sich politisch bildender Unterricht am ‚Kontroversitätsgebot‘ zu orientieren habe. Auf den Religionsunterricht angewandt, ließe sich dieses Gebot so umformulieren, dass das, was im Blick auf Religion in Kirche und Gesellschaft umstritten ist, auch im Unterricht als kontrovers erscheinen muss. Dies würde etwa im Blick auf die Behandlung des Themas Schöpfung bedeuten, dass im Unterricht altersangemessen das Verhältnis von Schöpfungsglauben und wissenschaftlicher Kosmologie oder Evolutionslehre zu thematisieren wäre, dass bei ethischen Fragen in den Widerstreit kirchenamtlicher, theologischer und außertheologischer Argumente eingeführt werden müsste oder dass in einer Einheit über das Kopftuch im Islam die Standpunkte sowohl von kopftuchtragenden muslimischen Frauen als auch von Frauen, die den Kopf nicht bedecken, zur Sprache kämen. Einschränkend muss zugestanden werden, dass ein Unterricht nicht denkbar ist, in dem bei einem Thema das gesamte Spektrum kontroverser Meinungen und Ansätze abgebildet wird. Hier wird es immer darum gehen müssen, didaktische Reduktionen vorzunehmen, also fachwissenschaftlich und pädagogisch-didaktisch verantwortet exemplarische Positionen auszuwählen, die dann im Unterricht behandelt werden.

Von Bedeutung für den Religionsunterricht ist darüber hinaus das im Beutelsbacher Konsens formulierte Indoktrinations- und Überwältigungsverbot⁴: Die Schülerinnen und Schüler dürfen nicht im Sinne erwünschter Meinungen, Haltungen oder Einstellungen ‚übertumultet‘ werden, sondern ihre eigene Mündigkeit in religiösen Fragen ist zu fördern.

3. Schließlich muss ein Unterricht, dessen Begründung und Ausrichtung im Kontext des Rechts auf Religionsfreiheit definiert wird, über das Individuum hinaus auf Gesellschaft und politische Kultur bezogen sein. Neben das Ziel, Schülerinnen und Schüler zur Wahrnehmung ihres Rechts auf Religionsfreiheit zu befähigen, muss daher das Ziel treten, eine rechtsstaatlich-demokratische Kultur zu fördern, die auch die positive und negative Religions- und Gewissensfreiheit der Anderen respektiert.⁵ Dazu ist die Einübung von Perspektivenwechseln ebenso unerlässlich, wie eine kommunikative Kompetenz, sich über Werte und Überzeugungen austauschen zu können, um gemeinsame Grundlagen des Zusammenlebens über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg auszuhandeln. Neben kognitiven Fähigkeiten sind außerdem sog. soziale und personale Kompetenzen von Bedeutung, etwa Empathiefähigkeit und Ambiguitätstoleranz, sowie entsprechende Haltungen und Einstellungen (Offenheit für Fremde und Fremdes, Motivation zum Einsatz für Gerechtigkeit etc.). Der Einfluss von Unterricht auf die Ausbildung solcher Kompetenzen, Haltungen und Einstellungen ist allerdings begrenzt (vgl. z.B. H. Giesecke 2005).

Anmerkungen

- 1 Diese Überzeugung vom emanzipatorischen und Personen stärkenden Potential der Bibel durchzieht das gesamte bibeldidaktische Werk Baldermanns. Vgl. exemplarisch Baldermann 2006.
- 2 Auf die Sondersituationen in Brandenburg, sowie, aufgrund von Art. 141 Grundgesetz, in Berlin und Bremen, wird hier nicht näher eingegangen. Vgl. dazu ausführlich K. Borck 2007, U. Häusler 2007 und J. Lott/ A. Schröder-Klein 2007.
- 3 In Berlin und Brandenburg wird das Wahlfach Lebenskunde unterrichtet, das der Humanistische Verband als Weltanschauungsgemeinschaft analog zum Religionsunterricht verantwortet. Grundlage dafür ist in Berlin § 23 Abs.1 des Berliner Schulgesetzes, das von „Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften“ spricht. Auch in Brandenburg finden die Bestimmungen zum Religionsunterricht nach einem Urteil des Potsdamer Verwaltungsgerichts analog Anwendung für den Lebenskundeunterricht. Vgl. dazu ausführlicher J. Willems 2006: 24f. Dort weise ich auch auf das Problem hin, dass mit der Anerkennung des Humanistischen Verbandes als Weltanschauungsgemeinschaft, die Weltanschauungsunterricht erteilen darf, ein zentrales Argument gegen islamischen Religionsunterricht ad absurdum geführt wird. Denn im Blick auf die Muslime wird als Problem benannt, dass die wichtigsten zentralen muslimischen Verbände nur einen Bruchteil der Muslime repräsentieren würden und sich zudem nicht auf einen einheitlichen Ansprechpartner einigen könnten. Nun aber wird in Brandenburg der Humanistische Verband

- Deutschlands als Organisation der Konfessionslosen anerkannt, obwohl er nach eigenen Angaben nur gut 10.000 Mitglieder hat.
- 4 Vgl. zur Frage von Indoktrination und Religionsunterricht J. Willems 2007.
- 5 In diesem Sinne wird als Ziel von Menschenrechtspädagogik definiert, nicht nur die eigenen Menschenrechte zu kennen und einfordern zu können, sondern auch die Menschenrechte anderer zu kennen und für ihre Wahrnehmung einzutreten sowie die Menschenrechte als Werte der eigenen Moral anzuerkennen und handlungsleitend werden zu lassen. So Lenhart (2006: 86) im Anschluss an Fritzsche und Weinbrenner.

Literatur

- Baldermann, Ingo (1983): *Der Gott des Friedens und die Götter der Macht. Biblische Alternativen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Baldermann, Ingo (2006): *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, 8. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Biesinger, Albert/ Hänle, Joachim (1997): *Nivellierte Religiosität – Kritische Auseinandersetzung mit den Unterrichtsvorgaben für die Sekundarstufe I im Fach „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“*. In: Biesinger, Albert/ Hänle, Joachim (Hrsg.) (1997): *Gott – Mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht*. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder: 119-132.
- Borck, Karin (2007): *Religion unterrichten in Brandenburg*. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6, 1: 113-122.
- Dreier, Horst (Hrsg.) (1996): *Grundgesetz-Kommentar. Band I: Artikel 1-19*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dressler, Bernhard (2001): *Schule und Gemeinde: Religionsdidaktische Optionen. Eine topographische Lageskizze zum Unterschied zwischen Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht*. In: Dressler, Bernhard/ Klie, Thomas/ Mork, Carsten (Hrsg.) (2001): *Konfirmandenunterricht. Didaktik und Inszenierung*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus: 133-151.
- Dressler, Bernhard (2003): *Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch*. In: Klie, Thomas/ Leonhard, Silke (Hrsg.) (2003): *Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionsdidaktik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 152-165.
- Dressler, Bernhard (2006): *Unterscheidungen. Religion und Bildung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- EKBO (Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz) (2005): *„Vorschlag der PDS zu Werteerziehung unpraktikabel und unausgegoren. Pressemitteilung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz vom 10. März 2005*. In: http://www.ekbo.de/Dateien/presse_PM_050310_Werteunterricht.pdf>. Am 7.7.2008.

- EKD (1994): Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Giesecke, Hermann (2005): Wie lernt man Werte? Grundlagen der Sozialerziehung. Weinheim/ München: Juventa.
- Häusler, Ulrike (2007): Religion unterrichten in Berlin. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6, 1: 25-49.
- Heinemann, Horst/ Stachel, Günter/ Vierzig, Siegfried (Hrsg.) (1972): Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. 3. Aufl. Zürich/ Köln: Benziger (1. Auflage 1970).
- Heinemann, Ronald (2005): Ideologischer Glaubenskrieg in Berlin. In: <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,350327,00.html>>. Am 7.7.2008.
- Kaufmann, Hans-Bernhard (1966): Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen?. In: Nipkow, Karl-Ernst/ Schweitzer, Friedrich (Hrsg.) (1994): Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Band 2.2: 20. Jahrhundert. Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus: 182-188.
- Kiefer, Michael (2006): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder – Der aktuelle Sachstand im Schuljahr 2004/ 2005. In: Reichmutz, Stefan et al. (Hrsg.) (2006): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich. Berlin: Lit-Verlag: 15-26.
- Klie, Thomas (2003): Performativer Religionsunterricht. Von der Notwendigkeit des Gestaltens und Handelns im Religionsunterricht. In: Loccumer Pelikan 2003, 4: 171-177.
- Klieme, Eckhart et al. (2003): Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise, 2. Aufl., herausgegeben vom Bundesministerium für Bildung und Forschung. Berlin: Bundesministerium für Bildung und Forschung.
- Lenhart, Volker (2006): Pädagogik der Menschenrechte, 2., überarb. Aufl., unter Mitarbeit von Volker Druba und Katarina Batarilo. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lott, Jürgen/ Schröder-Klein, Anita (2007): Religion unterrichten in Bremen. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6, 1: 68-79.
- Mangoldt, Hermann v./ Klein, Friedrich/ Starck, Christian (2005): Grundgesetz Kommentar. Band 1: Präambel – Art. 1-19, 5. Aufl. München: Vahlen.
- Maunz, Theodor/ Dürig, Günter (Hrsg.) (2006): Grundgesetz. Kommentar. Band II. Art. 6-16a. München (Lfg. 47, Juni 2006): C.H. Beck.
- Schieder, Rolf (2001): Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiele, Siegfried/ Schneider, Herbert (Hrsg.) (1996): Reicht der Beutelsbacher Konsens? Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag.
- Schreiner, Peter/ Wulff, Karen (Hrsg.) (2001): Islamischer Religionsunterricht. Ein Lesebuch. Münster: Comenius-Institut.
- Stachel, Günter (1972): Lernziele im Religionsunterricht. In: H. Heinemann/ G. Stachel/ S. Vierzig (1972): 24-56.

- Vierzig, Siegfried/ Kreis, Ernst (1972): Lernziele des Religionsunterrichts. Versuch einer Systematisierung. In: H. Heinemann/ G. Stachel/ S. Vierzig (1972): 57-72.
- Willems, Joachim (2006): Ex-DDR: Lebenskunde-Unterricht. In: Glaube in der 2. Welt 2006, 2: 24f.
- Willems, Joachim (2007): Indoktrination aus evangelisch-religionspädagogischer Sicht. In: Schluß, Henning (Hrsg.) (2007): Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 79-92.

Vatikanische Menschenrechtspolitik: Ziele, Prinzipien und Instrumente

Sebastian Schalk

1 Einleitung

Anfang April 2005 fand in Rom eine Beisetzung statt, zu der Millionen Menschen angereist waren. Darunter waren drei amerikanische Präsidenten und eine deutsche Delegation mitsamt dem Bundespräsidenten und dem Bundeskanzler, mit mehreren Ministern und Ministerpräsidenten. Der Prince of Wales hatte gar eigens seine Hochzeit verschoben um teilzunehmen.

Der Tote war Papst Johannes Paul II., das Oberhaupt der Katholischen Kirche. Doch die Mehrheit der politischen Würdenträger war nicht katholisch. Auch die in den Massenmedien regelrecht eingerichteten „Trauerkanäle“ waren kein Ausdruck frommer Werke ihrer Intendanten. Vielmehr erstaunte ihr beispielloses Interesse.

Die römischen Ereignisse im April 2005 bieten Anlass, über die weltpolitische Rolle des Vatikans nachzudenken. Als einen Aspekt davon greift dieser Beitrag die Menschenrechtspolitik des Vatikans auf und untersucht einige Bestandteile derselben. Dabei wird neben ihren Zielen vor allem die Frage im Mittelpunkt stehen, ob vatikanische Menschenrechtspolitik „weltpolitische Bedeutung“ hat, ob es dem Vatikan überhaupt möglich ist, menschenrechtspolitische Ziele zu erreichen.

Der Forschungsstand zum politischen Gewicht des Vatikans ist gering. Nach der Durchsicht politikwissenschaftlicher Literatur scheint die These vom politischen Einfluss des Vatikans fernliegend: Überfliegt man Standardliteratur zu Begriffen wie „Heiliger Stuhl“, „Papst“, „Vatikan“, findet sich nichts.¹ Einzelbeiträge behaupten gar, das politische Gewicht des Papstes tendiere „gegen Null“ (S. Hörner 1996: 92, 341f.); die weltliche Souveränität des Vatikans beschränke sich auf Diplomatie und Philatelie (J. Dyba 1998: 171). Dagegen gibt es einige bearbeitete Teilbereiche, vor allem die Rolle des Vatikans im Kalten Krieg und im KSZE-Prozess.² Als „Stichwortgeber“ muss jedoch auch auf journalistische Stellungnahmen und auf Werke aus Nachbardisziplinen zurückgegriffen werden, die das Thema streifen (z. B. aus dem Völkerrecht, dem Kirchenrecht, der Ekklesiologie).

2 Menschenrechte als Bestandteil vatikanischer Politik

2.1 Politische und kirchliche Tätigkeit als Gegensätze

Politisches (auch menschenrechtspolitisches) und kirchliches Handeln sind theoretische Gegensätze: Sendungsauftrag der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente, nicht die Verfolgung politischer Ziele. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aber gelehrt, dass die Katholische Kirche in ihrer gesamten Komplexität („communio“) gleich einer Medaille zwei Seiten hat: die Liebeskirche und die Rechtskirche (Paul VI. 1966 GS: Nr. 40-45).³ Letztere, bezeichnet als „societas“, ist die Kirche in ihrer Rechtsgestalt, die verfasste Kirche in der Welt. Sie hat einen anderen Ursprung als ein Staat und verfolgt andere Zwecke; sie bedient sich grundsätzlich nicht staatlicher Mittel; sie ist vom Staat und von den Staaten unabhängig; Staat und Kirche sind zwei auf ihrem Gebiet je souveräne und gleichberechtigte, von anderen gesellschaftlichen Verbänden rechtlich unabhängige und daher rechtlich vollkommene Gesellschaften, die ihre eigenen Ziele mit eigenen Mitteln verfolgen (Paul VI. 1966 GS: Nr. 76).⁴

Als Teil der rechtlich verfassten Welt kann es aber zu Überschneidungen kommen, zur Konkurrenz von kirchlicher und politischer Verantwortung (A. Heck 1990: 31). Denn im Mittelpunkt des kirchlichen Sendungsauftrags, so lautet die Begründung, steht der Mensch. Da der Mensch in der Politik auftritt, müsse es auch die Kirche, sie müsse zumindest präsent sein (H. Cardinale 1976: 24). Sie wolle im gesellschaftlich-politischen Leben grundsätzlich nicht intervenieren und an sich nur kirchlich sein (R. Prantner 1984: 346). Aber ihr Selbstverständnis als geistliche Autorität, als „Gewissen der Menschheit“ (A. Casaroli 1978: 20; ähnlich ders. 1981: 103; R. Prantner 1984: 351), mache die Verteidigung ewiger moralischer und religiöser Werte zu ihrer Mission, sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben (H. Cardinale 1976: 29). Den Grundsatz der Nichtintervention durchbreche die Kirche daher und bediene sich des Säkularen, wenn es der Schutz und die Verteidigung der geistigen Werte, die Freiheit der Kirche oder die Menschenrechte verlangten, wenn weltliche Fragen ethische Aspekte aufweisen, zu denen die Kirchenleitung in ihrer Wächterrolle über Glaube und Moral glaubt Stellung beziehen zu müssen (Paul VI. 1966 GS: Nr. 76; H. Cardinale 1976: 32; H. Schwendenwein 1999: 333). Dann, heißt es, hält es die Kirche für ihre Pflicht, weltliche Kräfte davon abzuhalten, die Erlösung des Menschen zu verhindern – zumindest nicht ihre Mitwirkung dabei zu verweigern (H. Cardinale 1976: 31; H. de Riedmatten 1970: 568). Denn die Kirche wolle ethische Normen nicht nur verkündigen, sondern auch auf dem Weg zur politischen Konkretisierung begleiten (H. Helbling 1981: 176). Diplomatie und

Politik sind insoweit eigentlich besondere Formen der Seelsorge (R. Prantner 1984: 342). Gesellschaftliche Aktivität ist Dienst am Menschen.

Ist „vaticanische“ Politik damit in der Theorie bloß „Nebenprodukt“ bei der Verkündigung des Evangeliums, zeigt die Praxis, welch ungemein politischen Charakter katholische Verkündigungstätigkeit immer hat: Denn verknüpft mit der Vorstellung von Kirche als hierarchisch geführter „societas“ geht der Anspruch einer funktionierenden Hierarchie einher, in jedem Staat weltweit, die frei agieren kann und zentral vom Hl. Stuhl geführt wird. Damit einher geht das politische Interesse, die Unabhängigkeit des Hl. Stuhls (im Vatikanstaat) dauerhaft zu sichern und jeweils zwischen Staat und den örtlichen Teilkirchen zu kooperieren.

Das grundlegende politische Ziel der Kirche ist damit dreistufig: die Sicherung des „esse“ der Kirche (Existenz), des „bene essere“ der Kirche (gesetzlich garantierte Rechte) und schließlich des „plene esse“ der Kirche (völlige Freiheit innerhalb des politischen Systems) (vgl. P. Hebblethwaite 1987: 87f.).

2.2 Die Religionsfreiheit als Mittelpunkt vatikanischer Menschenrechtspolitik

Die Schaffung pastoraler Freiräume als Primärziel bilateraler Vatikanpolitik (vgl. G. Winkler 1990: 95) scheint identisch zu sein mit dem Streben nach Religionsfreiheit. In der Tat steht das Menschenrecht der Religionsfreiheit heute der Politik des Hl. Stuhls voran, als „Herz der Menschenrechte“⁵. Doch es ist wesensverschieden mit dem Recht der Katholischen Kirche auf Schaffung und Erhaltung einer Hierarchie und ihrer Verkündigungsfreiheit, der früher sog. „libertas ecclesiae“: Denn Religionsfreiheit meint religiöse Freiheiten für jederman und für jede Religionsgemeinschaft; Religionsfreiheit garantiert „Konkurrenz“ der Religionen, „Konkurrenz“ zum katholischen Glauben. Eintreten für Religionsfreiheit war daher katholischerseits spätestens seit dem 4. Jahrhundert ein Tabu, gegen dessen Bruch sich etliche Päpste explizit wandten.⁶ Vielmehr verfolgte die Kirche im Staat das Ziel, die einzig wahre katholische Religion als jeweilige Staatsreligion mit vollen Freiheiten politisch durchzusetzen. Lediglich Gemeinwohlaspekte rechtfertigten Toleranz gegenüber anderen Religionen, also vor allem innerer Frieden (sog. „Toleranzlehre“). Das „Messen mit zweierlei Maß“ verteidigte noch in den 1960er Jahren Alfredo Kardinal Ottaviani damit, das eine betreffe die Wahrheit, das andere den Irrtum – seiner Vorstellung nach habe die Wahrheit den Primat über die Freiheit; Irrtum habe keinen Anspruch auf Recht gegenüber der Wahrheit (vgl. dazu E.-W. Böckenförde 1990: 60f.; P. Wuthe 2002: 84).

1962-1965 wurde die Religionsfreiheit eine der umstrittensten Fragen des Zweiten Vatikanischen Konzils (E.-W. Böckenförde 1990: 63ff.; Franzen/ Bäu-

mer/ Fröhlich 2000: 386f.; A. Heck 1990: 39; O. Kallscheuer 2000: 413; W. Rood 1993: 249f.; P. Wuthe 2002: 75-89). Während einige befürchteten, durch die Anerkennung von Religionsfreiheit die Wahrheit zu relativieren und dem Indifferentismus Vorschub zu leisten, wollten sich andere lossagen von staatlichen Mitteln zur Durchsetzung von Forderungen der Religion und des Gewissens. Doch die Reformer setzten sich schließlich nach langer Beratung mit dem Konzilsdokument „Dignitatis Humanae“ durch, das am 7.12.1965 mit 2308 Ja-zu 70 Nein-Stimmen verabschiedet wurde und an dem auch der spätere Papst Johannes Paul II. mitgearbeitet hatte. Darin trennte man die rein moralisch zu verstehende Verpflichtung des Menschen zur Wahrheitssuche von der (abzulehnenden) rechtlichen Verpflichtung zur Gottesverehrung und deren Durchsetzung mit staatlichem Zwang; und man entzog auf dieser Grundlage die Entscheidung des Individuums über religiöse Wahrheit der Zuständigkeit des Staates.⁷ Man gab für die Kirche den katholischen Wahrheitsanspruch im Rechtsbereich des Staates auf. Das Konzil erklärte infolgedessen, dass die menschliche Person angesichts ihrer Würde ein Recht auf religiöse Freiheit habe – allein und im Kollektiv (Dignitatis Humanae Nr. 2, 4, 9). Und es erklärte den Verzicht der Kirche auf alle staatlichen Vorrechte gegenüber anderen Religionen, soweit sie zu Einschränkungen der religiösen Freiheit führten, insbesondere den Verzicht auf staatliche Machtmittel zur Durchsetzung eigener Wahrheitsansprüche (Dignitatis Humanae Nr. 6; Gaudium et spes Nr. 76⁸). Diese Grundlagen sind heute gültiges Kirchenrecht. In can. 748 § 3 des Corpus Iuris Canonici heißt es: „Niemand hat jemals das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“ Denn, so Benedikt XVI., es

„stellt die Behauptung des Rechtes auf Religionsfreiheit den Menschen in Beziehung zu einem transzendenten Prinzip, das ihn der menschlichen Willkür entzieht. Das Recht auf Leben und auf die freie Äußerung des eigenen Glaubens an Gott ist nicht der Macht des Menschen unterworfen“.⁹

Die Verwirklichung von Religionsfreiheit ist heute verbindliche Richtschnur vatikanischer Politik.¹⁰ Sie umfasst Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnis-, aber auch Kult- und Lehrfreiheit sowie die Freiheit des Religionswechsels.¹¹ Das bedeutet: freie Gestaltung und ungehinderte Feier der Gottesdienste; Seelsorge; Religionsunterricht und religiöse Kindeserziehung; Freiheit von Verwaltungs- und Steuerschikanen; freie Auswahl, Ausbildung, Ernennung und Versetzung von Amtsträgern; freier Verkehr und Kontakt mit religiösen Autoritäten und anderen religiösen Gemeinschaften im Ausland; die Möglichkeit des Erwerbs von Gütern und der Errichtung von religiösen Gebäuden; die Verbreitung des Glaubens in den Schranken unlauteren Proselythentums sowie die Verbreitung sonstiger Lehren; die Errichtung von Vereinigungen für Erziehung, Kultur, Cari-

tas und soziales Leben (*Dignitatis Humanae* Nr. 4-5; H. Stehle 1993: 347; P. Wuthe 2002: 89-92).

2.3 *Die Menschenrechtsidee als Bestandteil vatikanischer Politik*

Das Konzil brach zugleich den Damm für die allgemeine Adaption der Menschenrechtsidee. Zuvor hatte die Kirche alle mit dem Liberalismus verbundenen Forderungen als Irrtum der modernen Welt bekämpft, auch damit verbundene Forderungen nach Menschenrechten (im Überblick K. Hilpert 1998: 121ff.). Gerade die Propagierung der Menschenrechtsidee im Zusammenhang mit der kirchenfeindlichen Tendenz der Französischen Revolution hatte noch Päpste Ende des 19. Jahrhunderts veranlasst ihre Stimme gegen sie zu erheben.¹²

De facto freilich hatte sich die Kirche seit jeher für Belange eingesetzt, die mit „Menschenrechten“ verknüpft sind: so beispielhaft die Vorstöße Papst Leos XIII. in der Arbeiterfrage (*Katholische Soziallehre*)¹³ oder die Annäherung der Päpste Pius XI. und Pius XII. an demokratische Bürgerrechte, ihr Eintreten gegen Armut und für den Frieden unter den Menschen.¹⁴ Aber erst Papst Johannes XXIII.¹⁵ und darauf aufbauend das Konzil (*Dignitatis Humanae* Nr. 1, 6, 15; *Gaudium et spes* Nr. 27, 29, 76) vollzogen die Identifikation der Kirche mit den Menschenrechten. Das Konzil fundierte sie zweifach: zum einen – naturrechtlich – auf der Würde und zum anderen – theologisch – auf der Gottesebenbildlichkeit des Menschen.¹⁶ Zur Entwicklung kann man zusammenfassend sagen: Die Freiheit der Person hat die Freiheit der Kirche seither ersetzt (O. Kallscheuer 2005: 9).

Das katholische Menschenrechtskonzept ist zudem eng mit dem Frieden verknüpft: Friede gründet sich einerseits auf der Berücksichtigung von Menschenrechten; Friede andererseits ist selbst ein Menschenrecht.¹⁷

Während Papst Paul VI. einen menschenrechtspolitischen Schwerpunkt in der Entwicklungspolitik setzte,¹⁸ machte Papst Johannes Paul II. in seiner „Regierungserklärung“ 1979, der Enzyklika „*Redemptor Hominis*“, den Einsatz für Menschenrechte geradezu zum päpstlichen Regierungsprogramm¹⁹ und integrierte in dieses Konzept später auch Umweltschutzgesichtspunkte.²⁰

Explizit hat inzwischen auch Papst Benedikt XVI. postuliert, dessen Namenswahl auch auf seinen Einsatz für Frieden hinweisen soll,²¹ dass die Kirche Verfechterin der Menschenrechte sein soll (im besonderen des Rechts auf Leben und auf Religionsfreiheit sowie der Gleichheit aller Menschen).²² Papst Benedikt XVI. verknüpft zudem die Ökologie der Natur mit einer Sozial- bzw. Humanökologie.²³

3 Formelle Instrumente vatikanischer Menschenrechtspolitik

3.1 Völkerrechtliche Handlungsfähigkeit

Um Menschenrechtspolitik zu betreiben, kann die Kirche nicht nur durch die Gläubigen handeln, sondern ist selbst handlungsfähig. Hierfür stehen ihr etliche Formen und Instrumente zur Verfügung, formelle wie informelle. Vor allem hat sie für ihr Auftreten in der internationalen Politik aufgrund historischer Zufälle Zugriff auf zwei Völkerrechtssubjekte, was anderen Religionsgemeinschaften verwehrt geblieben ist: der Hl. Stuhl und der Staat der Vatikanstadt.²⁴

Der Hl. Stuhl ist die „älteste aller internationalen Institutionen“ (L. Ring-Eifel 2005: 40). Nach can. 361 CIC meint der Begriff je nach Zusammenhang das Amt des Papstes oder den gesamten Komplex der Kirchenverwaltung.²⁵ Das Verhältnis zwischen Papst und Hl. Stuhl ähnelt demnach dem zwischen König und Krone, zwischen Lehrstuhlinhaber und Lehrstuhl. Die Kirche als Rechtspersönlichkeit ist durch den Hl. Stuhl souverän (näher zur Souveränität in diesem Zusammenhang H. Köck 1975: 19ff., 34ff.): Wie in früheren Zeiten weltliche Herrschaftsverbände Souveränität in der Person des „Souveräns“ erlangten, ist die katholische Kirche keine abstrahierte Verbandseinheit, die durch konkrete Organe handelt; ihre Souveränität ist vielmehr im Papst personifiziert und konzentriert; nicht in der jeweiligen Person des Papstes, sondern im Leitungsorgan „Papst“ (K. Ipsen 2004: 102; H. Köck 1975: 165; ders. 1983: 25; ders. 1984: 302).

Die geistliche Souveränität des Hl. Stuhls hat völkerrechtliche Anerkennung gefunden, weil der Hl. Stuhl in der Entstehungszeit des Völkerrechts gleichberechtigt neben Fürsten und Staaten auftrat.²⁶ Obwohl sie an sich nur Staaten zukommt, wird die Souveränität des Hl. Stuhls heute kaum bestritten (näher A. Hollerbach 1965: 102; H. Oechslin 1974: 83ff.), gilt gar als zwingendes Völkerrecht („ius cogens“, H. Köck 1975: 84ff., 162; ders. 1983: 30 Fn. 49; zum Begriff „ius cogens“ K. Ipsen 2004: 185ff.). Seine Souveränität gibt dem Hl. Stuhl die Möglichkeit, auf international verfasster, der einzig Erfolg versprechenden, Ebene als Subjekt aufzutreten, wo sonst nur Staaten als Handelnde vorgesehen sind (H. de Riedmatten 1970: 568).²⁷ Das macht ihn geradezu zum Sachwalter für religiöse Interessen in einem allgemeinen Sinn (P. Wuthe 2002: 125 m. w. N.).

Außerdem kann der Papst auf ein zweites Völkerrechtssubjekt zurückgreifen: Der Hl. Stuhl ist Souverän des Staats der Vatikanstadt (Status Civitatis Vaticanae), einem echten, völkerrechtlich allen anderen gegenüber gleichberechtigten souveränen Staat mit Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt.²⁸

Mit dem Rückgriff auf Völkerrechtssubjekte stehen dem Papst alle rechtlichen Handlungsinstrumente der internationalen Politik, auch zur Verfolgung menschenrechtspolitischer Ziele, zur Verfügung: die Errichtung und Unterhaltung von Gesandtschaften (in der Regel sog. „Nuntiaturen“)²⁹ sowie die Beherrschung ordentlicher Gesandtschaften der Staaten beim Hl. Stuhl und beim Vatikanstaat,³⁰ die Aufnahme und der Abbruch diplomatischer Beziehungen, die Anerkennung von Staaten und Grenzen, der Empfang von Staatsgästen, der Abschluss völkerrechtlicher Verträge,³¹ die Teilnahme an internationalen Konferenzen und Organisationen usw.³²

3.2 Grundsätze vatikanischen Handelns in der internationalen Politik

3.2.1 Zuständigkeit für die Schaffung von Grundsätzen

Politische Strategien werden in der Kurie entwickelt, das ist die Kirchenverwaltung. Theoretisch hat der Papst zwar das letzte Wort; er selbst beurteilt Grenzen und Reichweite seiner Autorität und ist nur an das „*ius divinum*“ gebunden, das göttliche, unveränderbare Recht (O. Kallscheuer 2005: 9; H. Maritz 1999: 395; F. Rossi 2004: 94f.; näher zum ganzen etwa H. Schwendenwein 1999: 318ff.). Der Papst ist freilich schon wegen der Vielfalt seiner Aufgaben auf die Kurialen angewiesen, die jede päpstliche Entscheidung zumindest beraten. Die Gliederung der Kurie trägt jedoch dazu bei, dass politisch relevante Arbeitsbereiche in der Hand päpstlicher Vertrauter liegen (P. Hebblethwaite 1987: 71; O. Kallscheuer 2000: 415; ders. 2005: 10).³³ Zuständiges Dikasterium (Behörde) für die Beziehungen zu den Staaten ist die Zweite Sektion des Staatssekretariats;³⁴ eine Sonderzuständigkeit für menschenrechtspolitische Arbeit besteht seit 1967 beim Päpstlichen Rat für Soziale Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechte („*Iustitia et Pax*“).³⁵

3.2.2 Auswahl von Leitlinien vatikanischer Außen- bzw. Menschenrechtspolitik

In der Praxis tritt der Papst im Zweifel als oberstes Organ der Katholischen Kirche auf und bedient sich dafür des Hl. Stuhls. Lediglich bei ausdrücklicher Bezugnahme handelt er als Oberhaupt des Vatikanstaats – das ist in den seltensten Fällen.³⁶

Der Vatikanstaat ist politisch bedeutungslos. Seine politische Bedeutung liegt allein in der *auch* in diesem Kleinstaat *symbolisierten* „moralischen Supermacht“ (T. Reese 2000: 376) und in der in diesem Kleinstaat symbolisierten

Unabhängigkeit der Katholischen Kirche. Politisch bedeutsam ist der Akteur Katholische Kirche. Der Vatikanstaat spielt eine völlig untergeordnete Rolle. Das zeigt sich selbst an den oftmals politisch brisanten Papstreisen; sie sind so gut wie nie formelle „Staats“-Besuche, d. h. Besuche des Oberhauptes des Vatikanstaats. Vielmehr gelten Papstreisen grundsätzlich den Gläubigen eines Staates („Pastoralbesuch“). Lediglich Reisen in Länder mit überwiegend nichtkatholischer Bevölkerung erhalten bisweilen das Etikett des Staatsbesuchs, um den Empfang des Papstes durch politische Würdenträger zu sichern (mit den einem Staatsoberhaupt zukommenden Ehren). In Westeuropa geschieht dies auch bei Pastoralbesuchen.³⁷

Das völkerrechtliche Auftreten des Vatikans prägt des weiteren der Grundsatz rigoroser Neutralität. Zur Neutralität hatte sich der Vatikanstaat in Art. 24 Abs. 2 des Lateranvertrags verpflichtet. Italien gebot dem Papst damit, sich aus internationalen Streitigkeiten herauszuhalten. Auch noch seit Ende des Zweiten Weltkriegs ist die Neutralität des Vatikans Grundlage vatikanischer Außenpolitik gewesen, ungeachtet der lateranvertraglichen Verpflichtung. Der Vatikanstaat wirkt allerdings gemeinsam mit konfligierenden Parteien an der Friedenswahrung und der Wahrung der Menschenrechte mit (H. Cardinale 1976: 126, 220f.; P. Ciprotti 1970: 556; H. Helbling 1981: 28f.; G. Seibt 2001: 312f.). Konkreter Einsatz für Menschenrechte bedeutet aber selten offene Intervention, meist Tätigwerden im Hintergrund. Die vatikanischen Völkerrechtssubjekte ergreifen bei internationalen Streitigkeiten grundsätzlich nicht offen Partei.

Aufgrund seines Neutralitätsanspruchs ist der Vatikan bei internationalen Organisationen meist nur Beobachter, nicht Vollmitglied. Eine der wenigen Ausnahmen war die Mitwirkung des Hl. Stuhls als Vollmitglied bei der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE), bei der er als „Vertreter der Religionsfreiheit“ tief greifende Spuren hinterließ (Prinzip VII/ Korb 1; eingehend P. Wuthe 2002: passim; vgl. auch K. Kunter 2000: 11f., 69ff.).

Ein weiterer, konkreterer Grundsatz vatikanischer Menschenrechtspolitik ist die Unterstützung einer verfassten Weltordnung, vor allem also die Unterstützung der UNO und deren menschenrechtspolitischer Ziele und Grundlagen.³⁸

4 Informelle Instrumente vatikanischer Menschenrechtspolitik

4.1 Zugriff auf ein weltweites Netzwerk

Neben den formellen bedient sich der Vatikan wirkungsmächtiger Instrumente informeller Natur. Um im Innern eines politischen Systems zu wirken, kann er auf ein gewaltiges Netzwerk zugreifen: die katholische Hierarchie,³⁹ kirchliche

Interessengruppen⁴⁰ und im Ausnahmefall sogar auf echte Akteure im Zentrum eines politischen Systems.⁴¹

„Befehlsketten“ in der Kirche dürfen aber nicht überschätzt werden; das Amt des Bischofs etwa, seine „Macht“, leitet sich nicht vom Papst ab, sondern vom Hirtenamt der Bischöfe selbst (can. 375, 381 CIC; vgl. auch T. Reese 2000: 50). Bischöfe und Ortskirchen sind eher zentripetale Kräfte, Bischöfe sind keine Filialleiter; ihre Amtsführung wird in der Regel nur über die im Fünf-Jahres-Rhythmus stattfindenden „Ad-limina-Besuche“ kontrolliert.⁴² Die Tatsache, dass sich manchmal auch Kleriker politisch betätigen, ist daher bei einer Untersuchung politischer Einflussnahme durch den Vatikan nicht deshalb interessant, weil Kleriker dem Vatikan „nahe stehen“. Interesse weckt vielmehr eine Anordnung im kanonischen Gesetzbuch, in der es heißt (can. 285 § 3 CIC): „Öffentliche Ämter anzunehmen, die eine Teilhabe an der Ausübung weltlicher Gewalt mit sich bringen, ist den Klerikern verboten.“ Von diesem Verbot kann nur im Ausnahmefall Dispens erteilt werden, nur durch den Papst und nach dessen Ermessen. Der Papst kann bestimmen, wie lange welcher Kleriker welche öffentlichen Ämter übernimmt. – Das legt die Vermutung nahe, dass Kleriker in öffentlichen Ämtern politische Positionen vertreten, die mit denen des Vatikans übereinstimmen. Derartige Kleriker gehören insofern zu den Instrumenten vatikanischer Politik.

Entscheidend für den Einfluss der Kirche in einem Land ist schließlich die Zahl der dort lebenden Katholiken (ebenso H. Schwendenwein 1999: 334f.; P. Verbeek 1990: 14). Denn das Verhalten einer Gesellschaft hängt auch von ihrer religiösen Überzeugung ab. Die vom Vatikanhügel geleitete Kirche ist im Staat dadurch präsent, dass Bürger gleichzeitig Gläubige und auf die von der Kirche gelehrt ethischen Grundsätze festgelegt sind und damit politische Vorstellungen in das politische System hineintragen (A. Heck 1990: 51; H. Helbling 1981: 56f.). Katholiken aber befinden sich zudem nicht nur in der breiten Masse der Bevölkerung, sondern auch in politischen Ämtern,⁴³ auch wenn die Zeiten vorbei sind, „als Kanzel und CDU eine Einheit darstellten und das Hirtenwort eines Bischofs als fast verbindliche Weisung befolgt wurde“ (H. Oschwald 2003: 168; P. Wensierski 1998: 154).

Wie die Größe des jeweiligen Kirchenvolks und der Einfluss der Kirche korrelieren, bedarf gesonderter Untersuchung. Ein Zusammenhang mit der regionalen Verteilung der Katholiken liegt nahe. Diese Beziehung funktioniert aber nicht schematisch. Fest steht: „Das Kirchenoberhaupt zu ignorieren, wenn mehr als ein Viertel oder gar über die Hälfte der Wähler oder Untertanen katholisch sind, wollen sich die wenigsten Machthaber leisten“ (L. Ring-Eifel 2005: 144). Fest steht ebenso, dass außenpolitische Entscheidungen auch vom Verhalten anderer Akteure abhängen: Folgt die Regierung eines „katholischen Staates“

einer vatikanischen Forderung, hat das Einfluss auf die Regierung auch nichtkatholischer Staaten. Das ist nicht Zeichen für „zunehmende politische Einflußlosigkeit des Vatikans“ (so aber S. Hörner 1996: 305, 311ff.), sondern ein Erklärungsbestandteil für die Funktionsweise vatikanischer Macht.

Ein gerade für die Menschenrechtspolitik bedeutsamer Nebeneffekt dieses gewaltigen Netzwerks entsteht bei der Informationsbeschaffung. Päpstlichen Gesandten kommt nämlich eine Doppelfunktion zu: Ihre Rolle erschöpft sich nicht in der als formelles Instrument vatikanischer Politik; vielmehr können sie (und über ihre Berichte die Kirchenleitung) auf Informationsquellen zurückgreifen, von denen andere Staaten nur träumen: nicht nur auf die gewöhnlich für Diplomaten zugänglichen Regierungskreise und die Landespresse, sondern auf Tausende von Priestern, Sozialarbeitern und Laien bis in die letzten Winkel eines Landes.⁴⁴ Menschenrechtsverletzungen sind daher vor dem Vatikan nur schwer zu verbergen.

4.2 *Das Wort als Instrument vatikanischer Menschenrechtspolitik*

4.2.1 Die Adressaten des päpstlichen Wortes

Der denkbar äußerste Rückgriff des Papstes auf „sein“ Kirchenvolk wäre wohl der Aufruf zum Widerstand gegen den Staat, oder gar gegen einen anderen Staat (dazu Köck 1983: 46). So deutlich geschieht das freilich nicht und in einer Zeit, in der viele Kirchen sonntags leer bleiben, ist es unvorstellbar, dass Katholiken etwa einer Predigt folgend den Tod in Kauf nähmen, um mit Waffengewalt eine heilige Stätte zu befreien (A. Englisch 2003: 313). Viele Kirchenmitglieder fühlen sich von Rom gelöst und wollen selbst entscheiden, welche politische Konsequenz ihr christliches Denken im Einzelfall haben muss.⁴⁵ Abgesehen von der Hinwendung zu einem Extrem toleriert „die Kirche“ das, zumal es ihrem Selbstverständnis nach die Kirche in ihrer Gesamtheit ist, die die Auffassungen der Gläubigen prägt, nicht (nur) die Kirchenleitung.

Der Papst kann das Kirchenvolk daher nicht „regieren“. Er kann es „führen“. Am Anfang praktischer Menschenrechtspolitik des Vatikans steht deshalb stets das Wort. Es ist politisches Instrument, das wichtigste politische Instrument, das dem Papst zur Verfügung steht. Der Papst kann sich jederzeit an alle Katholiken wenden, um ethisch-politische Grundsätze zu formulieren. Deshalb gibt die Kirchenleitung regelmäßig Stellungnahmen zu politischen Themen ab, wie sie es z. B. gegenüber polnischen Katholiken als „Sünde“ qualifizierte, gegen die EU-Verfassung zu stimmen (A. Krzeminski 2005: 76, 80). Doch schon oft hat sie dabei Niederlagen erlitten, z. B. bei der Mobilisierung gegen das Ehe-

scheidungsrecht in Irland 1995 (näher T. Reese 2000: 367), gegen die italienischen Brigade Rosse hins. der Freilassung von Aldo Moro 1978 (H. Helbling 1981: 146) oder 1983 gegen die Mafia, die nach einer gegen sie gerichteten päpstlichen Stellungnahme einen Bombenanschlag auf die Lateranbasilika, die Bischofskirche von Rom, verübte (T. Reese 2000: 24; weitere Bsp. bei Franzen/Bäumer/ Fröhlich 2000: 418).

Der Vatikan adressiert seine Stellungnahmen aber nicht nur an Katholiken. Die Medienmaschinerie, der er sich bedienen kann, sucht ihresgleichen. Sie kann die gesamte Menschheit erreichen. Trotz traditionellen Misstrauens gegenüber der Pressefreiheit⁴⁶ und den „sozialen Kommunikationsmitteln“ haben vor allem Papst Johannes Paul II. und dessen Zeremonienmeister Ebf. Piero Marini die Medien gezielt genutzt, um das Papsttum in Szene zu setzen; Papst Johannes Paul II. galt einigen geradezu als „Medienstar“ (C. Kohl 2002: 66).⁴⁷ Dabei half ihnen die Tradition: der hohe Wiedererkennungswert des weißen päpstlichen Gewands, die lange Amtszeit bis ins hohe Alter, das Polarisieren mit immerfort gleichen Wertvorstellungen, die von universell gültigen und fast von der gesamten Menschheit als richtig empfundenen ethischen Grundsätzen hergeleitet werden und selbst im kurzlebigen Medienzeitalter dauerhafte „auctoritas“ begründen. Doch im Unterschied zu einem Medienstar hat der Papst kein Publikum zu begeistern, sondern trägt Verantwortung für den Sendungsauftrag der Kirche; der Auftrag der Kirche soll in Szene gesetzt werden, nicht der jeweilige Papst (O. Kallscheuer 2000: 418).

Dem Vatikan gelingt es mit Hilfe dieser Medienmaschinerie, immer wieder die Aufmerksamkeit der internationalen Öffentlichkeit auf Menschenrechtsverletzungen zu lenken; auch auf solche, die andere politische Akteure im Alltagsgeschäft übersehen. Bedenkt man, dass Machtmissbrauch oftmals (auch) darauf beruht, dass Kritik nur geflüstert, nicht aber offen ausgesprochen wird, kann eine unzensurierte Papstrede schnell Politik machen und ein „Schweigekartell“ brechen (L. Ring-Eifel 2005: 144).

Allerdings schweigt der Vatikan, wenn er von einer Stellungnahme Gewaltreaktionen erwartet, ermuntert höchstens andere zur Meinungsäußerung (näher T. Reese 2000: 367). Wie sehr von ihm aber selbst dann ein öffentliches Wort erwartet wird und welche Wirkung man der Stimme des Papstes zumisst, zeigt keine Diskussion so anschaulich wie die um Papst Pius XII. und den Holocaust, um den „Papst, der geschwiegen hat“. Dass dieser diplomatische Instrumente gegen Maßnahmen der deutschen Reichsregierung einsetzte, protestierte, geheim verhandelte, kriegswichtige Informationen weitergab usw., hat niemand bestritten; der Vorwurf betrifft die Undeutlichkeit und Seltenheit öffentlicher Appelle.

4.2.2 Verbreitung des päpstlichen Wortes

Will der Papst einzelne Organisationen oder Gruppen unterstützen, Informationen weitergeben, Menschenrechtsverletzungen anprangern oder sich mit Opfern solidarisieren, kann er sein Wort an die Öffentlichkeit richten, innerhalb einzelner Organisationen und Gruppen, bis hin zur diplomatischen Intervention bei den Regierungen. Der ursprünglichste Verbreitungsapparat des päpstlichen Wortes aber ist die Kanzelverlesung. Unterfällt eine päpstliche Stellungnahme staatlicher Zensur, gewährleistet eine intakte Hierarchie weitgehende Verbreitung, jedenfalls unter Kirchenmitgliedern – wie z. B. 1937 die deutschsprachige Enzyklika „Mit brennender Sorge“ heimlich gedruckt und an die Pfarrer verteilt wurde; sonntags drauf hörten Millionen die Position des Papstes zur Rassenideologie.

Der Vatikan kann auch die Verbreitung päpstlicher Stellungnahmen durch Dritte beeinflussen. Hierzu nutzt er moderne Verbreitungswege und unterhält ein eigenes „Ministerium“, den „Rat für die sozialen Kommunikationsmittel“, der für die wahrheitsgetreue Übermittlung kirchlicher Nachrichten und Lehräußerungen in den Massenmedien und im Internet verantwortlich ist.

Zuständig für die Printmedien ist die „Sala Stampa“, das Presseamt des Hl. Stuhls. Sie veranstaltet wöchentliche Pressekonferenzen für akkreditierte Journalisten und gibt ein tägliches Bulletin heraus. Sie entscheidet über die Akkreditierung von Journalisten (anschaulich P. Hebblethwaite 1987: 222f.) und über deren Mitnahme bei Papstreisen (A. Englisch 2003: 40; C. Kohl 2002: 70). Schon damit hat sie beträchtlichen Einfluss auf die Vatikanberichterstattung.

Eine Nachrichtenagentur betreibt der Vatikan nicht; allerdings finanziert⁴⁸ die Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Propaganda Fide) einen Teil der Agenzia Internazionale Fides (AIF; Ecclesia catholica 2003: 1110).⁴⁹

Direkt dem Staatssekretariat unterstellt ist die Redaktion der Zeitung „Osservatore Romano“, der weltweit und in sieben Sprachen erscheint. Er ist zwar nicht offizielles Organ des Hl. Stuhls, aber Sprachrohr des Papstes. In ihm werden offizielle vatikanische Texte, Papstansprachen, Verlautbarungen, Termine und Besucherlisten veröffentlicht, daneben Beiträge über religiöse und kulturelle Themen.

Das vatikanische Fernsehzentrum (CTV) ist ein autonomer Organismus am Hl. Stuhl. Es sendet zwar nicht, besitzt aber die Exklusivrechte für Fernsehaufnahmen im Vatikan. CTV dokumentiert die Pastoralmission des Papstes sowie die Handlungen des Hl. Stuhls und zeichnet wichtige Ereignisse im Vatikan auf – Aufzeichnungen, die dann an Agenturen und Fernsehveranstaltungen verkauft werden. Es produziert Sendungen zu kulturellen, religiösen und wissenschaftlichen Themen sowie Dokumentarfilme, aber etwa auch Wochenmagazine für das italienische Fernsehen. CTV hat gewaltigen Einfluss auf die Außendarstellung

des Vatikans. Denn kaum ein Bild verlässt den Vatikan, das nicht von CTV geprüft werden könnte.

Aus menschenrechtspolitischer Sicht hat schließlich Radio Vatikan große Bedeutung, ebenfalls ein zwar nicht offizielles, aber offiziöses Sprachrohr des Papstes (näher *Ecclesia catholica* 2003: 1735f.; G. Bull 1987: 206; L. Dorn 1989: 40ff., 115f.; E. Kusch 2002: 87ff.; T. Reese 2000: 300; H. Ruppert 2002: 47ff.). Erstmals großflächig eingesetzt zur Verbreitung von Suchmeldungen nach Vermissten und Kriegsgefangenen des Zweiten Weltkriegs, errichteten die Ostblockstaaten später Störsender, um die Verbreitung vatikanischer Stellungnahmen zu behindern (F. Oertel 1983: 374; H. Ruppert 2002: 50). Radio Vatikan ist die größte und leistungsstärkste Mehrwellenantenne der Welt. Es erreicht jeden Winkel der Erde. Botschaften des Papstes sind damit weltweit zu empfangen. Der Sender wird von Jesuiten geführt, die dem Papst zu absolutem Gehorsam verpflichtet sind. Während in Deutschland die ungewohnte schlechte Mittelwellenqualität und die unzumutbaren Sendezeiten Radio Vatikan geradezu zu einem „Geheimsender“ machen, den niemand kennt (F. Rossi 2004: 90; H. Oswald 2003: 144; H. Ruppert 2002: 55), soll er weltweit 100.000.000 (H. Oswald 2003: 144) bis 500.000.000 (H. Ruppert 2002: 55) ständige Hörer haben. Neben Papstansprachen und religiösen Sendungen vermittelt er allgemeinpolitische Nachrichten westlicher Prägung in 37 Sprachen. Vor allem die Nachrichtenberichterstattung über Entwicklungsländer ist gut – gemessen an der hierzulande üblichen (selbst in sog. „Qualitätsmedien“). Von Nachrichtensendungen profitiert nicht nur die Bevölkerung in Staaten mit hoher Analphabetenquote, sondern auch die in Regionen, in denen der Menschenrechtsschutz und besonders Religions- und Pressefreiheit missachtet werden.⁵⁰ Ein Rundfunkstrafatbestand kann zwar das Hören von Radio Vatikan verbieten, den einfach zu empfangenden Mittelwellensender aber kaum effektiv verhindern.

5 Veranschaulichung der Funktionsweise der Instrumente vatikanischer Menschenrechtspolitik am Beispiel des Einsatzes für Religionsfreiheit in den Staaten des Warschauer Pakts

Während des Kalten Krieges existierte Religionsfreiheit in den meisten Staaten des Warschauer Pakts nicht oder nur pro forma. Die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan hatten diese Staaten abgebrochen; der Kontakt der kirchlichen Hierarchie mit dem Vatikan, soweit eine solche überhaupt kirchenrechtskonform existierte, war vielen Hindernissen ausgesetzt. Einsatz für die Religionsfreiheit war in diesen Staaten existenzielles Eigeninteresse des Vatikans, das die Päpste auf unterschiedlichem Wege verfolgten: Pius XII. vollzog weitgehend die Ostpo-

litik der westlichen Staaten nach; er „bekämpfte“ den Kommunismus (S. Hörner 1996: 88; A. Ziegler 1972: 119). Johannes XXIII. schlug einen versöhnlicheren Ton an.⁵¹

Paul VI. und dessen „Außenminister“ Ebf. Agostino Casaroli fanden sich dagegen mit dem längerfristigen Bestehen kommunistischer Regime ab und suchten einen Mittelweg von Dialog und gleichzeitiger Ablehnung von Prestige-positionen oder Kollaboration.⁵² Sie gaben die klassische Konkordatspolitik auf, verzichteten also auf völkerrechtliche Verträge zur Abgrenzung zwischen kommunistischem Staat und Kirche, und begannen, nach umsetzbaren und flexiblen Teillösungen für den *modus vivendi* zu streben, anstelle einer utopischen Gesamtlösung (G. Winkler 1990: 93). An dieser Politik hielt auch der polnische Papst Johannes Paul II. fest⁵³ – mit einer Ausnahme: Polen. Dort verfolgte er die Strategie: „die Starken stärken“ (G. Winkler 1990: 97). Während nämlich in etlichen Ostblockstaaten die katholische Hierarchie zusammengebrochen und ein Wiederaufbau weitgehend misslungen war,⁵⁴ hatte sich der polnische Katholizismus durch den Kalten Krieg hindurch behaupten können (Statistische Zahlen bei W. Hammel 1984: 30; H. Helbling 1981: 125; H. Hürten 1999: 4; A. Krims 1982: 11ff., 22; G. Winkler 1990: 97).

Explosive Wirkung hatte ein formelles Instrument „vatikanischer Ostpolitik“: Staatsbesuche (so auch F. Murphy 1973: 554). Ein erstes derartiges Highlight war die Privataudienz Johannes XXIII. am 7.3.1963 für den Schwiegersohn Chruschtschows und Zeitungsherausgeber Alexis Adschubei. Von westlichen Regierungen hagelte es Kritik (näher R. Morsey 1999: 37), und bei den italienischen Parlamentswahlen nur Tage später errang die Kommunistische Partei ein überragend gutes Wahlergebnis (W. Hammel 1984: 68). Doch der Adschubei-Besuch brach den Damm für „Begegnungen“ im Vatikanstaat: Dort erschienen u. a. die sowjetischen Würdenträger Gromyko und Podgorny, der ungarische Staatspräsident Lazar, der jugoslawische Ministerpräsident Spiljak (H. Helbling 1981: 115), der polnische Parteichef Gierek und der polnische General Jaruzelski.⁵⁵ Der Höhepunkt war wohl der Besuch Gorbatschows; er führte zur Relegalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche, zur Religionsfreiheit in der UdSSR und zum Austausch diplomatischer Vertreter zwischen dem Vatikan und der UdSSR.⁵⁶

Dem Westen bangte dagegen vor einem Gegenbesuch in der UdSSR (W. Hammel 1984: 66f.). Trotzdem verweigerte die UdSSR die Einreise, als Johannes Paul II. dennoch 1984 zum 500. Todestag des Hl. Kasimir nach Litauen reisen wollte. Als Grund wurde die vom Vatikan nicht anerkannte polnische Ostgrenze genannt (W. Hammel 1984: 40; K. Hartmann 1994: 656, 658; H. Hürten 1999: 12) – ein schon 1966 gegen den Polenbesuch Pauls VI. angeführter Vorwand (A. Krzeminski 2005: 78). Wahrer Grund waren aber wohl negative

Erfahrungen mit der päpstlichen „Pastoraldiplomatie“ (P. Wuthe 2002: 206), vor allem mit zwei vorangegangenen Papstbesuchen in Polen, die Papstreisen mit den wahrscheinlich größten politischen Auswirkungen der Moderne: Gegen die Empfehlung des sowjetischen Machthabers Breschnews hatte Polen 1979 einen Papstbesuch „gestattet“. Hintergrund waren die durch den KSZE-Prozess entstandenen informellen Beziehungen Polens mit dem Vatikan, der erwartete Propagandaerfolg gegenüber dem Westen sowie die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch den Hl. Stuhl in Form einer Papstansprache in den ehemals deutschen Ostgebieten (A. Englisch 2003: 33; L. Ring-Eifel 2005: 89; A. Krzeminski 2005: 78; H. Stehle 1993: 364). Doch der Papst führte auf dieser Reise die polnische Regierung vor: Da der Kirche die Organisation zukam (Ordnerdienste, Transporte), wurde die Reise zur „politischen Massendemonstration“ (A. Englisch 2003: 34; vgl. auch L. Ring-Eifel 2005: 91, 142; H. Stehle 1993: 349ff.). Millionen Polen verfolgten den Aufenthalt des Papstes in ihrem Land. Und der Papst machte mehrfach deutlich, dass er Wert auf eine Zusammenarbeit zwischen der Kirche und dem polnischen Staat lege, aber nicht zu den Bedingungen des Staates (H.-D. Genscher 2005: 73; L. Ring-Eifel 2005: 98). Ungeachtet dessen, dass die polnischen Dissidenten mit Johannes Paul II. schon der in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis“ enthaltene Menschenrechtsbezug (Nr. 17) verband, erklärte der Papst während seines Pastoralbesuchs ausdrücklich seine Solidarität mit den Streikenden der Danziger Lenin-Werft: Einen mit der Regierung abgesprochenen Predigttext unterbrach er mit dem Ruf „Solidarnosc“ (C. Kramer von Reisswitz 2005: 110).

Nach dem Papstbesuch kam es in Polen zum Tumult. Am Ende ließ die Regierung freie Gewerkschaften zu; die CSFR schloss ihre Grenzen (A. Englisch 2003: 35; L. Ring-Eifel 2005: 95); die polnische KP verlor 800.000 Mitglieder (W. Hammel 1984: 38). Als Breschnews daraufhin ankündigte, die Sowjetarmee gegen Polen in Marsch zu setzen, veröffentlichte der Papst einen Brief, in dem er die Sowjetarmee mit der deutschen Wehrmacht verglich (näher A. Englisch 2003: 36).

1981 empfing der Papst im Vatikan den polnischen Arbeiterführer Lech Walesa mit den Ehren eines Staatsgastes und fügte seiner Enzyklika „Laborem Exercens“ das Kapitel an: „Die Rechte der arbeitenden Menschen“ – die Forderung freier Wahlen in Polen (L. Ring-Eifel 2005: 101; W. Rood 1993: 308).

Auf die Verhängung des Kriegsrechts über Polen Ende 1981 reagierte der Papst durch regelmäßige öffentliche Gebete und Gebetswachen (L. Ring-Eifel 2005: 101f.; H. Stehle 1993: 360). An den polnischen Machthaber Jaruzelski verfasste er einen offenen Brief mit folgender Passage:

„In dieser geschichtlichen Perspektive darf man nicht weiter polnisches Blut vergießen. Dieses Blut darf nicht auf dem Gewissen von Landsleuten lasten und ihre Hände beflecken. Der allgemein menschliche Wunsch nach Frieden spricht dafür, den Kriegszustand in Polen nicht fortzusetzen. Die Kirche ist Sprecher dieses Wunsches. (...) Diesen gleichen Appell übersende ich zu Händen von Herrn Lech Walesa, dem Vorsitzenden von Solidarnosc, und auch zu Händen des Primas Erzbischof Josef Glemp für den ganzen Episkopat Polens sowie an Kardinal Franciszek Macharski, den Krakauer Metropolitan. Von der vorliegenden Intervention verständige ich gleichzeitig die Vertreter der Regierungen.“⁴⁵⁷

Nach Ansicht des damaligen deutschen Außenministers Genscher soll dieser Brief maßgeblich die gegen die Solidarnosc-Gewerkschaft geplanten Maßnahmen verhindert haben (H.-D. Genscher 2005: 74). Jaruzelski soll sich sogar zur Rechtfertigung gegenüber dem Papst veranlasst gesehen haben (H. Stehle 1993: 364). – Desungeachtet ließ er zur Papstmesse in Tschenstochau aber Panzer auffahren und die dort anwesenden 1,5 Mio. Menschen umstellen (C. Kramer von Reisswitz 2005: 110; L. Ring-Eifel 2005: 103ff.).

Der dritte Papstbesuch 1987 fand noch im Kalten Krieg statt, der vierte danach. Johannes Paul II. hatte eine einmalige historische Konstellation zur Befreiung Polens genutzt. Ohne seine Unterstützung wäre der Widerstand der Solidarnosc wahrscheinlich in einer Reihe von Streiks verpufft (so L. Ring-Eifel 2005: 142; G. Winkler 1990: 97; anders A. Krzeminski 2005: 78).

6 Schluss

Der Vatikan kann zur Durchsetzung menschenrechtspolitischer Ziele auf zwei Völkerrechtssubjekte zugreifen, wodurch ihm das ganze Spektrum außenpolitischer Instrumente eines Staates zur Verfügung steht. Das eigentliche Instrument vatikanischer Menschenrechtspolitik aber ist der leichte, teilweise über eigene Institutionen kontrollierte und planmäßig verwertete Zugang zu Massenmedien. Damit erreicht das Wort des Papstes Millionen von Menschen und kann unter ihnen wirken.

Mehrere konkrete Versuche päpstlicher Einflussnahme in der Vergangenheit sind gescheitert, fanden teils gar keine Beachtung. Andere wiederum hatten enormen Erfolg. Das liegt daran, dass die Macht des Vatikans auf zwei sich gegenseitig stützenden Säulen ruht, die nicht unmittelbare oder kurzfristige Auswirkungen zeitigen: Erstens das große Kirchenvolk, zweitens die wegen der metaphysischen Grundlegung, der jahrhundertealten Geschichte und der glaubwürdigen Bemühungen um politische Neutralität weithin respektierte moralische Autorität des Papstamtes. Im Glanz moralischer Autorität kann der Vatikan an

etlichen Fäden der Weltpolitik ziehen. Doch nur beide Machtfaktoren zusammen verschaffen ihm im konkreten Fall Einfluss und Gestaltungsmöglichkeiten. Wird die Integrität des Vatikans weniger glaubhaft, verweigert das Kirchenvolk die Gefolgschaft. Dann vermindert sich auch der politische Einfluss des Vatikans, das Wort des Papstes verklingt. Umgekehrt kann im Einzelfall ein Wort des Papstes Kriege verhindern, Menschenrechtsverletzungen beenden und eine Weltordnung verändern.

Anmerkungen

- 1 Vgl.: U. Albrecht/ H. Volger 1997; J. Baylis/ S. Smith 2005; P. Boniface 1995; W. Carlsnaes/ T. Risse/ B.A. Simmons 2002; U. Druwe/ D. Hahlböhm/ A. Singer 1995; K. Kaiser/ H.-P. Schwarz 1987: 430; M. Knapp/ G. Krell 2004; D. Nohlen/ A. Boeckh 1994; F.R. Pfetsch 1994; J.C. Plano/ R. Olton 1982: 92; W. Woyke 2000.
- 2 Vgl. etwa W. Hammel 1984; K.-J. Hummel 1999; W. Rood 1993; H. Stehle 1993; P. Wuthe 2002.
- 3 Ähnlich heißt es im kanonischen Gesetzbuch, in can. 204 § 2 CIC: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft (societas) verfaßt und geordnet, ist in der katholischen Kirche verwirklicht (...):“
- 4 Vgl. auch in diesem Zusammenhang die sog. „societas-perfecta-Lehre“ (H. Cardinale 1976: 75f., 79f.; A. de Jong 1970: 576; H. Köck 1984: 302; H. Oechslin 1974: 23ff.; P. Wuthe 2002: 19f.).
- 5 Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1999, Nr. 5, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 6 Vgl. bspw. die Enzyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ (1885 – dort v. a. Nr. 26), das Breve Pius VI. „Quod aliquantum“ (1791) sowie die Enzyklika Gregors XVI. „Mirari vos“ (1832), die Enzyklika Pius IX. „Quanta cura“ (1864) und die Enzyklika Leos XIII. „Libertas praestantissimum“ (1888).
- 7 Konzilserklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“ (1965); im Überblick K. Hilpert 1999: 1050f.
- 8 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“.
- 9 Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 4, abrufbar <<http://www.vatican.va>>.
- 10 Vgl. nur Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptor Hominis“ (1979), Nr. 17.
- 11 Vgl. Enzyklika Johannes Paul II. „Evangelium Vitae“ (1995), Nr. 10; Botschaft seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 1999, Nr. 5, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 12 Vgl. nur die Enzyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ (1885), Nr. 23, 32, 39, 42.
- 13 Vgl. nur die Enzyklika Leos XIII. „Rerum Novarum“ (1891), Nr. 37-40.
- 14 Vgl. die menschenrechtspolitischen Bezüge in den Enzykliken Pius XI. „Mit brennender Sorge“ (1937) und „Divini redemptoris“ (1937) sowie die Weihnachts-Rundfunkbotschaft Pius XII. 1944.
- 15 Vgl. Enzyklika „Pacem in Terris“ (1963) zu einer menschenrechtsbasierenden Friedensordnung.
- 16 Vgl. dazu die Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptor Hominis“ (1979), Nr. 17; Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 2, 4,

- 16, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>; zur Geltung von Menschenrechten in der Kirche selbst vgl. die can. 204-223 CIC; einführend in die Problematik zudem P. Wuthe 2002: 62-74 m. w. N.
- 17 So explizit schon in der Enzyklika Johannes XXIII. „Pacem in Terris“ (1963); ähnlich auch die Botschaft seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 1999, Nr. 11, abrufbar über <<http://www.vatican.va>> (Titel: „In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens“); Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 4, 12, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 18 Enzyklika „Populorum Progressio“ (1967), Nr. 87: „Entwicklung ist der neue Name für Friede“ (dazu J. Rigali 1990: 9; A. Heck 1990: 37; H. Helbling 1981: 84).
- 19 Enzyklika „Redemptor Hominis“ (1979), Nr. 17: „Menschenrechte: ‚Buchstabe‘ oder ‚Geist‘“.
- 20 Vgl. nur Enzyklika „Centesimus annus“ (1991), Nr. 38; Botschaft seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 1999, Nr. 5, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>. Zum entwicklungspolitischen Schwerpunkt vgl. schon dessen Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1987).
- 21 Vgl. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2006, Nr. 2, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 22 Vgl. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 4, 6-7, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 23 Vgl. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 8-9, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>.
- 24 Demgegenüber sind weder die Katholische Kirche selbst, noch der Papst oder einzelne katholische Verbände Völkerrechtssubjekte (zu dahingehenden Lehrmeinungen aber A. Hollerbach 1965: 102 Fn. 3 m. w. N.; zum ganzen auch H. Cardinale 1976: 84f.; O. Kimminich 1995: 222ff.; J. Kunz 1952: 310 Fn. 6; H. Oechslein 1974: 70ff., 78f., 101ff.).
- 25 Can. 361 CIC bestimmt: „Unter der Bezeichnung Apostolischer Stuhl oder Heiliger Stuhl ist in diesem Gesetzbuch nicht nur der Papst zu verstehen, sondern auch, wenn nicht aus der Natur der Sache oder aus dem Kontext anderes offensichtlich ist, das Staatssekretariat, der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und andere Einrichtungen der Römischen Kurie.“ Can. 1258 CIC stellt ausdrücklich klar, dass der Begriff nicht die Kirche selbst umfasst. Näher zum Begriff H. Oechslein 1974: 32ff.; vgl. auch J. Rigali 1990: 1; H. Schwendenwein 1999: 345.
- 26 Die Völkerrechtssubjektivität des Hl. Stuhls ist dagegen kein „Ersatz“ für den 1870 untergegangenen Kirchenstaat. Denn die Völkerrechtssubjektivität des Hl. Stuhls war lange zuvor anerkannt. Dies wird im Schrifttum zum Teil übersehen, so etwa von L. Dorn 1989: 120; I. Langen 2001: 157.
- 27 Bei Internationalen Konferenzen wurde der Hl. Stuhl früher als Teilnehmer, „staat“ geführt (dazu F. Birrer 1998: 74; H. Köck 1984: 308). Neben dem Hl. Stuhl wird nur zwei weiteren Nichtstaaten völkerrechtliche Souveränität zuerkannt: dem „Internationalen Komitee vom Roten Kreuz“ und dem Malteserorden (dazu im Überblick K. Ipsen 2004: 105; H.F. Köck 1975: 43f. m. w. N.).
- 28 Der Vatikanstaat „entstand“ infolge der 1929 zwischen Italien und dem Hl. Stuhl geschlossenen Lateranverträge (dazu etwa H. Cardinale 1976: 103, 115; A. Hollerbach 2002: 691; J. Kunz 1952: 310; G. Seibt 2001: 306ff.; A. Ziegler 1972: 115). Die in den Lateranverträgen geregelten widerstreitenden Interessen würden nach heutigem Usus möglicherweise anders gelöst: F. Birrer 1998: 73 meint, dass Inhalt eines solchen Vertrags ein „Sitzabkommen“ sein würde, also eine Vereinbarung, durch die exterritoriale Gebiete geschaffen werden, ohne dass ein Staat daraus erwachsen könnte (zu den überkommenen Voraussetzungen von Staatlichkeit im allgemeinen K. Ipsen 2004: 81ff., 276ff.; zum Staat der Vatikanstadt im besonderen und zu dessen nicht völlig

- unbestrittener Staatlichkeit H. Oechslin 1974: 86ff. m. w. N.; vgl. auch P. Ciprotti 1970: 556; H. Köck 1975: 161 m. w. N.; A. Verdross 1959: 141 m. w. N.; A. Ziegler 1972: 124; zum vatikanischen Staatsvolk H. Cardinale 1976: 115; O. Kimminich 1995: 236; H. Köck 1975: 159, 169; F. Rossi 2004: 23; zur vatikanischen Staatsgewalt P. Ciprotti 1970: 556, 558; H. Köck 1984: 304; J. Kunz 1952: 313).
- 29 Freilich existieren keine Konsulate des Vatikanstaats. Das letzte Kirchenstaatskonsulat (in New York) wurde 1895 geschlossen (H. Cardinale 1976: 282ff.). Näher zu den Aufgaben der päpstlichen Gesandten die Regelungen im *Motu Proprio* Pauls VI. „*Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*“ (24.6.1969), dazu W. Aymans/ K. Mörsdorf 1997: 268f.; P. Mikat 1999: 388ff.; M. Nagler 2000: 97; R. Prantner 1984: 335; J. Rigali 1990: 2; O. Rossi 1976: 570; H. Schmitz 1970: 17ff., 28f.
- 30 2005 waren es 174 Staatengesandtschaften, eine Botschaft des Souveränen Malteserordens und je eine Gesandtschaft der Russischen Föderation, der PLO, der Arabischen Liga, der UNO und des UNHCR (*Ecclesia catholica* 2005: 1339ff.). 2003 waren aber 54 von 175 Botschaften vakant (*Ecclesia catholica* 2003: 1245ff.; dazu F. Birrer 1998: 74). Die Funktion der Gesandtschaften beim Vatikan besteht nicht allein darin, verdienten Diplomaten einen „ruhigen Posten“ zu verschaffen. Vielmehr dienen sie der informellen Informationsbeschaffung im diplomatischen Korps, aber auch dazu, anderen Staaten Nachrichten zu überbringen, zu denen keine diplomatischen Beziehungen bestehen (H. Cardinale 1976: 214f.; J. Kunz 1952: 311 Fn. 15; T. Reese 2000: 369).
- 31 Wenn diese Verträge Beziehungen des Hl. Stuhls mit einem Staat betreffen, bezeichnet man sie als „Konkordate“; zu deren (vor allem innenpolitischer) Bedeutung A. Hollerbach 1994: 286; H. Köck 1983: 61f.; I. Riedel-Spangenberg 2002: 617.
- 32 Besondere Bedeutung hat dabei die Rolle des Papstes als Vermittler, um durch den Erhalt des Friedens Menschenrechtsverletzungen zu verhindern. Maßgeblich beigetragen zur Friedenswahrung hat der Papst in dieser Rolle z. B. während der Kubakrise 1962 (W. Rood 1993: 220ff.; H. Stehle 1993: 287ff.), im Grenzkonflikt zwischen Peru und Ecuador 1995 (L. Ring-Eifel 2005a: 145; T. Reese 2000: 318) und im 100jährigen Konflikt zwischen Chile und Argentinien um Inseln im Beagle-Kanal, der auf Vermittlung des Papstes 1985 beigelegt wurde (A. Haffa 1987: passim; K. Hernekamp 1985: 551ff.; O. Kimminich 1995: 235f.; A. Heck 1990: 41; A. Wagner 1992: passim). Trotz ihres Scheiterns erlangte der Papst außerdem große Aufmerksamkeit mit seinen Vermittlungsversuchen im Irak-Konflikt im Februar 2003, in dessen Verlauf u. a. Tarek Aziz, Joschka Fischer, Kofi Annan, José Maria Aznar und Donald Rumsfeld im Vatikan vorstellig wurden.
- 33 Die Arbeit der Kurie beschränkt sich nicht auf Beratung und Pressearbeit wie bei einem „Think Tank“. Auf etliche Behörden sind zahlreiche exekutive, judikative und auch gesetzgeberische Funktionen übertragen; zur Kurie und ihrer gegenwärtigen Gliederung vgl. die Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. „*Pastor Bonus*“ (1988); einführend dazu etwa Aymans/ Mörsdorf 1997: 244ff.; T. Reese 2000: 148ff.; F. Rossi 2004: 30ff.; H. Schmitz 1999: 364ff.
- 34 Die Zweite Sektion des Staatssekretariats war früher ein eigenes Dikasterium, von 1967-1988 unter dem Namen „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche“. Vorsteher der Zweiten Sektion ist der „Sekretär für die Beziehungen zu den Staaten“, der dem Kardinalstaatssekretär untersteht und der entscheidende Amtsträger für die Gestaltung der vatikanischen Außenpolitik ist (zur Zweiten Sektion L. Dorn 1989: 135f.; T. Reese 2000: 248ff.; H. Schmitz 1999: 371). Seit 2006 bekleidet Ebf. Dominique Mamberti das Amt des Sekretärs für die Beziehungen zu den Staaten, das Amt des „Vatikan-Außenministers“ (L. Ring-Eifel 2005b: 44).
- 35 Präsident des Päpstlichen Rates „*Iustitia et Pax*“ ist seit 2002 Renato Raffaele Kardinal Martino, der seit 2006 zudem Präsident des Päpstlichen Rates der Seelsorge für Migranten und Reisende ist (näher zum Päpstlichen Rat „*Iustitia et Pax*“ *Ecclesia catholica* 2003: 1709; G. Bull 1987:

- 143; L. Dorn 1989: 87ff.; J. Rigali 1990: 4). Freilich spielen menschenrechtspolitische Fragen auch in die Arbeit der anderen Dikasterien mit hinein.
- 36 So ist Unterzeichner Internationaler Verträge und Mitglied bzw. Beobachter Internationaler Organisationen und Konferenzen fast ausschließlich der HI. Stuhl. Der Staat der Vatikanstadt ist lediglich Mitglied in Organisationen mit rein staatlich-gebietsbezogener Zielsetzung, wie z. B. im Weltpostverein (UPU), in der Internationalen Fernmeldeunion (ITU), im Weltweizenrat (IGC) oder bei INTEL-SAT, EUTEL-SAT, CEPT und UNIDROIT. Eine überraschende Ausnahme bildet das Genfer Giftgasprotokoll (1925), das trotz seiner friedenspolitischen Bedeutung 1966 der Staat der Vatikanstadt unterzeichnete. Umgekehrt ist trotz seiner primär staatsbezogenen Funktion Mitglied bei der Internationalen Atomenergiebehörde (IAEA) und Unterzeichner des Nonproliferationsvertrags (1.7.1968) der HI. Stuhl. Gerade der letzte Fall zeigt, wie der Vatikan menschenrechtspolitische Ziele auch unterstützen kann. Denn der Beitritt diente nicht dazu, die Pforten der Vatikanstadt einer internationalen Rüstungskontrolle zu öffnen, um etwaige vom Vatikan ausgehende Gefahren für die internationale Friedensordnung offenzulegen. Vielmehr trat der HI. Stuhl bei, um im Kalten Krieg symbolischer Garant der Blockfreiheit dieser friedenswährenden Abkommen zu sein und damit das Misstrauen der Blöcke bei der vertragsgemäßen Zusammenarbeit zu verringern.
- 37 Das war aber anders beim „Berliner Flaggenstreit“ aus Anlass des Besuchs Papst Johannes Pauls II. im wiedervereinigten Deutschland 1996: Damals entbrannte eine Auseinandersetzung darüber, ob die Stadt Berlin – wie bei Staatsbesuchen – mit der Bundes-, Europa- und Landesflagge sowie der Flagge des Vatikanstaats zu beflaggen sei oder – wie letztlich geschehen – nur mit der Berliner Landesflagge (Der Spiegel 26/ 1996. 16).
- 38 Überdeutlich schon in der Enzyklika Johannes XXIII. „Pacem in Terris“ (1963), Nr. 142-145 und darauf aufbauend in den Konzilsdokumenten, vor allem Gaudium et Spes Nr. 84; Enzyklika „Redemptor Hominis“ (1979), Nr. 17; inzwischen wie selbstverständlich in der Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2006, Nr. 8, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>; ähnlich die Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2007, Nr. 13, abrufbar über <<http://www.vatican.va>>. Einführend zu vatikanischen Positionen in der Nahostpolitik T. Reese 2000: 10f., 364ff.; A. Rieck 1997: 197ff.
- 39 Hierzu zählen auch die nationalen Bischofskonferenzen, die oft Lobbyfunktionen wahrnehmen.
- 40 Katholische Interessengruppen sind in der Regel jedoch unabhängig vom Vatikan.
- 41 Formelle Mitspracherechte von kirchlichen Würdenträgern in den politischen Systemen der Staaten sind weitgehend abgeschafft, z. B. die alten Rechte des Fürstprimas von Esztergom/ Gran als Stellvertreter des ungarischen Königs oder diejenigen des polnischen Primas im Falle des Interregnums.
- Auch in der jüngsten Geschichte aber haben kirchliche Amtsträger im Zentrum politischer Systeme formelle Positionen besetzt, auf die der Vatikan Einfluss genommen oder zu nehmen versucht hat. Gängigstes Beispiel ist insoweit die Maßregelung der an der Regierung Nicaraguas beteiligten Priester, plastisch geworden vor allem beim Papstbesuch in Nicaragua 1980. Hierzu zählt aber auch die vatikanische Unterstützung der politisch aktiven Erzbischöfe Laurent Monsengwo (Zaire), Isidore de Souza (Benin) und Carlos Belo (Ost-Timor).
- 42 Nach can. 399f. CIC ist jeder Diözesanbischof gehalten, alle fünf Jahre dem Papst über den Stand der ihm anvertrauten Diözese Bericht zu erstatten, und zwar in der Form und zu der Zeit, wie sie vom Apostolischen Stuhl festgelegt sind. Zwecks Berichterstattung hat sich der jeweilige Bischof nach Rom zu begeben, um zunächst die Gräber der Apostel Petrus und Paulus zu verehren („ad limina“; zum Ablauf von Ad-Limina-Besuchen T. Reese 2000: 39, 335; L. Ring-Eifel 2005b: 42; P. Wensierski 1998: 162).

- 43 Nach der Enzyklika Pauls VI. „Octagesima adveniens“ (1971), Nr. 12, 24 ist die Besetzung von Positionen in der Gesellschaft und Übernahme von Ämtern im politischen Leben sogar Christenpflicht (dazu H. Cardinale 1976: 33).
- 44 Vgl. zur Infiltration des Vatikans mit Agenten anderer Staaten H. Stehle 2003: 268ff.
- 45 Vgl. dahingehend etwa die Stellungnahme des katholischen Ministerpräsidenten Irlands, Bertie Ahern: „Auch wenn ich katholisch bin, betrachte ich den Glauben als persönliche Angelegenheit. Als Taoiseach stehe ich über den Parteien; ich repräsentiere nicht nur die Katholiken, sondern auch alle, die einen anderen oder gar keinen Glauben haben. Das ist für mich nicht nur eine verfassungsmäßige Pflicht; es steht auch im Zentrum meiner republikanischen Werte.“ (L'Osservatore Romano vom 9.9.2005, S. 6).
- 46 Vgl. etwa die Enzyklika Gregors XVI. „Mirari Vos“ (1832), in der die Pressefreiheit als „pestilenter Irrtum“ bezeichnet wird.
- 47 Papst Benedikt XVI. scheint insoweit mehr Wert auf Schlichtheit zu legen: Papstmessen mit ihm sind in seinem Pontifikat schlichter inszeniert. Selbst eines der bekanntesten und immer wiederkehrenden Symbole des Pontifikats Johannes Pauls II., der Bodenkuss auf den Flughäfen der Welt, hat Benedikt XVI. aufgegeben. Den „Regisseur“ der aufwendigen Papstmessen, Ebf. Piero Marini, hat der Papst am 1.10.2007 als Zeremonienmeister für die Liturgischen Feiern des Papstes entlassen: Er war in diesem Amt seit 1987 und ist nunmehr Präsident des Päpstlichen Komitees für die Eucharistischen Kongresse; sein Nachfolger ist der Priester Guido Marini.
- 48 Das Kirchenvermögen, das üblicherweise eklatant überschätzt wird, spielt als Machtfaktor des Vatikans ansonsten fast keine Rolle (eingehend zu den Finanzen des Vatikans Benz 1993: passim).
- 49 Die Katholische Nachrichtenagentur (KNA) ist dagegen unabhängig.
- 50 So sendet Radio Vatikan z. B. in Amharisch, Tigre, Arabisch, Chinesisch, Japanisch, Hindu, Malayalam, Tamil, täglich gibt es sogar ein halbstündiges Programm in Mandarin und einmal pro Woche eine Messe in Mandarin (G. Bull 1987: 206; C. Kramer von Reisswitz 2005: 110). Das aktuelle Programm ist abrufbar unter <<http://www.radio-vatikan.de>>.
- 51 Vgl. nur die Enzyklika „Pacem in Terris“ (1963), Nr. 158-160 (näher zu den Passagen darin, die den Kommunismus betreffen: F. Murphy 1973: 555; W. Rood 1993: 231ff.; H. Stehle 1993: 292).
- 52 Vgl. die Enzykliken „Ecclesiam Suam“ (1964) und „Populorum Progressio“ (1967) (dazu auch I. Langen 2001: 158; H. Stehle 1993: 346).
- 53 Vgl. etwa die Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987), die sich gegen den Ost-West-Konflikt als solchen wendet, nicht allein gegen den (Ost-)Kommunismus (dazu P. Wuthe 2002: 205-208).
- 54 Vgl. in diesem Zusammenhang die Praxis der Weihe von „Geheimbischofen“ zur Rettung der kirchlichen Hierarchie (eingehend dazu F. Hummer 1981; im Überblick W. Hammel 1984: 59ff., 85; P. Hebblethwaite 1987: 158f.; W. Rood 1993: 74ff., 264ff.; P. Verbeek 1990: 1).
- 55 Zu den Besuchen Gromykos am 27.4.1966, 14.11.1970, 21.2.1974, 28.6.1975, 24.1.1979, 27.3.1985: H. Helbling 1981: 102, 104; W. Hammel 1984: 10, 50; W. Rood 1993: 365ff.; H. Stehle 1993: 325, 338; A. Ziegler 1972: 120. Zum Besuch Podgornyis am 30.1.1967: G. Bull 1987: 170; A. Franzen/ R. Bäumer/ R. Fröhlich 2000: 391; H. Helbling 1981: 104; H. Hürten 1999: 8; H. Stehle 1993: 326, 337; zum Besuch Lazars am 13.11.1975 H. Helbling 1981: 112; zum Besuch Spiljaks ders. a.a.O.: 115; zum Besuch Giereks am 1.12.1977: ders. a.a.O.: 132; zum Besuch Jaruzelskis am 13.1.1987: A. Franzen/ R. Bäumer/ R. Fröhlich 2000: 395; L. Ring-Eifel 2005a: 104f.; H. Stehle 1993: 366.
- 56 Zu den Besuchen Gorbatschows am 1.12.1989 und am 18.11.1990: K. Hartmann 1994: 663; W. Rood 1993: 300, 320, 369; H. Stehle 1993: 368; P. Wuthe 2002: 207f.
- 57 Übersetzung von H.-D. Genscher 2005: 74; ähnlich bei H. Stehle 1993: 357ff.

Literatur

- Albrecht, Ulrich/ Volger, Helmut (Hrsg.) (1997): Lexikon der Internationalen Politik. München/ Wien: Oldenbourg.
- Aymans, Winfried/ Mörsdorf, Klaus (1997): Kanonisches Recht. Band 2: Verfassungs- und Vereinigungsrecht, 13. Aufl. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Baylis, John/ Smith, Steve (Hrsg.) (2005): The Globalization of World Politics. An introduction to international relations, 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Benz, Hartmut (1993): Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls. Römische Kurie und Vatikanstaat seit Papst Paul VI. Stuttgart: Steiner.
- Birrer, Franz (1998): Die päpstliche Diplomatie. In: Neue Zürcher Zeitung vom 11.4.1998: 73f.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1990): Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1990): Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (= Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3). Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder: 59-71.
- Boniface, Pascal (Hrsg.) (1995): Lexique des relations internationales. Paris: Ed. Marketing.
- Bull, George (1987): Im Innern des Vatikans. Zürich: Benziger.
- Druwe, Ulrich/ Hahlböhm, Dörte/ Singer, Alex (1995): Internationale Politik. Neuried: ars una.
- Carlsnaes, Walter/ Risse, Thomas/ Simmons, Beth A. (2002): Handbook of International Relations. London/ Thousand Oaks/ Neu Delhi: Sage.
- Campenhausen, Axel von/ Riedel-Spangenberg, Ilona/ Sebott, Reinhold (Hrsg.) (2002): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Band 2. G-M. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Cardinale, Hyginus Eugene (1976): The Holy See and the international Order. Gerrards Cross: Smythe.
- Casaroli, Agostino (1978): Die Rolle des Hl. Stuhls innerhalb der internationalen Gemeinschaft. In: Rabas, Josef (Hrsg.) (1978): Der Heilige Stuhl im Dienste der Internationalen Völkergemeinschaft. Engagement für Frieden und Gerechtigkeit bei den Konferenzen von Helsinki und Belgrad. München: Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde: 13-28.
- Casaroli, Agostino (1981): Der Heilige Stuhl und die internationale Gemeinschaft. In: Schambeck (1981): 100-115.
- Ciprotti, Pio (1970): Funktion, Stellung und Bedeutung des Heiligen Stuhls im internationalen Recht. In: Concilium 6: 556-560.
- Dorn, Luitpolt (1989): Der Papst und die Kurie. Wie eine Weltkirche regiert wird. Freiburg i. Br. Basel/ Wien: Herder.
- Dyba, Johannes (1998): Heiligkeit und Sünde. In: Der Spiegel, H. 50: 170f.
- Ecclesia Catholica (2004): Annuario pontificio per l'anno 2003. Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana.
- Ecclesia Catholica (2005): Annuario pontificio per l'anno 2005. Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana.

- Englisch, Andreas (2003): Johannes Paul II. Das Geheimnis des Karol Wojtyla. München: Ullstein.
- Franzen, August/ Bäumer, Remigius/ Fröhlich, Roland (2000): Kleine Kirchengeschichte, 5. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gemmingen, Eberhard v. (Hrsg.) (2002): Radio Vatikan und die Kommunikation zwischen dem Vatikan und der Kirche im deutschen Sprachraum, herausgegeben anlässlich des 70. Geburtstages von Radio Vatikan. Frankfurt/ M.: Knecht.
- Genscher, Hans-Dietrich (2005): Historische Rolle für Europa. In: Der Spiegel-Spezial, H. 3: 72-75.
- Haffa, Annegret (1987): Beagle-Konflikt und Falkland-(Malwinen)-Krieg. Zur Außenpolitik der argentinischen Militärregierung 1976-1983. München/ Köln/ London: Weltforum-Verlag.
- Hammel, Wolfgang (1984): Die Ostpolitik Papst Johannes Pauls II. Beziehungen zwischen Kurie und Ostblock. Bern: Verlag SOI.
- Hanns-Seidel-Stiftung e. V. (Hrsg.) (1990): Der Heilige Stuhl zwischen Religion und Politik. München: Hanns-Seidel-Stiftung e. V.
- Hartmann, Karl (1994): Die politischen Aspekte der Papstreise durch die baltischen Länder. In: Osteuropa 44: 656-668.
- Hebblethwaite, Peter (1987): Wie regiert der Papst. Zürich/ Köln: Benziger.
- Heck, Aloys (1990): Außenpolitik des Heiligen Stuhles unter Papst Johannes Paul II. In: Hanns-Seidel-Stiftung e. V. (Hrsg.) (1990): 30-52.
- Helbling, Hanno (1981): Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958-1978. Berlin, Frankfurt/ M./ Wien: Ullstein.
- Hernekamp, Karl-Andreas (1985): Die argentinisch-chilenische Einigung im Beagle-Streit: Episode oder Modell? In: Europa-Archiv 1985: 551-562.
- Hilpert, Konrad (1998): Menschenrechte. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7, 3. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. 117-125.
- Hilpert, Konrad (1999): Religionsfreiheit. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 8, 3. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder: 1048-1054.
- Hörner, Stefan (1996): Der Vatikan und die Neuordnung Europas. Die Bundesrepublik Deutschland und die katholische Kirche im europäischen Integrationsprozess. 1948-1958. Frankfurt/ M. u.a.: Lang.
- Hollerbach, Alexander (1965): Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/ M.: Klostermann.
- Hollerbach, Alexander (1994): Die vertraglichen Grundlagen des Staatskirchenrechts. In: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.) (1994): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band 1. 2. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot: 253-287.
- Hollerbach, Alexander (2002): Lateranverträge. In: Campenhausen/ Riedel-Spangenberg/ Sebott (2002): 690-695.
- Hürten, Heinz (1999): Was heißt Vatikanische Ostpolitik? In: Hummel, Karl-Joseph (Hrsg.) (1999): 1-18.
- Hummel, Karl-Joseph (Hrsg.) (1999): Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958-1978. Paderborn u.a. : Schöningh.

- Hummer, Franz (1981): Bischöfe für den Untergrund. Zur Praxis der Geheimbischofe in der katholischen Kirche. Wien, München: Herold.
- Ipsen, Knut (2004): Völkerrecht, 5. Aufl. München: Beck.
- Jong, Adrianus de (1970): Konkordate und internationales Recht. In: Concilium 6: 575-579.
- Kaiser, Karl/ Schwarz, Hans-Peter (Hrsg.) (1987): Weltpolitik. Strukturen. Akteure. Perspektiven, 2. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Kallscheuer, Otto (2000): Der Vatikan nach Johannes Paul II. In: Reese, Thomas (Hrsg.) (2000): Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche. Frankfurt/ M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag: 397-426.
- Kallscheuer, Otto (2005): Der Vatikan als Global Player. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 7: 7-14.
- Kimminich, Otto (1995): Die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr. In: Listl, Joseph/ Pirson, Dietrich (Hrsg.) (1995): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band 2. 2. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot: 217-250.
- Knapp, Manfred/ Krell, Gert (Hrsg.) (2004): Einführung in die Internationale Politik, 4. Aufl. München/ Wien: Oldenbourg.
- Köck, Heribert Franz (1975): Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen. Berlin: Duncker und Humblot.
- Köck, Heribert Franz (1983): Rechtliche und politische Aspekte von Konkordaten. Berlin: Duncker und Humblot.
- Köck, Heribert Franz (1984): Aktuelle Probleme der völkerrechtlichen Präsenz des Heiligen Stuhls. In: Schambeck (1984): 301-318.
- Kohl, Christiane (2002): „Il Papa fa clic“. In: Gemmingen (2002): 66-72.
- Kramer von Reisswitz, Crista (2005): Sombrero für den eiligen Vater. In: Der Spiegel-Spezial, H. 3: 108-111.
- Krims, Adalbert (1982): Wojtyla. Politik und Programm des Papstes. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Krzeminski, Adam (2005): „Die letzte Autorität“. In: Der Spiegel-Spezial, H. 3: 76-80.
- Kunter, Katharina (2000): Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968-1978. Stuttgart/ Berlin/ Köln: Kohlhammer.
- Kunz, Josef (1952): The Status of the Holy See in International Law. In: The American Journal of International Law 46: 308-314.
- Kusch, Erich (2002): Radio Vatikan. In: Gemmingen (2002): 82-91.
- Langen, Ingo (2001): Vatikanstaat (Heiliger Stuhl). In: Bellers, Jürgen (Hrsg.) (2001): Handbuch der Außenpolitik. Von Afghanistan bis Zypern. München: Oldenbourg: 157-162.
- Listl, Joseph/ Schmitz, Heribert (Hrsg.) (1999): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2. Aufl. Regensburg: Pustet.
- Maritz, Heinz: Der Vatikanstaat. In: Listl/ Schmitz (1999): 393-395.
- Mikat, Paul: Die päpstlichen Gesandten. In: Listl/ Schmitz (1999): 386-393.

- Morsey, Rudolf (1999): Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958-1978. In: Hummel (1999): 31-78.
- Murphy, Francis (1973): Vatican Politics. In: *World Politics* 26: 542-559.
- Nagler, Markus (2000): Das päpstliche Gesandtschaftsrecht unter besonderer Berücksichtigung der Apostolischen Nuntiatur in Deutschland. Freiburg i. Br.: Univ. Diss.
- Nohlen, Dieter/ Boeckh, Andreas (Hrsg.) (1994): *Lexikon der Politik*. Band 6: Internationale Beziehungen. München: Beck.
- Prantner, Robert (1984): Seelsorger und Diplomaten. In: Schambeck (1984): 329-354.
- Oechslin, Heinrich (1974): Die Völkerrechtssubjektivität des Apostolischen Stuhls und der Katholischen Kirche. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Oertel, Ferdinand (1983): Die päpstlichen Medien. In: Moser, Bruno (Hrsg.) (1983): *Das Papsttum. Epochen und Gestalten*. München: Südwest-Verlag: 366-375.
- Oschwald, Hanspeter (2003): Die Deutschen im Vatikan. Ein Report. Freiburg i. Br./ Basel/ Wien: Herder.
- Paul VI. (1966): Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“. In: *Acta Apostolicae Sedis* 58, 1025-1115.
- Pfetsch, Frank R. (1994): *Internationale Politik*. Stuttgart/ Berlin/ Köln: Kohlhammer.
- Plano, Jack C./ Olton, Roy (1982): *The International Relations Dictionary*, 3. Aufl. Santa Barbara: ABC-Clío.
- Rieck, Andreas (1997): Die Islam- und Nahostpolitik des Vatikans. In: *Deutsches Orient-Institut* (Hrsg.) (1997): *Nahost: Jahrbuch 1997. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten*. Wiesbaden: VS: 197-202.
- Riedel-Spangenberg, Ilona (2002): Konkordate. In: *Campenhause/ Riedel-Spangenberg/ Sebott* (Hrsg.) (2002): 615-618.
- Riedmatten, Henri de (1970): Die Präsenz des Heiligen Stuhls in den internationalen Organisationen. In: *Concilium* 6: 560-570.
- Rigali, Justin (1990): Die Diplomatie des Heiligen Stuhles in der gegenwärtigen Welt. In: *Hanns-Seidel-Stiftung e. V.* (Hrsg.) (1990): 1-13.
- Ring-Eifel, Ludwig (2005a): Johannes Paul II. Der Mensch. Der Papst. Das Vermächtnis. Freiburg i. Br./ Basel/ Wien: Herder.
- Ring-Eifel, Ludwig (2005b): König von Lummerland. In: *Der Spiegel-Spezial*, H. 3: 38-46.
- Rood, Wim (1993): Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. Altenberge: Oros-Verlag.
- Rossi, Fabrizio (2004): *Der Vatikan. Politik und Organisation*. München: Beck.
- Rossi, Opilio (1976): Die Rolle der Apostolischen Nuntiatoren im Dienste des Friedens. In: *Klose, Alfred* (Hrsg.) (1976): *Ordnung im sozialen Wandel, Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag*. Berlin: Duncker und Humblot: 569-580.
- Ruppert, Helmut (2002): „Global prayer“ im Äther. In: *Gemmingen* (2002): 46-58.
- Schambeck, Herbert (Hrsg.) (1981): *Agostino Kardinal Casaroli. Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft. Reden und Aufsätze*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Schambeck, Herbert (Hrsg.) (1984): *Pro Fide et Iustitia, Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker und Humblot.

- Schmitz, Heribert (1999): Die Römische Kurie. In: Listl/ Schmitz (1999): 364-385.
- Schmitz, Heribert (1970): Kommentar zu dem Motuproprio über die Päpstlichen Gesandten. In: Ganzer, Klaus/ Schmitz, Heribert (Hrsg.) (1970): Motuproprio über die Aufgaben der Legaten des römischen Papstes, von den deutschen Bischöfen approbierte Übers. Trier: Paulinus-Verlag: 17-38.
- Schwendenwein, Hugo (1999): Der Papst. In: Listl/ Schmitz (1999): 318-352.
- Seibt, Gustav (2001): Rom oder Tod. Der Kampf um die italienische Hauptstadt. Berlin: Siedler.
- Stehle, Hansjakob (1993): Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten. Zürich: Benziger.
- Stehle, Hansjakob (2003): Geheimes aus Bonn für Moskau vom Vatikan. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 51: 263-283.
- Verbeek, Paul (1990): Die Aufgaben der deutschen diplomatischen Vertretungen beim Heiligen Stuhl im Wandel der Zeit. Città del Vaticano: Teutonic College Pr.
- Verdross, Alfred (1959): Völkerrecht, 4. Aufl. Wien: Springer.
- Wagner, Andrea (1992): Der argentinisch-chilenische Konflikt um den Beagle-Kanal. Ein Beitrag zu den Methoden friedlicher Streiterledigung. Frankfurt: Lang.
- Wensierski, Peter (1998): Das Programm Mittelalter. In: Der Spiegel, H. 50: 151-166.
- Winkler, Gerhard (1990): Prinzipien und Ostpolitik des Heiligen Stuhles unter Papst Paul VI. In: Hanns-Seidel-Stiftung e. V. (Hrsg.) (1990): 91-101.
- Woyke, Wichard (Hrsg.) (2000): Handwörterbuch Internationaler Politik, 8. Aufl. Opladen: Leske + Budrich.
- Wuthe, Paul (2002): Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa. Die Politik des Heiligen Stuhls in der OSZE/ KSZE. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ziegler, Adolf (1972): Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Band 2: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. München: Manz.

Religionsfreiheit als EU-Beitrittskriterium. Welche Rolle spielt die EU für die Entwicklung religiöser Freiheiten in der Türkei?

Andreas Pesch

1 Einleitung¹

Der vorliegende Beitrag analysiert die Bedeutung der konditionalisierten Erweiterungspolitik der Europäischen Kommission für die Entwicklung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit in der Türkei. Konditionalisierung bedeutet, dass der Beitritt zur EU an die Erfüllung von Bedingungen geknüpft wird, die erstmals 1993 als Kriterien von Kopenhagen formuliert wurden.²

Die mit diesen Kriterien gesetzten Anreize gelten gemeinhin als förderlich für Demokratisierungsprozesse in zuvor autokratisch regierten Ländern sowie für deren längerfristige demokratische und wirtschaftliche Konsolidierung. Die in den 1970er Jahren zur Demokratie übergegangenen südeuropäischen Staaten Spanien, Portugal und Griechenland sind hierfür Paradebeispiele. Auch hat der Mechanismus der Konditionalisierung im Rahmen der EU-Osterweiterung zur Stabilisierung einiger der mittelosteuropäischen Demokratien beigetragen. Die Konditionalisierung und die ständige Überprüfung der Reformfortschritte durch die Berichte der EU-Kommission üben erhebliche Disziplinierungswirkung aus (F. Schimmelfennig 2004; F. Schimmelfennig/ U. Sedelmeier 2005; B. Lippert 2005).

Doch sollte die Bedeutung der Konditionalisierungsstrategie für die erfolgreiche Demokratisierung der Beitrittskandidaten nicht überschätzt werden. Wie die vergleichende Erforschung der Funktionsvoraussetzungen der Demokratie und der Systemtransformation zeigt, sind weitere Faktoren für diese Prozesse wichtig, so eine stabile wirtschaftliche Entwicklung, eine pluralistische Zivilgesellschaft, das Fehlen tiefgreifender ethnonationaler und religiöser Konfliktlinien und ein stabiler demokratischer Basiskonsens der wichtigen gesellschaftlichen und politischen Akteure (M.G. Schmidt 2000: 472ff.; W. Merkel 1999). Die Konditionalisierung stößt somit auf günstige oder ungünstige Kontextbedingungen im jeweiligen Kandidatenland. Der vorliegende Beitrag zeigt am Beispiel der Religionsfreiheit, dass die Konditionalisierung in der Türkei auf Sperrn trifft, die sowohl in landesspezifischen Ursachen als auch in inneren Widersprüchen der Beitrittspolitik begründet sind.

Die Geschichte der türkischen Annäherung an die Europäische Staatengemeinschaft ist alt (vgl. Ö. Erdemli 2003). Doch konkrete Schritte in Richtung einer türkischen EU-Mitgliedschaft unternahm die EU erst auf dem Gipfel von Helsinki im Jahr 1999, als die Türkei offiziell als Kandidatenland anerkannt wurde. Seither veröffentlicht die EU-Kommission jährlich Fortschrittsberichte in Hinblick auf die Erfüllung der Beitrittskriterien. Nach zahlreichen Reformen in der Türkei kam die EU-Kommission 2004 zu dem Ergebnis, dass die Türkei die Beitrittsbedingungen „in ausreichendem Maß“ erfülle, und empfahl die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen.³ Allerdings war die Bilanz in Hinblick auf eine effektive Garantie der Menschenrechte sehr gemischt.⁴ So waren etwa bei der Religionsfreiheit kaum materielle Fortschritte zu verzeichnen. Auch im Oktober 2005 erklärte die EU-Kommission, die Türkei habe die Bedingungen für den zum 3.10.2005 geplanten Verhandlungsbeginn erfüllt⁵, und die Regierungschefs stimmten für die Aufnahme der Beitrittsgespräche⁶, ohne dass es zu erheblichen Fortschritten in Sachen Religionsfreiheit gekommen war.

Die Frage der Religionsfreiheit ist ein besonders heikles Thema mit hohem symbolischem Gehalt. Es hat einerseits mit dem Selbstverständnis der Europäischen Union und ihrem Menschenrechtskanon zu tun – nicht zuletzt im Verhältnis zu einem Kandidatenland, dessen Zugehörigkeit zu Europa aus religiös-kulturellen Gründen umstritten ist (H. König/ M. Sicking 2005; H.-U. Wehler 2004). Andererseits rührt das Thema der Religionsfreiheit an tiefgehende gesellschaftliche und (religions-) politische Konflikte in der Türkei.

Die historischen Hintergründe dieser Konflikte sind Gegenstand des folgenden, zweiten Abschnitts. Daran schließt sich drittens eine knappe, keineswegs vollständige Darstellung der Schwierigkeiten an, auf die unterschiedliche religiöse Gruppen bei der Ausübung der Religionsfreiheit stoßen. Im vierten Abschnitt wendet sich der Beitrag der Frage zu, auf welche Weise die Europäische Kommission Stand und Entwicklung der Religionsfreiheit in der Türkei evaluiert und welche Probleme sich hierbei ergeben. Der fünfte Abschnitt zeigt anhand der Auseinandersetzungen um das muslimische Kopftuch, inwiefern sich die Europäische Kommission in Bezug auf die Frage der Religionsfreiheit in einem Dilemma befindet, das die Wirksamkeit ihrer Konditionalisierungsstrategie begrenzt. Der letzte Abschnitt zieht hieraus eine Bilanz hinsichtlich der Grenzen konditionalisierter Erweiterungspolitik – zumindest in Hinblick auf die Religionsfreiheit in der Türkei.

2 Religiöse Konfliktlinien und ihre historischen Hintergründe in der Türkei

Die Schwierigkeiten im Hinblick auf die Religionsfreiheit in der Türkei sind ohne Kenntnis ihrer historischen Hintergründe, die z.T. weit in die Vergangenheit zurückreichen, nicht zu verstehen. Das Osmanische Reich war ein islamisches Staatswesen und zugleich ein multireligiöses Gebilde mit großen christlichen Minderheiten, die nach islamischem Recht einen besonderen Status hatten. Denn in allen Angelegenheiten, die für die muslimischen Untertanen das Sheriat-Recht regelte, genossen die Nichtmuslime Autonomie. Deren Gemeinschaften waren in sog. Millets organisiert, in denen die religiösen Führer zugleich die politische Verantwortung gegenüber dem Sultan trugen (S.N. Fisher 1968: 215f.). Große Millets bildeten die griechisch-orthodoxen (J. Dalègre 2002: 41ff.) und die armenischen Christen (V. Artinian 1988) sowie die Juden (S.J. Shaw 1991). Der Niedergang des Osmanischen Reichs, vor allem im Laufe des 19. Jahrhunderts, der auch nicht durch die an europäischen Vorbildern orientierten Tanzimat-Reformen aufgehalten werden konnte, war mit dem Erstarren von Unabhängigkeitsbewegungen in den christlichen Millets verbunden, die aus machttaktischen Kalkülen von europäischen „Schutzmächten“ gefördert wurden (M. Kent 1984; S.N. Fisher 1968: Part III; H.-L. Kieser 2000). Sie waren aber auch Folge des Wissenstransfers aus dem Westen, bei dem u.a. missionarische Organisationen aus Europa und den USA eine gewisse Rolle spielten (J. Dalègre 2002: 139ff.; V. Artinian 1988: 31ff., 59ff., 107; H.-L. Kieser 2000). Bis heute wirken die Traumatisierungen, die den Untergang des Vielvölkerreichs begleiteten, die Rolle des europäischen Auslands hierbei und die Folgen der ethnoreligiösen Konflikte prägend auf das Verhältnis zwischen türkischer Mehrheitsbevölkerung und religiösen und ethnischen Minderheiten.⁷ Dies gilt insbesondere in Hinblick auf die weitgehende Zerstörung der armenischen Gemeinschaft im Ersten Weltkrieg, die zahlreiche Beobachter inzwischen als Genozid (z.B. H.-L. Kieser 2000),⁸ die türkische Regierung und einige Historiker hingegen als tragische Konsequenzen der Kriegswirren deuten.⁹ Auch das Verhältnis zur griechisch-orthodoxen Gemeinschaft ist historisch schwer belastet: Nationalistische Eliten in Griechenland versuchten die Niederlage des Osmanischen Reichs im Ersten Weltkrieg zu nutzen, um ihren Traum eines Großgriechenlands in Kleinasien zu verwirklichen, und besetzten unter Zustimmung der Siegermächte große Gebiete der heutigen Türkei (J. Dalègre 2002: 227ff.).

Eine völlige Niederlage der Türken konnte der osmanische General Mustafa Kemal, später mit dem Ehrennamen „Atatürk“ bedacht, allerdings im sog. Befreiungskrieg verhindern: Mit dem Lausanner Vertrag vom 24.7.1923 wurde die türkische Souveränität von den Siegermächten anerkannt (S.N. Fisher 1968: 380-

388). Zugeständnisse musste die Türkei allerdings in Hinblick auf die nichtmuslimischen Gemeinschaften, im Vertrag als „Minderheiten“ bezeichnet, machen, denen umfangreiche Schutzgarantien – hinsichtlich ihrer Besitzungen und ihrer religiösen Infrastruktur – gegeben wurden.¹⁰ Wie schon im 19. Jahrhundert traten die westlichen Staaten in Lausanne wieder als Schutzmächte der religiösen Minderheiten auf (S.N. Fisher 1968: 387, K. Kreiser 2003: 405ff.).

Atatürk und seine Mitstreiter sahen in der kulturellen Rückständigkeit des Osmanischen Reichs eine der Hauptursachen für dessen Niedergang. Ihr Ziel war es, auf seinen Trümmern eine neue türkische Nation zu errichten, die sich dem Kreis der modernen Zivilisationen Europas anschließen sollte (A.L. Macfie 1994: 136-154). Um dieses Ziel zu erreichen, initiierte Atatürk ein gewaltiges Reformwerk, das das Recht und die staatlichen Institutionen nach westlichen Vorbildern gestaltete. Der Widerstand traditionell islamischer Milieus veranlasste die „Kemalisten“ zu noch radikaleren Reformmaßnahmen, die am Ende geradezu in eine Kulturrevolution mündeten und dabei eine tiefe säkular-religiöse Konfliktlinie etablierten: 1924 kam es zur Abschaffung des Kalifats, zur Schließung der islamischen Schulen (medrese) und Sheriat-Gerichte und zur Verstaatlichung der religiösen Stiftungen (vakfi); nach der Kurdenrevolte 1925, die teilweise von islamisch-spirituellen Führern (Sheik) angezettelt worden war, wurden die traditionell bedeutsamen Ordensgemeinschaften, die sog. Tarikats, verboten. Das Tragen islamischer Trachten für Männer wurde gar unter Androhung der Todesstrafe untersagt. 1925 erfolgte auch die Einführung der westlichen Zeitrechnung, 1928 wurde die arabische durch die lateinische Schrift ersetzt (A.L. Macfie 1994: 136f.; K. Kreiser 2003: 409ff.). Eines der Hauptprinzipien der Modernisierungsideologie des Kemalismus ist der Laizismus (laiklik) (P. Dumont 1984: 35ff.). „Laizismus“ bedeutete in der Rechtswirklichkeit allerdings nicht Trennung von Religion und Staat, sondern staatliche Kontrolle des religiösen Felds und Exklusion der Religion aus dem öffentlichen Leben (N. Berkes 1998, G. Seufert 2004). Nach Abschaffung des Kalifats war 1924 das Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) geschaffen worden, eine zentrale staatliche Behörde zur Verwaltung des religiösen Lebens mit Zuständigkeit für den Moscheebau, die Beschäftigung von Imamen und die Abfassung der Freitagspredigten und religiösen Rechtsgutachten (fetva). Dies geschah mit dem Ziel, einen modernen, der Republik und der türkischen Nation entsprechenden Islam zu schaffen (B. Türkmen 2006: 331). In der Konstruktion eines türkischen Nationalismus schufen die Kemalisten zudem eine kollektive Ersatzidentität, unterstützt durch eine Sprachreform und eine der nationalen Ideologie verpflichtete Geschichtsschreibung (P. Kinross 1993: 465, P. Dumont 1984). Schließlich galt insbesondere die Emanzipation der Frau als zentraler Baustein einer modernen, säkularen Türkei. Die Frauen wurden ermutigt, den Schleier abzulegen

sowie in die öffentliche Sphäre und die moderne Arbeitswelt einzutreten (N. Göle 1995).

Die kemalistischen Reformen stellten zwar eine Kulturrevolution von oben dar, und insbesondere die laizistischen Maßnahmen hatten – anders als diejenigen in Frankreich von 1880 bis 1907 (J.-P. Scot 2005) – keine demokratische Legitimation. Dennoch können sie als Folge endogener Politikprozesse betrachtet werden, denn sie sind nicht auf den Druck äußerer Mächte zurückzuführen. Dies ist mit ein Grund dafür, dass diese Reformen überhaupt durchgesetzt werden konnten (C. Karakas 2007: 10).

Das Erbe Atatürks wird bis heute von seinen Anhängern, wie in der linksnationalistischen Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi – CHP), gepflegt. Die Sammelbezeichnung *Kemalisten* steht heute im allgemeinen Sprachgebrauch für eine Vielzahl an sehr unterschiedlichen Akteuren, Gruppen und Organisationen, die dem Ideal einer modernen, demokratischen, republikanischen Türkei anhängen. Das Aufkommen des politischen Islam hat die ohnehin schon bestehende Tendenz zu einer „Sakralisierung“ des Kemalismus und insbesondere der Vaterfigur Atatürk in Teilen der kemalistisch orientierten Milieus noch verstärkt (R. Hermann 2003: 267). Die Omnipräsenz von Atatürk-Statuen und Porträts ist darüber hinaus Hinweis auf die dominante Stellung des Kemalismus in der türkischen Öffentlichkeit. Doch wird er keineswegs von allen gesellschaftlichen Gruppen befürwortet. Deshalb ist eine Charakterisierung des „Atatürkismus“ als Zivilreligion der Türkei problematisch; Zivilreligion ist er nur für bestimmte gesellschaftliche Milieus (M. Dreßler 1999).

Zur Demokratisierung der Republik kam es erst nach Ende des Zweiten Weltkriegs. Mit der Einführung demokratischer Wahlen kehrte die Religion in das öffentliche Leben zurück, denn eine islamfreundliche Politik diente bei Wahlen der Stimmenmaximierung. Vorreiter dieser Entwicklung war die Demokratische Partei unter Ministerpräsident Adnan Menderes (S.N. Fisher 1968: 498ff.). Zahlreiche der kemalistischen Reformen wurden unter seiner Regierung gelockert, so etwa mit der Einführung eines freiwilligen Religionsunterrichts oder des arabischen Gebetsrufs. Die Grundkoordinaten der kemalistischen Republik blieben jedoch unberührt (K. Kreiser 2003: 425-428). Mit der Menderes-Administration wurde eines der Grundmuster der türkischen Demokratie bis in die Gegenwart festgeschrieben – die Politisierung des Islam. Und mit deren Abwehr wurde die säkular-religiöse Konfliktlinie weiter zementiert. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war geprägt von Perioden politischer Instabilität, die das Militär dreimal, 1960, 1970 und 1980, zum Eingreifen veranlassten. Schon 1960 wurde der Nationale Sicherheitsrat (Milli Güvenlik Kurulu) gegründet, in dem hochrangige Vertreter des Militärs mit Vertretern der Regierung die maßgeblichen Richtlinien der Politik abstimmen. Der MGK ist die institutionelle

Verkörperung des Selbstverständnisses des Militärs als Wächter des kemalistischen Erbes, der Republik und des Laizismus (B. Toprak 2006: 36-38; G. Özcan 2006).

Doch wäre es eine falsche Deutung der türkischen Geschichte, diese als fortgesetzten Machtkampf zwischen säkularen Kemalisten in Staatsapparat und Militär einerseits und islamisch orientierten Bewegungen andererseits zu sehen. Mehrfach waren es die laizistischen Parteien, die die Parteien des politischen Islam in die Regierung einluden (N. Narli 2003: 126f.). Und nach dem Putsch von 1980, der auf eine Phase bürgerkriegsähnlicher Auseinandersetzungen zwischen linken und rechten Extremisten folgte, war es das Militär selbst, das das Konzept der „Türkisch-Islamischen Synthese“ (Türk-İslam Sentezi – TIS) als neue Legitimationsbasis für die türkische Nation und das republikanische Regime propagierte (C. Karakas 2007: 16-19). Zwar war deren Ziel die Abwehr von Sozialismus sowie ethnonationaler und konfessioneller Spaltung. Doch die TIS gründete die türkische Nationalidentität ethnisch auf das Türkentum und religiös auf den sunnitischen Islam – und schloss damit alle ethnischen und religiösen Minderheiten, wie Kurden, Aleviten und Christen, konzeptionell aus. Verbunden war diese ideologische Neuausrichtung des Regimes mit der Einführung eines religiösen Pflichtunterrichts sunnitischer Prägung, mit einer neuen Verfassung, die in Hinblick auf Menschenrechtsschutz und demokratische Spielregeln sehr sparsam angelegt war, und mit einer Ausweitung der Islamisierung „von oben“ durch die Diyanet-Behörde (C. Karakas 2007: 18).

Die hier nur angedeuteten historischen Ereignisse haben tiefe Spuren in der türkischen Gesellschaft hinterlassen und prägen bis heute einige tiefgreifende Konfliktlinien, wie etwa das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen oder zwischen säkularen und religiös-konservativen Türken. Sie haben auch Folgen für Theorie und Praxis der Religionsfreiheit. Entscheidend ist dabei die Verflechtung von nationaler und religiöser Identität, die keineswegs nur auf die TIS zurückgeht. Diese ideologische Konstruktion wäre ohne das Vorhandensein zahlreicher Voraussetzungen gar nicht möglich gewesen, darunter die Traditionen eines *ethnisch-kulturell* begründeten Nationalismus, das Erbe des Umma-Konzepts, der ‚politischen‘ Gemeinschaft im Islam, sowie die Prägung durch das Milletssystem, das religiöse Identität als konstituierend für politisch-administrative Gemeinschaften auserkor. Es ist kein Zufall, dass der türkische Begriff für Nation ‚millet‘ lautet.¹¹

3 Religionsfreiheit in der Türkei: Recht und Rechtswirklichkeit

3.1 Garantie der Religionsfreiheit und Laizismus

Die Verfassung der türkischen Republik von 1982 garantiert Religionsfreiheit. So heißt es in Artikel 24: „Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung.“ Gottesdienste und religiöse Zeremonien sind frei. Auch die negative Religionsfreiheit wird garantiert, denn niemand „darf gezwungen werden, an Gottesdiensten [...] teilzunehmen, seine religiöse Anschauung und seine religiösen Überzeugungen zu offenbaren.“ Artikel 24 erklärt die religiöse Erziehung zur Aufgabe des Staates und unterstellt sie seiner Kontrolle. Schließlich enthält er das Verbot, die politische Ordnung auf religiöse Regeln zu gründen oder politischen Gewinn aus der Religion zu ziehen.¹²

Die rechtliche Situation ist allerdings noch komplexer. So enthält die Verfassung auch Bestimmungen zum Schutz der säkularen Republik. Artikel 2 der Verfassung von 1982 erklärt die Türkei zum „demokratischen, laizistischen und sozialen Rechtsstaat.“ Artikel 68 verbietet die Bildung von Parteien, die der laizistischen Republik entgegenstehen. Wichtig für die konkrete Ausgestaltung des Laizismusprinzips ist zudem die Rechtsprechung des türkischen Verfassungsgerichts (O. Oehring 2001: 5; E. Göztepe 2004). Auf der Grundlage des Laizismus-Prinzips besteht (bzw. bestand, vgl. Abschnitt 4.3.) beispielsweise ein Verbot, religiöse Vereinigungen zu gründen. Das türkische Vereinsgesetz von 1983 verbietet in Artikel 5 Aktivitäten, die eine Religion oder Konfession fördern (O. Oehring 2001: 14). Dieses Vereinsverbot hatte zur Folge, dass religiöse Gemeinschaften zwar als Gemeinschaft existieren, als solche jedoch keinerlei Rechtspersönlichkeit erhalten konnten.

3.2 Die nichtmuslimischen Gemeinschaften: materielle und ‚gefühlte‘ Religionsfreiheit

Die Beschränkungen der Religionsfreiheit in der Türkei waren und sind je nach religiöser Gruppe verschieden. Im Allgemeinen bestehen sie in einer restriktiven Auslegung des Rechts durch Gerichte und Amtsträger.¹³ Religionsrechtlich genießen die nichtmuslimischen Minderheiten einen besonderen Schutzstatus entsprechend dem Lausanner Vertrag. Dieser nennt keine besonderen Gruppen explizit, sondern spricht lediglich von „nichtmuslimischen Minderheiten“, doch die türkischen Behörden legen diesen Begriff in sehr enger Weise aus, so dass in der Rechtswirklichkeit nur vier frühere osmanische Millet-Gemeinschaften die Lausanner Institutionen nutzen können (O. Oehring 2001: 21). So verfügen nur

diese Gruppen über eine einigermaßen rechtlich abgesicherte Infrastruktur;¹⁴ andere Gruppen wie die syrisch-orthodoxen Christen oder die katholische Kirche sind noch stärker von religionspolitischen Konjunkturen in der Administration abhängig.¹⁵

Doch ist es auch die Frage, wie weit die Schutzgarantien des Lausanner Vertrags tatsächlich greifen. Gerade die ehemaligen Millet-Gemeinschaften kämpfen mit erheblichen Problemen. Ihr Verhältnis zum türkischen Staat ist angespannt. Historische Traumata prägen dabei die wechselseitigen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Das Beispiel der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft zeigt dies deutlich. Sie klagt über administrative Schikanen, wie willkürliche Enteignungen ihrer Gemeindestiftungen¹⁶, über staatliche Kontrollen und Beschränkungen des Kapitalverkehrs der Stiftungen, über die Verweigerung von Genehmigungen für Renovierungsarbeiten an Kultstätten, über die Nichtanerkennung des Orthodoxen Patriarchen als spirituelles Oberhaupt der orthodoxen Ökumene, über das seit 1971 bestehende Verbot, das orthodoxe Priesterseminar auf der Heybeliada (Insel Halki) zu nutzen, wodurch die Ausbildung des eigenen Priesternachwuchses blockiert ist¹⁷, und vieles andere.¹⁸ In all diesen Bereichen ist es nicht zu Verbesserungen gekommen, obwohl sie in den EU-Fortschrittsberichten explizit angesprochen werden. Auch wenn für die Ausübung der *individuellen* Religiosität keine rechtlichen Hindernisse bestehen, so gefährden diese Bedingungen den Fortbestand der orthodoxen Christen als *Gemeinschaft*.

Doch können die Probleme nicht allein als Beschränkungen der Religionsfreiheit gedeutet werden. Sie sind auch mit ungelösten Konflikten im Verhältnis zwischen Griechenland und der Türkei zu erklären. So lehnte die kemalistische CHP-Fraktion im Parlament beispielsweise eine Reform des Stiftungsrechts zugunsten der religiösen Minderheiten mit der Begründung ab, ihr entsprächen keine reziproken Maßnahmen in Griechenland. Die CHP berief sich dabei auf das Reziprozitätsgebot des Artikels 45 des Lausanner Vertrags, das Verbesserungen für die jeweiligen Minderheiten an reziproke Schritte im Nachbarland knüpft.¹⁹ Die rechtliche Situation der muslimischen Minderheit in Griechenland ist nach dieser Lesart ebenfalls schwierig.²⁰ Die griechisch-orthodoxen Christen werden in diesem zwischenstaatlichen Konflikt quasi als Faustpfand betrachtet, nicht aber als türkische Staatsbürger, die sie faktisch jedoch sind. Insofern haben viele der beschriebenen Probleme ihre Ursache vermutlich mindestens so sehr in einer Griechenfeindschaft wie in einer christenspezifischen Diskriminierung.²¹

Die Frage des Rechtsstatus religiöser Gemeinschaften ist in Hinblick auf die Religionsfreiheit in der Türkei zentral. Denn ohne Rechtsstatus sind weder Eigentumserwerb oder Vertragsabschlüsse noch Klagen vor staatlichen Gerichten – etwa gegen freiheitsbeschränkende behördliche Maßnahmen auf lokaler Ebene – möglich. Ebenso problematisch sind die großen Hindernisse bei der Ausbildung

von Theologen und Priestern, mit denen nichtmuslimische Gemeinschaften konfrontiert sind. Begründet werden derartige Einschränkungen mit der laizistischen Staatsordnung oder der Gleichheit aller Bürger. So erklärte der Staatsminister für religiöse Angelegenheiten Mehmet Aydın in Hinblick auf das Priesterseminar auf der Heybeliada, niemand könne Sonderrechte beanspruchen. In der Türkei hätten Muslime und Nichtmuslime gleiche Rechte – auch Muslime könnten keine privaten theologischen Fakultäten eröffnen.²² Eine ähnliche Argumentation kennzeichnet die türkische Position hinsichtlich der Frage des Rechtsstatus. Eine explizite Anerkennung *religiöser* Vereinigungen ist demnach wegen des laizistischen Charakters der Republik nicht möglich, und es sei undenkbar etwa der katholischen Kirche Rechte zuzugestehen, die islamische Organisationen nicht hätten (O. Oehring 2004: 80-84).

Doch abgesehen von diesen materiellen rechtlichen Fragen, stoßen christliche Gruppen noch auf ein ganz anderes Problem: nämlich auf Vorurteile, Ablehnung und offene Feindseligkeit in Teilen der türkischen Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für türkisch-protestantische Gemeinschaften, die sich auf die Missionstätigkeit evangelikaler Gruppen – meist aus den USA und Südkorea, zu ca. zehn Prozent aus Deutschland – hin gebildet haben.²³ Die Aktivitäten von protestantischen Missionaren bilden den Stoff für zahllose Verschwörungstheorien, die in vielen Medien verbreitet werden. Die Religionsbehörde und führende Politiker haben vor den Aktivitäten von Missionaren gewarnt.²⁴ Diese sind sogar Thema im Nationalen Sicherheitsrat.²⁵ Protestantische Gemeinden, die sich vielfach aus türkischen Konvertiten gebildet haben, existieren zwar, aber sie befinden sich in einer prekären Situation, die durch administrative Schikanen, Gerichtsverfahren wegen Proselytenmacherei und mangelnden behördlichen Schutz vor Gewalttaten geprägt ist.²⁶ Der brutale Mord an drei Missionaren in Malatya im Jahr 2007 ist ein besonders grausames Beispiel für diese vergiftete Atmosphäre.²⁷ Diese geradezu als Phobie zu bezeichnende Abwehrhaltung hat verschiedene Ursachen, etwa das regelmäßig in Medienberichten in Erinnerung gerufene Wirken von Missionaren im Osmanischen Reich, aber auch die spezifisch islamische Komponente des nationaltürkischen Identitätskonstrukts. Diesem zufolge sind Christen nicht Türken, und Türken, die zum Christentum konvertieren, begehen Vaterlandsverrat – jedenfalls aus Sicht ultranationalistischer Kreise, die zum Teil Positionen in den Behörden und Sicherheitsapparaten besetzen. Dennoch: trotz dieser feindlichen Atmosphäre können Missionare in der Türkei arbeiten und bilden sich türkisch-christliche Gemeinden. Mehrere protestantische Kirchen haben sich inzwischen zu einer Allianz zusammengeschlossen.²⁸

Es ist nicht unbedingt einfach, faktische Beschränkungen der Religionsfreiheit in der Türkei nachzuweisen und hieraus politische Reformempfehlungen abzuleiten. Beschränkungen der Religionsfreiheit aufgrund von Verwaltungsent-

scheidungen lokaler Akteure müssen nicht unbedingt repräsentativ für die Gesamtsituation in der Türkei sein. Freiheitsverluste durch Bedrohungsgefühle sind zudem schwer zu erfassen. Vertreter nichttürkischer christlicher Gemeinden zum Beispiel berichten, dass es während der Missionarsdebatte zu einer auffälligen Häufung von Taufgesuchten unbekannter Personen gekommen sei. Es besteht der Verdacht, dass es sich bei diesen Personen um nationalistische Aktivisten handelt, deren Ziel es ist zu testen, ob sich die jeweilige Gemeinde der Proselytenmacherei „schuldig“ macht.²⁹ Ein weiteres Beispiel ist die Welle von Anschlagdrohungen, die 2007 über die armenische Gemeinde niederging³⁰, nachdem im Januar ein wichtiger armenischer Intellektueller, Hrant Dink, einem Attentat zum Opfer gefallen war. Die meisten christlichen Gebäude – außerhalb der touristischen Haupttrouten in Istanbul – sind unscheinbar, liegen versteckt oder sind durch hohe Zäune massiv gesichert. In den Medien erscheinen regelmäßig pauschale und simplifizierende Berichte über Christen, im Internet kursieren zahllose Verschwörungstheorien.³¹ Diese Umstände können nicht als allgemeine rechtliche Beschränkungen der Religionsfreiheit erfasst werden, aber sie erschweren weitgehend ein freies Leben als religiöse Gemeinschaft.

Es ist die Frage, ob diese Erscheinungen mit der islamischen Prägung der türkischen Gesellschaft erklärt werden können.³² Doch scheinen die Gründe eher in der Instrumentalisierung des Islam für die Konstruktion der türkischen Nationalidentität zu liegen. Der Religionswissenschaftler Martin Baumann (1999) hat mit dem Konzept der „impliziten Normierung des öffentlichen Raums“ und – so kann man hinzufügen – seiner Symbole ein Analyseinstrument entwickelt, das auch zur Erfassung der hier dargestellten Problematik dienen kann. Am Beispiel von Moscheebaukonflikten in deutschen Städten zeigt Baumann, dass trotz einer weitgehenden Säkularisierung der Gesellschaft und der staatlichen Neutralität in religiösen Fragen die traditionell dominante religiöse Mehrheitskultur in vielerlei impliziten Normierungen des öffentlichen Raums prägend wirkt. Religion wird dabei zur „Symbolisierung von Identität und als Ressource von Selbstversicherung genutzt“ (M. Baumann 1999: 202f.). So stört sich kein Mensch am Glockengeläut der Kirchen, doch die Einführung des Muezzinrufs ist undenkbar. Und die Höhe der Moscheekuppeln wird zu einer Frage von nationaler Bedeutung.³³ Zentral für die Normierung der öffentlichen Sphäre ist die Prägung durch die dominante Mehrheitsreligion bzw. –kultur. Das sichtbare Auftreten von Gruppen, die von der Mehrheitskultur abweichen, löst bei der von der dominanten Kultur geprägten Bevölkerung Verunsicherung und Angst vor der Bedrohung der eigenen Identität aus. Das Ausmaß an Rechtsextremismus in Europa ist sicher nicht mit demjenigen in der Türkei vergleichbar, doch kennen signifikante religiöse Minderheiten wie Muslime und Juden ebenfalls das Problem simplifizierender Medienberichterstattung oder Anschläge auf ihre Kultstätten. Ange-

sichts der Krisen und Konflikte, mit denen die Türkei in den letzten Jahrzehnten konfrontiert war, kann die Feindseligkeit gegenüber religiösen Minderheiten in Teilen der türkischen Gesellschaft als Ausdruck einer nationalen Identitätskrise gedeutet werden (D. Ergil 2000; F. Kentel/ M. Ahiska/ F. Genç 2007).

Jedoch gibt es auch gegenläufige Tendenzen, die für eine Lockerung der Situation sprechen. In diesem Rahmen zeigt das EU-Beitrittsverfahren Früchte. Der Mord an den christlichen Missionaren in Malatya hat, so scheint es, auch zu einem Umdenken an den Spitzen der Administration geführt. So haben der Staatsminister für Religionsfragen Aydin und Ministerpräsident Erdoğan offiziell zu Bedenken gegeben, dass Mission zur Religionsfreiheit gehöre und auch die Muslime in Europa davon profitierten.³⁴

3.3 Religionsfreiheit aus muslimischen Perspektiven

Über Beschränkungen ihrer religiösen Freiheit klagen jedoch nicht nur Christen, sondern auch viele Muslime. Die Versorgung der muslimischen Gläubigen mit religiösen Dienstleistungen ist zwar durch die Diyanet gewährleistet. Und auch wenn diese Behörde ursprünglich zur Kontrolle des islamischen Lebens gegründet worden ist, so ist sie doch insbesondere seit Propagierung der TIS materiell vorzüglich ausgestattet (C. Karakas 2007: 18f.).³⁵ Allerdings deckt dieser staatlich verwaltete Islam „von oben“ (ebd.: 16) keineswegs die gesamte Bandbreite islamischen Lebens in der Türkei ab. Trotz des offiziellen Verbotes sind die sufistischen Ordensgemeinschaften, Tarikats, bis heute von großer Bedeutung (H. Inalcik 1973: 186ff.; S. Mardin 2006; T. Zarcone 2004: 272; O. Oehring 2001: 16-21). Anders als der positiv besetzte Begriff des Sufismus denken lässt, verbreiten diese um spirituelle Führer (Sheik) konstituierten Gemeinschaften keineswegs immer so liberale Islamdeutungen wie etwa die Mevlevis (Ş. Can 2005). Einige Tarikats vertreten sehr konservative Deutungen des Islam und sind vor allem deshalb Kemalisten ein Dorn im Auge.³⁶ Orden wie die Nakşibendis bilden einen Teil der Basis des politischen Islam, so auch für die regierende AKP. Die kemalistischen Reformer der 1920er Jahre hatten versucht, die Tarikats zu zerschlagen. Doch die Schließung ihrer Versammlungsstätten, der Tekkes, und die Verstaatlichung ihrer Stiftungen konnten sie lediglich schwächen. Inoffiziell aber existierten sie weiter, und spätestens seit der Ära Turgut Özal von 1983-1993 ist ihre gesellschaftliche und politische Einflussnahme kein Geheimnis mehr (F. Ataca 2006, S. Mardin 2006, C. Karakas 2007: 20ff.).

Zwar gibt es keine offiziellen explizit islamischen Vereine oder Stiftungen der Tarikats, doch nutzen sie allgemeine rechtliche Organisationsstrukturen. So bestehen zahlreiche Wissenschafts- und Kulturstiftungen, deren Hintergrund ein

islamisches Netzwerk bildet (O. Oehring 2001: 16ff.), und manche Tekkes bestehen als Kulturvereine.³⁷ Neben den Tarikats gibt es neuere islamische Reformbewegungen, die in dem einflussreichen Prediger Fethullah Gülen einen markanten Vertreter haben. Die Gülen-Bewegung unterhält Schulen und Studentenwohnheime, und auch die einflussreiche islamische Tageszeitung Zaman steht Gülen nahe (ebd.: 19-21; B. Aras/ Ö. Caha 2003). Man kann sich darüber streiten, wie gravierend die Religionsfreiheit dieser islamischen Gruppierungen eingeschränkt ist, denn sie können mittels der genannten allgemeinen Rechtsstrukturen relativ frei agieren. Allerdings können sie nicht als *religiöse bzw. islamische* Organisationen auftreten und als solche auch keine Rechte geltend machen. Die damit verbundenen Probleme können als erhebliche Restriktionen erfahren werden.³⁸ Schwerer wiegen aus Sicht islamisch orientierter Menschenrechtsorganisationen jedoch das Verbot des islamischen Kopftuchs und diskriminierende Regelungen in verschiedenen öffentlichen Bereichen, etwa im Bildungssystem (A. Kadioğlu 2005).³⁹ Seit der Verschärfung der Rechtspraxis auf Druck des Militärs im Jahr 1997 dürfen Frauen mit Kopftuch universitäre Einrichtungen nicht betreten oder öffentliche Ämter bekleiden, und Anwältinnen haben mit Kopftuch keinen Zugang zu Gerichten (AKDER 2005: 7).

Eine besondere Rolle spielen in Hinblick auf die Religionsfreiheit der Muslime die Aleviten (C. Elsas 1994). Deren Status als Muslime ist freilich sowohl unter Sunniten als auch unter Aleviten umstritten (R. Camuroğlu 1997). Schon im Osmanischen Reich waren sie eine verfolgte Minderheit und unterstützten deswegen den Kemalismus (M. Dreßler 1999). Doch auch in der säkularen Republik waren ihre Vertreter Ziel von Attentaten, so etwa in der ersten Hälfte der 1990er Jahre (O. Oehring 2001: 16). Ihre Organisationen erheben zahlreiche Klagen über Beschränkungen der Religionsfreiheit oder über religiöse Diskriminierung, die eine eigene Untersuchung erfordern, die aber hier nicht geleistet werden kann. Die verschiedenen, teils konkurrierenden alevitischen Organisationen klagen beispielsweise über die Nichtanerkennung ihrer spezifischen Identität seitens des Staats, insbesondere der Diyanet, und über einen Sunnisierungsdruck, der im Zwang zur Teilnahme am sunnitisch geprägten Religionsunterricht in der Schule und in Behinderungen beim Bau von Kultstätten zum Ausdruck kommt.⁴⁰

Es stellt sich angesichts dieser Fülle an Problemen mit der Religionsfreiheit in der Türkei nun die Frage, wie die Europäische Kommission in ihrer Evaluierung vorgeht und zu welchen Ergebnissen sie gelangt.

4 Religionsfreiheit als Beitrittskriterium zur Europäischen Union

4.1 Rechtliche Grundlagen und das Fehlen eines gemeinsamen Standards

Die Kriterien von Kopenhagen beinhalten die effektive Garantie der Menschenrechte. Doch was sind – abgesehen von dieser allgemeinen politischen Forderung – die rechtlichen Grundlagen dieses Kriteriums? Woran genau ist die effektive Garantie der Menschenrechte zu messen?

Im Vertrag über die Europäische Union vom 7.2.1992, geändert durch den Amsterdamer Vertrag vom 2.10.1997, verpflichtet sich die EU in Artikel 6 zur Achtung der „Grundrechte, wie sie in der am 4. November 1950 in Rom unterzeichneten Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben“ (vgl. T. Läufer 1999: 22).

Die EU hat sich erstmals am 7.12.2000, auf dem Rat von Nizza, einen *eigenen* Grundrechtskatalog gegeben, die Charta der Grundrechte der Europäischen Union (G. Braibant 2001). Bislang hat diese allerdings eher einen symbolischen Charakter, und die in ihr enthaltenen Rechte sind nicht unmittelbar einklagbar. Die Grundrechtecharta ist zwar Bestandteil des *Acquis communautaire*, des gemeinsamen Besitzstands europäischen Rechts, doch die anhaltenden Konflikte um die Stärkung ihrer rechtlichen Verbindlichkeit zeigen an, wie ambivalent ihr Status ist.⁴¹ Die Charta enthält in Artikel 10 relevante Bestimmungen zur Religionsfreiheit: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.“⁴² Allerdings erfährt – unabhängig vom legalen Status der Grundrechtecharta – diese Norm durch die Erklärung Nr. 11 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, die dem Amsterdamer Vertrag von 1997 angefügt ist, eine weitere Einschränkung: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht“ (T. Läufer 1999: 320). Diese Bestimmung wurde in den Verfassungsvertrag als Artikel I-52 aufgenommen und findet sich auch im Vertrag von Lissabon wieder.⁴³ Diese Bestimmung trägt der Vielfalt religionsrechtlicher Systeme in den Mitgliedstaaten der EU Rechnung. Zwar ist die Gewährleistung der Religionsfreiheit gemeinsames Anliegen aller EU-Mitgliedstaaten, doch was konkret im Einzelfall darunter verstanden wird, ist von

Land zu Land durchaus verschieden (vgl. J. Madeley/ Z. Enyedi 2003; G. Roberts 2005).

So unterscheiden sich die EU-Staaten – entsprechend ihrem nationalen religionsgeschichtlichen Erbe – voneinander in der Frage des rechtlichen Status, den religiöse Gemeinschaften in Anspruch nehmen können, oder hinsichtlich des Problems, inwiefern auf religiöse Normen und Bräuche durch Ausnahmen vom allgemeinen staatlichen Recht Rücksicht genommen wird. Besonders markant sind die Unterschiede im Umgang mit dem muslimischen Kopftuch (B. Massignon 2004): Während Großbritannien bislang sehr liberale Regelungen getroffen hat, die es auch Staatsdienern ermöglichen, religiöse Kleidung zu tragen, besteht in Frankreich seit 2004 eine verschärfte Gesetzeslage, die nicht nur den Beamten, sondern auch den Schülern an allen öffentlichen Schulen das Zeigen von auffälligen religiösen Zeichen untersagt – worunter nach allgemeiner Auffassung insbesondere das muslimische Kopftuch fällt.⁴⁴ Deutschland wiederum unterscheidet sich von den zuvor genannten Fällen schon in Hinblick auf die Regelungskompetenz, die in vielen religionsrechtlichen Fragen nicht beim Bund, sondern bei den Ländern liegt. So haben inzwischen einige Länder Kopftuchverbote für Lehrerinnen erlassen, andere nicht (A. Liedhegener 2005; 2008).

Diese Situation erschwert eine klare, auf eindeutige Kriterien gegründete Definition des Inhalts der Religionsfreiheit auf europäischer Ebene. Dies ist eines der Hauptprobleme, die sich den Fachleuten der Europäischen Kommission stellen, die mit der Evaluierung von Stand und Entwicklung der Religionsfreiheit in der Türkei betraut sind: an welchem Maßstab sollen sie die Türkei messen?⁴⁵ Während früherer Beitrittsrunden waren, so eine Aussage, allein die Politischen Kriterien von Kopenhagen Ausgangspunkt der Evaluation. Mittlerweile geht die Kommission jedoch von Artikel 6 des EU-Vertrags aus.⁴⁶ Der Grund hierfür liegt vermutlich darin, dass der Europäische Rat 2005 entschieden hat, die Türkei habe die Kopenhagener Kriterien ausreichend erfüllt, und die Beitrittsverhandlungen daraufhin begonnen haben. Die Bearbeitung der noch ungelösten Fragen wurde darauf in das Verhandlungskapitel 23 zu Justizsystem und Grundrechten verlegt.⁴⁷

Doch unabhängig davon ob Kopenhagener Kriterien oder Artikel 6 EU-Vertrag – die EU-Kommission hat keine klar und eindeutig definierten Kriterien zur Überprüfung der Religionsfreiheit entwickelt. Prüffragen nach dem Vorbild etwa der US-amerikanischen Organisation Freedom House stehen ihr nicht zur Verfügung. Stattdessen orientiert sie sich, Artikel 6 EU-Vertrag entsprechend, an der Europäischen Menschenrechtskonvention und an der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg.⁴⁸

4.2 *Der Menschenrechtsschutz durch die Institutionen des Europarats*

Die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) und der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) sind Institutionen des Europarats, nicht der Europäischen Union. Dem 1948 gegründeten Europarat (G. Brunn 2004: 63ff.) gehören deutlich mehr Staaten an als der EU, so auch die Türkei. Artikel 6 des EU-Vertrags bezieht sich auf diese Institutionen. Die Religionsfreiheit wird in der EMRK vor allem in Artikel 9 geschützt, dessen Satz 1 fast wortgleich als Artikel 10 in die Europäische Charta der Grundrechte übernommen worden ist. Allerdings enthält Artikel 9 EMRK in Satz 2 eine Bestimmung, die nicht in die Grundrechtecharta übernommen wurde: „Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutze der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer“ (Zit. nach Bundeszentrale 1999: 342). Die EU-Kommission stützt ihre Evaluierungstätigkeit auf diesen Artikel und seine Auslegung durch den EGMR, auch in Verbindung mit anderen Bestimmungen der EMRK, etwa Artikel 14 (Diskriminierungsverbot) oder Artikel 11 (Vereinigungsfreiheit). Wichtig ist hierbei, dass Artikel 9 EMRK nicht nur die individuelle, sondern auch die kollektive Dimension von religiöser Betätigung schützt. Der EGMR folgert hieraus, dass es Religionsgemeinschaften möglich sein muss, einen Rechtsstatus zu erhalten.⁴⁹ Zudem sind die Experten der EU-Kommission der Auffassung, dass religiöse Betätigung gesicherte Eigentumsrechte erfordert – etwa zum Schutz von Immobilien, die Kulthandlungen dienen. Auch hierfür ist ein Rechtsstatus notwendig.⁵⁰ Die Kommission orientiert sich somit vor allem am Fallrecht des EGMR.

Im Zuge des EU-Beitrittsverfahrens hat die Türkei die Rechtsprechung des EGMR für die Rechtsprechung der nationalen Gerichte verbindlich gemacht (Kommission 2003: 27) und internationalen Abkommen Vorrang vor türkischem Recht eingeräumt (Kommission 2004: 25). Schon 2004 berichtet die EU-Kommission, dass türkische Gerichte bereits in 100 Urteilen die EMRK angewandt haben (ebd.: 28).

4.3 *Evaluierung und Fortschrittsberichte*

Auch nach Gesetzesreformen in Anlehnung an die EU-Fortschrittsberichte ist die Evaluation nicht abgeschlossen. Denn die Erfahrung lehrt, dass auch die Implementierung von Gesetzesänderungen durch die Verwaltung und ihre Bewährung in konkreten Einzelfällen geprüft werden müssen. Das bedeutet allerdings, dass

womöglich neu geschaffene Freiheitsräume auch genutzt – und im Falle fortgesetzter Probleme in der Rechtspraxis – die Tragweite der Reformen durch Gerichtsverfahren, einschließlich vor dem EGMR, getestet werden muss. Doch noch geschieht dies zu wenig. Dies erschwert die Messung konkreter Reformfortschritte.⁵¹

Die EU-Kommission steht mit den Repräsentanten der meisten nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften in regelmäßigem Austausch. So treffen sich jährlich Vertreter der EU-Kommission und der nichtmuslimischen Gemeinschaften zu Gesprächen, bei denen bestehende Probleme erörtert werden. Ebenso steht die Kommission in Kontakt zu alevitischen Verbänden. Dabei wird die EU-Kommission auf Klagen hin aktiv, die sich anhand konkreter Einzelfälle und Problemlagen ergeben.⁵² Allerdings stellt sich hierbei die Frage, inwiefern konkrete Einzelfälle als Gradmesser der allgemeinen Situation der Religionsfreiheit in der Türkei dienen können und auf diesem Wege eine systematische Bestandsaufnahme geleistet werden kann. Zumindest ist es theoretisch vorstellbar, dass es zwar aufgrund von behördlichen Entscheidungen auf lokaler Ebene in einzelnen Städten zu Problemen kommt, gleichzeitig aber in vielen vergleichbaren Fällen die Verwaltung der vollen Ausübung der Religionsfreiheit keine Hindernisse bereitet. Es ist unklar, inwiefern die Einzelfälle, ob für die Ausübung der Religionsfreiheit günstig oder ungünstig, repräsentativ für die religionsfreiheitliche Gesamtsituation sind.

Die Kommission ermuntert die Religionsgemeinschaften, im Fall von strittigen Verwaltungsentscheidungen die verbesserten Klagemöglichkeiten vor türkischen Instanzen bzw. vor dem EGMR zu nutzen. Auch wenn religiöse Gemeinschaften nicht als solche Rechtspersönlichkeit besitzen, können die der Gemeinschaft angehörenden Individuen oder die Minderheitenstiftungen den Rechtsweg einschlagen. Inzwischen sind einige Verfahren nach Straßburg gegangen, die von christlichen oder alevitischen Klägern angestrengt worden sind. Allerdings sind die bisher gefällten Urteile in Hinblick auf die Religionsfreiheit nach Artikel 9 EMRK nur bedingt aussagekräftig.⁵³ Sobald EGMR-Urteile vorliegen, hat die EU-Kommission jedenfalls konkrete Überprüfungsmöglichkeiten hinsichtlich der Umsetzung von Reformen.

Welche Rolle spielt die Religionsfreiheit in den jährlich seit 1998 von der EU-Kommission veröffentlichten Fortschrittsberichten? Welche Entwicklungen sind über die Jahre zu beobachten – auch in der Art und Weise, wie die Kommission die heikle Thematik behandelt? Ohne Zweifel hat die Türkei insgesamt erhebliche Reformfortschritte seit Beginn des Beitrittsprozesses gemacht. Hier von zeugen nicht nur die Fortschrittsberichte seit 1998, sondern auch unabhängige Instanzen, etwa die Organisation Freedom House, auf deren beiden Skalen zur Bewertung der politischen und der bürgerlichen Rechte die Türkei im Jahr 2007

jeweils den Wert 3 erreicht. Im Jahr 2002, vor Antritt der Regierung Erdoğan, hatten diese Werte noch bei 4 bzw. 5 gelegen.⁵⁴

Die Reformfortschritte im Feld der Religionsfreiheit jedoch können allenfalls als begrenzt bezeichnet werden. Dies hängt vor allem mit dem gesellschaftlichen Klima in Hinblick auf die Themen Religion und Minderheiten zusammen.⁵⁵ Das Innenministerium hat zwar beispielsweise am 19.6.2007 ein Rundschreiben an die Provinzgouverneure verschickt, in dem es auf die Zunahme an Gewaltattacken und Drohungen gegen nichtmuslimische Bürger verweist und die lokalen Behörden anweist, Maßnahmen zur Verhinderung solcher Probleme zu ergreifen (Kommission 2007: 16), doch als der armenische Patriarch wegen Morddrohungen im Jahr 2007 um Polizeischutz bat, legten ihm offizielle Stellen nahe, sich an private Sicherheitsfirmen zu wenden.⁵⁶ Auch in materiellen Fragen bleiben fast zehn Jahre nach Beginn des Beitrittsprozesses ungelöste Probleme. Zu einem sehr kritischen Urteil kommt Otmar Oehring (2004), der für das katholische Missionswerk Missio die Situation in der Türkei beobachtet, selbst 2004, im Jahr der Entscheidung über die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen, aber auch in seinen neueren Beiträgen auf der Homepage des Osloer Forum 18.⁵⁷ Viele Probleme waren selbst zu Beginn der Beitrittsverhandlungen noch überhaupt nicht gelöst worden, in anderen Feldern hatte es zwar Reformen gegeben, doch deren konkrete Umsetzung ließ oft vieles zu wünschen übrig. Und auch der neueste Fortschrittsbericht aus dem Jahr 2007 schlägt überwiegend kritische Töne an (Commission 2007: 16f.).

Eine Reform des Baurechts vom 15.7.2003 ersetzte den Begriff „Moschee“ durch „Gebetsstätte“, um die Vergabe von Baugenehmigungen an nichtmuslimische Religionsgemeinschaften zu erleichtern, doch auch diese Reform lässt viele Fragen offen (O. Oehring 2004: 34ff.). Die EU-Kommission kritisierte bis zuletzt, dass Aleviten weiterhin Schwierigkeiten haben, Kultstätten zu errichten (Commission 2007: 17). Immerhin gibt es inzwischen ein Gerichtsurteil aus Ankara, dem zufolge eine protestantische Kirche genauso wie eine Moschee von der Zahlung der Wassergebühren befreit werden muss.⁵⁸

Das in vielerlei Hinsicht restriktive Vereinsrecht von 1983 wurde durch eine Reform vom 23.11.2004 liberalisiert. Einige protestantische Gemeinden konnten sich inzwischen als Kirchvereine organisieren, die allerdings nach dem Vorbild der Moscheevereine nicht als explizit religiöse Vereinigungen gelten, sondern eher als Kulturvereine zur Gebäudeverwaltung. Das Innenministerium verfolgt hier „einen flexiblen Ansatz“.⁵⁹ Insgesamt gab es im Sommer 2007 zehn protestantische Vereine und sogar eine protestantische Stiftung in Istanbul.⁶⁰ Zugleich ist die Gründung einer weiteren protestantischen Stiftung aber mit den alten Begründungen abgelehnt worden. Insgesamt ist die Rechtspraxis von Region zu Region unterschiedlich, und es gibt keine einheitliche Linie.⁶¹ Der Fortschrittsbe-

richt 2004 war noch zu dem Urteil gelangt, dass „mit dem neuen Gesetz“ „Beschränkungen für die Gründung von Vereinigungen auf Grundlage der Zugehörigkeit zu einer Rasse, Volksgruppe, Religion, Sekte, Region oder anderen Minderheitengruppe beseitigt“ worden seien (Kommission 2004: 41). Doch die Durchführungsbestimmungen vom März 2005 führten das Verbot explizit religiöser Vereinigungen wieder ein (Kommission 2005: 34, 37). Diese Position hat das für Vereinsregistrierungen zuständige Innenministerium noch im Sommer 2007 vertreten.⁶² Die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas in der Türkei hatte auf die Reform des Vereinsrechts von 2004 hin am 11.7.2005 einen Antrag auf Registrierung ihrer Vereinigung mit explizit religiösen Zielsetzungen gestellt. Eine deswegen erhobene Klage des Innenministeriums gegen die Zeugen Jehovas wurde vom Obersten Gerichtshof der Türkei abgewiesen. Am 31.7.2007 wurde daraufhin der „Verein zur Förderung der Zeugen Jehovas“ offiziell registriert und kann nun legal Eigentum erwerben oder vor Gericht ziehen.⁶³ Ob dies einen generellen Wandel der türkischen Rechtspraxis bedeutet, ist allerdings noch offen. Denn türkische Gerichte haben schon seit den 1970er Jahren den Anspruch der Zeugen Jehovas, eine eigene Religionsgemeinschaft darzustellen, anerkannt und diese in zahlreichen Verfahren von Anklagen freigesprochen.⁶⁴ Die Registrierung einer Vereinigung der Zeugen Jehovas bedeutet nicht automatisch, dass von nun an islamische oder christliche Vereine frei gebildet werden können. Die EU hebt aber in ihrem Fortschrittsbericht von 2007 diesen Fall positiv hervor (Commission 2007: 15f.). Auch die Tatsache, dass inzwischen alevitische Vereinigungen und insbesondere ein alevitischer Dachverband, der noch 2002 aufgelöst worden war (Kommission 2002: 39), frei agieren können, weist auf eine Liberalisierung der Rechtspraxis hin. Die vereinsrechtliche Lösung mit gewählten Gremien ist für Protestanten und ähnliche Gruppen allerdings leichter zu akzeptieren als für die hierarchisch strukturierten orthodoxen Patriarchate oder die katholische Kirche, in denen nicht gewählte Bischöfe den Gemeinschaften vorstehen. Diese reklamieren einen Rechtsstatus, der ihrer kirchenrechtlichen Struktur entspricht. Dass diese indirekte Anerkennung religiösen Rechts (nämlich des Kirchenrechts) durch den säkularen Staat mit dem Laizismusprinzip nicht unvereinbar ist, zeigt das Religionsrecht in Frankreich, das in Artikel 4 des Gesetzes von 1905 die rechtliche Anerkennung der internen Strukturen von Religionsgemeinschaften vorsieht (J.-P. Scot 2005: 230ff., 331ff.).

Die Fortschrittsberichte folgen einem bestimmten Aufbau. Die Evaluationen der Politischen Kriterien erfolgen gleich im zweiten Abschnitt der Berichte. Alle wichtigen Grundrechte werden in eigenen Sektionen behandelt. Und doch ist innerhalb der einzelnen Sektionen die Struktur uneinheitlich. Der Fortschrittsbericht 2006 widmete der Religionsfreiheit kaum eine Seite (Commission 2006: 16f.), der von 2007 eineinhalb Seiten (Commission 2007: 16f.), darunter ein

relativ ausführlicher Absatz zu den Problemen des Ökumenischen Patriarchats, zu dem im Jahr 2006 überhaupt nichts geschrieben worden war. Der Bericht 2005 hatte noch fast drei Seiten zum Thema Religionsfreiheit geboten (Kommission 2005: 37-40). Dadurch dass zudem von Jahr zu Jahr andere oder neue Problembereiche behandelt werden, ist es schwer eindeutig nachzuvollziehen, in welchen Bereichen über die Jahre welche Fortschritte erzielt wurden, aber auch in welcher Hinsicht Stagnation oder gar Verschlechterungen festzustellen sind. Hieran macht sich das Fehlen eindeutiger Kriterien bemerkbar. Die Orientierung an spezifischen Einzelproblemen erschwert es zu erkennen, welches die grundsätzlichen Erwartungen an die Adresse der Türkei sind. Zudem können *Verbesserungen* bei der bisher gewählten Orientierung an den *Problemen* zu wenig gewürdigt werden. Eine Checkliste mit klar formulierten Prüffragen hinsichtlich Religionsrecht, Rechtsprechung, Verwaltungspraxis und staatlichem Schutz vor Diskriminierung und Gewalt würde die Evaluierungstätigkeit der EU sehr viel transparenter machen. Dann könnten Veränderungen ebenso wie Stagnation systematisch ausgewiesen werden. Bei der hier geübten Kritik muss allerdings bedacht werden, dass die Personalkraft bei der Auswertung aller Politischen Kriterien klein ist: es sind hier kaum mehr als zehn Personen tätig.

Aufschlussreich ist schließlich ein Vergleich der EU-Fortschrittsberichte mit den *Reports on Religious Freedom*, die vom US-Außenministerium jährlich erstellt werden.⁶⁵ In Hinblick auf die nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften oder die Aleviten berichten diese viel detailreicheren Berichte Ähnliches. Doch fällt ein markanter Unterschied auf: anders als die EU-Fortschrittsberichte sprechen die Religious-Freedom-Reports auch Beschränkungen der Religionsfreiheit für Muslime an und stützen sich dabei u.a. auf Informationen der islamisch orientierten türkischen Menschenrechtsorganisation *Mazlum Der*. So macht der Report von 2005 folgende bemerkenswerte Feststellung: „‘Secularists’ in the military, judiciary, and other branches of the bureaucracy continued to wage campaigns against what they label as proponents of ‘Islamic fundamentalism.’ These groups view ‘religious fundamentalism’, which they do not define clearly, but which they assert is an attempt to impose the rule of Shari’a law in all civil and criminal matters, as a threat to the ‘secular State.’“⁶⁶ Beachtlich ist der Hinweis auf die *unklare Definition* des ‘islamischen Fundamentalismus’, welche eines der Kernprobleme der Religionspolitik in der Türkei ist. Denn die unklare Definition kann die mißbräuchliche Verwendung des Begriffs begünstigen. Insbesondere Entlassungen aus Staats- und Militärdienst aufgrund angeblich fundamentalistischer Betätigungen sowie das Kopftuchverbot werden im US-Bericht als Folgen genannt.

Die Frage, wieso sich die EU-Kommission nicht mit dem Status der Religionsfreiheit der muslimischen Mehrheitsbevölkerung befasst, stößt auf unter-

schiedliche Antworten. Einerseits seien die Probleme der Muslime nicht mit denen der Minderheiten zu vergleichen.⁶⁷ Andererseits wendeten sich Muslime nicht mit Klagen über Beschränkungen ihrer Freiheit an die Kommission⁶⁸ – worauf sich allerdings einwenden lässt, dass die Klagen über das Kopftuchverbot schon lange öffentlich diskutiert werden.

In Hinblick auf die Frage, ob nicht auch Muslime die Möglichkeit haben müssten, unabhängige religiöse Vereinigungen – jenseits der Kontrolle durch die Diyanet – zu bilden, wird dies durchaus bejaht, aber auch die Vermutung formuliert, dass zahlreiche islamische Organisationen die halboffizielle Existenz womöglich bevorzugten.⁶⁹ Die zögerliche Haltung in Hinblick auf die Religionsfreiheit der Muslime hängt aber auch mit Sorgen vor einem unkontrollierten Erstarken des politischen Islam zusammen⁷⁰, aber noch mehr damit, dass diese Frage den Kernkonflikt berührt, der die Türkei seit Jahren beschäftigt. Es sind äußerst heikle Fragen, deren offensive Thematisierung aus diplomatischen Gründen vermieden wird. Dazu sei es noch zu früh, heißt es.⁷¹

Doch mit der Konzentration auf die Probleme der Nichtmuslime bewegt sich die EU in einem Muster, das das Dreiecksverhältnis von türkischer Mehrheitsreligion, nichtmuslimischen Minderheiten und europäischen Staaten in verhängnisvoller Weise schon im 19. Jahrhundert geprägt hat. Damit liefert die EU ultranationalistischen Kreisen in der Türkei reichlich Argumentationsmaterial: ihnen zufolge sei es die Strategie der EU, durch Förderung von Minderheiten die Türkei von innen zu schwächen und in Abhängigkeit zu halten.⁷²

5 Das Kopftuch: Gradmesser für die Religionsfreiheit der Muslime?

Die Frage der Religionsfreiheit für Muslime ist heikel: Aus Sicht vieler Muslime bestehen erhebliche Einschränkungen in dieser Hinsicht. Die zweifellos größte Einschränkung betrifft das muslimische Kopftuch. Weshalb wird hierum so viel Aufhebens gemacht?

5.1 Schwarze Türken oder heimliche Agenda?

Dass ein Bekleidungsgegenstand eine solche Bedeutung erlangen konnte, hängt mit dem Aufstieg des politischen Islam in der Türkei zusammen. Zweifelsohne speiste sich die türkische Bewegung des politischen Islam aus ähnlichen religiösen Quellen und antiwestlichen Ressentiments wie in anderen muslimischen Gesellschaften (N. Ayubi 2002; I.D. Dağı 2005: 22f.). Zugleich gelang in der Türkei aber eine – wenn auch spannungsgeladene – Integration dieser Bewegung in das säkulare politische System. So wurden die in den 1970er Jahren von Nec-

mettin Erbakan gegründeten islamistischen Parteien häufig von den säkularen Parteien in die Regierungsverantwortung einbezogen (B. Toprak 2006: 29). Nach dem Militärputsch von 1980, der weniger antiislamistisch als antisozialistisch motiviert war, gründete Erbakan 1983 die Wohlfahrtspartei (Refah Partisi – RP), die er bei der Parlamentswahl von 1995 zu einem beachtlichen Wahlerfolg führte: mit 21,4 Prozent wurde sie stärkste Partei (S. Taniyici 2003: 470, 472 Tab. 2). Ihren Erfolg verdankte die RP einer heterogenen Allianz aus Tarikats, religiös konservativen und ländlichen Milieus, den im Zuge der Landflucht Zugewanderten in den Städten und einer ökonomisch aktiven Schicht, die seit den Wirtschaftsreformen unter Özal in einigen anatolischen Metropolen entstanden ist (F. Atacan 2006, N. Narli 2003: 126).⁷³

Die RP vertrat eine distanzierte Haltung zur EU, welche etwa von Abdullah Gül, damals enger Berater von Erbakan, als „Christenclub“ verspottet wurde (S. Taniyici 2003: 471). Unter dem Schlagwort der Gerechten Ordnung (adil düzen) propagierte die RP ein Gesellschaftssystem, das als „Konföderation von Rechtsgemeinschaften“ konzipiert wurde, in dem die Reichweite säkularer Rechte beschränkt werden sollte und gläubige Muslime, die dies wünschen, nach der Sharia, säkular orientierte Bürger aber nach säkularem Recht leben sollten (G. Seufert 1997: 445-476). Dieser islamische Kommunitarismus nahm Anleihen beim osmanischen Milletsystem, und es ist durchaus die Frage, ob diese Spielart des Islamismus nicht treffender als ‚Neo-Osmanismus‘ beschrieben wäre. Der politische Islam machte die Rolle der Frau zu einem seiner Schwerpunktthemen – und zwar spiegelbildlich zu deren Konzeption im Kemalismus (N. Göle 1995; N. Göle 2006, R. Hermann 2003: 267). Dabei entwickelte sich die Frage weiblicher Kleidung zu einem identitätskonstituierenden Moment islamischer Milieus, und die RP nutzte sie zur politischen Profilierung (E. Göztepe 2004: 34). Das Tragen des Kopftuchs mag für die einzelne Frau die Befolgung eines religiösen Gebots, ein Akt der Frömmigkeit sein. Doch in der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung zwischen religiös-konservativen und kemalistisch orientierten Türken ist es zu einem politischen Symbol geworden – insbesondere in der strikten Form des sog. *Türban* (E. Göztepe 2004: 34).

Die Instrumentalisierung des Kopftuchs durch beide gesellschaftspolitischen Lager – die einen ermuntern dazu, es zu tragen, die anderen verteufeln es – steht letztlich für den grundsätzlichen Konflikt um die Frage, welche Rolle der Islam im öffentlichen Raum einnehmen soll (N. Göle 2006). Für säkular oder kemalistisch orientierte Türken ist das Kopftuch Ausdruck des Strebens des politischen Islam nach Deutungsdominanz über Politik, Gesellschaft und individuelle Lebensstile. Diese Bedrohungswahrnehmung teilen keineswegs nur ideologische Machteliten in Militär und Staat, sondern auch breite urbane Schichten. Das Kopftuchverbot an den Universitäten⁷⁴ verteidigen sie als Schutz vor dem

Risiko religiös-konservativen Anpassungsdrucks zur Beachtung islamischer Regeln. Die Verfechter(innen) des Kopftuchs hingegen sehen das Verbot als autoritäre Erzwingung eines säkularen Lebensstils und als repressive Verdrängung ihrer islamischen Identität aus dem öffentlichen Leben.⁷⁵

Nach den Wahlen von 1995 war Erbakan zum türkischen Ministerpräsidenten gewählt worden. Doch seine mehr oder weniger islamistische Politik (B. Toprak 2006: 29-36) provozierte am 28.2.1997 eine Intervention des Militärs, die allerdings auch von einer breiten Allianz zivilgesellschaftlicher Organisationen unterstützt wurde. Der darauf folgende ‚Prozess des 28. Februar‘ ging mit der Verschärfung der laizistischen Regeln einher, und die RP wurde als laizismusfeindliche Partei vom Verfassungsgericht verboten (S. Taniyici 2003: 474ff.; M.H. Yavuz 2000: 37ff.).⁷⁶ Bei den Akteuren des politischen Islam, die erkannten, dass sie ihre Ziele nicht im bestehenden politischen System erreichen konnten, löste diese Entwicklung ein Umdenken aus: zuvor als westlich kritisierte Konzepte wie Demokratie und Menschenrechte sowie die Beziehungen zur EU wurden von nun an positiv bewertet (S. Taniyici 2003: 475). In der Folge spaltete sich die Bewegung des politischen Islam, und 2001 gründeten die ehemaligen Mitstreiter Erbakans, Abdullah Gül und Tayyip Erdoğan, die Gerechtigkeits- und Fortschrittspartei (Adalet ve Kalkinma Partisi – AKP), die sich der Förderung individueller Freiheiten und dem EU-Beitritt der Türkei verschrieb (I.D. Dağı 2006). Erdoğan und Gül erkannten in der EU und ihren Normen eine Ressource im Kampf mit dem säkularen Machtblock; sie boten, wie S. Taniyici (2003: 476-478) schreibt, eine politische Opportunitätsstruktur: die EU-Beitrittskandidatur sollte die Freiheitsräume schaffen, die innerhalb des bestehenden politischen Systems nicht zu erlangen waren. Die Teilhabeansprüche des politischen Islam und seiner gesellschaftlichen Basis wurden dabei als Anspruch auf mehr individuelle Freiheiten formuliert. Der säkulare Staat und der Laizismus wurden nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt, sondern als allgemeine Norm akzeptiert (E. Fokas 2004: 159). In der Türkei ist heftig umstritten, ob diese Wende nur taktisch bedingt ist, um das Machtmonopol der säkularen Kräfte zu brechen, oder ob es sich tatsächlich um einen strategischen Wandel handelt.

Nicht zuletzt aufgrund einer der größten Wirtschaftskrisen der türkischen Geschichte und des völligen Versagens der etablierten Parteien konnte die AKP bei den Parlamentswahlen Ende 2002 einen grandiosen Wahlsieg erringen, der ihr aufgrund der Stimmenverrechnung beinahe eine Zweidrittelmehrheit im Parlament verschaffte. Als einzige Oppositionspartei erlangte die kemalistisch-linksnationalistische CHP Sitze in der Nationalversammlung. Bald intensivierte die neue Regierung unter Ministerpräsident Erdoğan das schon von der Vorgängerregierung unter Bülent Ecevit begonnene EU-Beitrittsverfahren und verabschiedete in den Jahren 2003 und 2004 eine Reihe beachtlicher Reformen. Diese

bedingten allerdings eine Schwächung der säkularen Machteliten, deren Widerstand gegen die Reformpolitik entsprechend wuchs. Deren Hauptargument lautet, das Reformwerk der AKP stelle nur Blendwerk dar, durch das die Sicherungen der säkularen Republik gegen die islamistische Bedrohung aufs Spiel gesetzt würden. Die wahre Agenda der AKP-Führung sei islamistisch, dies zeigten nicht nur frühere Äußerungen von Erdoğan oder Gül (E. Fokas 2004: 158), sondern auch die von einigen AKP-Bürgermeistern verhängten Beschränkungen des Alkoholverkaufs⁷⁷, die verhinderte Reform des Eherechts 2004, die eine Bestrafung des Ehebruchs vorgesehen hatte⁷⁸, sowie vor allem die nicht endenden Versuche, das Kopftuchverbot aufzuheben.⁷⁹

Doch diese Argumentation bleibt nicht unwidersprochen. Etliche Beobachter deuten die Politik der AKP als Ausdruck der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen in der Türkei seit der Regierung Özal. Neue soziale Schichten aus der Peripherie drängten nun in die Zentren der Macht. Sie unterschieden sich in ihren Moralvorstellungen von den „etablierten“ Schichten. Letztere sähen nicht nur ihren kulturellen Lebensstil bedroht, sondern vor allem ihr gesellschaftliches Machtmonopol und wehrten sich gegen die wachsende Konkurrenz der Newcomer. In der Türkei herrsche ein Klassenkonflikt. Die plakative Unterscheidung von „schwarzen“ und „weißen“ Türken bringt diese Deutung auf den Punkt: erstere stehen für die Peripherie, die sich durch Berufung auf religiöse Werte von letzteren, dem säkularen Establishment in den Zentren, abgrenze (M.H. Yavuz 2000). Die Hinweise auf eine vermeintliche „islamische Agenda“ deuten die Vertreter der sozioökonomischen Sichtweise vor allem als Symbolpolitik oder als „islamistische Reflexe“ lokaler Parteiführer.⁸⁰ In Hinblick auf die Reformen des Familienrechts und die Stärkung der Rechte von Frauen kommen Beobachter hingegen zu fast enthusiastischen Bewertungen der AKP-Reformen. Diese stellten „die radikalsten Veränderungen im rechtlichen Status türkischer Frauen seit 80 Jahren“ dar, so der Berliner Think Tank *European Stability Initiative* (2007).

5.2 Die Religionspolitik der AKP-Regierung

Zweifellos dienen die Reformen der AKP-Regierung zur Stärkung der Religionsfreiheit, die auf Forderungen der EU antworten sollen, nicht nur der Ausweitung der Freiheitsräume der religiösen Minderheiten, sondern haben auch und vor allem die Interessen der muslimischen Milieus im Blick. Manche Reformvorhaben, die als Erfüllung von Beitrittsbedingungen dargestellt werden, bedienen auch die Interessen der muslimischen Klientel, insbesondere der Tarikats. Dies ist der Fall etwa bei der Reform des Privatschulwesens, eine Forderung der EU

zugunsten derjenigen nichtmuslimischen Minderheiten, die nach der türkischen Auslegung des Lausanner Vertrags nicht als „Minderheiten“ anerkannt werden und somit keine eigenen Schulen gründen dürfen, wie die syrianischen Christen.⁸¹ Das letztlich gescheiterte Privatschulgesetz hätte aber auch die Möglichkeiten der Ordensgemeinschaften vergrößert, eigene religiöse Schulen zu gründen. Dies war der Grund eines Vetos des Staatspräsidenten Sezer gegen das Gesetz.⁸² Die AKP betreibt hier eine geschickte Klientelpolitik, indem sie Anliegen der EU mit Anliegen ihrer Basis hinsichtlich der Religionsfreiheit verknüpft. Dies ist durchaus legitim, nährt aber das Misstrauen des kemalistischen Lagers.

Skepsis gegenüber der Beteuerung der AKP, die Religionsfreiheit im Sinne des Artikel 9 EMRK ausbauen zu wollen, ist allerdings begründet: So wurde die Missionarsphobie auch von führenden AKP-Politikern getragen, so etwa vom Staatsminister für religiöse Angelegenheiten, Mehmet Aydin, oder von der Diyanet in einigen ihrer Freitagspredigten. Noch deutlicher wird die Zurückhaltung der AKP in Sachen Religionsfreiheit in Hinblick auf die Aleviten. Die Auffassung der Alevi-Bektaşî-Föderation, das Alevitentum sei nicht nur eine muslimische Konfession, sondern eine eigenständige Religion, erkennt sie nicht an. Und selbst auf die Forderungen der CEM-Stiftung, für die die Aleviten Muslime sind, die Diyanet müsse Sunniten und Aleviten in ihrer Ressourcenzuteilung gleich behandeln, reagiert das AKP-Establishment nur langsam.⁸³

Die Bilanz der Reformen mit Ziel der Stärkung der Religionsfreiheit ist mager. Hauptproblem bleibt weiterhin eine Reform, die konsequent einen für alle religiösen Gruppen gleichen Rechtsstatus schafft. Dass dies nicht geschieht, wird immer wieder mit dem Laizismus begründet, doch kann dies als ein vorgeschobenes Argument gelten, schließlich gibt es selbst im laizistischen Frankreich drei verschiedene Rechtsformen, in denen sich religiöse Gemeinschaften organisieren können (B. Basdevant-Gaudemet 2005). Dennoch spielt der Laizismus eine Rolle, und zwar im Sinne eines Gebots zur Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften durch den neutralen Staat. Die AKP tut sich schwer mit der Anerkennung von Freiheitsrechten und deren Ausweitung zugunsten nichtsunнитischer Religionsgemeinschaften, wenn sie nicht zugleich gegenüber ihrer eigenen sunnitischen Klientel mit Erfolgen aufwarten kann. Für diese Deutung spricht die Verknüpfung von religionsfreiheitlichen Reformen zugunsten von Nichtsunнитern und Sunniten, wie etwa bei der Reform des Privatschulwesens oder beim Stiftungsgesetz. Letzteres wurde am 27.2.2008 vom neuen Staatspräsidenten Abdullah Gül unterzeichnet, fünf Tage nachdem er seine Unterschrift unter ein verfassungsänderndes Gesetz gesetzt hatte, das auf die Aufhebung des Kopftuchverbots an türkischen Universitäten zielte.⁸⁴ Der AKP kann der ständige Druck durch die Forderungen der EU zur Verbesserung der Religionsfreiheit nur recht sein – sie kann ihn mit den durchaus legitimen Interessen ihrer Anhängerschaft

verbinden. Die AKP kann kein Interesse daran haben, die Situation von kleinen religiösen Gemeinschaften zu verbessern, ohne Erfolge für die breite Masse ihrer religiös-konservativen Anhängerschaft zu erzielen.⁸⁵ Der Widerstand des kemalistischen Lagers – ob aus nationalistischen oder laizistischen Motiven – stärkt dabei die AKP in ihrem „Standing“ gegenüber der EU. Sie kann sich als reformwillig präsentieren, und ihre Widersacher erscheinen als verbohnte Nationalisten.⁸⁶

Die kemalistischen Eliten sind durch die Reformen im Zuge des Beitrittsprozesses in die Enge geraten. Obwohl sie ihrem kulturellen Selbstverständnis nach der westlichen Kultur am nächsten stehen, hegen viele die Befürchtung, aus den Reformen am Ende den geringsten Gewinn zu ziehen. Auch hierin mag ein Grund dafür liegen, dass kemalistische Führungspersönlichkeiten massiv die Gefahr einer drohenden Islamisierung beschwören.⁸⁷ Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Aussagen eines Mitarbeiters des Generalsekretariats für Erweiterung der türkischen Regierung: Die EU richte sich mit ihren Forderungen ständig gegen die säkulare Identität der Republik. Die EU sehe zu wenig, wie wichtig der Laizismus für die säkularen Türken sei, und übe zu großen Druck auf das kemalistische „Establishment“ aus.⁸⁸

5.3 *Die Rolle des EGMR im Kopftuchstreit*

Doch welchen Nutzen zieht die religiöse Anhängerschaft der AKP wirklich aus dem Beitrittsprozess? Im symbolischen Machtkampf war es eher die kemalistisch orientierte Seite, die einen wichtigen Sieg davongetragen hat, und zwar dank des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte! Die Medizinstudentin Leyla Sahin, die zuvor vier Jahre lang mit Kopftuch die Universität von Bursa besucht hatte, aber 1999 nach ihrem Wechsel nach Istanbul von der dortigen Universität ausgeschlossen worden war, hatte gegen diese Maßnahme vor dem EGMR geklagt. Dieser hat zunächst am 29.6.2004 und dann – nach abermaliger Berufung – am 10.11.2005 in der Grossen Kammer ein richtungweisendes Urteil hinsichtlich der Möglichkeit gefällt, das Kopftuch zu verbieten. Das Gericht schloss sich der kemalistischen Argumentation an, der zufolge das Verbot des Kopftuchs zum Schutz der Rechte und Freiheiten Dritter nicht gegen die EMRK verstoße. In Anbetracht der besonderen Lage in der Türkei und des Drucks, den bestimmte fundamentalistische religiöse Gruppen auf Studierende ausübten, seien präventive Maßnahmen gerechtfertigt. Explizit anerkannte das Gericht das Prinzip des Laizismus als einen Wert an sich, zu dessen Schutz der Staat berechtigt sei – auch wenn dies mit Beschränkungen von individuellen Freiheitsrechten einhergehe. Leyla Sahin hatte sich in ihrer Klage vor allem auf Artikel 9 Satz 1

EMRK berufen. Das Gericht stützte seine Begründung auf Satz 2 des gleichen Artikels und erklärte damit das Kopftuchverbot für rechtens, das weder in einem Gesetz niedergelegt noch jemals von einer demokratisch gewählten Parlamentsmehrheit beschlossen worden ist.⁸⁹ Das Urteil versetzte der islamischen Bewegung einen schweren Schlag, hatten doch alle Reformbemühungen der AKP zuvor darauf gezielt, das laizistische Regime der Türkei mittels einer liberalen Menschenrechtspolitik aufzuweichen und so vor allem die individuellen Freiheiten der Muslime auszuweiten.⁹⁰

Der Gerichtshof gab Anlass zu weiteren Enttäuschungen im religiös-konservativen Lager. So wies er zahlreiche Klagen ehemaliger Angehöriger der türkischen Streitkräfte gegen ihre Entlassung aus der Armee ab. Bei den Klägern handelte es sich meist um Mitglieder von Tarikats oder anderer islamischer Gruppierungen, denen republikfeindliche, islamistische Aktivitäten vorgeworfen wurden. Belegt wurden diese Vorwürfe, zumindest in den jeweiligen EGMR-Entscheidungen, in nur dürftiger Weise. Denn ob die Tätigkeiten der Soldaten tatsächlich als islamistisch eingestuft werden können, hat der Gerichtshof nie ergründet. Er folgte einfach den entsprechenden Behauptungen der militärischen Instanzen, ohne auf das zuvor bereits erwähnte Definitionsproblem einzugehen. Als Beleg für eine vermeintlich islamistische Gesinnung akzeptierte er zum Beispiel den Umstand, dass die Ehefrauen der Soldaten ein Kopftuch trugen.⁹¹ Ob aber die von Kemalismus und Nationalismus geprägten militärischen Instanzen in ihrer Einschätzung dessen, was gefährliche religiöse Betätigung darstellt und was nicht, als kompetent gelten können, ist zu bezweifeln – denkt man etwa an die vom Militär vertretene Ansicht, christliche Missionare bildeten eine Gefahr für die nationale Sicherheit der Türkei.

Das Gericht hat in seinen Entscheidungen in keiner Weise die Erkenntnisse sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung, etwa von Experten wie Nilüfer Göle, hinsichtlich der Bedeutung des Kopftuchs berücksichtigt. Auch hat es theologische Standpunkte nicht angehört, und das, obschon selbst die Diyanet, eine staatliche Behörde der laizistischen Republik, in einem religiösen Rechtsgutachten (fetva) von 1981 zu dem Ergebnis gekommen ist, dass das Kopftuch nach dem Koran für die Muslime zwingend vorgeschrieben ist (D. Tröndle 2006: 76). Wie auch immer, die Strategie, die Anliegen der religiös-konservativen Muslime über den Weg nach Straßburg zu erreichen, ist vorerst gescheitert.

Die AKP bedarf zur Ausweitung der Freiheitsräume ihrer muslimischen Anhängerschaft daher anderer Hebel, etwa die EU-Beitrittsverhandlungen und die hiermit verknüpften Reformen. Allerdings orientiert sich die EU bei der Evaluierung der Religionsfreiheit, wie gezeigt wurde, an der Rechtsprechung des Straßburger Gerichts. Und dies ist vermutlich ein weiterer Grund dafür, dass sie die Religionsfreiheit für Muslime nicht zum Gegenstand ihrer Fortschrittsberich-

te macht: Würde sie z.B. das Kopftuchverbot kritisieren – und sei es nur aus der taktischen Erwägung heraus, nicht immer nur allein für die Anliegen der nicht-muslimischen Minderheiten zu werben – dann würde sie nicht nur das kemalistische Lager gegen sich aufbringen, sondern zugleich implizit die Rechtsprechung des EGMR in Frage stellen, die sie – aus Mangel eines eindeutig definierten europäischen Standards – ja selbst zum Maßstab ihrer Evaluierungstätigkeit gemacht hat!

Die EU befindet sich hier in einem klassischen Dilemma: welche Strategie sie auch immer wählt, sie läuft Gefahr, eine der wichtigen Machtgruppen, seien es Nationalisten, Laizisten oder die Träger des politischen Islam, gegen sich aufzubringen und Zweifel an der Ehrlichkeit ihrer Absichten zu nähren. Diese bestehen ohnehin aufgrund einiger anderer Inkonsistenzen in der Beitrittspolitik gegenüber der Türkei, etwa in Hinblick auf Zypern, das Kurdenproblem und vor allem die fortgesetzte grundsätzliche Infragestellung des gesamten Beitrittsprozesses durch europäische Politiker, insbesondere in Deutschland und Frankreich.

Die Entwicklung in der Türkei seit 2007 gibt nur sehr begrenzten Anlass zur Hoffnung auf eine Lösung des Konflikts zwischen säkularen und konservativ-religiösen Türken. Am 22. Juli 2007 haben vorzeitige Neuwahlen stattgefunden. Dem war zuvor ein Machtkampf um die Neuwahl des Staatspräsidenten vorausgegangen, der wegen seines Vetorechts in der Gesetzgebung und seiner Kompetenzen bei der Besetzung der höchsten Richterämter den Kemalisten als letztes Bollwerk gegen die befürchtete Islamisierung der Republik gilt. Im April hatte das Militär kaum verhohlene Putschdrohungen an die Adresse der AKP gerichtet.⁹² Doch bei den Wahlen konnte die AKP mit 46,7 Prozent einen großen Wahlsieg erringen.⁹³ Dieser Erfolg ermöglichte die Wahl Abdullah Güls zum neuen Staatspräsidenten am 28.8.2007.⁹⁴ Die AKP-Spitzen bemühten sich in den Monaten nach der Wahl darum, die Bedrohungsängste des kemalistischen Lagers zu zerstreuen.⁹⁵ So versicherte Ministerpräsident Erdoğan am 2.10.2007, dass seine Regierung „Garant des Laizismus“ sei, ein Tag nachdem der türkische Generalstabschef Büyükanit erklärt hatte, das Militär werde sich jedem widersetzen, der das säkulare System des Landes zu verändern versuche.⁹⁶

Die Europäische Union verhielt sich in diesem Drama zurückhaltend. Schon nach der Erklärung des Militärs im April hatte sie zwar vor einem Staatsstreich gewarnt und für eine demokratische Lösung der Konflikte plädiert, doch versuchte sie auch, politische Signale an das kemalistische Lager zu senden. So erklärte der für die Erweiterung zuständige Kommissar Olli Rehn, der Säkularismus sei ein gemeinsamer Wert von EU und Türkei. Der Beitrittsprozess wirke als Motor und Bollwerk des demokratischen Säkularismus. Rehn wies in seiner Erklärung auch auf die in den EU-Staaten unterschiedlichen Praktiken der Trennung von Staat und Religion hin, wobei er Frankreich als Beispiel für sehr strikte

säkulare Verfassungsprinzipien nannte.⁹⁷ Diese Erklärung kann als Versuch gedeutet werden, auf die Sorgen der säkular orientierten Türken einzugehen und ihnen zu zeigen, dass der Beitrittsprozess nicht zur Aufhebung der säkularen Republik führt.

Die Wahlen haben indes nicht zu einer Klärung der Lage geführt. Ausgestattet mit sehr viel breiterer demokratischer Legitimation machte sich die im Amt bestätigte Regierung Erdoğan alsbald daran, die Restriktionen in Hinblick auf das Kopftuch zu lockern. Obschon zugleich an einer gänzlich neuen Verfassung gearbeitet wird⁹⁸, hat Erdoğan am 9.2.2008 eine Reform der bestehenden Verfassung durchgesetzt, um auf diesem Wege das Kopftuchverbot an den Universitäten, das lediglich auf Urteilen des Verfassungsgerichts beruht, aufzuheben. Präsident Gül unterzeichnete die Änderungen am 22.2.2008, wobei zeitgleich zahlreiche Universitätsdirektoren ankündigten, die Gesetzesänderung nicht anwenden zu wollen.⁹⁹ Die oppositionelle CHP kündigte indes eine Klage vor dem Verfassungsgericht an.¹⁰⁰ Es ist nicht absehbar, wie sich dieses Schauspiel weiter entwickeln wird. Sicher ist jedoch, dass die Europäische Union, die Akteure der EU-Kommission und die EU-Konditionalisierungspolitik auf die Entwicklung dieses Konflikts und damit auch auf eine grundsätzliche Verbesserung der Religionsfreiheit nur begrenzten Einfluss werden ausüben können.

6 Fazit

Die Ausgangsfrage der Analyse war: Welches sind die Möglichkeiten und Grenzen der konditionalisierten EU-Erweiterungspolitik in Hinblick auf das symbolisch hoch bedeutsame Feld der türkischen Religionspolitik?

Es ist nicht zu leugnen, dass das EU-Beitrittsverfahren in der Türkei eine beachtliche Reformwelle ausgelöst hat, die zu einer Vertiefung der Demokratisierung und zu einer Stärkung des Rechtsstaats beiträgt. Doch ist diese Entwicklung langsam und von Rückschlägen geprägt. Dies lässt sich besonders gut am Beispiel der Religionsfreiheit veranschaulichen. Denn die Reformpolitik in Anlehnung an die Vorgaben der Fortschrittsberichte der EU stößt auf einige für die Türkei spezifische Sperren:

1. Das Konstrukt türkischer Nationalidentität, das von einflussreichen gesellschaftlichen und politischen Gruppen getragen wird, auf einem ethnisch-kulturellen Verständnis des Türkentums beruht und um eine starke islamische Komponente angereichert ist, schließt nicht nur andere Sprachgruppen wie die Kurden, sondern auch alle nichtsunnitischen Religionsgemeinschaften aus.

2. Dieses Konstrukt nationaler Identität trifft auf eine Anzahl historisch entstandener, aber nie wirklich gelöster religiöser und ethnischer Konflikte – was

nicht nur zur Diskriminierung nichtsunнитischer Gruppen, insbesondere aber der ethnoreligiösen Minderheiten der Griechen und Armenier, führt, sondern auch dazu, dass Christen als potenzielle Bedrohung wahrgenommen werden.

3. Vor allem stellt der ungelöste Konflikt zwischen religiös-konservativen und säkular-kemalistischen Türken eine große Belastung der Reformprozesse dar, denn er verursacht wechselseitige Bedrohungswahrnehmungen und das Fehlen eines milieübergreifenden, systemstabilisierenden Basiskonsenses. Zudem fehlen politische Institutionen, die zu einer Vermittlung zwischen den Lagern beitragen könnten, etwa konsensdemokratische Entscheidungsverfahren (A. Lijphart 1999: 31-47).

4. Schließlich fehlt es an einem sozioökonomischen Entwicklungsniveau, das durch Wohlstand eine „demokratische“, *religionsfreundliche* Säkularisierung der Gesellschaft begünstigen würde und damit zur Entschärfung der zentralen religionspolitischen, ethnoreligiösen und konfessionellen Konflikte in der Türkei beitragen könnte.

Doch nicht allein türkeispezifische Gründe sind zu bedenken, wenn die Grenzen der EU-Konditionalisierungsstrategie analysiert werden. Hinzu kommen einige von der EU zu verantwortende Ursachen, die vor allem in einigen Widersprüchen der Erweiterungspolitik liegen:

1. Die EU verfügt nur über vage formulierte Kriterien zur Evaluierung der Reformfortschritte. Die Kriterien sind zwar im Laufe des Beitrittsprozesses präzisiert worden, doch hat dies auf türkischer Seite den Eindruck erzeugt, es würden immer neue Bedingungen gestellt. Die Uneindeutigkeit der Kriterien zur Messung von Religionsfreiheit wird verstärkt durch die Vielgestaltigkeit religionsrechtlicher Regelungen in den EU-Mitgliedstaaten.

2. Aufgrund des Mangels an religionsrechtlichen Standards in der Auslegung des Menschenrechts Religionsfreiheit orientiert sich die EU an der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, der aber kein Ohr für die muslimischen Kläger aus der Türkei hat. Zudem muss die EU angesichts der dominanten Konfliktkonstellation darauf achten, die Bedrohungswahrnehmungen der säkularen Türken nicht zu verstärken. Beides schränkt sie in der Möglichkeit ein, sich auch für eine Verbesserung der Religionsfreiheit für sunnitische Muslime einzusetzen.

3. Das Schweigen der EU hinsichtlich der Religionsfreiheit für Muslime und die Konzentration der Fortschrittsberichte auf die Religionsfreiheit der nichtsunнитischen Religionsgemeinschaften haben den Eindruck entstehen lassen, die EU setze sich nur für ‚ihre‘ christliche ‚Klientel‘ ein. Damit bestätigt die EU ungewollt in nationalistischen Kreisen verbreitete Wahrnehmungsmuster, denen zufolge die europäischen Großmächte seit dem 19. Jahrhundert die religiösen

Minderheiten dafür benutzen, die Türkei zu schwächen. Wie absurd auch immer diese Wahrnehmung sein mag, so ist sie doch recht verbreitet.

4. Schließlich ist noch das ungeklärte Verhältnis der EU zum Islam ein Problem. Obwohl der muslimische Anteil an der europäischen Bevölkerung beachtlich ist, gilt der Islam in weiten Kreisen der Bevölkerungen und der politischen Eliten als nicht europäisch. Für diese Wahrnehmung gibt es viele Gründe, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Wichtig ist aber, dass dies mit kulturell begründeten Zweifeln an einem EU-Beitritt der Türkei auch unter den politischen Eliten, insbesondere in Deutschland und Frankreich, einhergeht. Deren Haltung stößt in der türkischen Öffentlichkeit auf große Beachtung und bestätigt verbreitete Befürchtungen, dass die Reformbemühungen, die an all die ungelösten Konflikte rühren, am Ende ohne politischen Gewinn bleiben. Auch dies mindert die Wirksamkeit der Konditionalisierungspolitik.

Die Türkei steht in der Tat vor schwierigen politischen Herausforderungen. Sie muss den Weg von Demokratisierung und wirtschaftlichen Reformen gehen, um eine religionsfreundliche Säkularisierung zu bewerkstelligen, die keine der relevanten Gruppen, seien es religiöse oder säkulare Türken, seien es Sunniten, Aleviten oder andere religiöse Gemeinschaften, ausschließt, aber zugleich auch das islamische Erbe des Landes nicht mit aller Gewalt verleugnet.

Paradoxerweise ist die Aussicht auf die EU-Mitgliedschaft ein wesentlicher Faktor, der Bewegung in diese türkeispezifische Problemkonstellation bringt. Ohne Zweifel stößt der Beitrittsprozess Wandlungsprozesse in der Türkei an und hält sie in Gang. Doch markante Fortschritte in Hinblick auf die Religionsfreiheit werden nicht direkt auf das Wirken der EU zurückgehen, sondern auf die Überwindung der grundlegenden Konflikte in der Türkei. Doch hierfür ist eine stabile wirtschaftliche Entwicklung ebenso notwendig wie eine fortschreitende demokratische und rechtstaatliche Konsolidierung. Und für beides ist wiederum der EU-Beitrittsprozess ein kaum verzichtbarer Antriebsmotor.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Beitrag basiert auf zahlreichen Gesprächen mit Mitarbeitern der Europäischen Kommission und unterschiedlichen, für die Religionspolitik in der Türkei relevanten, darunter auch betroffenen Akteuren. Die Gespräche wurden als nicht standardisierte, offene Experteninterviews geführt. Alle Gesprächspartner haben um Anonymisierung gebeten. Dies hatte u.a. seinen Grund in der politischen Lage in der Türkei während des Wahljahres 2007, in dem sich die Konflikte im Land so zugespitzt hatten, dass selbst ein Militärputsch nicht auszuschließen war. Zudem stellt die Frage der Religionsfreiheit eines der heikelsten Themen im EU-Beitrittsprozess dar. Schon allein deswegen gilt allen Gesprächspartnern mein herzlicher Dank

- für ihre Bereitschaft zur Teilnahme an den Interviews. Danken möchte ich auch denjenigen Personen, die mir bei der Vermittlung der Gesprächspartner geholfen haben. Ohne diese persönlichen Kontakte wären zahlreiche Gespräche nie zustande gekommen.
- 2 Die Beitrittskriterien wurden auf dem Europäischen Rat von Kopenhagen 1993 festgelegt und umfassen eine funktionierende Marktwirtschaft, Demokratie und Rechtsstaat sowie die Garantie der Menschenrechte (vgl. G. Brunn 2004: 294ff. sowie den Beschluss des Europäischen Rats von Kopenhagen am 21./ 22.6.1993, in G. Brunn 2004: 404f.).
 - 3 Europäische Kommission (2004): Empfehlung der Europäischen Kommission zu den Fortschritten der Türkei auf dem Weg zum Beitritt. {KOM (2004) 656 endgültig}. Brüssel. 6.10.2004: 3.
 - 4 Vgl. *Le Monde* am 2.10.2004: 7 sowie Kommission 2004.
 - 5 *Die WELT* am 30.8.2005: 6; *FAZ* am 30. 8.2005: 1.
 - 6 *FAZ* am 4.10.2005: 1, 6. Für die Entscheidung zum Verhandlungsbeginn gab es vor allem politische Gründe, vgl. Wood/ Quaisser 2005.
 - 7 Vgl. zu den Ereignissen im 19. und frühen 20. Jahrhundert insbesondere H.-L.Kieser 2000.
 - 8 Z.B. Péroncel-Hugoz, Jean-Pierre: Une minorité sacrifiée. In: *Le Monde* am 16.4.2005: 64-67.
 - 9 So der US-Politikwissenschaftler G. Lewy (vgl. ‚No Evidence of Ottoman Intent to Destroy Armenian Community. Interview with Guenter Lewy‘. In: <www.todayszaman.com> am 10.11.2006).
 - 10 Die Regelungen in Bezug auf die „nichtmuslimischen Gemeinschaften“ finden sich in Section III, Artikel 38-45 (C. Rumpf 1993: 461-464).
 - 11 Zur Frage der Kontinuität und Diskontinuität zwischen moderner Türkei und Osmanischem Reich siehe u.a. M. Heper 2000; K.H. Karpat 2000; S. Kedourie 1999.
 - 12 Alle Zitate aus der von Christian Rumpf zur Verfügung gestellten Übersetzung. In: <<http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei82.htm>> am 18.3.2008.
 - 13 Informationen zur Religionsfreiheit in der Türkei insbesondere bei M. Wölke 2004, O. Oehring 2001 und 2004, in den Beiträgen zu Konrad-Adenauer-Stiftung 2006 und in: US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Reports. Turkey. Washington. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/>> am 12.10.2007.
 - 14 Als nichtmuslimische Minderheiten (Müslüman olmayan azınlıklar) im Sinne des Lausanner Vertrags erkennt der türkische Staat nur Armenier, Griechen, Bulgaren und Juden an. Ihnen steht zur Verwaltung von Immobilienbesitz die Rechtsform der sog. Gemeindestiftungen (Cemaat Vakıfları) zu (O. Oehring 2001: 21ff.). Die vier genannten Gruppen gelten aber nicht nur als religiöse, sondern auch als ethnische Minderheiten. Im türkischen Verständnis hat die religiöse Identität ohnehin eine ethnisch-kulturelle Dimension. Die eigentlichen religiösen Instanzen der Minderheiten, insbesondere das armenische und das griechisch-orthodoxe Patriarchat haben keinerlei Rechtsstatus. Die Gemeindestiftungen werden wie alle anderen Stiftungen von der Zentralen Stiftungsdirektion (Vakıflar Genel Müdürlüğü) in Ankara beaufsichtigt.
 - 15 Die syrianischen Christen werden vom Staat nicht als Minderheit anerkannt. Dadurch können sie nicht von allen Institutionen des Lausanner Vertrags profitieren. Zwar gibt es einige syrianische Gemeindestiftungen, aber die Gemeinschaft hat keine eigenen Schulen (O. Oehring 2001: 34).
 - 16 Diese gehen auf ein Urteil des Kassationsgerichtshofs zum Stiftungsgesetz von 1935 zurück, welches eine Inventarisierung des Besitzes der Gemeindestiftungen vorsah (O. Oehring 2004: 16). Der Kassationsgerichtshof entschied 1974, dass alles nach 1935 entstandene Eigentum illegal sei. Auf Basis dieses Urteils sind zahlreiche Enteignungsverfahren eingeleitet worden (O. Oehring 2001: 27f.).
 - 17 Zur Frage des Priesterseminars empfiehlt sich zudem die Lektüre von E. Macar/ M.A. Gökaçtı 2006.

- 18 Gespräche mit Mitglied der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft am 6.7., 17.7. und 20.7.2007 in Istanbul.
- 19 Art. 45 besagt: "Die Rechte, die den nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei (...) zuerkannt worden sind, werden von Griechenland auch für die auf eigenem Boden befindliche muslimische Minderheit anerkannt" (C. Rumpf 1993: 464).
- 20 So ist aufgrund einer Regelung im griechischen Staatsbürgerschaftsgesetz 46638 westthrakischen Türken willkürlich die Staatsbürgerschaft entzogen worden, wie 2005 das griechische Innenministerium offiziell eingestand. Zudem erlegt der griechische Staat den muslimischen Minderheitenstiftungen einige Beschränkungen auf. Allerdings ist es hier in den letzten Jahren zu Verbesserungen gekommen (vgl. Martens, M.: Dies ist mein Land. In: FAZ am 6.5.2006: 3; 'Athens launching steps to improve minority rights.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 6.2.2007; 'Greece has made its move, now it's Turkey's turn.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 13.2.2007).
- 21 Eine von der EU geforderte Reform des Privatschulwesens zog die Regierung der AKP nach einer Kritik der CHP zurück, der zufolge die Reform eine Wiedereröffnung des Priesterseminars auf der Insel Halki ermögliche. Unter Berufung auf Art. 45 des Lausanner Vertrags lehnte die CHP auch die Reform des Stiftungsrechts ab ('Parliament divided on foundations.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 3.11.2007).
- 22 Vgl. 'Turkish gov't works on easing non-Muslim foundations' problems.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 27.6.2005. Ein Angebot des Staats zur Lösung des Problems sah vor, an einer staatlichen Universität eine christliche Fakultät einzurichten. Das Ökumenische Patriarchat fürchtete jedoch staatliche Einflussnahme auf die Priesterausbildung (O. Oehring 2004: 39-45; E. Macar/ M.A. Gökaçti 2006).
- 23 Gespräch mit einem europäischen Diplomaten in Ankara am 11.7.2007.
- 24 Eine offizielle Freitagspredigt der Diyanet vom 11.3.2005 bezeichnete Missionare als „gegenwärtige Verkörperung der Kreuzzügler“ (vgl. 'Missionaries the new crusaders.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 24.2.2005). Der Staatsminister für religiöse Angelegenheiten, Mehmet Aydın, bezeichnete missionarische Aktivitäten als Propaganda, die den sozialen Frieden und die kulturelle, religiöse, nationale und historische Einheit der Türkei beschädige. Diese Aktivitäten hätten einen historischen Hintergrund und verfolgten politische Ziele (vgl. 'Missionary warning.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 28.3.2005).
- 25 So hat das Militär erst Ende Dezember 2007 in einem Bericht vor der Bedrohung durch missionarische Aktivitäten gewarnt (vgl. 'Misyonerlik suç değil ama nedense 'tehdit'. In: <www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242289> am 22.12.2007).
- 26 Vgl. O. Oehring: Turkey – Dangerous consequences of intolerance of religious minorities. In: <www.forum18.org> am 10.7.2007.
- 27 Bei dem Anschlag am 18.4.2007 wurden drei Mitarbeiter eines christlichen Verlags von Ultrationalisten ermordet. (Hermann, R.: Bizarre Furcht vor Missionaren. In: FAZ am 20.4.2007: 3). Auch nach diesem Mord erhielten protestantische Gemeinden zahllose Drohungen und wurden Christen Opfer von gewalttätigen Übergriffen ('Police complete investigations at Zirve'. In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 31.5.2007).
- 28 Gespräch mit Vertreter einer türkisch-protestantischen Gemeinde in Istanbul am 16.8.2007.
- 29 Gespräche mit verschiedenen Vertretern christlicher Gemeinschaften am 6.7., 17.7., 20.7., 15.8. und 16.8.2007 in Istanbul.
- 30 Gespräch mit einem Mitarbeiter der EU-Kommission in Ankara am 10.7.2007.
- 31 Gespräch am 10.7.2007. Dies gilt insbesondere für Zeitungen des rechtsextremistischen Milieus, wie Ortadoğu (Auflage 2003: 10.000), islamistische Zeitungen wie Milli Gazete (13.000) und Vakit (100.000) sowie Boulevard-Blätter wie Posta (445.000). Aber auch seriösere Zeitungen

- wie Milliyet (282.000), Hürriyet (461.000) oder die linksnationale Cumhuriyet (45.000) sowie viele Lokalzeitungen werden von Angehörigen religiöser Minderheiten in diesem Zusammenhang kritisiert (vgl. FN 29). Doch es gibt auch liberale und islamische Zeitungen, die sachlich berichten, so Radikal (49.000) und Zaman (306.000) (für die Zahlen vgl. Deutsche Botschaft Ankara 2003).
- 32 So etwa Sherwood, I.: What are the roots of Turkey's attitude to religious freedom? In: <www.forum18.org> am 19.1.2006.
- 33 So erklärte Bundeskanzlerin Merkel angesichts der Debatten um den Bau einer Moschee in Köln, Moscheekuppeln sollten nicht demonstrativ höher gebaut werden als Kirchtürme („Merkel skizziert die Mitte“. In: <www.stern.de/politik/deutschland/604253.html> am 3.12.2007).
- 34 Gespräch mit Mitarbeiter der EU-Kommission am 20.8.2007. Staatsminister Aydin hatte sich so schon am 16.12.2006 geäußert („Aydin speaks in favor of freedom of religion“. In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 18.12.2006).
- 35 Die Diyanet ist immer wieder für politische Ziele instrumentalisiert worden, so etwa im Rahmen der TIS. Daher bezweifeln viele ihre theologische Unabhängigkeit (vgl. D. Tröndle 2006: 61, 75). Der Ausbau ihrer Aktivitäten wird auch bisweilen als Beleg für die zunehmende Reislamisierung der Türkei gewertet. So lag die Beschäftigtenzahl 1970 bei 25236, 1981 bei 43197, 1991 bei 74789, 1997 bei 81492 und 2000 bei 75433 (I. Bozlan 2007: 64), die Zahl der Moscheen stieg von 42744 im Jahr 1971, auf 47645 (1981), 66000 (1990) und 75002 im Jahr 2000 (ebd.: 63) und die Zahl der staatlichen Korankurse von 2610 (1980), 4998 (1990), 4980 (1997) auf 3119 (2000) (ebd.: 66). Doch nach C. Karakas relativiert das Bevölkerungswachstum die Reislamisierungsthese stark: 1950 ca. 21 Mill., 1970 ca. 36 Mill., 1980 45 Mill., 1990 56 Mill., 2000 ca. 68 Mill. (C. Karakas 2007: 25).
- 36 Diese Einschätzung vertritt interessanterweise auch die Aktivistin einer islamischen Frauenrechtsorganisation, die sich einerseits für die Kopftuchfreiheit muslimischer Frauen, andererseits aber auch für die Überwindung von traditionellen Praktiken der Unterdrückung von Frauen einsetzt. Ihre frauenrechtlichen Aktivitäten erregen mitunter das Missfallen der Sheiks und Tarikatführer und werden von diesen kaum unterstützt (Gespräch am 29.8.2007).
- 37 Gespräch mit Mitglied einer Tekke in Istanbul am 23.7.2007.
- 38 Gespräche mit Mitarbeiter einer islamischen Kultureinrichtung in Istanbul am 17.7.2007 und 17.8.2007. Siehe auch C. Raudvere (2003: 27ff.) über eine sufistische Frauengruppe in Istanbul.
- 39 Gespräch mit Vertretern von Mazlum Der (12.8.2007) und einer islamischen Frauenrechtsorganisation (29.8.2007). Siehe auch: US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Report 2007. Turkey. Washington. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm>> am 12.10.2007.
- 40 Gespräch mit Vertreter der Alevi-Bektaşî-Föderation am 30.8.2007. Siehe auch: US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Report 2007. Turkey. Washington. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm>> am 12.10.2007.
- 41 Die Charta der Grundrechte war in den gescheiterten Vertrag über eine Verfassung für Europa aufgenommen worden (vgl. Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften 2005: 47-60). Im Vertrag von Lissabon vom 13.12.2007 gelten für Großbritannien und Polen Ausnahmestimmungen, die den Status der Charta schwächen (vgl. Protokoll über die Anwendung der Charta der Grundrechte der Europäischen Union auf Polen und das Vereinigte Königreich. In: Amtsblatt der Europäischen Union Nr. C306. 17.12.2007: 156f).
- 42 Vgl. Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom 7.12.2000. In: Amtsblatt der Europäischen Union Nr. C 364 vom 18.12.2000. 1-22.

- 43 Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften 2005: 42. Amtsblatt der Europäischen Union Nr. C306. 17.12.2007: 51.
- 44 Loi No. 2004-228 du 15 mars 2004. In: Journal Officiel am 17.3.2004.
- 45 Gespräche mit Vertretern der EU-Kommission am 26.4.2007 in Brüssel, 10.7.2007 in Ankara und 20.8.2007 in Istanbul.
- 46 Gespräch am 26.4.2007.
- 47 Ebd.
- 48 Ebd.
- 49 Auch schützt Art. 9 EMRK das Recht zur Missionierung (Kokkinakis v. Greece. Application no. 14307/ 88. 25.5.1993). Die Notwendigkeit eines Rechtsstatus für Religionsgemeinschaften folgt der EU-Kommission zufolge u.a. aus: Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova. Application no. 45701/ 99. 13.12.2001, final 27.3.2002. Zur Frage des europäischen Religionsrechts siehe auch J.Abr. Frowein 1993; G. Robbers 2003; P.-C. Müller-Graff/ H. Schneider 2003; H. Behr/ M. Hildebrandt 2006.
- 50 Gespräche am 26.4.2007 und 10.7.2007.
- 51 Gespräch am 26.4.2007.
- 52 Gespräch am 10.7.2007.
- 53 Der EMRK entschied in einem Enteignungsfall zugunsten einer Minderheitenstiftung, allerdings auf Basis von Art. 1 des EMRK-Zusatzprotokolls vom 30.6.1998 (Bundeszentrale 1999: 356), nicht jedoch auf Basis von Art. 9 EMRK (Affaire Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie. Requête no. 34478/ 97. 9.1.2007). Damit ist die Frage des Rechtsstatus und der Eigentumsrechte von Religionsgemeinschaften in der Türkei letztlich nicht behandelt worden. In einem anderen Urteil gab das Gericht alevitischen Eltern in ihrer Klage gegen den obligatorischen Religionsunterricht Recht, doch auch hier gründete es sein Urteil nicht auf Art. 9 EMRK, sondern auf Art. 2 des Zusatzprotokolls vom 30.6.1998 (ebd.) (Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey. Application no. 1448/ 4: 9.10.2007). Zurzeit sind weitere Verfahren zu Fragen des Rechtsstatus und der Eigentumsrechte anhängig.
- 54 Die Messungen der US-amerikanischen Forschungsorganisation Freedom House in: <<http://www.freedomhouse.org>> am 27.3.2008.
- 55 Siehe hierzu die „Section III. Societal Attitudes“ in verschiedenen Religious-Freedom-Reports, in denen viele Anschläge auf nichtmuslimische Einrichtungen und andere Probleme einzeln aufgezählt werden (US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Reports. Turkey. Washington. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/>> am 21.7.2008).
- 56 Gespräch am 10.7.2007.
- 57 Vgl. in: <<http://www.forum18.org>> folgende Analysen: Oehring, Otmar: Turkey. Dangerous consequences of intolerance of religious minorities. 10.7.2007. Oehring, Otmar: Turkey. Pope Benedict XVI's visit and religious freedom. 22.11.2006. Oehring, Otmar: Turkey. Little progress on religious freedom. 26.7.2006.
- 58 US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Report 2005. Turkey. Washington. 8.11.2005: Section II. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>> am 10.9.2006.
- 59 Gespräch am 10.7.2007.
- 60 Ebd.
- 61 Ebd.
- 62 Gespräch mit Mitarbeiter des türkischen Innenministeriums am 13.7.2007 in Ankara.
- 63 Turkey registers Jehovah's Witnesses' association.' Presseerklärung vom 7.8.2007. In: <<http://www.jw-media.org/newsroom/index.htm?content=Europe.htm>> am 27.3.2008.

- 64 Gespräch mit Vertreter der Gemeinschaft der Zeugen Jehovas in der Türkei am 18.8.2007.
- 65 Der neueste Bericht ist: US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Report 2007. Turkey. Washington. 14.9.2007. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm>> am 12.10.2007.
- 66 US Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour: International Religious Freedom Report 2005. Turkey. Washington. 8.11.2005: Section II. In: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>> am 10.9.2006.
- 67 Gespräch am 26.4.2007.
- 68 Gespräch am 20.8.2007.
- 69 Ebd.
- 70 Gespräch am 26.4.2007.
- 71 Ebd.
- 72 Zur Sicht türkischer Nationalisten auf den EU-Beitrittsprozess N. Canefe/ T. Bora 2003 und W. Hale 2003.
- 73 Zum neuen muslimischen Bürgertum siehe: European Stability Initiative 2005.
- 74 Es gibt kein Gesetz, das das Kopftuch direkt verbietet. Allerdings leitete das türkische Verfassungsgericht in zwei Urteilen von 1989 und 1991 aus dem Laizismus-Prinzip der türkischen Verfassung von 1982 ein Kopftuchverbot in öffentlichen Einrichtungen, in Behörden und Bildungsinstitutionen ab (E. Göztepe 2004).
- 75 Gespräche mit einem Journalisten der islamisch orientierten Zeitung Yeni Şafak am 15.7.2007 und mit der Vertreterin einer islamischen Frauenrechtsorganisation am 29.8.2007.
- 76 Das Verbot wurde später vom EGMR bestätigt: Case of Refah Partisi (The Welfare Party) and others v. Turkey. Applications nos. 41340/ 98, 41342/ 98, 41343/ 98 and 41344/ 98. 13.2.2003.
- 77 Gespräch am 20.8.2007.
- 78 Vgl. Hermann, R.: Die Ehebruchdebatte. Ein absurder Streit in der Türkei. In: FAZ am 15.9.2004: 3.
- 79 Vgl. Belge, M.: Un ‚plan secret‘ de l’AKP? In: <<http://www.turquieeuropeenne.org/article/2462.html>>. 19.2.2008. Am 25.2.2008. Ursprünglich in Radikal am 3.2.2008.
- 80 Gespräch am 20.8.2007.
- 81 Vgl. FN 21.
- 82 So jedenfalls die Informationen eines AKP-Abgeordneten der türkischen Nationalversammlung im persönlichen Gespräch am 29.8.2007. Siehe auch ‚Gov’t withdraws contentious proposal from reform bill‘. In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 23.9.2006.
- 83 Gespräch mit Vertreter der Alevi-Bektaşî-Föderation am 30.8.2007. Seit Jahren wehren sich Vertreter der konkurrierenden Verbände gegen den obligatorischen Religionsunterricht sunnitischer Prägung. Nicht nur der EGMR, sondern auch ein türkisches Gericht hat alevitischen Eltern das Recht zur Abmeldung ihrer Kinder vom Religionsunterricht zugesprochen (vgl. ‚Alevis welcome verdict against religion lessons‘. In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 10.10.2007.; ‚Case might set legal precedent for religious courses.‘ In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 25.11.2006). Dennoch ist die Regierung zurückhaltend in der Anerkennung des Alevitentum. So vertritt die Diyanet nach wie vor die Auffassung, das Alevitentum sei Teil des Islam. Die Forderung, das Alevitentum als eine Religion anzuerkennen, sei von Emigranten in Europa entwickelt worden. Für deren Anerkennung sei es gegenwärtig jedenfalls noch zu früh (Gespräch mit Mitarbeiter des Amts für religiöse Angelegenheiten am 11.7.2007 in Ankara). Ministerpräsident Erdoğan verweigerte noch 2007 die Anerkennung der alevitischen Cemeviler als Kultstätten – wieder mit der Begründung, dass das Alevitentum keine vom Islam verschiedene Religion sei

- (,Alevis await decision on house of worship status for Cem evleri'. In: <www.todayszaman.com> am 22.6.2007).
- 84 Erstmals war die Reform des Stiftungswesens am 9.11.2006 verabschiedet worden. Es sieht die partielle Rückgabe von konfisziertem Besitz an die Minderheitenstiftungen vor und erlaubt den Erwerb neuen Besitzes. Es trifft auch Regelungen für alle Stiftungstypen. So gestattet Artikel 25 Stiftungen, internationale Kooperationen einzugehen und Finanzmittel auch aus dem Ausland entgegenzunehmen. Staatspräsident Sezer hatte u.a. gegen Artikel 25 sein Veto mit der Begründung eingelegt, dies stärke die Minderheitenstiftungen. ('Parliament passes minority foundations property law.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 11.11.2006). Der CHP-Abgeordnete Onur Öymen warf der Regierung die Verletzung des Vertrags von Lausanne vor ('Parliament divided on foundations.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 3.11.2006; 'Gov't withdraws contentious proposal reform bill.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 23.9.2006). Doch auch der stellv. Ministerpräsident Şahin, der die Besserstellung der Minderheitenstiftungen verteidigte, wies Restitutionsforderungen des Ökumenischen Patriarchats zurück und warf den nichtmuslimischen Stiftungen vor, eine privilegierte Behandlung zu fordern (,Ankara seeks way out for non-Muslim foundation dilemma.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 6.8.2005). Allerdings ist die Reform des Stiftungsrechts erneut als diskriminierend kritisiert worden, da die gewährten Rechte offensichtlich nur Stiftungen mit einer Satzung zugute kommen, was bei Minderheitenstiftungen aber nicht der Fall ist (,Law on minority rights passes amidst heated debate.' In: <www.todayszaman.com> am 16.2.2008). Von den neuen Freiheiten profitieren jedoch die Stiftungen, hinter denen islamische Gruppierungen stehen. Das Gesetz wurde am 14.2.2008 verabschiedet und von Präsident Gül am 27.2.2008 unterzeichnet (,Non-Muslim foundations granted property rights.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 28.2.2008).
- 85 Diese Argumentation vertritt beispielsweise Mustafa Akyol (,Has the AKP unveiled its „real face“?'. In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 21.2.2008).
- 86 Aussagen eines AKP-Abgeordneten im Gespräch vom 29.8.2007 stützen diese Deutung.
- 87 Vgl. beispielsweise R. Hermann: Polarisierte Türkei. FAZ am 17.4.2007: 3.
- 88 Gespräch mit Mitarbeiter des türkischen Generalsekretariats für EU-Angelegenheiten am 27.6.2007.
- 89 Case of Leyla Sahin v. Turkey. Application no. 44774/ 98. 29.6.2004. Affaire Leyla Sahin c. Turquie. Requête no. 44774/ 98. 10.11.2005.
- 90 Vgl. 'AKP's loss of appetite for the EU.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 17.9.2006.
- 91 Zum Beispiel: Final decision as to the admissibility of application no. 45823/ 99 by Arif Acara against Turkey. 3.10.2002. Partial decision as to the admissibility of application no. 45824/ 99 by Ziya Celikates and others against Turkey. 3.10.2002. Der Fall eines Armeeeingehörenden, der der konservativen Nakşibendi-Bruderschaft angehört, ist besonders bemerkenswert, da das Gericht dem kemalistischen Sprachgebrauch folgend von einer Nakşibendi-Sekte und von einer Nakşibendi-Ideologie spricht – was sachlich unangemessen ist. Das Gericht geht nicht auf Distanz zur Regierung, sondern übernimmt deren Falldarstellung unhinterfragt, obschon selbst das US-State Department die unklare Definition des Konzepts ‚islamischer Fundamentalismus‘ durch säkulare staatliche Akteure kritisiert hat (vgl. Final decision as to the admissibility of application no. 45373/ 99 by Nuri Dağlı against Turkey. 3.10.2002).
- 92 ‚Machtkampf in der Türkei'. In: FAZ am 30.4.2007; ‚Militär gegen Regierung. Machtkampf in der Türkei um Präsidentenamt.' In: Süddeutsche Zeitung am 30.4./ 1.5.2007; ‚Vorgezogene Wahl in der Türkei am 22. Juli. In: FAZ am 4.5.2007.
- 93 ‚Erdogan triumphiert. Klare Mehrheit für die AKP. In: FAZ am 23.7.2007.
- 94 ‚Abdullah Gül neuer Präsident der Türkei'. In: FAZ am 29.8.2007.
- 95 So auch Staatspräsident Gül in seiner Antrittsrede, vgl. Today's Zaman. 29.8.2007: 6.

- 96 'Erdogan – AKP government guarantor of secularism.' In: <www.turkishdailynews.com.tr>. 3.10.2007.
- 97 'Rehn – EU bulwark of democratic secularism.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 7.6.2007.
- 98 'Turks seek a more democratic and civilian constitution.' In: Today's Zaman. 1.8.2007: 17.
- 99 'Rectors don't budge after Presidential approval.' In: <www.turkishdailynews.com.tr> am 25.2.2008.
- 100 'CHP petitions top court to nullify headscarf reform.' In: <www.todayszaman.com.tr> am 28.2.2008.

Literatur

- AKDER (2005): Assessment of the Women's condition in Turkey According to the Statistics and the Impact of Exclusion from Schools and Employment because of the Headscarf Ban. Istanbul.
- Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften (2005): Vertrag über eine Verfassung für Europa. Luxemburg.
- Aras, Bülent/ Caha, Ömer (2003): Fethullah Gulen and His Liberal 'Turkish Islam' Movement. In: Rubin (2003): 141-154.
- Artinian, Vartan (1988): The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-1863. A Study of its Historical Development. Istanbul.
- Atacan, Fulya (2006): Explaining Religious Politics at the Crossroad. AKP-SP. In: Çarkoğlu/ Rubin (2006): 45-58.
- Ayubi, Nazih (2002): Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt. Freiburg i.B.: Herder.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte (2005): Staat und Kirche in Frankreich. In: Robbers (2005): 171-204.
- Baumann, Martin (1999): Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7: 187-204.
- Behr, Hartmut/ Hildebrandt, Matthias (Hrsg.) (2006): Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Berkes, Niyasi (1998): The Development of Secularism in Turkey. London: Hurst & Company.
- Bozan, İrfan (2007): Devlet ile toplum arasında. Bir okul – imam hatip liseleri, bir kurum – diyanet işleri başkanlığı. Istanbul: TESEV.
- Braibant, Guy (2001): La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne. Paris: Seuil.
- Brunn, Gerhard (2004): Die Europäische Einigung von 1945 bis heute. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Bundeszentrale für politische Bildung (1999): Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Camuroğlu, Reha (1997): Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey. In: Kehl-Bodrogi, Krisztina u.a. (Hrsg.) (1997): Syncretistic Religious Communities in the Near East. Leiden u.a.: Brill. 25-34.
- Can, Şefik (2005): Fundamentals of Rumi's thought. A Mevlevi Sufi Perspective. Foreword by M. Fethullah Gülen. New Jersey: The Light.
- Canefe, Nergis/ Bora, Tanil (2003): Intellectual Roots of Anti-European Sentiments in Turkish Politics. The Case of Radical Turkish Nationalism. In: Çarkoğlu/ Rubin (2003): 127-148.
- Çarkoğlu, Ali/ Rubin, Barry (Hrsg.) (2003): Turkey and the European Union. Domestic Politics, Economic Integration and International Dynamics. London: Frank Cass.
- Çarkoğlu, Ali/ Rubin, Barry (Hrsg.) (2006): Religion and Politics in Turkey. London/ New York: Routledge.
- Commission of the European Communities (2006): Turkey 2006 Progress Report {COM(2006)649}. In: <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3. 2008.
- Commission of the European Communities (2007): Turkey 2007 Progress Report {COM(2007)663 final}. In: <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3.2008.
- Dağı, Ihsan D. (2005): Transformation of Islamic Political Identity in Turkey. Rethinking the West and Westernization. In: Turkish Studies 6, 1: 21-37.
- Dağı, Ihsan D. (2006): The Justice and Development Party. Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy. In: Yavuz, M. Hakan (Hrsg.) (2006): The Emergence of a New Turkey. Democracy and the AK Party. Salt Lake City: University of Utah Press. 88-106.
- Dalègre, Joëlle (2002): Grecs et Ottomans 1453-1923. De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire Ottoman. Paris: L'Harmattan.
- Deutsche Botschaft Ankara (2003): Medien in der Türkei. Ankara.
- Dreßler, Markus (1999): Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich. Würzburg: Ergon.
- Dumont, Paul (1984): The Origins of Kemalist Ideology. In: Landau, Jacob M. (Hrsg.) (1984): Atatürk and the Modernization of Turkey. Leiden: Brill. 25-44.
- Elsas, Christoph (1994): Religionsfreiheit für die türkisch-manichäisch-(pseudo)muslimischen Aleviten. In: Preissler, Holger/ Seiwert, Hubert (Hrsg.) (1994): Gnosisforschung und Religionsgeschichte, Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Marburg: diagonal. 79-93.
- Erdemli, Özgül (2003): Chronology. Turkey's Relations with the EU. In: Çarkoğlu/ Rubin (2003): 4-9.
- Ergil, Doğu (2000): Identity Crises and Political Instability in Turkey. In: Journal of International Affairs 54, 1: 43-62.
- European Stability Initiative (2005): Islamische Calvinisten. Umbruch und Konservatismus in Zentralanatolien. Berlin/ Istanbul: ESI. In: <<http://www.esiweb.org>> am 10.6.2007.

- European Stability Initiative (2007): *Geschlecht und Macht in der Türkei. Feminismus, Islam und die Stärkung der türkischen Demokratie*. Berlin/ Istanbul: ESI. In: <<http://www.esiweb.org>> am 20.7.2007.
- Fisher, Sydney Nettleton (1968): *The Middle East. A History*. New York: Alfred A. Knopf.
- Fokas, Effie (2004): *The Islamist Movement and Turkey-EU Relations*. In: Uğur, Mehmet/ Canefe, Nergis (Hrsg.) (2004): *Turkey and European Integration. Accession Prospects and Issues*. London: Routledge. 147-169.
- Frowein, Jochen Abr. (1993): *Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention*. In: Heinemann, Heribert/ Marré, Heiner (Hrsg.) (1993): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (27)*. Münster: Aschendorff. 46-60.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin: Babel.
- Göle, Nilüfer (2006): *Islamic Visibilities and Public Sphere*. In: Göle, Nilüfer/ Ammann, Ludwig (Hrsg.) (2006): *Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. 3-44.
- Göztepe, Ece (2004): *Die Kopftuchdebatte in der Türkei. Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33-34: 32-38.
- Hale William (2003): *Human Rights, the European Union and the Turkish Accession Process*. In: Çarkoğlu/ Rubin (2003): 107-126.
- Heper, Metin (2000): *The Ottoman Legacy and Turkish Politics*. In: *Journal of International Affairs*, 54, 1: 63-82.
- Hermann, Rainer (2003): *Political Islam in Secular Turkey*. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, 3: 265-276.
- Inalcik, Halil (1973): *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kadioğlu, Ayşe (2005): *Civil Society, Islam and Democracy in Turkey. A Study of Three Islamic Non-Governmental Organizations*. In: *The Muslim World* 95, 1: 23-41.
- Karakas, Cemal (2007): *Türkei – Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen (HSFK-Report 1/ 2007)*. Frankfurt a.M.: HSFK.
- Karpat, Kemal H. (Hrsg.) (2000): *Ottoman Past and Today's Turkey*. Leiden u.a.: Brill.
- Kedourie, Sylvia (Hrsg.) (1999): *Turkey before and after Atatürk. Internal and External Affairs*. London u.a.: Frank Cass.
- Kent, Marian (Hrsg.) (1984): *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. London: George Allen & Unwin.
- Kentel, Ferhat/ Ahiska, Meltem/ Genç, Firat (2007): *“Milletin bölünmez bütünlüğü“*. *Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)*. Istanbul: TESEV.
- Kieser, Hans-Lukas (2000): *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*. Zürich: Chronos.
- Kinross, Patrick (1993): *Atatürk. The Rebirth of a Nation*. London: Phoenix Press.
- König, Helmut/ Sicking, Manfred (Hrsg.) (2005): *Gehört die Türkei zu Europa? Wegweisungen für ein Europa am Scheideweg*. Bielefeld: transcript.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2002): *Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt. {COM(2002)700 final}*. In:

- <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3.2008.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2003): Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt. In: <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3.2008.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2004): Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt. {COM(2004)656 final}. In: <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3.2008.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2005): Türkei. Fortschrittsbericht 2005. {COM (2005)561 final}. Brüssel, 9.11.2005. In: <http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key_documents_eu.htm> am 28.3.2008.
- Konrad-Adenauer-Stiftung (2006): Multireligiöses Zusammenleben in der Türkei und in Europa – gestern und heute. Konferenzberichte. Ankara: KAS.
- Kreiser, Klaus (2003): Die neue Türkei 1920-2002. In: Kreiser, Klaus/ Neumann, Christoph K. (Hrsg.) (2003): Kleine Geschichte der Türkei. Stuttgart: Reclam. 383-478.
- Läufer, Thomas (Hrsg.) (1999): Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrags und des EG-Vertrags. Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung.
- Liedhegener, Antonius (2005): Streit um das Kopftuch. Staat, Religion und Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 15, 4: 1181-1202.
- Liedhegener, Antonius (2008): Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie. In: Zeitschrift für Politik 55: 84-107.
- Lijphart, Arend (1999): Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries. New Haven/ London: Yale University Press.
- Lippert, Barbara (2005): Die Türkei als Sonderfall und Wendepunkte der klassischen EU-Erweiterungspolitik. In: integration 28, 2: 119-135.
- Macfie, Alexander L. (1994): Atatürk. London/ New York: Longman.
- Macar, Elçin/ Gökaçti, Mehmet Ali (2006): Discussions and Recommendations on the Future of the Halki Seminary. Istanbul: TESEV.
- Madeley, John T.S./ Enyedi, Zsolt (Hrsg.) (2003): Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality (West European Politics 26, 1: Special Issue).
- Mardin, Serif (2006): Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today. Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes. In: Çarçoğlu/ Rubin (2006): 3-24.
- Massignon, Bérengère (2004): Port des signes religieux. Essai de comparaison internationale. In: Zarka, Yves Charles (Hrsg.): Islam en France. Cités hors série. Paris: PUF. 117-123.
- Merkel, Wolfgang (1999): Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung. Opladen: Leske + Budrich.
- Müller-Graff, Peter-Christian/ Schneider, Heinrich (Hrsg.) (2003): Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union. Baden-Baden: Nomos.
- Narli, Nilüfer (2003): The Rise of the Islamist Movement in Turkey. In: Rubin (2003): 125-140.

- Oehring, Otmar (2001): *Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?* Aachen: missio.
- Oehring, Otmar (2004): *Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?* Aachen: missio.
- Özcan, Gencer (2006): National Security Council. In: Cizre, Ümit (Hrsg.) (2006): *Almanac Turkey 2005. Security Sector and Democratic Oversight.* Istanbul: TESEV. 36-49.
- Raudvere, Catharina (2003): *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul.* London: I.B. Tauris.
- Robbers, Gerhard (2003): Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union. In: Willems, Ulrich/ Minkenberg, Michael (Hrsg.) (2003): *Politik und Religion. PVS-Sonderheft 33/2002.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 139-163.
- Robbers, Gerhard (Hrsg.) (2005): *Staat und Kirche in der Europäischen Union.* Baden-Baden: Nomos.
- Rubin, Barry (Hrsg.) (2003): *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements in the Middle East.* Albany: State University of New York Press.
- Rumpf, Christian (1993): Die rechtliche Stellung der Minderheiten in der Türkei. In: Frowein, Jochen Abr./ Hoffmann Rainer/ Oeter, Stefan (Hrsg.) (1993): *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten. Teil 1.* Berlin u.a.: Springer. 448-500.
- Schmidt, Manfred G. (2000): *Demokratietheorien, 3. Aufl.* Opladen: Leske + Budrich.
- Schimmelfennig, Frank (2004): Die Osterweiterung der Europäischen Union. Politiken, Prozesse, Ergebnisse. In: *Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften* 2, 3: 465-491.
- Schimmelfennig, Frank/ Sedelmeier, Ulrich (Hrsg.) (2005): *The Europeanization of Central and Eastern Europe.* Ithaca/ London: Cornell University Press.
- Scot, Jean-Paul (2005): "L'Etat chez lui, l'Eglise chez elle". *Comprendre la loi de 1905.* Paris: Seuil.
- Seufert, Günter (2004): Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion? In: *Südosteuropa Mitteilungen* 44, 1: 16-29.
- Shaw, Stanford J. (1991): *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic.* London u.a.: Macmillan.
- Taniyici, Saban (2003): Transformation of Political Islam in Turkey. Islamist Welfare Party's Pro-EU Turn. In: *Party Politics* 9, 4: 463-483.
- Toprak, Binnaz (2006): Islam and Democracy in Turkey. In: Çarkoğlu/ Rubin (2006): 25-44.
- Tröndle, Dirk (2006): Die Freitagspredigten (hutbe) des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet işleri başkanlığı) in der Türkei. Seelsorge, religiöse Dienstleistung oder Instrumentalisierung der Religion? In: *KAS-Auslandsinformationen* 2006, 4: 52-78.
- Türkmen, Buket (2006): La laïcisation d'une société musulmane par l'éducation. Le cas de la Turquie. In: Boutry, Philippe/ Encrevé, André (Hrsg.) (2006): *Vers la liberté Religieuse. La séparation des Eglises et de l'Etat.* Bordeaux: Editions Bière. 327-338.

- Wehler, Hans-Ulrich (2004): Verblendetes Harakiri. Der Türkei-Beitritt zerstört die EU. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 33-34/ 2004: 6-8.
- Wölke, Markus (2004): Die Koexistenz verschiedener Religionen in einem Staat. Erfahrungen in der Türkei. In: *Deutsche Botschaft Ankara (2004): Islam und Europa als Thema der deutsch-türkischen Zusammenarbeit II*. Ankara.
- Wood, Steve/ Quaisser, Wolfgang (2005): Turkey's Road to the EU. Political Dynamics, Strategic Context and Implications for Europe. In: *European Foreign Affairs Review* 10, 2005: 147-173.
- Yavuz, M. Hakan (2000): Cleansing Islam from the Public Sphere. In: *Journal of International Affairs* 54, 1: 21-42.
- Zarcone, Thierry (2004): *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.

Herausgeber, Autorinnen und Autoren

Mahmoud Bassiouni

Biographie: Dipl.-pol.; geb. 1982; Studium der Politik-, Rechts- und Islamwissenschaft in Berlin, Southampton und Frankfurt; 2005 Studienabschluss mit der Arbeit „Islam und Menschenrechte, Bilanz und Perspektive eines Diskurses“; derzeit Promotion im Fach Politikwissenschaft an der J.W Goethe-Universität Frankfurt über das Thema „Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität“.

Forschungsgebiete: Islam und Menschenrechte, Quellen und Methoden der Normfindung (Usul al-Fiqh), Zwecke des islamischen Rechts (Maqasid al-Scharia), Kulturelle Identität, Transnationale Gerechtigkeit.

Daniel Bogner

Biographie: Dr. theol.; geb. 1972; Studium der Theologie (kath.), Politikwissenschaft und Philosophie in Münster, Fribourg/ CH und Paris; 2000-2006 Referent für Menschenrechtsfragen bei der Deutschen Bischofskonferenz; seitdem Kollegiat am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien Erfurt.

Forschungsgebiete: Menschenrechte, Erfahrungshermeneutik und Normgeltung, Religionstheorie.

Wichtigste Veröffentlichungen: Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau. Mainz: Grünewald (2002); Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind. Freiburg: Herder Verlag (2007); „Vom Streit der Autoritäten. Welche Zukunft für die Institution Kirche?“ In: S. Kleymann/ S. Orth/ M. Rohner (Hrsg.): Streitfall Glauben. Theologische Impulse am Beginn des 21. Jahrhunderts. Freiburg: Herder Verlag (2006): 239-253.

Oliver Hidalgo

Biographie: Dr. phil.; geb. 1971; Studium der Volkswirtschaftslehre, Politikwissenschaft, Rechts- und Kommunikationswissenschaften an der Ludwig-Maximilian's-Universität München; seit 2001 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Ideengeschichte an der Universität Regensburg, dort 2005 Promotion mit einer Arbeit über Religion und Politik bei Tocqueville und Nietzsche.

Forschungsgebiete: Demokratietheorie, Rechtsphilosophie, Internationale Politik und Politische Theologie.

Wichtigste Veröffentlichungen: Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik. Frankfurt/ New York: Campus Verlag (2006); (Hrsg., zs. mit Karlfriedrich Herb): Die Zukunft der Demokratie. Politische Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. München: 2006; Der *gerechte* Krieg – ein moralphilosophischer Holzweg. In: Christian Starck (Hrsg.): Kann es heute noch gerechte Kriege geben? Göttingen: Wallstein: 67-108 (2008); Guantánamo Bay oder die begrenzte Entgrenzung der Gewalt – Der globalisierte Terrorismus und der staatlich definierte Ausnahmezustand. In: Berliner Debatte Initial 19, 3: 77-91 (2008).

Monika Kirloskar-Steinbach

Biographie: PD Dr. phil.; geb. 1968; Studium der Philosophie, Englischen Literatur und Psychologie am Wilson College/ Bombay, M.A. in Philosophie an der Bombay University; Promotion und Habilitation an der Universität Konstanz; seit 2005 Privatdozentin an der Universität Konstanz.

Forschungsgebiete: Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Philosophie der Interkulturalität

Wichtigste Veröffentlichungen: Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? Politische und philosophische Positionen zur Einwanderungsproblematik. München: Fink (2007); Nationale Identität und kultureller Pluralismus. In: Zurbuchen, Simone (Hrsg.): Bürgerschaft und Migration. Einwanderung und Einbürgerung aus ethisch-politischer Perspektive (= Region - Nation - Europa, Bd. 49). Münster etc: Lit-Verlag: 255-287 (2007); Toleranz im interkulturellen Kontext. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz (2005).

Eszter Kiss-Deák

Biographie: M.A. in International Affairs; geb. 1976; 1994-1999 Studium des Bauingenieurwesens an der Technischen Universität Budapest und an der TU Karlsruhe (FH), 1999-2003 Projektmitarbeiterin bei diversen Baufirmen; 2004-2006 Studium der Internationalen Beziehungen an der Andrassy Gyula Universität Budapest; seit Dez. 2006 Wissenschaftliche Assistentin und Unterrichtsassistentin für Comparative Politics an der Universität St. Gallen; HS 2007 - HS 2008 Hochschuldidaktische Ausbildung; seit dem SS 2007 Doktorandenstudium an der Universität St. Gallen.

Forschungsgebiete: Politik und Emotionen, Politik und Religion, Menschenrechte, Rechte der Frau.

Wichtigste Veröffentlichungen: (zs. mit C. Frei): Doktor Gräfin Hugonnai. Erste Ärztin Ungarns. Schweizer Monatshefte 86, 2: 54-57 (2006); Frauenrechte, Männerrechte, Menschenrechte. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Masterarbeit, Andrásy Gyula Deutschsprachige Universität Budapest (2006).

Katharina Kunter

Biographie: Dr. phil.; geb. 1968; Studium der Geschichte, Evangelischen Theologie und Rechtswissenschaften an den Universitäten Gießen und Heidelberg; 1. und 2. Staatsexamen Geschichte und Ev. Religion für das Lehramt an Gymnasien 1993 und 1999, Promotion 1998, Habilitation 2004; z. Zt. Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte am Institut für Neuere und Neueste Geschichte der Universität Karlsruhe.

Forschungsgebiete: Kirchen und Internationale Politik im 20. Jahrhundert, Christentum in Europa, deutscher Protestantismus nach 1945.

Wichtigste Veröffentlichungen: Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968-1978. Stuttgart: Kohlhammer (2000); Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980-1993). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2006).

Rochus Leonhardt

Biographie: PD Dr.; geb. 1965; 1986-1992 Studium der Evangelischen Theologie an den kirchlichen Hochschulen in Naumburg/ Saale und Leipzig; 1992/ 93 Vikariat; 1994-2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, dort 1996 Promotion und 2001 Habilitation im Fach „Systematische Theologie“; 2003-2006 Lehrstuhlvertretung an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg; seit 2007 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Forschungsgebiete: Theologische Hermeneutik, Theologische Anthropologie, Grundlegungsfragen Evangelischer Ethik, Politische Ethik im Christentum.

Wichtigste Veröffentlichungen: Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie (Habil.). Tübingen: Mohr-Siebeck (2003); Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2008); (Hrsg., zs. mit Christian Danz): Erinnernte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Berlin/ New York: De Gruyter (2008).

Antonius Liedhegener

Biographie: Prof. Dr.; geb. 1963; Studium der Geschichte und Katholischen Theologie; 1996 Promotion in Münster; 2005 Habilitation in Jena; 1997 bis 2008 Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Assistent bzw. Oberassistent am Institut für Politikwissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena; Sommersemester 2008 Lehrstuhlvertretung für Vergleichende Analyse politischer Systeme, Bewegungen und Kulturen an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder); seit September 2008 Assistenzprofessor für Politik und Religion am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) an der Universität Luzern.

Forschungsgebiete: Politik und Religion in liberalen Demokratien, insbes. Deutschland und USA; Zivilgesellschaft und Religion; religiöse Interessen in der Europäischen Union; politische Soziologie von Religion und Kirchen, Katholizismusforschung, vergleichende Politikwissenschaft.

Wichtigste Veröffentlichungen: Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie, in: Zeitschrift für Politik 55(2008), 84-107; Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960 (Jenaer Beiträge zur Politikwissenschaft, Bd. 11), Baden-Baden 2006; Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Forschungen, Bd. 77), Paderborn u.a. 1997.

Friedrich Lohmann

Biographie: Prof. Dr.; geb. 1964; 1984-1990 Studium der Evangelischen Theologie, 1995 Promotion in Mainz, 2001 Habilitation in Tübingen. 1997-2000 und 2003-2006 DFG-Stipendiat; 2004/ 05 member-in-residence am Center of Theological Inquiry, Princeton NJ; ab Oktober 2008 Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik/ Wirtschaftsethik an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Forschungsgebiete: Grundlegungsfragen von Theologie und Theologischer Ethik, Ethik des Politischen, Wirtschaftsethik.

Wichtigste Veröffentlichungen: Karl Barth und der Neukantianismus. Berlin/ New York: De Gruyter (1995); Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Berlin/ New York: De Gruyter (2002).

Gregor Paul

Biographie: Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe, Wissenschaftlicher Berater eines Japanischen Kulturzentrums und Präsident der Deutschen China-Gesellschaft; mit Unterbrechungen insgesamt etwa 13 Jahre als

DAAD-Lektor, Gastprofessor und Associate Professor in Japan und China tätig; *Forschungsgebiete*: ungefähr 300 Arbeiten vor allem zu Fragen der Ästhetik, Logik, Interkulturellen Philosophie und zur Philosophie der Menschenrechte. 2008 erschien in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG) "Einführung in die Interkulturelle Philosophie".

Andreas Pesch

Biographie: M.A.; geb. 1977; Studium der Politik- und der vergleichenden Religionswissenschaft an den Universitäten Heidelberg und Galway (Irland), abgeschlossen mit Magister Artium 2005 in Politischer Wissenschaft; seither Promotion im Fach Religionswissenschaft über Religionspolitik in Frankreich.

Forschungsgebiete: Religionspolitik in der Europäischen Union und in der Türkei, Vergleich politischer Systeme und Transformationsforschung, Religion und Migration.

Wichtigste Veröffentlichungen: "Gallikanismus" oder Gleichbehandlung? Die Integration des Islam und das religionspolitische Erbe in Frankreich. In: F. Heidenreich u.a. (Hrsg.): Staat und Religion in Frankreich und Deutschland. Berlin: Lit-Verlag (2008): 140-158; Im Namen Gottes? Zur Rolle der Religionen im Jugoslawienkonflikt. In: Ö. Ergen/ V. Lenhart (Hrsg.): Konflikt und pädagogische Intervention. Frankfurt: Peter-Lang-Verlag (2004); "Die Auferstehung des hautnackten Leibes". Legitimationsstrategien der Ausstellung "Körperwelten". In: K. Marek/ T. Macho (Hrsg.): Die neue Sichtbarkeit des Todes. München: Wilhelm-Fink-Verlag (2007): 371-400.

Sebastian Schalk

Biographie: Dr. iur., M.A.; geb. 1979; Studium der Rechtswissenschaften sowie Wissenschaftliche Politik, Neuere/ Neueste Geschichte, Öffentliches Recht in Passau, Santiago de Chile und Freiburg i. Br., abgeschlossen mit 1. jur. Staatsexamen und Magister Artium; anschl. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Wirtschaftsrecht, Arbeits- und Sozialrecht der Universität Freiburg (Lehrstuhl Prof. Dr. Ursula Köbl); 2008 2. jur. Staatsexamen; seit 2009 Rechtsanwalt in Frankfurt a.M.

Wichtigste Veröffentlichung: Deutsche Präjudizien und spanische „Jurisprudencia“ des Zivilrechts. Frankfurt: Lang (2008).

Tine Stein

Biographie: PD Dr. phil.; geb. 1965; Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Germanistik an der Universität Köln; M.A. und Promotion ebd.; Habilitation an der FU Berlin; 1996/ 97 Visiting Scholar an der New School for Social

Research, New York; 2005-2007 Vertretungsprofessorin für Politische Theorie an der Universität Bremen, 2007-2008 Forschungsprojekt am WZB; WS 08/09 Vertretungsprofessorin für Vergleichende Regierungslehre an der Universität Hamburg; seit April 2009 Heisenberg-Stipendiatin der DFG am WZB.

Forschungsgebiete: Politik und Religion, Politik und Natur, Rechtliche Grundlagen der Politik, Kosmopolitismus

Wichtigste Veröffentlichungen: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt am Main/ New York: Campus (2007); Interessenvertretung der Natur in den USA. Mit vergleichendem Blick auf die deutsche Rechtslage. Baden-Baden: Nomos (2002); Demokratie und Verfassung an den Grenzen des Wachstums. Zur ökologischen Kritik und Reform des demokratischen Verfassungsstaates. Opladen: Westdeutscher Verlag (1998).

Ines-Jacqueline Werkner

Biographie: Dr rer. pol. habil.; geb. 1965; Studium der Sozialwissenschaften und der Ev. Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin; Promotion und Habilitation in der Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin; sechs Jahre Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr; 2005 Gastprofessorin in Vilnius/Litauen; seit 2008 Professorin und Forschungsdirektorin am European University Center for Peace Studies (EPU) in Stadtschlaining/Österreich; derzeit Vertretungsprofessorin für Internationale Politik und Gesellschaft am Institut für Sozialwissenschaften der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Forschungsgebiete: Europäische Studien; Sicherheitspolitik und Militärsoziologie; Friedens- und Konfliktforschung mit dem Schwerpunkt Osteuropa; Friedensethik; Politik und Religion

Wichtigste Veröffentlichungen: Friedensethik und humanitäre Intervention – Konsequenzen aus der Friedensdenkschrift, in: Dörfler, Angelika/Portugall, Gerd (Hrsg.): Friedensethik und Sicherheitspolitik, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (2009); Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates bei Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, Zeitschrift für Politikwissenschaft, 17: 2 (2007); Aufschwung oder Niedergang? Religion und Glauben in Militär und Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a. M.: Peter Lang (2003) (Hrsg. zus. mit Nina Leonhard).

Joachim Willems

Biographie: Dr. theol. Dr. phil.; geb. 1974; Studium der evangelischen Theologie; seit 2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Forschungsgebiete: Religion und Politik, religiöse und interreligiöse Kompetenz, Interreligiosität und Interkulturalität, Religion in Russland.

Wichtigste Veröffentlichungen: Interkulturalität und Interreligiosität. Eine konstruktivistische Perspektive. Nordhausen: Bautz (2008); Religiöse Bildung in Russlands Schulen. Orthodoxie, nationale Identität und die Positionalität des Faches "Grundlagen orthodoxer Kultur" (OPK). Münster: Lit-Verlag (2006); Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext. Erlangen: Martin-Luther-Verlag (2005); Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm: Verlag Ulmer Manuskripte (2001).