



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Menschenrechte interreligiös

Hansjörg Schmid
Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik

Dilwar Hussain
Human Rights – Can Muslims Think Universally?

Konrad Hilpert
Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte

Daniel Legutke
Aktuelle Menschenrechtsdebatten im Kontext der UNO

Kurt Remele
Tierethik und Fleischkonsum

Sozialinstitut Kommende Dortmund
2/2013



Editorial	<i>Markus Vogt (München)</i> Menschenrechte im interreligiösen Diskurs Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Hansjörg Schmid (Stuttgart)</i> Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Dialog	3
	<i>Dilwar Hussain (Cambridge)</i> Can Muslims Think Universally? Human Rights as a Challenge for Reform	12
	<i>Konrad Hilpert (München)</i> Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte	18
	<i>Daniel Legutke (Bonn)</i> Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat	25
Kleine Beiträge	<i>Christoph Worringer (Düsseldorf)</i> Nicht geboren zu sein ist Erdenbewohnern das Beste	28
	<i>Kurt Remele (Graz)</i> Gedankenlose Völlerei Zu den umwelt- und tierethischen Aspekten des Fleischkonsums	37
Buchbesprechung	Interreligiöse Sozialethik	44
	Wohlfahrtspflege in Deutschland	45
	Arbeit und soziale Gerechtigkeit	48
	Wirtschaftsethik	50
	Handbuch Globalisierung	51
	Biographie Carl Sonnenschein	52
Der Überblick	Summaries	53
	Résumés	54
Impressum		U2



Markus Vogt

Das Thema berührt die Grundlagen der Sozialethik und ist zugleich von einer höchst vielschichtigen methodischen und politischen Brisanz geprägt. Der Anspruch der Menschenrechte auf Universalität wird gegenwärtig vor allem durch die Initiative einiger Staaten

im UN-Menschenrechtsrat neu auf den Prüfstand gestellt. Diese reklamieren einen kulturellen Vorbehalt gegenüber den Menschenrechten, da ihr absoluter universaler Geltungsanspruch zu einer Diskriminierung der kulturellen und religiösen Vielfalt führe und ein Instrument des westlichen Dominanzstrebens sei.

Die Beiträge in dem vorliegenden Band reflektieren dieses Spannungsfeld exemplarisch. *Hansjörg Schmid* bringt philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen miteinander ins Gespräch. Er versteht die Menschenrechte programmatisch als Grundlage interreligiöser Sozialethik. Seine 2012 erschienene Habilitationsschrift zur interreligiösen Sozialethik am Beispiel des Islam in Europa ist Grundlage des von ihm konzipierten Heftes (vgl. dazu auch die Besprechung von Arno Anzenbacher im Rezensionsteil).

Der britische Islamwissenschaftler *Dilwar Hussain* fragt kritisch, ob muslimische Ethik überhaupt universal denke, und erläutert die auch innerislamisch heftig geführte Debatte um das Verhältnis der Menschenrechte zu spezifisch islamischen Werten. Offensiv postuliert er, „a universal approach to human rights requires a universal vision to Islam“. Wenn Muslime andere Menschen und Kulturen „as equal partners and players“ anerkennen, dann würden sie „naturally need to think

Menschenrechte im interreligiösen Diskurs

universally“ und folglich auch universal Normen und Werte akzeptieren.

Konrad Hilpert wendet das Konzept der affirmativen Genealogie von Hans Joas auf die Frage der interkulturellen Geltung der Menschenrechte an und kommt zu dem Ergebnis, das Universalisierung eine je spezifische Inkulturation der Menschenrechte fordert. Möglich sei diese, weil die Menschenrechte begründungsoffen sind; nötig sei sie, weil die allgemeinen Begründungen ohne Anschluss an spezifische Kontexte und Traditionen keine hinreichende Motivation für ihre Einhaltung hervorbringen können. Da die Menschenrechte „als normativen Kern die Verpflichtung zu wechselseitiger Anerkennung“ beinhalten, sei ihre universelle Geltung nicht Hindernis, sondern im Gegenteil Ermöglichungsgrund und Weg zum Respekt gegenüber kultureller Vielfalt.

Flankiert werden diese eher begründungstheoretisch orientierten Beiträge durch eine Untersuchung zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (OIC) im UN-Menschenrechtsrat. Unter dem Titel „Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten“ betont *Daniel Legutke*, Referent für Menschenrechte bei der Deutschen Kommission Justitia et Pax, die Unterschiedlichkeit der Menschenrechtspolitik in den einzelnen Mitgliedstaaten der OIC. Er postuliert, dass das Denken in Staatengruppen und stereotypischen Lagerbildungen aufgegeben werden sollte. Man kann anhand dieses Streites die Reichweite und Grenzen zweier gegenwärtig miteinander ringender Modelle der Politikwissenschaft in der Praxis stu-

dieren: auf der einen Seite die „deliberative Demokratie“ (Jürgen Habermas), die auf rationale Verständigung setzt, auf der anderen Seite die „radikale Demokratie“ (Chantal Mouffe), die den Willen sich zu unterscheiden in den Vordergrund stellt.

Der normative Sinn der Menschenrechte ist die Ermöglichung einer moralischen Verständigung über kulturelle und soziale Grenzen hinweg. Der Übergang von der Logik der Abschottung zu einer Logik der Pluralität im Umgang mit ihnen wird jedoch nur dann gelingen, wenn sie in neuer Weise kontextsensibel interpretiert werden. Konkrete Ethik ist immer kontextspezifisch und damit plural. Sie ist nicht eine nachrangige Anwendung allgemeiner Formulierungen, sondern Ursprungsort von Moral und kann gegenüber dem Abstrakten einen gewissen Vorrang beanspruchen. Eine Rekonstruktion des Verständnisses von Menschenrechten im Rahmen kontextueller Ethik ermöglicht Spielräume der Variation und Interpretation für ihre Aneignung in arabischen, asiatischen und osteuropäischen Kulturen. Dabei kann die Gewichtung von individuellen Freiheitsrechten, sozialen Anspruchsrechten und politischen Mitwirkungsrechten sowie das Verhältnis von Rechten und Pflichten unterschiedlich ausgestaltet werden. Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs erzeugt und fordert somit neue Begründungszugänge und Akzente im Verständnis der Menschenrechte. Das vorliegende Heft bietet hierzu anhand von vier Aspekten der globalen Debatte um Menschenrechte exemplarisch Orientierung.



Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik

Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Dialog

Der universale, von einem säkularen Ausgangspunkt her begründete Geltungsanspruch der Menschenrechte stellt eine bleibende Herausforderung für die Religionen dar. Dabei sind unterschiedliche Spannungsfelder berührt: zwischen säkular und religiös, zwischen Orientierung an Gott und Ausrichtung auf den Menschen sowie zwischen universalem Anspruch und partikularer Verwirklichung. Hinzu kommt, dass verschiedene Religionen in unterschiedlicher Beziehung zu allgemeinen Menschenrechts-Debatten stehen: Während die christlichen Kirchen sich relativ leicht in ein positives Verhältnis zu den Menschenrechten setzen konnten, erschwert der westliche Entstehungskontext der Menschenrechte deren Rezeptionen im Islam. Wenn sich jedoch die Religionen gemeinsam als Lernende begreifen, lassen sich pauschale Gegenüberstellungen und einseitige Zuschreibungen überwinden. Eine derartige interkulturelle und interreligiöse Sensibilität ist eine bleibende Aufgabe für die Debatte um Menschenrechte.



Hansjörg Schmid

In der globalen Öffentlichkeit und in pluralistischen Gesellschaften erheben Vertreter unterschiedlicher Religionen ihre Stimme. Eine Sozialethik im theologischen Kontext kommt nicht daran vorbei, dieser Vielfalt Rechnung zu tragen. Interreligiöse Sozialethik ist der Versuch, soziales Fragen unter der Berücksichtigung anderer Religionen und ihrer Auffassungen zu behandeln. Interreligiöse Sozialethik zielt darauf hin, dass Angehörige unterschiedlicher Religionen sich gemeinsam mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften auseinandersetzen. Dadurch erscheinen die eigenen Sichtweisen in einem neuen Licht, ohne dass Differenzen zwischen den Religionen nivelliert werden.¹

Die Beschäftigung mit Menschenrechten ist Teil der Auseinandersetzung mit der Moderne. Es bedarf eines Dialogs zwischen Vertretern unterschied-

licher Religionen, um Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik ansehen zu können. Geschähe der Aufweis nur aus christlicher Sicht, könnte dies hegemoniale Denkmuster verstärken und Abgrenzungen insbesondere gegenüber dem Islam verstärken. Im vorliegenden Beitrag aus der Feder eines christlichen Theologen muss der Dialog mit andersreligiösen (in diesem Fall islamischen) Autoren und ihren Positionen daher eine zentrale Rolle spielen.

Die folgenden Gedanken bleiben insofern unvollständig, als sie nur ausschnitthaft Sichtweisen aus der Philosophie, der katholischen Theologie und dem Islam in westlichen Kontexten in den Blick nehmen. Da das Verhältnis zu den Menschenrechten stark von

konkreten Erfahrungen und Rahmenbedingungen abhängt, ist in diesem Rahmen eine globale Sichtweise unmöglich. Die Menschenrechte erheben allerdings gerade einen solchen übergreifenden, kontexttranszendierenden Anspruch. Sie können eine Grundlage interreligiöser Sozialethik bilden, indem sie als gemeinsamer externer Bezugspunkt fungieren. Sie bringen einen Maßstab in einer gemeinsamen nichtreligiösen Sprache zum Ausdruck, der aber von verschiedenen Religionen und Weltanschauungen her auszufüllen, zu untermauern und zu entfalten ist. Eine solche übergreifende gemeinsame Grundlage kann nur säkular sein, ohne dass damit jedoch die Religionen ihre Bedeutung verlieren. So können die Religionen etwa Anwälte für den Schutz

¹ Zur Konzeption, Methodik und exemplarischen Erprobung interreligiöser Sozialethik vgl. Schmid ²2013.



Religionen können Anwälte sein für den Schutz der Menschenrechte und für die Opfer von Menschen- rechtsverletzungen

der Menschenrechte und für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen sein.

Im Mittelpunkt der Menschenrechte steht der Mensch in verschiedenen Bezügen. Dabei wird das Recht des Menschen unter formalen Gesichtspunkten betrachtet, so dass inhaltliche Vorstellungen über ein gutes Leben und die

(religiöse) Sinnbestimmung des Lebens zunächst keine Rolle spielen. Der normative Sinn der Menschenrechte ist es gerade, eine Brücke der Verständigung zwischen Menschen und Kulturen zu schaffen, auch wenn sie unterschiedliche inhaltliche Vorstellungen von Werten und unterschiedliche Menschenbilder haben. Somit bilden die Menschenrechte auch eine Brücke zur säkularen Welt. Dabei setzen die Menschenrechte eine positive Sicht auf Säkularisierung und auf die Möglichkeit von Recht außerhalb der Religion im Sinne einer Differenzierung voraus.

deren Religionen und Weltanschauungen gegeben. Sodann wird die Beachtung der „von Gott gesetzte(n) Ordnung“ (Nr. 1, vgl. 165) als notwendige Voraussetzung für Frieden angeführt (vgl. auch Nr. 38). Auch dies ist – ebenso wie der schöpfungstheologische Zugang in Nr. 3–5 und der Bezug auf das Naturrecht in Nr. 12 f., 28, 31 u. ö. – interreligiös anschlussfähig.

- Die menschliche Person wird in hohem Maße hervorgehoben. In der Achtung ihrer Würde wird die Grundlage für das Zusammenleben gesehen (vgl. Nr. 9, 55, 139). Dies führt zu der Frage, ob es dazu auch Entsprechungen in anderen Religionen gibt, die mit den christologischen Begründungen der Personenwürde (Nr. 10) korrespondieren.
- Die Enzyklika hebt die „unauflösbare Beziehung zwischen Rechten und Pflichten“ (Nr. 28, vgl. 29 f., 44) besonders hervor. Dies bildet eine Brücke zu Positionen etwa auf islamischer Seite, die eine einseitige Bezogenheit der Menschenrechte auf Rechte und die Vernachlässigung von Pflichten kritisieren (vgl. dazu Schmid ²2013, 380–384). Auch wenn die Menschenrechte dadurch nicht von Gegenleistungen abhängig gemacht werden sollten, kann die vielschichtige philosophische und politisch-rechtliche Debatte über das Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten auch den interreligiösen Diskurs befruchten.
- Der Enzyklika geht es um eine Wahrnehmung der Gegenwart, in der „Zeichen der Zeit“ erkennbar sind (Nr. 39–42). Genannt werden zunächst die Arbeiterfrage, die Teilnahme der Frau am öffentlichen

Relecture von Pacem in terris im interreligiösen Kontext

Der 50. Jahrestag der vom Konzilspapst Johannes XXIII. veröffentlichten Enzyklika „Pacem in terris“² aus dem Jahr 1963 gibt Anlass, geschichtliche Etappen des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Menschenrechten in den interreligiösen Dialog einzubringen.³ „Pacem in terris“ markiert eine Wende und ein hohes Maß an Lernbereitschaft im Verhältnis von Kirche und Menschenrechten.⁴ „Pacem in terris“ gilt als kirchliche „Magna Charta“ der Menschenrechte. 100 Jahre zuvor wurden von Papst Pius IX. im „Syllabus errorum“, einer Auflistung von 80 zentralen Irrtümern, die Religions-, Meinungs- und Gedankenfreiheit noch klar abgelehnt.

Im „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006) nehmen die Menschenrechte im Kapitel über die menschliche Person einen zentralen Stellenwert ein (Nr. 152–159). In diesem kleinen Abschnitt finden sich sieben Verweise auf „Pacem in terris“, was den bis heute zentralen Stellenwert der Enzyklika illustriert. Abschließend wird dort auch erwähnt, dass das „seelsorgliche Engagement“ für die Menschenrechte offen für die ökumenische Zusammenarbeit und den Dialog mit anderen Religionen sein soll. Damit wird an dieser Stelle behutsam die

interreligiöse Dimension in den Blick genommen.

Auch wenn interreligiöse Fragen 1963 nicht in derselben Weise wie heute im Blick waren, bietet die Enzyklika „Pacem in terris“ wichtige Anstöße für eine interreligiöse Sozialethik. Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der verspäteten kirchlichen Akzeptanz der Menschenrechte in „Pacem in terris“ ist die Friedensethik und damit auch die Verständigung mit anderen Kulturen, Religionen und politischen Systemen. Die Menschenrechte sind insofern ein Kernbestand interreligiöser Sozialethik:

- Der Text nimmt als Adressaten erstmals auch „alle Menschen guten Willens“ (Proömium, Nr. 172) in den Blick. Im ersten Absatz ist davon die Rede, dass „alle Menschen“ nach Frieden verlangen; später ist von der „ganze(n) Menschheitsfamilie“ (Nr. 42) die Rede. Damit ist auch eine Offenheit gegenüber an-

² Der Text wird zitiert nach: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands ⁸1992, 241–290.

³ Vergleichbare Prozesse und Stellungnahmen gibt es auch auf Seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen („Human Rights and Christian Responsibility“, 1974) und der Evangelischen Kirche in Deutschland („Zur Frage der Menschenrechte“, 1974).

⁴ Weitergeführt wird dies im Zweiten Vatikanischen Konzil. Vgl. insbesondere Gaudium et spes Nr. 26 und 29; Dignitatis humanae Nr. 6.

Leben und der Freiheitsanspruch der Völker. Hier wird explizit auf „christliche Völker“ und Völker mit anderen Überlieferungen und Sitten geblickt (Nr. 41). Dabei werden auch unterschiedliche Geschwindigkeiten der Veränderungen eingeräumt. Auch wenn aus heutiger Sicht die Rede von homogenen „christlichen Völkern“ unzutreffend ist, findet sich hier wiederum ein Anknüpfungspunkt für einen übergreifenden Dialog, der von epochalen Veränderungen ausgeht. Zum Abschluss der drei Teile der Enzyklika zu den Themen Mensch und Staatsgewalt, Beziehungen der politischen Gemeinschaften sowie politische Völkergemeinschaft wird jeweils auf „Zeichen der Zeit“ Bezug genommen. Dies verdeutlicht den hermeneutischen Ansatz der Enzyklika, in aktuellen Entwicklungen der Gesellschaft wegweisende Anstöße, neue Erkenntnisse und positive Entwicklungsschritte für die Entfaltung des Menschseins zu suchen, die auch der religiösen Deutung und Begleitung bedürfen.

- Das Gemeinwohl wird in Relation zur menschlichen Person und zum ganzen Menschen bestimmt (Nr. 55, 57) und umfassend als „universale(s) Gemeinwohl“ (Nr. 100) bezeichnet. Es besteht „in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person“ (Nr. 60). Damit werden Gemeinwohl und Menschenrechte miteinander verknüpft. Dies setzt einen kritischen Maßstab gegen kollektivistische Bestimmungen von Gemeinwohl, der auch Gegenstand interreligiöser Gespräche etwa in Bezug auf islamische Gemeinwohl-Vorstellungen sein kann (vgl. dazu Schmid² 2013, 512 f.).
- Darüber hinaus wird die „gegenseitige Abhängigkeit der politischen Gemeinschaften“ (Nr. 130 f.) festgestellt. Die globalen Verflechtungen, die schon damals treffend diagnostiziert wurden, erfordern auch einen globalen Dialog.

- In Nr. 142 f. wird im Rahmen eines Abschnitts über „Zeichen der Zeit“ auf die Gründung der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Bezug genommen, die als „Akt von höchster Bedeutung“ bezeichnet wird. Damit erfolgt eine Anerkennung des internationalen Menschenrechtsregimes als externe Größe, ohne dieses zu vereinnahmen.
- Ferner ist im Blick auf die eigene Geschichte von einer „stufenweise(n) Entwicklung“ (Nr. 161 f.) die Rede. Eine solche müsste man analog auch anderen Religionen eingestehen. Dabei kann folgender in diesem Zusammenhang genannter Grundsatz leitend sein: „Man kann deshalb menschliche Einrichtungen nur verbessern, wann man von innen her und behutsam vorgeht.“ (Nr. 162)

Eine für die „Zeichen der Zeit“ sensible theologische Reflexion ist dafür geeignet, auch einer multireligiösen Aus-

Menschenrechte als Instrument zur Kritik am Islam

Im Zusammenhang mit Menschenrechten kommt der Islam in der Regel als Störfaktor in den Blick. Die Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten gehört zu den gängigen Topoi der Islamkritik. Exemplarisch bringt dies ein Zitat des Göttinger Politikwissenschaftlers Basam Tibi zum Ausdruck: „Der grundlegende weltanschauliche Konflikt besteht darin, dass Muslime von der Zugehörigkeit des Menschen zum Kollektiv, zur *Umma* (Gemeinschaft aller Muslime), ausgehen, während die westliche Zivilisation den Menschen als Individuum bestimmt und mit einklagbaren *entitlements* (Berechtigungen) gegenüber Staat und Gesellschaft ausstattet.“ (Tibi 2003, 212)

Ob die Aussage in dieser allgemeinen Form zutreffend ist, muss überprüft werden. Entscheidend ist laut Tibi der Gegensatz von individuellen Rechten

gangssituation Rechnung zu tragen. Der Blick auf die eigene verspätete Lerngeschichte der katholischen Kirche hinsichtlich der Menschenrechte mahnt zur Zurückhaltung beim Blick auf andere Religionen, zeigt aber auch exemplarisch Lernmöglichkeiten auf. Obwohl die Menschenrechte gegen die

 Die verspätete Lerngeschichte der katholischen Kirche hinsichtlich der Menschenrechte mahnt zur Zurückhaltung beim Blick auf andere Religionen

Kirchen erkämpft wurden, sind sie heute weitgehend als Kern der Übersetzung des ethischen Gehaltes der christlichen Botschaft in politische Kategorien akzeptiert. Aufgrund des universellen Anspruchs der Menschenrechte muss dieser Weg prinzipiell auch anderen Religionen offen stehen.

und Kollektivrechten. So wurden traditionell Juden und Christen in islamischen Kontexten kollektive Rechte eingeräumt. Von diesem Rechtsverständnis ist auch die von manchen Muslimen vertretene Forderung nach einer Einführung muslimischer Sonderrechte in Europa auf der Grundlage des islamischen Rechts geprägt. Allerdings gibt es auch in westlichen Kontexten Kollektivrechte wie z.B. Minderheitenrechte. Die politischen und sozialen Menschenrechte beziehen sich jedoch auf das Individuum und schützen damit nicht etwa eine Religion oder eine religiöse Gemeinschaft. Die Gegenüberstellung ist bei Tibi in der Logik eines Kulturkonflikts zwischen dem Islam und dem Westen formuliert. Bereits damit liegt ein Kategorienfehler vor: Der westlichen Zivilisation wird eine Religion gegenübergestellt, die als von



ihrem Offenbarungswissen beherrscht und damit als nicht mit Säkularisierung kompatibel angesehen wird. Dass inzwischen viele muslimische Denker (wie Fahmi Huwaydi, Muhammad Amara oder Fikret Karčić) den Menschen als Bürger von Nationalstaaten betrachten und damit auch aus islamischer Sicht vieldimensionale Zugehörigkeiten vorliegen, wird dabei übersehen.

Mit Tibis Aussage wird eine bestimmte Sicht des Islams statisch festgeschrieben, ohne die pluralen islamischen Diskurse und Entwicklungen in den Blick zu nehmen. Denkt man

in diesem Sinn weiter, so werden die Menschenrechte zu einem Instrument zur Disziplinierung des Islams und zum Aufweis von dessen Rückständigkeit. Ein derart undialogischer Zugang kann zur selbsterfüllenden Prophezeiung werden und letztlich positive Rezeptionen der Menschenrechte im Islam verhindern. In einem interkulturell wie interreligiös offenen Modell besteht dagegen immer eine Spannung zwischen menschenrechtlichem Anspruch und dessen Realisierung und die Möglichkeit, Positionen weiterzuentwickeln und zu korrigieren.

nen der in der Wiederholung erfahrenen Gemeinsamkeiten“ (167). Angewandt auf die Frage der Menschenrechte wird deutlich, wie grundlegend Erfahrungen sind, durch die es zu einer Entdeckung und Aneignung der Menschenrechte kommt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die (zu wiederholende) Ersterfahrung nicht doch in einem übergeordneten Sinn normierend ist. Und sind neue Erfahrungen wirklich Wiederholungen bereits gemachter und nicht etwas völlig Neues und in sich Stehendes, in dem auch Anliegen der je eigenen Tradition wiederentdeckt werden (vgl. Münk 2008,

Menschenrechte zwischen Universalismus und Partikularismus

Der universale Anspruch von Menschenrechten hat verschiedene Dimensionen: den Anspruch selbst, die Rezeption und eine auch empirisch nachweisbare Verwirklichung in spezifischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten. Gerade im Blick auf den Islam gibt es verschiedene die Anerkennung der Menschenrechte erschwerende Faktoren: ein verbreitetes westliches Überlegenheitsgefühl verbunden mit einer Vereinnahmung der Menschenrechte auf der einen Seite, schmerzhaftes Erinnerungen an den Kolonialismus und eine Selbstwahrnehmung als Opfer auf der anderen Seite. Hinzu kommt, dass das Beharren westlicher Länder auf den Menschenrechten bei deren gleichzeitiger Verletzung etwa in internationalen militärischen Konflikten als „double standard“ wahrgenommen wird.

Hans Joas zeigt auf, dass sich der Menschenrechtsdiskurs seit dem 19. Jahrhundert über Europa hinaus ausgebreitet hat und dass Personen aus ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten am Text der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mitgewirkt haben, so dass es sich bei ihr nicht um ein „westliches Oktroi“ (Joas 2012, 277) handelt. Daher stellt sich die Frage, wie der Universalismus der Menschenrech-

te so gedacht werden kann, dass er frei von Überlegenheitsansprüchen ist und unterschiedliche Anschlussmöglichkeiten bestehen. Hier sollen zwei von ganz unterschiedlichen Ausgangspunkten her entwickelte Denkfiguren vorgestellt werden, die dazu geeignet sind, Universalismus einerseits und Pluralismus andererseits miteinander zu verbinden:

a) Zunächst handelt es sich im Anschluss an Michael Walzer um das Modell eines „wiederholenden Universalismus“, den dieser ausgehend von Am 9,7 entwickelt, wo Gott gegenüber Israel seine Sorge für die anderen Völker zum Ausdruck bringt. Walzer spricht von einer „Erfahrung, die von anderen Völkern auf je eigene Weise wiederholt wird – ja, die wiederholt werden muß, soll diese Erfahrung jemals die eigene sein“ (Walzer 1996, 145). Dies hat zunächst eine Fragmentierung zur Folge: „Nach dieser [...] Auffassung gibt es keine Universalgeschichte, sondern nur eine Reihe von Geschichten, die jeweils für sich wertvoll sind.“ (ebd.) Dennoch geht es Walzer um das Verbindende zwischen diesen Geschichten. Er spricht von einer Verknüpfung von Pluralität, Differenz und „gemeinsame Tiefenstruktur“ (159) sowie von „(unterschiedlichen) Versio-



Die Entdeckung und Aneignung der Menschenrechte geht von je eigenen Erfahrungen aus

247)? Andererseits eröffnet die Idee einer Wiederholung die Möglichkeit, die in einem bestimmten Kontext entstandenen Menschenrechte vom je eigenen Denkraum her zu bejahen: „Der Anspruch auf Exemplarizität, der für die Menschenrechte in einer bestimmten Konzeption erhoben wird, fordert, dass deren normativer Gehalt in anderen Situationen erneut zur Geltung gebracht wird.“ (Menke/Pollmann 2007, 83)

b) Eine andere Denkfigur, die in der Diskussion um Menschenrechte herangezogen wird, ist der „übergreifende“ oder „überlappende Konsens“ von John Rawls (vgl. etwa Bielefeldt 1998, 145–149; Sachedina 2009, 13, 17, 43, 66, 83). Für Rawls muss in pluralistischen liberalen Demokratien der aus der politischen Gerechtigkeitskonzeption bestehende Konsens von Religionen und Weltanschauungen unabhängig sein. Der „überlappende Konsens“ bildet eine gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben weltanschaulich uneiniger Bürger und kann aus je unterschiedlichen Motiven aus der eigenen Weltanschauung heraus begründet werden. „Die Tatsache, daß die Men-

schen dieselbe politische Konzeption aus diesen Gründen bejahen, läßt ihre Bejahung nicht weniger religiös, philosophisch oder moralisch werden, denn es sind diese ernstgemeinten Gründe, welche den Charakter ihrer Bejahung bestimmen.“ (Rawls 2003, 36) Ein derart zustande gekommener stabiler Konsens unterscheidet sich nach Rawls von einem rein pragmatischen, auf Eigeninteressen bezogenen *modus vivendi*. Der „überlappende Konsens“ ist gerade kein „interkultureller Minimalkonsens“ (Bielefeldt 1998, 146), sondern ein kritischer, Grenzen setzender Maßstab – nicht ein „faktischer“, sondern ein „gesollter Konsens“ (ebd.), der noch einzulösen ist. Allerdings entspricht weder das von Rawls vorausgesetzte Ideal eines „vernünftigen Pluralismus“ (Rawls 2003, 232) noch die „Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen“ (74) der Wirklichkeit. In letzter Konsequenz führt Rawls' politischer Liberalismus auch zu einem Ausschluss der Religionen aus der Öffentlichkeit, zumal diese nicht als Gemeinschaften, sondern nur als Überzeugungen von Individuen zu Geltung kommen. Allerdings bietet der „überlappende Konsens“ eine Perspektive dafür, wie es trotz Pluralismus eine gemeinsame Grundlage des Zusammenlebens geben kann.



Die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte ist ein Ziel, zu dem unterschiedliche Zugänge möglich sind

Die philosophischen Entwürfe von Walzer oder Rawls ermöglichen einen interreligiös wie interkulturell sensiblen Zugang zu den Menschenrechten. Kritik am Universalismus muss nicht zu dessen Aufgabe führen, aber zu einer reflektierten Zurückhaltung. Arnd Pollmann spricht daher von einem noch nicht eingelösten „Universalismus ‚in the making““ (Pollmann 2012, 337); es

handelt sich also um einen potentiellen Universalismus. Mashood Baderin sieht die Zielperspektive eines bislang noch unerreichten „universal universalism“ (Baderin 2003, 12). Betrachtet man die Menschenrechte als begründungsoffen, so liegt es nahe, den Blick nicht so sehr auf den universalen Geltungsanspruch, sondern auf vielfältige Rezeptionen zu richten. Wenn die Menschenrechte wirklich universal sind, müssen sie auch von unterschiedlichen Voraussetzungen her zugänglich und anschlussfähig sein.

Islamische Anschlüsse

Vor zehn Jahren gelangte Basam Tibi zu einer sehr kritischen Beurteilung des Standes innerislamischer Debatten zu den Menschenrechten: „Es fehlt an einem islamischen Beitrag zur kulturübergreifenden Begründung der Universalität der Menschenrechte sowie zu deren Anwendung auf die gesamte Menschheit, ohne Unterscheidung nach Geschlecht oder Religion. Die Erfüllung dieser Aufgabe steht noch aus.“ (Tibi 2003, 450) Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden gerade nicht islamistische Positionen (wie etwa von Abul Ala Maududi; vgl. zu ihm An-Na'im 2012, 63–65) vorgestellt werden, sondern beispielhaft drei Autoren, die mit unterschiedlichen Akzentuierungen Islam und Menschenrechte grundsätzlich für vereinbar halten:

1) *Abdullahi An-Na'im: Menschenrechte als Anstoß zur Reform*

Der 1946 im Sudan geborene, an der Emory Universität lehrende Abdullahi An-Na'im beschreitet einen Mittelweg zwischen Relativismus und Universalismus. Ein Universalismus, der sich von unten entwickelt, erfordert interne Debatten und interkulturelle Dialoge, durch die unterschiedlichen Stärken der Kulturen zur Geltung kommen. An-Na'im spricht von „universal legitimacy from ‚the bottom-up‘, by broadening and deepening global consensus on human rights“ (An-Na'im 1991, 7). Universalität ist kein von oben aufzuktroyierender Prozess, sondern erfordert eine Aneignung von innen her: „If human rights are to be at all universal, they must be integral to the culture and experience of all societies and not only of so-called Western societies that are ‚transplanting‘ them elsewhere.“ (2008, 114). An-Na'im sieht so auch in der eigenkulturellen Begründung und Befürwortung der Menschenrechte eine stärkere Motivation zu ihrer Beachtung. Dabei vertritt er einen aufgeklärten Ethnozentrismus, der auch den Ethnozentrismus der anderen respektiert (vgl. 1991, 24) – man könnte von einem hermeneutischen Ethnozentrismus sprechen im Unterschied zu einem radikalen, intoleranten Ethnozentrismus. Den binnenkulturellen Kommunikationsraum sieht er als autonom an: „This internal struggle cannot and should not be settled by outsiders; but they may support one side or the other, provided they do so with sufficient sensitivity and due consideration for the legitimacy of the objectives and methods of the struggle within the framework of the particular culture.“ (1991, 37) Einmischung von außen hält er für kontraproduktiv.

An-Na'ims Empathie mit bestimmten Traditionen reicht sehr weit. So führt er legitimierende Erklärungen für Körperstrafen an, die davon ausgehen, dass eine diesseitige Strafe geringer als die jenseitige sei und daher als Erleichterung vorgezogen werden müsse (vgl. 1991, 34 f.). Er hält auch eine Revision oder Reformulierung bestehender internationaler Standards für möglich (vgl. 1991, 5).

An-Na'im ist kritisch gegenüber einer neutralen Begründung der Menschenrechte. Im Islam sieht er eine Quelle und Verankerung für Menschenrechte, jedoch als subjektiven Zugang, ohne daraus einen Anspruch für andere abzuleiten (vgl. 2012, 61). Daneben kann auch ein vernunftbasierter öffentlicher Diskurs stattfinden, den er

kennzeichnet als „free and open debate by giving reasons that are accessible and convincing to the generality of citizens, regardless of their religion or other belief“ (2012, 67).

Allerdings wirkt sich der Menschenrechts-Diskurs auf den Islam aus: An-Na'im hält eine Re-Interpretation des Islams für erforderlich, um die Menschenrechte aus islamischer Sicht bejahen zu können. Grundlagen dafür sind nicht die Scharia und nicht einmal der ganze Koran, sondern im Anschluss an Mahmoud Taha nur die mekkanischen Suren mit universalem Solidaritätsverständnis im Unterschied zu medinensischen Suren (vgl. 1996, 164). Die frühere mekkanische Botschaft hält er für grundlegend und übergreifend – „emphasizing the inherent dignity of all human beings, regardless of gender, religious belief, race, and so forth“ (1996, 52). Eine derartige Aufspaltung des Korans, die An-Na'im mit dem Programmwort einer „Islamic Reformation“ versah und als „drastic break with the long tradition of Islamic jurisprudence“ (1996, 67) charakterisiert, erweist sich als innermuslimisch kaum anschlussfähig, so dass An-Na'im heute diese Position als einen möglichen methodologischen Reformansatz neben anderen bezeichnet (vgl. 2012, 65f., sowie Renz 2007).



Die Anerkennung der Menschenrechte bedarf sowohl der Begründung aus eigener Tradition als auch der vernunftbasierten universalen Debatte

Mit seiner starken Akzentuierung möglichst ungestörter eigenkultureller Zugänge zu den Menschenrechten, steht An-Na'im einem kommunitaristischen Denkmodell nahe. Vor dem Hintergrund muslimischer Erfahrungen etwa unter den Kolonialmächten ist eine derartige Position verständlich. Der Ausschluss kritischer Anfragen von außen ist jedoch schwer vermittelbar. Fer-

ner besteht die Gefahr, dass die islamische und die vernunftbasierte universale Debatte über Menschenrechte parallel verlaufen und ohne Berührungspunkte nebeneinander stehen. An-Na'ims Position zeigt, dass eine hermeneutische Neuorientierung in Bezug auf das religiöse Erbe erforderlich ist, wobei deren Reichweite und Ausgestaltung sicherlich weiterer Diskussionen bedarf.

2) Mashood Baderin: *Dialog und islamische Untermauerung der Menschenrechte*

Eine Konkretisierung der Thesen An-Na'ims liefert der aus Nigeria stammende und in London lehrende Mashood Baderin. Baderin vertritt einen Universalismus im Sinne eines universalen Konsenses, der auf einem „inclusive and multi-civilizational approach in the interpretation“ (Baderin 2003, 27) beruht und Beiträge aus unterschiedlichen Kulturen heranzieht. Er vergleicht in Einzelanalysen Aussagen von Menschenrechtsdokumenten mit denen der Scharia und äußert sich damit konkreter als viele andere islamische Stellungnahmen zu den Menschenrechten. Damit bietet er auch Nicht-Muslimen spannende Einblicke in innerislamische Diskussionen.

In Bezug auf den „Internationalen Pakt der bürgerlichen und politischen Rechte“ aus dem Jahr 1976 (vgl. auch Baderin 2010) beschäftigt er sich mit Themen wie Mann/Frau, Apostasie, Blasphemie, Minderheiten und gelangt zu dem Fazit: „Islamic law [...] can serve as a vehicle for the full realization of the civil and political rights guaranteed under the ICCPR“ (2003, 167). Islamisches Recht fungiert so nicht als Gegenpol, sondern als mögliche Stütze für die Verwirklichung von Menschenrechten. An manchen Stellen erscheint Baderins Argumentation zu optimistisch: Wenn er etwa bei Bekleidungs Vorschriften die Wahlfreiheit der Frau



Islamisches Recht kann als Stütze für die Verwirklichung von Menschenrechten interpretiert und genutzt werden

hervorhebt (vgl. 65f.), kommen dabei faktisch existierende äußere Zwänge zu kurz.

Ferner setzt er sich mit dem „Internationalen Pakt für wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte“ aus dem Jahr 1976 auseinander. Teilweise nimmt er sehr kritische Positionen ein, wenn er etwa von der „misconception about the right of women to work“ (181) in den meisten muslimischen Ländern spricht. Ansonsten untermauert er etwa die Rechte auf staatliche Fürsorge, gerechte Arbeitsbedingungen, gewerkschaftliche Interessenvertretung, soziale Sicherheit, Schutz der Familie, angemessenen Lebensunterhalt, Gesundheitsfürsorge und Bildung von islamischen Quellen her. Diese Bereiche scheinen aus islamischer Sicht weniger strittig als etwa politische Rechte.

Baderin sucht einen Mittelweg zwischen traditionalistischen Interpretationen des islamischen Rechts und einer säkularen Auslegung der Menschenrechte ohne Bezugnahme auf den Islam. Auf diese Weise entwickelt er einen prozessuralen dialogischen Ansatz, der sowohl auf Seiten des islamischen Rechts als auch auf Seiten der Menschenrechte Interpretationsspielräume und Entwicklungsmöglichkeiten sieht und beide Zugänge als komplementär betrachtet. So spricht er von einer „continual evolution of Islamic law“ (44) und wendet sich gegen eine Festbeschreibung klassischer Positionen. Er fordert, dass sich auch islamische Institutionen an der Menschenrechtserziehung beteiligen. Sicherlich kann Baderin mit seiner Position Brücken bauen und Engführungen aufbrechen. Aller-

⁵Vgl. auch 218, wo Baderin entsprechend im Blick auf die wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Rechte formuliert.



dings könnte eine derart starke Fokussierung auf das islamische Recht von nicht wenigen Muslimen in Europa als fremd empfunden werden. Sieht man wie Baderin und viele andere zeitgenössische muslimische Denker das allgemeine Wohlergehen oder Gemeinwohl (*maslaha*) als oberstes Ziel des islamischen Rechts, dann erfährt dieses jedoch eine Ausrichtung, die auch heute plausibel ist.

3) Abdelaziz Sachedina: *Menschenwürde als Grundlage*

Der aus Indien stammende, heute an der Universität Virginia lehrende schiitische Theologe Abdulaziz Sachedina (geb. 1942) schöpft aus der schiitisch-rationalistischen Tradition und begründet so die Vereinbarkeit im Menschenbild zwischen Islam und liberaler Tradition. Sachedina sucht einen religiösen Zugang zu den Menschenrechten und grenzt sich damit sowohl von säkularistischen als auch von traditionalistischen Positionen ab.

Er bezeichnet die menschliche Natur (*fitra*) als „the most logical point of entry in human rights language for Muslims“ (Sachedina 2009, 93). Menschenwürde sieht er aus islamischer Sicht im göttlichen Schöpfungsakt und der unvermittelten Gott-Mensch-Beziehung begründet, in die menschliche Institutionen nicht urteilend eingreifen dürfen. Sachedina geht vom autonomen menschlichen Individuum aus – nicht von Religionsgemeinschaften und Gruppenrechten – und steht auch dem islamischen Recht kritisch gegenüber. Stattdessen misst er der islamischen Ethik eine zentrale Rolle bei. Eine weitere Voraussetzung ist für ihn die Anerkennung eines religiösen Pluralismus, mit dem eine individuelle Religionsfreiheit einhergehen muss. Säkularität im Sinne einer funktionalen Differenzierung hält er für islamisch anschlussfähig und spricht von daher sogar von „Islamic secularity“ (152).

Sachedina versteht den Islam nicht exklusiv, sondern sieht in ihm eine „inclusive universal language – a lan-

guage that can engage the secularly derived universal morality of the UN declaration“ (79) gegeben. Von daher sieht er die Möglichkeit, dass eine islamische Ethik die Grundlagen der universalen Menschenrechte stützt. Hier kommt seiner Ansicht nach den Religionen eine unverzichtbare Funktion zu: „Religious discourse is not only licit but indispensable for developing an appreciation of various forms of justificatory reasoning prevalent in global society in which a human rights regime must guarantee the rights to free exercise of religion“ (190).

Im Unterschied zu Baderin ist Sachedinas Zugang zu den Menschenrechten stärker traditionskritisch. Während Sachedina so der Anschluss an moderne philosophische Positionen möglich ist, wird es Baderin eher gelingen, auch traditionell orientierte Muslime auf seine Denkwege mitzunehmen. Sachedina steht dafür, dass sich auch ein auf das Individuum bezogener Zugang zu Menschenrechten vor allem mittels des Korans (vgl. auch Sachedina 1988) islamisch fundieren lässt, und widerlegt somit zentrale Punkte der Kritik von Tibi.



Im Westen lebende Muslime sehen unterschiedliche Anschlussmöglichkeiten der islamischen Ethik an die Menschenrechte

Einen gemeinsamen, für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen verbindlichen Schritt wie „Pacem in terris“ in der katholischen Kirche kann es aus strukturellen Gründen im Islam nicht geben. Es bleibt daher die kritische Frage, wie aussagekräftig und verbindlich die Positionen einiger ausgewählter Denker überhaupt für den Islam als Ganzen sein können. Es wäre vorschnell zu behaupten, dass die dargestellten Auffassungen für den Islam insgesamt repräsentativ wären. Es ging vor allem darum aufzuzeigen, welche innerislamischen Anschluss-

möglichkeiten an die Menschenrechte gegeben sind. Die Vereinbarkeitsthese wird vor allem von Muslimen im Westen vertreten, wo ihnen Religions- und Forschungsfreiheit gewährt wird. Dies ist ein Indiz dafür, dass der jeweilige Kontext eine zentrale Rolle spielt. Unter europäischen und nordamerikanischen Muslimen finden sich kaum noch Befürworter alternativer islamischer Menschenrechts-Erklärungen (wie der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ [1981] oder der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ [1990]), die als Schritte postkolonialer Abgrenzung verstanden werden können. Somit können die skizzierten Positionen als Ausdruck „pluraler Aggiornamenti“ (José Casanova) im Islam verstanden werden.

Interreligiöse Perspektiven

Es ist deutlich geworden, dass auch in einem islamischen Denkrahmen eine religiöse Untermauerung der Menschenrechte möglich ist. Versteht man die Menschenrechte als gemeinsamen externen Bezugspunkt, so kann es zu einer „mensenrechtlichen Selbsttransformation von Kulturen“ (Menke/Pollmann 2007, 94) kommen. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Prozess vielfältig und von Ungleichzeitigkeiten geprägt ist. Universalität ist damit eine Zielperspektive und nicht eine Voraussetzung.

Ein interreligiöser Menschenrechts-Dialog kann bereichern. Durch ihn entsteht „zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition“ (Joas³ 2012, 264). Dieser Dialog hat unterschiedliche Dimensionen. Er bezieht sich auf philosophische Begründungen, auf theologische Ausgestaltungen ebenso wie auf die praktische Ebene von Realisierungen und Verletzungen der Menschenrechte. Ein solcher Dialog blickt kultursensibel und ohne Überheblichkeitsgefühl auf unterschiedli-

che Lernmöglichkeiten, Kontexte und Geschwindigkeiten bei der Aneignung von Menschenrechten.

Abschließend soll eine Reihe gemeinsamer Herausforderungen und Themen für einen solchen Menschenrechts-Dialog skizziert werden:

- Der Menschenrechts-Dialog hat die Aufgabe, *Welt und Wirklichkeit differenziert wahrzunehmen*. Dabei geht es um eine Hermeneutik des Hinschauens, die nicht vom Ideal, sondern von der Praxis ausgeht und diese als Ort der Theologie würdigt. Der Einsatz der Religionen ist besonders dort gefragt, wo Menschenrechte verletzt werden. Die Menschenrechte lenken den interreligiösen Dialog somit hin zu konkreten Fragen des Zusammenlebens.
- Im Menschenrechts-Dialog ist das *Verhältnis der Religionen zur säkularen Welt* ein zentraler Gegenstand. So geht es darum, humanisierende Tendenzen der Menschenrechte zu würdigen, säkulare Menschenrechte und theologische Anliegen miteinander zu identifizieren. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern in der Herausstellung der Menschenrechte auch das Wirken Gottes gesehen werden kann. Indem die Menschenrechte auf das menschliche Individuum bezogen sind und von dessen Religion, Weltanschauung und weiteren Personenmerkmalen absehen, tragen sie dazu bei, Abgrenzungen zwischen den Religionen sowie zwischen dem religiösen und dem säkularen Bereich aufzubrechen (vgl. auch Höffe 1996, 57; Merks 2012, 246 f.).
- Der Menschenrechts-Dialog bringt die *spezifische Funktion von Religionen angesichts einer Säkularisierung und Ausdifferenzierung von Recht und Ethik* zum Ausdruck. Es geht um eine Aufgabenteilung zwischen unterschiedlichen Akteuren. So ist die Möglichkeit, Menschenrechte einzuklagen, durch Staaten und Völkergemeinschaft garantiert. Religionsgemeinschaften



Relionsgemeinschaften haben die Praxis der Menschenrechte im Blick, indem sie zu Motivation, Sinnggebung und Kritik beitragen

können Aufgaben im Bereich der Umsetzung der Menschenrechte wahrnehmen. Sie tragen zu Motivation, Sinnggebung und Kritik bei. Auf diese Weise werden religiöse Auffassung und Akteure nicht unsichtbar im Gewand der Menschenrechte, sondern sind in öffentlichen Debatten präsent. Es stellt sich dabei auch die Frage, wie sich Religionen praktisch artikulieren und organisieren müssen, um diese Aufgaben wirksam wahrnehmen zu können.

- Der Menschenrechts-Dialog umfasst auch *Fragen des Verhältnisses von Gott und Mensch*. Bei den Menschenrechten geht es zentral um den Menschen, dessen unveräußerliche Würde im Mittelpunkt steht. Worin ist die Menschenwürde begründet? Welchen Raum hat in der anthropozentrischen Konzeption der Menschenrechte die Gottesbeziehung und wie äußert sich diese in zwischenmenschlichen Relationen? Wenn der Mensch nicht als Befehlsempfänger, sondern als Dialogpartner Gottes verstanden wird, bleibt Raum für seine autonome Reflexion.



Angesichts eigenen Versagens gehören auch Selbstkritik und wechselseitige Kritik zur Menschenrechtsarbeit der Religionen

- Der *Umgang mit (eigenem) Versagen und Scheitern* hinsichtlich der Menschenrechte, an dem auch die Religionen ihren Anteil haben, ist Teil des Dialogs. Verletzungen von Menschenrechten stehen ständig auf der Tagesordnung. Was sagt das aus über den Menschen und über die

Gemeinschaften der Gläubigen, die als Zeugen Gottes in der Welt fungieren? Welche unterschiedlichen Perspektiven bieten die Religionen für den Umgang mit Leid und Versagen? In ihrem Scheitern zeigt sich die Verwiesenheit der Religionen auf Gott, der eine Perspektive für wahre Menschlichkeit bietet. „Die Macht der Ohnmacht, auf die alle Menschenrechtsarbeit setzt, ist eine Spur zu Gott.“ (Sander 1999, 166) Erforderlich ist von daher auch eine ständige Bereitschaft zur Selbstkritik und zur wechselseitigen Kritik.

- Der Menschenrechts-Dialog dient dem *Nachdenken über einen gemeinsamen Einsatz für die Menschenrechte*, auch wenn zunächst die Vielfalt an Stimmen zur Geltung kommt. So markieren die Menschenrechte nicht nur einen allgemeinen Anspruch gegenüber dem Staat, sondern auch eine konkrete ethische Aufgabe, die für alle Menschen verbindlich ist. In der Erklärung „Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wird der gemeinsame Einsatz für Menschenrechte, „insbesondere Religionsfreiheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie für bessere Lebensbedingungen“ (16) als gemeinsames Handlungsfeld genannt. Somit dient der menschenrechtliche Dialog der Überwindung jeglicher gruppenbezogener Ethik.

Die Menschenrechte bieten unterschiedliche Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog. Bei allen gemeinsamen Anstrengungen ist es entscheidend, dass genügend Freiraum für verschiedene Religionen und Weltanschauungen besteht, sich im eigenen Denkraum mit den Menschenrechten auseinanderzusetzen und sich diese anzueignen. Indem es bei den Menschenrechten um übergreifende Grundlagen des Zusammenlebens geht, zu denen – wie die dargestellten Positionen bele-



LITERATUR

- An-Ná'im, Abdullahi Ahmed (1991): Introduction/Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman oder Degrading Treatment or Punishment, in: Ders. (Hg.): Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus, Philadelphia, 343.
- Ders. (1996): Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse.
- Ders. (2008): Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a, Cambridge, Mass./London.
- Ders. (2012): Islam and Human Rights, in: White, Jr., John/Green, M. Christian (Hg.): Religion and Human Rights. An Introduction, Oxford, 56–70.
- Baderin, Mashood A. (2003): International Human Rights and Islamic Law, Oxford.
- Ders. (2010): Islamic Law and the Implementation of Human Rights Law: A Case Study of the International Covenant on Civil and Political Rights, in: Ders./Ssenyonjo, Manisuli (Hg.): International Human Rights Law: Six Decades after the UDHR and Beyond, Aldershot, 337–357.
- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt.
- Ders. (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld.
- Ceming, Katharina (2010): Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken, München.
- Höffe, Otfried (1996): Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs.
- Joas, Hans (2012): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt.
- Hilpert, Konrad (2012): Einführung, in: Ders. (Hg.): Theologische Ethik im Pluralismus, Fribourg, 9–25.
- Johannsen, Friedrich (2013): Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotential?, Stuttgart.
- Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.) (1992): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bornheim/Kevelaer.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg.
- Merks, Karl-Wilhelm (2012): Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität, Fribourg.
- Münk, Hans J. (2008): Die Theologie im interreligiösen Menschenrechtsdialog, in: Ders. (Hg.): Theologie und Menschenrechte, Fribourg, 190–263.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg.
- Pollmann, Arnd (2012): Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner, in: Ders./Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 331–338.
- Rawls, John (2003): Politischer Liberalismus, Frankfurt.
- Renz, Andreas (2007): Theologische Sicht und rechtliche Stellung des Christentums im Islam: Hermeneutische Neuansätze am Beispiel von Farid Esack und Abdullahi An-Ná'im, in: Münchener Theologische Zeitschrift 58, 146–159.
- Sachedina, Abdulaziz A. (1988): Freedom of Conscience and Religion in the Qur'an, in: Little, David/Kelsay, John/Ders.: Human Rights and the Conflict of Cultures. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty, Columbia, 53–90.
- Ders. (2009): Islam and the Challenge of Human Rights, Oxford.
- Sander, Hans-Joachim (1999): Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg.
- Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd (2013): Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in Terris* – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre, Köln.
- Schmid, Hansjörg (2013): Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg.
- Taylor, Charles (1999): Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: Bauer, Joanne R./Bell, Daniel A. (Hg.): The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge, 124–144.
- Tibi, Bassam (2003): Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München.
- Walzer, Michael (1996): Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg.

gen – Zugänge von unterschiedlichen Religionen her möglich sind, erweisen sie sich als ein breit akzeptiertes „Paradigma“ für den interreligiösen Dialog (Friedrich Johannsen), an dem dieser sich abarbeiten kann.

Fazit

- Interreligiöse Sozialethik bietet die Möglichkeit, sich in einem dialo-

gischen Rahmen mit sozialetischen Positionen verschiedener Religionen auseinanderzusetzen. Die Menschenrechte erweisen sich hierbei als externer Bezugspunkt. Sie können als „überlappenden Konsens“ zwischen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen verstanden werden.

- Die Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) markiert einen Lernschritt der katholischen Kirche. Erstmals

werden hier die allgemeinen Menschenrechte positiv gewürdigt und einschneidende Veränderungen der Gegenwart wahrgenommen.

- Vielfach wird der Islam als im Widerspruch zu den Menschenrechten stehend angesehen. Aktuelle islamische Diskurse sind von dem Bemühen geprägt, von einem islamischen Denkraum her einen Zugang zu den allgemeinen Menschenrechten zu finden, anstatt eigene alternati-

ve Menschenrechtskonzeptionen zu formulieren. Dabei findet auch eine kritische Reinterpretation des eigenen Erbes statt.

- Für einen interreligiösen Menschenrechts-Dialog ergeben sich unterschiedliche Themenstellungen und Aufgaben: die Wahrnehmung konkreter Lebenswirklichkeiten, die Konfrontation mit Scheitern und Menschenrechtsverletzungen, der gemeinsame Einsatz für Menschenrechte. Mit den Menschenrechten entsteht eine Perspektive, die nicht auf die Religionen beschränkt bleibt, sondern säkulare Räume mit einschließt.

KURZBIOGRAPHIE

Hansjörg Schmid (* 1972), Dr. theol., leitet das Referat Interreligiöser Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und ist seit 2012 Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er ist Koordinator des wissenschaftlichen Netzwerks „Theologisches Forum Christentum – Islam“ und Mitglied im Gesprächskreis Christen und Muslime beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Aktuelle Veröffentlichungen: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2013; Sozialethik interreligiös. Fragen des Zusammenlebens im christlich-islamischen Dialog, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 564–569; Religiöser Pluralismus als methodische Herausforderung für die Christliche Sozialethik, in: K. Hilpert (Hg.), Theologische Ethik im Pluralismus, Fribourg 2012, 233–244; 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten, in: Theologische Revue 108 (2012), 91–110.

Was tun wir für die Armen? Die Bedeutung der Option für die Armen in der Sozialethik

Forum Sozialethik



Jahrestagung 2013

4. bis 6. September 2013

Katholische Akademie Schwerte

Das Sozialinstitut Kommende Dortmund und die Initiative junger Sozialethikerinnen und Sozialethiker laden zur Jahrestagung 2013 vom 4.–6. September 2013 in die Katholische Akademie Schwerte ein. Mit der Frage nach der Bedeutung der Option für die Armen in der Sozialethik sollen die Konsequenzen der Parteinahme für die Armen für das wissenschaftliche Selbstverständnis der christlichen Sozialethik reflektiert werden. Was bedeutet „arm“? Wer sind die Subjekte christlicher Sozialverkündigung? Welche Erfahrungen bietet die interdisziplinäre Wirkungsgeschichte einer Option für die Armen?

Das Forum Sozialethik, eine Initiative junger Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler wendet sich an Promovenden, Habilitanden und fortgeschrittene Studierende der christlichen Sozialethik und benachbarter Disziplinen.

Weitere Informationen: www.forumsozialethik.de



Can Muslims Think Universally?

Human Rights as a Challenge for Reform



Dilwar Hussain

Können Muslime Universalität denken? Die Menschenrechte als Herausforderung zu Reformen: Debatten über Menschenrechte und ihre Allgemeingültigkeit waren in muslimischen Nationen und der muslimischen Diaspora umstritten, seit sie 1948 von den Vereinten Nationen in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert wurden. Einige sehen in dem Thema ein Beispiel für die Übertragung westlicher Werte auf die Entwicklungsländer. Andere erkennen einen wichtigen Schritt in Richtung auf die Wahrung bürgerlicher und politischer Rechte, besonders für die machtlosen Minderheiten in der islamischen Welt. Der folgende Beitrag richtet sein Augenmerk auf die sich entwickelnden Vorstellungen (in Europa und den USA) davon, wie Muslime sich zu den Menschenrechten stellen und islamische Traditionen vor diesem Hintergrund kritisch hinterfragen. Wie bewertet das muslimische Denken den Wert von Menschlichkeit und 'menschlicher Weisheit'? Wie lässt sich dies mit dem Glauben an heilige Schriften ein Einklang bringen?

The UDHR, drafted by the widest assembly of nations, came out of the context of two World Wars and the Holocaust in the 20th Century, but it draws upon a much deeper current of human experience and struggle to recognise the rights of man. The Magna Carta, the French Revolution, the American Declaration of Independence, the struggles of independence in many other parts of the world, as well as events amidst the backdrop such as the Peace of Westphalia, feed into the spirit of the UDHR. As such, this represents a global attempt to find the value basis of how all human beings can live together (in an increasingly globalised world) and how the rights of the individual can be protected from the state, how the weak can be protected from the strong. By definition, such a project, to be effective, has to



A universal basis of living together must stand apart from religious and cultural specificities

represents a global attempt to find the value basis of how all human beings can live together (in an increasingly globalised world) and how the rights of the individual can be protected from the state, how the weak can be protected from the strong. By definition, such a project, to be effective, has to

be universal and shared across cultures. It must stand apart from religious and cultural specificities and above national interests, bringing people together as 'mere' human beings.

It is therefore with some consternation that advocates of Human Rights observe the various Muslim objections

to the UDHR, including the projection of specifically 'Islamic' versions of Human Rights, but also oppositions within the west, whether that is objections from the US or more recently talk of 'derogation from Human Rights' by politicians in the UK.

Muslim Critics of the Universality of Human Rights

Recent developments at the Organization of Islamic Cooperation (OIC) seem to show a renewed attempt to discuss the UDHR further and an Independent Permanent Human Rights Commission (IPHRC) was established in 2011. In the first meeting of the IPHRC in January 2012 in Jakarta, the Secretary General of the OIC, Ekmeleddin Ihsanoğlu, talked of the need to "review and update OIC instruments, including the Cairo Declaration..." The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI), adopted on 5th August 1990 by the OIC, followed a report of the OIC's Committee of Legal Experts in

Teheran in December 1989. The CDHRI states that Shari'a is "the only source of reference" for the protection of human rights in Islamic countries, thus giving it supremacy over the UDHR and making this declaration a highly controversial one. According to one specialist, "this is consistent with the basic premise of Islamic human rights schemes, that Islam must be treated as the overriding concern" (Mayer 2012).

The main areas of clash between Shari'a and UDHR are often cited as the notions of freedom of religion or belief, gender equality, equal treatment of minorities (and related to that equal-

ity between Muslims and non-Muslims) and discussions around forms of punishment. Increasingly, one can also see tensions arising around the notion of blasphemy and calls for a global code against 'insults to Islam' following the Danish cartoons and the rise of incidents such as burnings of the Qur'an or video or internet material that is deemed offensive to Islamic symbols and icons. Other criticism also centres around the secular origins and assumptions of the UDHR and there has also been a line of thought among Muslim thinkers asserting that Islam is more concerned with duties than rights, or with 'human dignity' than 'human rights'. Even some reformist



'Insults to Islam' and secularism arouse scepticism among many Muslims towards human rights

voices that advocate a synergy between Islam and the UDHR acknowledge that more traditional or historical interpretations of Islam will have a 'fundamental conflict' with human rights based on notions such as the above (Kadivar 2009).

In light of this, some have argued that Islam represents the 'original' and 'true' spirit of human rights and that important notions of justice predate the Magna Carta and can be traced in Islamic discourse (Maududi 1976) which presents a more profound and wholesome set of rights and duties. However, critics of practices in Muslim states, especially human rights activists have viewed the 'Islamic' objections presented as actually political objections that are brought forward to mask authoritarian practices in different parts of the developing world. Mayer argues that, "Authors of Islamic human rights schemes seek to convince the world that they constitute valid counterparts of international human rights law. This constitutes a misrepresentation because their objective

is inimical to rights – cutting back on the civil and political rights that are afforded by international law. Careful comparisons with international documents inevitably reveal the deficiencies of the Islamic schemes. The latter assert the supremacy of vague Islamic criteria in all areas relevant for the protection of human rights, but these Islamic criteria are left so malleable that they leave those in power with unlimited discretion to interpret them in ways that crush rights." (Mayer, 2012)

The Challenges

While much of the objections raised may in fact be a mask for authoritarianism, it is a useful exercise to attempt to understand some of the other reasons for the above mentioned objections and apparent disconnections between some readings of the Shari'a and the UDHR.

Abdullahi An-Na'im, one of the strongest advocates of a Universal Human Rights discourse, accepts that the original framing of the UDHR had some significant shortcomings, "... when the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) was first promulgated, it was done among the Western powers – many of which were not so keen to promote human rights in their own colonies. The rest of the world, and the Muslim world in particular, was still living under colonial rule. The proclamation of the UDHR by colonial powers and their continued domination and exploitation of the peoples of Africa and Asia is one of the ironies that remains with us till today." (Noor 2002, 6). There is little doubt that the post-colonial moment of the Muslim world has created a defensive and often rejectionist attitude towards the west. Some of the most vocal critics in the Muslim world will also point to more recent 'inconsistent' usage and abuse of human rights discourse by western governments – existence of the Guantanamo detention centre, use of torture,

surveillance, detention without trial, criticising some government but not others, etc. But according to Kadivar, such criticisms are superficial. He asserts that "human rights norms are violated more frequently in developing countries than in developed countries... We never said that one swallow would make a spring, and that believing in human rights would solve all the problems of contemporary humanity." He also reminds that, "nothing is immune to abuse. Has religion not been abused in numerous ways over the course of history?" (Kadivar 2009) and argues that such objections are not sufficient grounds for a fundamental opposition to UDHR.

Aside from the 'politics of human rights' there are more intellectual challenges that confront reformers and advocates of UDHR. The 'crisis of ijtihad' (independent, creative reasoning) is well documented and debated. To highlight that crisis even more, it is important to note how much the reality of the Muslim world has changed over the last century. A number of major events have affected the Muslim world, of these perhaps the most important were: i) the onset of colonisation – such that by 1920 around 75% of the Muslim world was under European rule – and the subsequent emergence of post-colonial powers, ii) the fall of the Ca-



Traditional binary worldviews are no longer relevant to the situation of a globalised world

liphate in 1924, and iii) globalisation with the possibility of mass migration as well as the inter-connectedness of geographical locations in economic, security and other strategic terms. With mass migration Muslims have seen a challenge to the old notions of the dichotomy between dar al-islam (abode of security and peace) and dar al-harb (abode of war), creating a new type of world where one may more safely practice Islam in the heartlands of the West



than in traditional Muslim spaces. A large number of Muslims during the 20th century have begun to live as minorities (estimated to be over 30% of all Muslims), to whom the idea of the 'old order' of a Caliphate, a dar al-Islam (and dar al-harb) are meaningless and amongst whom new debates around loyalty and belonging are raging. The complex nature of the globalised world also means that nations can no longer lead a sustainable life isolated from the international community. Endorsements of international treaties and agreements (including the UDHR) are a necessary part of living in the global village. The thoughts of most Muslim jurists (fuqaha), those that effectively interpret the Shari'a, have not yet adequately grappled with such momentous changes, nor does their training really expose them to the importance and the cultural value of notions such as human rights and equality in their modern framing. The typical Muslim jurist's approach to human rights is obfuscated by notions such as the sovereignty of God (hakimiyah), meaning that the Shari'a is expected to stand above human reason; or by a lack of detailed understanding of the secular; a lack of appreciation of the importance of individual identity, liberty and individual rights in the world today (and more so in the west); the need to protect the individual from the hegemonic power of the state through an appeal to a process that can be autonomous and independent from the state; and a lack of understanding of the emerging common human, or inter-religious, frame of reference for values and ethics (as opposed to a distinctly religious, Islamic, one). One could even ask how seriously the UDHR has been studied amongst many of the jurists that oppose it.

The Universal Appeal

A growing range of intellectuals have argued that a closer reading of both

the UDHR and Shari'a can highlight remarkable points of synergy and indeed a major sense of compatibility between the universality of the UDHR and the integrity of the Shari'a – but only if the Shar'ia is read in a more open and abstract sense.

The Preamble of the UDHR begins with the words: "Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world ..." A similar sentiment is enshrined in Article 1: "All human beings are born free and equal in dignity and rights."

This shows that right from the outset, the UDHR is not one-dimensional in terms of simply talking of rights, but also takes very firmly into account the notion of human dignity. Duties are also emphasised in Article 29:

1. Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible.

2. In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.

3. These rights and freedoms may in no case be exercised contrary to the purposes and principles of the United Nations.

Al-Shatibi (d. 1388) powerfully argued that the overriding purpose (maqasid) of the Shari'a is the welfare of people (maslaha). A necessary (daruri) component of this was seen by earlier scholars including al-Ghazali (d. 1111) to be composed of five basic rights:

- Right to life
- Right to religion
- Right of the intellect
- Right to lineage
- Right to property

The five values were not intended to be fixed and absolute, others had classically added notions such as 'honour/dignity', and more recently the ideas of 'economic development' and 'freedom' have also been suggested. In modern times the maqasid based approach to Shari'a has been used by many jurists to open up interpretive spaces and allow an increased role for reason in the process of deducing fiqh (jurisprudence), the application of Shari'a. Ideas such as the welfare of people (maslaha) become important tools to urge the jurist to understand the original challenges that the Shari'a is trying to address and thus go beyond the letter of the law to find its ethos and search for its ethical basis. A more generous role for reason nat-



Read from its overriding purpose of human welfare the Shar'ia can be seen as compatible with human rights

urally brings in subjectivity, but we are reminded that ultimately the sacred texts do not speak of their own accord; they are always read by our subjective human sensibilities. This also raises two more profound questions – can human beings realise the truth through reason alone? And are some of the central Islamic notions, often regarded as normative, also subject to our interpretations? The answer to both of these questions is 'yes', for the Qur'an itself asks people to look at the creation around them and come to recognise God. Traditional Islamic sources thus referred to two types of 'books' that could be read: the revealed book (the Qur'an) and the 'book' of nature (God's on-going revelation). Another important consideration in this regard is that the Islamic notion of the fitra – the innate nature of human beings – implies that all human beings carry within them an element of the divine. The fitra, thus propels human beings towards the good and



this allows all of humanity, religious or not, to share some level of common humanity – aspirations, outlooks, values and an intrinsic sense of good and evil. It is then no accident that human beings can come together to share common values and live together. The fitra naturally allows us to rise above any cultural or religious specificities.

As for the second question, our understanding of ‘prayer’, ‘God’, ‘justice’, indeed any word we chose to define, will be framed by the knowledge, including our cultural references, that we already bear. For example, the early Muslim community had a particular notion of human agency and human interaction, that was located in the context of tribal arrangements, slavery, polygamy and other assumption around gender roles, and so on. One cannot even begin to compare that with the way human interactions are constructed in a modern nation state today. The very point of emphasis here is the social construction of much of our experience base. With that in mind, it is therefore entirely natural that Muslim jurists and intellectuals will take their subjective frame of reference to the text when they read it and this will obviously influence any exercise in re-reading the text, or attempt to define the contemporary needs of human welfare. How then does one know that one has reached the truth? That is not the important issue; it is the search that is important. For the Prophet told his companions that in the pursuit of *ijtihad*, even an incorrect answer receives a reward if the intention is to find the truth. The QurPan also asserts that there are matters of which we cannot see the truth in our temporal lives, and so we must defer any definitive sense of right and wrong.

In such a frame of reference the notion of ‘sovereignty of God’, instead of being used to create an exclusivist approach to the Shari’a is rather seen to be rooted in more common values and objectives that are fulfilled in the pursuit of a more generic concep-

tion of justice that is richly enshrined in the democratic tradition. Furthermore, as God’s will and intent cannot be definitively known, it can only be sought through an open-ended process of human interpretation, and, therefore, the state cannot embody God’s will but may only seek to establish justice. Muslim intellectuals that advocate reform and also take the tradition seriously are thus keen to emphasise that “...the commitment to human rights does not signify a lack of commitment to God but is instead a necessary part of celebrating human diversity, honoring God’s vicegerents, achieving mercy, and pursuing the ultimate goal of justice.” (Fadl 2003)

Khalid Abou El Fadl, cited above, makes quite bold statements about the nature of Shari’a and how it is a pursuit, rather than an end point. That in reality, it can never become state law, and whatever is state law, is a fallible human understanding of the more abstract Shari’a, the way of God. “Either the law belongs to the state or it belongs to God, and as long as the law

relies on the subjective agency of the state for its articulation and enforcement, any law enforced by the state is necessarily not God’s law.” (Fadl 2003). In this way, the principle of the Shari’a is retained, but it then becomes clear that all law making is a fundamentally human process that involves negotiation, reason and human agency. This method allows Muslims in every age to respond creatively to, and bear the full weight of, the context they are living in, even if that departs from traditional answers. A recent set of reports on Contextualising Islam in Britain by Cambridge University (Suleiman 2009) makes a start in thinking about the current context (in Britain), coming amidst the backdrop of a wider series of debates around how Muslims are challenged by and respond to the impact of modernity.

Re-interpretations of Islamic Traditions

That debate around the engagement with modernity is a long-standing one. For instance, Muhammad Abduh in Egypt in the 1920s argued that Islam upholds a clear distinction between the ‘religious’ and ‘worldly’, paving the way for a more secular understanding. Iqbal argued in 1930 for a ‘reconstruction of religious thought in Islam’; Fazlur Rahman (1984) was one of the foremost critical thinkers of our time when it came to engaging with the subject of Islam and modernity. More modern intellectuals such as Abdullahi an-Na’im (1996), Mashood Baderin (2005) and Abdolkarim Soroush, have argued for the UDHR to be adopted and embraced by Muslims more fully and confidently. Baderin has argued that Islamic law can be interpreted in ways that are compatible with the UDHR,

while an-Na’im has controversially argued for a radical hermeneutics of the QurPan – based on earlier QurPanic passages taking precedence over later ones. Soroush has emphasised collective human wisdom and need for people to live together in a globalised world and that therefore the common interests of humanity need to be recognised by Muslims. Other intellectuals such as Mahmud Ayoub (1997) and Fatih Osman (1996; see also Affendi 2001) have asserted that the sources of Islam can be re-read in more pluralistic terms to accommodate better the rights of minorities and freedom of conscience, religion and belief in a modern setting. Another important arena of development is the growing body of Islamic feminist critiques of patriarchy in Muslim history. Scholars

LITERATUR

- el-Affendi, Abdelwahhab (2001): Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman, Leicester.
- Ayoub, Mahmoud (1997): Islam and Pluralism, in: Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives. Vol. 3, 103–118.
- Baderin, Mashood A. (2005): International Human Rights and Islamic Law, Oxford.
- Barlas, Asma (2002): Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin.
- El Fadl, Khaled Abou (2003): Islam and the Challenge of Democracy, in: Boston Review, April/May (quoted from: <http://bostonreview.net/BR28.2/abou.html>).
- Kadivar, Mohsen (2009): Human rights and intellectual Islam, in: Kari Vogt et al. (eds.), New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition, London (quoted from: <http://en.kadivar.com/human-rights-and-intellectual-islam/>)
- Maududi, Abul Ala (1976): Human Rights in Islam, Leicester.
- Mayer, Ann Elizabeth (2012): Islam and Human Rights: Tradition and Politics, Boulder/London.
- Mernissi, Fatima (1992): The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, Reading/Mass.
- Mir-Hosseini, Ziba (2000): Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, London.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1996): Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse.
- Noor, Farish (2002), Muslims Must Realize That There Is Nothing Magical about the Concept of Human Rights. Interview with Abdullahi An-Na'im, in: New Voices of Islam, Leiden, 5–14.
- Osman, M. Fathi (1996): The Children of Adam: An Islamic Perspective on Pluralism. Washington.
- Rahman, Fazlur (1984): Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago.
- Suleiman, Yasir et al. (2009): Contextualising Islam in Britain: Exploratory Perspectives, Cambridge.
- Wadud, Amina (1999): Qur'an and Woman: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford.

such as Fatima Mernissi (1992), Amina Wadud (1999), Mir-Hosseini (2000), Asma Barlas (2002), have argued for a re-reading of Islamic sources to create a more equal understanding of gender roles in Islam. The Musawah (equality) movement¹ is an example of a very practical initiative that aims to bring about reforms in Muslim family laws, largely led by female academics



Common interests of humanity, rights of minorities, freedom of religion and gender equality can be advocated from a Muslim point of view

and activists.

All of this takes us along a path that shows that the UDHR and Shari'a are far from automatically being at odds and that the universality of human rights has been supported and endorsed by a range of modern Muslim thinkers. An-Na'im is keen to point out that this does not mean capitulation to some supposed 'western agenda', but that this is a vital interest of

Muslim nations themselves. "The point I wish to emphasize is that we cannot afford to abstain from this debate for our own purposes, and not simply as a response to Western agendas or priorities. We need human rights to protect ourselves against local and global forces of oppression because, like it or not, we are affected by their actions and omissions." (Noor 2002, 6)

He goes on to eloquently argue that if Muslims have decided to adopt the idea of the nation state, then they also need to adopt relevant mechanisms for the protection of the vulnerable in such a state, adding that, "an obvious irony to note here is that the same elite who are protesting the Western origins of human rights are keen to control the nation-state and manipulate its powers to oppress their own people..." (Noor 2002, 6).

Conclusion

- The human rights discourse asks us to think of what it is that makes us human. What are the common values and assumptions that allow people of all different back-

grounds, religions and cultures to interact with each other and live together in relative peace and harmony. Such a venture needs to be universal, otherwise it becomes reduced to yet another parochial set of values.

- While it could be argued that the maqasid of Shari'a lay out a good basis for the development of individual rights from within the Islamic tradition, the tradition is, firstly, weighed down by a lack of recognition of the value of individual liberty and individual rights in the modern age. Those approaching the tradition need to take this understanding to it, and only then can the tradition speak back from a more contextual and relevant basis.
- While recognising the growing importance of the individual, secondly, one also needs to appreciate the importance of the secular. Yes, the human rights discourse has a secular point of origin and is framed on secular assumptions, but it can only be successful if it stands apart from

¹<http://www.musawah.org>

any distinct religious heritage and above any national interest. Its aspiration has to be to reach us at the human level, before our identification as Muslims, Christians, Jews, Hindus or other. Is there something that can connect all human beings? The Islamic notion of fitra would suggest that is our natural primary association. Making sense of this and giving it serious attention calls for greater development of a more 'human' (humanist) theology within the Islamic tradition.

- The third, related, important idea is that when humanity comes together to agree on something, that collective human wisdom must carry some significant weight. It cannot be dismissed as the mere musing of one small group of people or another. And even if it were an idea from a minority of people, the teaching of Islam argue that wisdom is important, from wherever it springs, and it cannot be forgotten (even if there are legitimate political grievances to argue about). While such an idea stands within the ethos of the Islamic tradition, the principles of jurisprudence (*usul al-fiqh*) do not provide an easy space for such wisdom to come into the body of Islamic thought. At the higher epistemology of Islamic law lie the Qur'an and the Sunna (the teachings of Muhammad). Lower down, the Sunni tradition has room for analogy (*qiyas*), independent reasoning (*ijtihad*), custom (*urf*) and public welfare (*maslaha*) while the

Shari'a tradition also has rationalism (*aql*). But scholars of jurisprudence may need to also consider including the weight of human wisdom and agreement into those categories to give that added emphasis as a resource for Islamic thought.

- But well beyond law and jurisprudence this subject also throws up a number of issues around the engagement of Islam with the modern world and the challenges of contemporary thought. What is the precise role of reason in confronting such challenges? How does the believer interact with, and live with, the sacred text? How is this text to be read? And does one value and respect the wisdom that comes from beyond the text? All of these issues relate the wider question of reform (*islah*) of Muslim thought and how we are able to differentiate between the things that need to (or can) change and the things that are fixed within Muslim tradition and thought.
- A universal approach to human rights requires a universal vision of Islam. If Muslims and Islam are to remain parochial, then they will retain a sectarian, distinctive outlook and defend the 'borders' of their own interests. But if they wish to play a positive, engaged role in the world today and to grant respect to others as equal human partners and players, then they will naturally need to think universally and agree to universal norms and values in this globalised world.

KURZBIOGRAPHIE

Dilwar Hussain is Chair of 'New Horizons in British Islam', a charity that works for reform and contextualisation of Muslim thought and practice. He is an Associate of the Centre for Islamic Studies, Cambridge University, a Senior Programme Advisor to the Institute for Strategic Dialogue and a Research Fellow at the Lokahi Foundation. His research interests include: social policy, Muslim identity and Islamic reform in the modern world. He blogs at: www.dilwar.org. Among his publications are: 'How Did the British Muslim Community Come to be Where it is Today?', in: Bayfield, Tony/Race, Alan/Siddiqui, Ataulah (eds.), *Beyond the Dysfunctional Family: Jews, Christians and Muslims in Dialogue with Each Other and with Britain*, London 2012, 55–84; 'Faith and Social Capital', in: Johnson, Nick (ed.), *Citizenship, Cohesion and Solidarity*, London 2008, 52–60; 'The Impact of 9/11 on British Muslim Identity', in: Geaves, Ron et al. (eds.), *Islam & The West Post 9/11*, London 2004, 115–129; 'The Holy Grail of Muslims in Western Europe: Representation and Relationship with the State', in: Esposito, John/Burgat, François (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, London 2003, 215–250.



Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch?



Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte



Konrad Hilpert

Wie lässt sich die universelle Geltung der Menschenrechte begründen? Ihre Historie verweist auf konkrete Situationen sozialer, kultureller und religiöser Konfrontation. Bei ihrer theoretischen Herleitung haben Denkfiguren aus der westlichen Geistesgeschichte Pate gestanden. Muss das dem Anspruch auf Universalität nicht auf Dauer entgegen stehen? Der Autor des folgenden Beitrags zeigt eine andere Seite: Die Chancen, die sich daraus ergeben, dass verschiedene politische und religiöse Kulturen die Menschenrechte aus ihrer Tradition heraus begründen. Im Ergebnis werden die Menschenrechte gerade nicht als Mittel zu einer grundsätzlichen kulturellen Vereinheitlichung gesehen, sondern als Voraussetzung für den interkulturellen Respekt und als Beitrag zu menschenwürdigem Frieden.

Der Begriff der Menschenrechte, wie er heute üblich ist, ist wesentlich mit dem Anspruch auf universelle Geltung verknüpft. So wesentlich sogar, dass die Menschenrechte sich auf den Status einer bloßen Idee oder bloßen politischen Chimäre reduzieren würden, wenn dieser Anspruch aufgegeben würde.

Damit ist natürlich keineswegs behauptet, dass die universelle Geltung eine Beschreibung der Realität wäre. Vielmehr handelt es sich um einen Anspruch, der gerade auf den Umstand reagiert, dass die Menschenrechte faktisch noch nicht überall gelten bzw. in ihrem Geltungsanspruch anerkannt sind. Deshalb erscheint es als sinnvoll, notwendig und unverzichtbar, ihre universelle Geltung nicht nur zu postulieren, sondern darüber hinaus die Durchsetzung und Institutionalisierung dieses Anspruchs zum Auftrag nationaler und internationaler Politik zu machen.

Genealogie als Problem

Der Geltungsanspruch bedarf rechtfertigender Gründe. Doch die dürfen

ebenso zweifelsfrei nicht einfach aus Konvention, Status quo oder einer bestimmten Tradition geschöpft sein oder sich wenigstens nicht auf derartige Verweise beschränken. Denn was sich als Anspruch an alle Menschen und Staaten richtet, kann sich nicht damit begnügen, für die Angehörigen einer Gruppe plausibel zu sein. Aus dieser Plausibilität für einige kann die Erkenntnis für alle nicht hinreichend hergeleitet werden. Stattdessen dürfte eine solche erkenntnismäßige Zustimmung dem Ziel der Zustimmung zu den Menschenrechten als universellen Rechten, die Menschen allein aufgrund ihres Menschseins besitzen und die jeder positiven Rechtsordnung vorausliegen (dazu ausführlich: Hilpert 1991), eher abträglich sein oder sie deutlich schwächen.

Zu unterscheiden von der Suche nach Gründen für den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte ist die Frage danach, wie die Idee und das Projekt universeller Menschenrechte hervorgetreten ist und sich herausgebildet hat. Zweifellos ist dies historisch sehr wohl in enger Verbindung mit partikulären Strömungen und Ent-

wicklungen geschehen. Deren Anteil an der Entstehung, Ausformulierung und programmatischen Einforderung bestimmter Rechte oder ganzer Gruppen von Rechten lässt sich rückblickend nur schwerlich quantifizieren oder inhaltlich zuordnen. Jedenfalls bilden Kultur, religiöse Topoi, Denkströmungen und Vorstellungen, die sich im Laufe einer Entwicklung verfestigt haben, den Boden, liefern Voraussetzungen und Anstöße oder stellen den Kontext bereit, in dem die Genese der Menschenrechte stattgefunden hat bzw. gefördert wurde.

Derartige Genesen lassen sich historisch rekonstruieren. Sie sind von Bedeutung vor allem für die kollektive Identität von Großgruppen und damit für den inneren Zusammenhalt. Auf der Ebene des Ethos und des Pflichtbewusstseins sind sie ein unentbehrliches Mittel, um Kohärenz innerhalb einer umfassenderen Moral herzustellen.

In der philosophischen wie in der theologischen Ethik besteht seit Jahrzehnten ein starker Konsens, dass zwischen Geltung und Genese von Normen strikt unterschieden werden müsse (Schüller 1980, 33 ff.; Schüller 1982,

19 ff.; Demmer 1985, 30 ff.; Fonk 1995, 117 ff.). Gerade im Blick auf die Bemühungen um die Interpretation und Reichweite von Menschenwürde, Grund- und Menschenrechten als Basisnormen des Rechts galt unangefochten, dass „entweder der Geltungsanspruch normativer Sätze zur Diskussion [steht], oder wir [...] uns für ihre



Der Geltungsanspruch der Menschenrechte lässt sich nicht allein aus ihrer Entstehungsgeschichte herleiten

geschichtliche Herkunft“ interessieren (Joas 2011, 13). Und: „Zur Entscheidung über den normativen Geltungsanspruch [können] in dieser Perspektive geschichtliches Wissen nichts, jedenfalls nicht Ausschlaggebendes beitragen.“ (Joas 2011, 13) Dieses müsse sich vielmehr mit der Rolle der Hinführung zur eigentlichen Entdeckung sowie der Vorgeschichte begnügen.

Dieses Postulat hat jüngst durch Arbeiten des Soziologen Hans Joas eine gewisse Relativierung erfahren. Joas charakterisiert allerdings seine dahinführenden Überlegungen nicht als Genese, sondern als „Genealogie“. Damit greift er eine Denk- und Argumentationsform auf, die von Nietzsche in den philosophischen Moraldiskurs eingeführt (Nietzsche 1887) und in den Schriften Michel Foucaults (dazu Ruoff 2009, 126 ff. und Saar 2007) zu methodischer Anwendung gebracht wurde. Während es ihnen darum ging, die „niederen Ursprünge“ und das unsichtbare oder verdrängte Zusammenspiel der Ideale mit Interessen, Mächten und rhetorischen Darstellungsformen „aufzudecken“, um Ideale, Lebensformen sowie Selbstverständnisse zu problematisieren, geht es Joas betont um eine „affirmative“ Genealogie. „Affirmativ“ nennt er sie, „weil der Rückgang auf die Prozesse der Idealbildung, die Entstehung von Werten, unsere Bindung an diese nicht negiert oder uns in einen Zustand souveräner Entschei-

dung über unsere Wertbindungen erhebt, sondern weil er uns gegenüber dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet“ (Joas 2011, 190). Die entscheidende Differenz zur Rekonstruktion der Genese besteht dementsprechend darin, dass am Beginn der Genealogie Orientierungsfragen für die Gegenwart stehen, und dass sie sich zu den Appellen, die in den betreffenden historischen Gebilden gleichsam aufbewahrt werden, in ein Verhältnis setzt. Intendiert ist damit mehr als nur ein bloßes Wissen- und Verstehen-Wollen der Faktizität des Ablaufs. Dabei ist das Interesse nicht geleitet durch eine von außen herangetragene „Teleologie zu uns hin“ (Joas 2011, 191). Vielmehr soll eine solche erst durch den „revitalisierenden Bezug zum Appellcharakter der historisch gezeigten Ideale“ (Joas 2011, 191) entstehen. Das

Interkulturalität und universalistische Werte

Interkulturalität ist ein Begriff, mit dem wir zunächst sprachlich benennen, was wir an kulturellen Entwicklungen und Veränderungen auf Weltenebene – vermittelt etwa durch Nachrichten, Bilder und Reisen vor Ort – und vielleicht noch intensiver innerhalb der Gesellschaft, in der wir aufgewachsen sind und sozialisiert wurden, wahrnehmen. Es handelt sich um eine unübersehbar vielfältige und in alle Bereiche eindringende Präsenz religiöser Bekenntnisse, fremder Sprachen, anderer Gewohnheiten sich zu kleiden und zu ernähren, unbekannter Empfindlichkeiten, Sitten und Familienbindungen. Diese Vielfalt betrifft alle Altersgruppen und Geschlechter, und sie manifestiert sich in sämtlichen Bereichen der Gesellschaft wie der internationalen Zusammenarbeit, also Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung, Gesundheitswesen, Kunst und Nachrichtenwesen.

Interkulturalität hat aber außer dieser deskriptiven auch eine normative Komponente. Der Begriff steht nämlich

Ziel eines moralischen und rechtlichen Universalismus soll also gerade nicht aufgegeben, sondern die historischen und kulturellen Quellen sollen sichtbar gemacht werden, „aus denen sich



Die Kraft des historischen und kulturell genährten Appellcharakters der Menschenrechte kann gleichwohl genutzt werden

seine Motive und Ideen nähren lassen“ (Joas 2011, 193). „Die Idee universeller Geltung wird [...] nicht aufgegeben, aber im Geist eines radikalen Bewusstseins historischer Kontingenz transformiert“ (Joas 2011, 192). Sie steht damit im Problemhorizont zu leistender Interkulturalität.

auch für die Aufgabe, die sich mit der Wahrnehmung von Vielfalt einstellt: Weil kulturelle Differenzen meist den Umgang miteinander erschweren, entsteht die Frage nach dem gelingenden Zusammenleben, hier in der Gesellschaft und weltweit. Spannungen und Konflikte, die aus dieser Situation des kulturellen Nebeneinanders erwachsen, sind unübersehbar; zugleich wird immer deutlicher, dass sie sich nicht einfach in die Räume der Familie und des eigenen Innenlebens schieben und darauf begrenzen lassen. Längst tangieren sie auch die gesellschaftlichen Institutionen, Rechtsprechung und Wirtschaft, die Gestaltung von Lebensräumen und Wohnquartieren. Die bedachte Verwendung von „Interkulturalität“ signalisiert obendrein und deutlicher als andere differenzbewusste Begriffe wie etwa „Integration“, dass die Zielvorstellung gerade nicht einseitige Anpassung ist, sondern dass es um einen wechselseitigen Lernprozess gehen soll. Diese Aufgabe ist mit Konzepten der Segregation der Ange-



hörigen differenter Kulturen, die zu Parallelkulturen führen können, nicht angemessen zu lösen.

Speziell im Hinblick auf die Menschenrechte stellt sich die Frage nach der Berechtigung ihres Universalitätsanspruchs unter den veränderten Bedingungen der Interkulturalität. Es ist evident, dass ihre klassischen Ausformulierungen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts von kontingente Entdeckungsbedingungen geprägt sind und auch im Kontext ihrer politischen Gegenrealitäten gesehen werden müssen. In den zu Katalogen für die Politik programmatisch ausgestalteten, stilbildend gewordenen Formen handelt es sich einerseits um den Ausdruck des Kampfes von nach Neuengland emigrierten Religionsflüchtlingen, die auf ihren Rechten bestehen, andererseits um die Forderungen der Angehörigen des wirtschaftlich tragenden, aber rechtlich benachteiligten Standes in einer geburtsständischen Gesellschaft ohne Flexibilität (vgl. Hilpert 1991, 48 ff.).

Schon im Wortlaut der so zustande gekommenen Kataloge wird angedeutet, dass ihre Autoren und Propagandisten den Anspruch auf Universalität gründen: auf den Gedanken, dass es ein in allen kulturellen und geschichtlichen Bedingungen und in aller Vielfalt gemeinsames Menschsein gebe, dessen Vorhandensein lediglich dem empirischen Nachweis entzogen bleibt, also eine transzendente Größe darstellt.

Heute erscheint es in noch viel stärkerem Maße als damals unrealistisch anzunehmen, dass sich je eine einzelne der vielen Kulturen und noch weniger eine bestimmte Religion oder Konfession als die herausstellen könnte, in der alle anderen aufgehen und deren Ethos in Gänze von den anderen übernommen würde. Bereits die Zumutung eines solchen Konsenses würde unvermeidbar den Vorwurf des Kulturimperialismus oder einer neuen Form von Kolonialismus in Gang setzen. Der Wille zur Universalität darf also gerade nicht zu einer Einheitskultur oder zu

 Heute erscheint es vollends unrealistisch, dass eine Religion oder eine Kultur allen anderen ihr Ethos erfolgreich aufdrängt

Kulturdominanz¹ führen. Nebenbei bemerkt trifft es historisch auch gar nicht zu, dass die Menschenrechte der Inbegriff der europäischen bzw. westlichen Kultur oder logisches Ergebnis der kulturellen Entwicklung in den westlichen Ländern gewesen wären. Vielmehr haben sie deren etablierten Verhältnisse in vielerlei Hinsicht gestört und mussten gegen erhebliche Widerstände durchgesetzt werden.

Weniger unwahrscheinlich ist es, dass auch in nichtwestlichen, also beispielsweise in asiatischen und in islamischen Kulturtraditionen Übereinstimmungen in allgemeinen ethischen und rechtlichen Bestimmungen zum Schutz des Menschen oder erweiterbare Ansätze zu allgemeinen Menschenrechten herausgefunden werden. Zu diesen anthropologischen Gemeinsamkeiten und Konvergenzen könnten sogar Forderungen und Empfehlungen mit Absolutheitsanspruch gehören.

Die Berufung auf Gemeinsamkeiten im grundsätzlichen Verständnis des Menschen und des ihm zustehenden Respekts ist ja im Prinzip auch der Weg, der nach dem 2. Weltkrieg beschritten wurde. Er führte zum Bekenntnis zur Menschenwürde in der Gründungscharta (1945) und zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) durch

die Vereinten Nationen sowie zu deren rechtlicher Ausgestaltung in einer Reihe völkerrechtlicher Verträge.

Dabei beschränken sich diese Dokumente sowohl bei der Nennung des gemeinsamen Menschseins wie auch bei der Umschreibung der einzuhaltenden Rechte auf ein Minimum: Die „allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnende“ Würde und „die gleichen und unveräußerlichen Rechte“ werden „anerkannt“, nicht eigens begründet. Die einzelnen Menschenrechte werden als die Bedingungen, die menschenwürdiges Dasein garantieren, bloß „deklariert“, ohne sie (abgesetzt von einem vagen Hinweis auf Grundpflichten in Art. 29) in ihrer systematisch zwingenden, aber kulturell besonders stark variierenden Pflichten- seite näher zu bestimmen.

Unter dem Gesichtswinkel der sozialen und der politischen Realisierbarkeit solcher minimaler und gleichwohl substantieller Universalität ist auch die häufig unbeachtet bleibende Selbstverpflichtung der Staatengemeinschaft in Art. 28 bemerkenswert: Demnach hat „jeder Mensch [...] Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die [in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung zuvor] angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“. Im Umkehrschluss bedeutet das auch, dass politische Systeme, kulturelle Traditionen wie auch religiöse Praktiken und Ansprüche an den erklärten Menschenrechten eine Grenze haben.

¹ So bereits die im Vorfeld der Erarbeitung der Menschenrechtsdeklaration von 1948 geäußerte, konsequent kulturrelativistische Kritik der American Anthropological Association (American Anthropologist. New Series, Vol. 49, No. 4, Part 1 [1947] 539–543). Die Schwäche dieser Position liegt darin, dass sie sich als wehrlos gegen ihre Inanspruchnahme durch politische Regime erweist, die sich gegen Kritik im Namen der Menschenrechte immunisieren wollen.



Orte und Bedingungsfaktoren der Generierung von Universalisierung

Der Aufstieg der Menschenrechte und der Idee der universalen Menschenwürde resultiert nicht nur aus theoretischen Überlegungen, anthropologischen Konzepten und der Genialität einzelner Intellektueller. Vielmehr verdankt er sich auch sozialen Bewegungen, neuartigen Erfahrungen und Machtverhältnissen, die als unbefriedigend erlebt werden. Sie erst bilden das Bedingungsfeld, in dem sich die „Praktiken, Werte und Institutionen“ (Joas 2011, 204) herausbilden, die der Konzeption von Rechten, die über die jeweils gegebenen Verhältnisse hinausdrängen, zum Durchbruch verhelfen. Als paradigmatische Vorgänge, in denen die dafür notwendige Mobilisierung „generiert“ werden konnte, bringt Joas die Zurückdrängung des Folterinstituts und die Antisklavereibewegung in den Blick (Joas 2011, 63 ff. und 108 ff.). Den normativen Kern, der hier gleichsam geschmiedet und seitdem den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde mit Bindungskraft versehen hat, bestimmt Joas unter Verwendung eines Begriffs von E. Durkheim als „die Sakralität der Person“.

Auch unabhängig von dieser brillanten Analyse und ihren paradigmatischen Akzentuierungen (die freilich in ihrer Auswahl diskussionsfähig sind²) können die Menschenrechte als Konzeption eines universellen moralischen Anspruchs angesehen werden, die aus historischen Erfahrungen, die als empörend empfunden wurden, hervorgegangen ist. Die Idee moralischer Rechte, die unabhängig sowohl von der Rechtsetzung als auch von der faktischen Anerkennung und Befolgung gelten, lag seit der Antike bereit. Bereits in der Stoa ist diese Idee mit dem Gedanken verknüpft, dass sie in der ganzen Welt zu achten seien und einen Maßstab darstellen, mit dem bestehende Verhältnisse, lokale Rechtsbestimmungen und autoritative Verfügungen kri-

tiert werden können. Menschen fühlen sich berechtigt, sich auf sie zu berufen, weil sie mittels ihrer Vernunft einsehen konnten, dass es den Mitgliedern der Gesellschaft zugute käme, sich an ihnen auszurichten.

Diese Idee eines rationalen Naturrechts war im 17. und 18. Jahrhundert sehr lebendig und wurde Bestandteil aller Impulse von Widerspruch gegen die angetroffene Herrschaftsorganisation, die religiösen Traditionen und kulturellen Formen gemeinschaftlichen öffentlichen Lebens. Die Notwendigkeit, kontrafaktisch auf das hinauszugreifen, was Menschen „von Geburt an“ (das meint: vor jeder späteren Zuordnung durch die Gesellschaft) bzw. „von Natur“ sind, ergab sich zuerst aufgrund der Erfahrung der Andersheit von Be-



Kulturelle Verschiedenheit nötigte zur Begründung der Menschenrechte aus Vernunft und natürlichem Sittengesetz

kenntnis und Glaube gegenüber der Mehrheit bzw. gegenüber dem von der Obrigkeit Vorgeschriebenen. Etwa gleichzeitig zu der Erfahrung, dass man als Angehörige einer konfessionellen Minderheit der Preisgabe seiner Überzeugung nur entgehen kann, wenn man bereit ist, die Heimat zu verlassen und in einem Gemeinwesen, das Bekenntnis und Glaube als Menschenrecht achtet und schützt, ein neues Dasein anzufangen, findet an anderer, konfessionell homogener Stelle die unerwartete Konfrontation mit kulturell völlig fremden Völkern statt. Auch sie bedeutet eine Schlüsselerfahrung, insofern die Klassifizierung der Eingeborenen als Barbaren ganz offen-

sichtlich die dafür seit der Antike maßgeblichen Kriterien (Fehlen einer staatlichen Ordnung, unregelmäßige Verhältnisse bei Besitz und Familienbeziehungen) Lügen strafte. Die Herausforderung, die sich daraus ergab, ließ die Denkfigur auf Vernunft und natürlichem Sittengesetz gegründeter Menschenrechte aufscheinen. Sie bewegte sich auch jenseits der für Christen und Nichtchristen geltenden Unterscheidung von „gottgegebenen“ bzw. „natürlichen“ Menschenrechten. Diese frühe Entwicklung zeigt sich u. a. in den Schriften von Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas, deren Wirkungsgeschichte später auch tatsächlich in das gedankliche Vorfeld der expliziten Kataloge hineinreicht (dazu Hilpert 2001, 59 ff. und Hilpert 2008, 78 ff.).

Die Macht des Widerstands gegen die Idee und das moralische Postulat von Menschenrechten zeigte sich bereits im 16. Jh. Beim Scheitern der auf Betreiben von Las Casas zustande gekommenen Leyes Nuevas (Neuen Gesetze) zum Schutz der Indios, vor allem vor Versklavung: Schon wenige Jahre nachdem sie 1542 erlassen worden waren, wurden sie Stück für Stück wieder außer Kraft gesetzt. Die Widerstände gegen jedes Hinausgreifen über die bekannten Formen gemeinschaftlichen Lebens berufen sich damals wie heute auf Tradition, Besitzstände und mächtige wirtschaftliche Interessen. Sie können auf Dauer nur überwunden werden, wenn die Menschenrechte auch rechtlich positiviert, kodifiziert und mit Zwangsmitteln bewehrt werden. Dies geschieht durch ihre Implementierung als Grundrechte in den Verfassungen. Auf die vielfach deklaratorisch bleibenden und nur zum Teil erfolgreichen Versuche des späten 18. Jahrhunderts folgen mühsame Fortschritte im Zusammenhang der Aus-

² S. dazu meine Rezension zu: Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, in: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 7 (2012). Online unter: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/343> (Stand 10.05.2013).

einandersetzungen um die Transformation feudaler Gesellschaftsstrukturen und absolutistischer Staatswesen in konstitutionelle und parlamentarische Ordnungen. Ihr entscheidendes normatives Plus, das die verbindliche Einhaltung und auch die offensive Nutzung von Menschenrechten überhaupt erst ermöglicht, ist die Einsicht, den Bürger weder als Untertan noch als Unterworfenen zu betrachten. Es gilt, ihm den Anspruch eines vollwertigen Mitglieds der Gesellschaft zuzugestehen, das frei ist von Willkürherrschaft und Subjekt von Rechten, und das bei allen Pflichten für das Wohl des Ganzen selber einen, wenn auch noch so beschränkten Einfluss auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse hat. „Menschenrechte“ – so Rainer Forst – „sichern den Status von Personen als Gleiche in der politischen und gesellschaftlichen Welt in diesem grundlegenden Sinne – auf der Basis eines unabdingbaren moralischen Anspruchs auf wechselseitige Achtung.“ (Forst 2010, 71).

Nach den bitteren Erfahrungen, die ein Großteil der Menschheit und eine Vielzahl von Völkern vor allem in Laufe des 20. Jahrhunderts machen mussten, ist offenkundig, dass weder die einzelnen Staaten noch traditionsorientierte Gesellschaften vor der Gefahr geschützt sind,

- die Achtung vor dem Menschen systematisch zu verletzen,
- einzelne Grundrechte (etwa das der Meinungsfreiheit Andersdenkender) auszuhebeln,
- die Menschenrechte insgesamt durch traditionelle kulturelle Orientierungen zu relativieren oder
- Unrecht gegen Angehörige ethnischer Minderheiten im Inneren oder gegen Angehörige anderer Völker mental vorzubereiten oder zu praktizieren.

Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, mit Ausgrenzung und Vernichtung durch systematische Segregierung, mit der Überwachung und Kontrolle der Bürger durch totalitä-



Zumindest sind die Menschenrechte heute zu einem Zentralanliegen des Völkerrechts und der internationalen Politik geworden

re Regime generierten denn auch die Schubkraft und den unbedingten Willen, die universelle Geltung der Menschenrechte ins Werk zu setzen: Sie sind zu einem Zentralanliegen des Völkerrechts, der internationalen Politik und der transnationalen, außergovernmentalen Zusammenarbeit geworden. Hinzu kommt das offensichtliche Versagen traditioneller Kulturen und Marktorganisationen bei der Bewältigung großer sozialer Probleme wie der Sicherstellung von Ernährung, der Beseitigung von Abfall und der Erhaltung der natürlichen Ressourcen.

Der wichtigste, weil wirksamste Schritt war hierbei sicher, dass im bewussten Unterschied zu früheren Versuchen jetzt das einzelne Individuum und nicht nur die Staaten als Träger von Rechten und Pflichten anerkannt wurden. Ein dichtes Netz von Konventionen, Berichtspflichten und Konfe-

Universalisierung durch Inkulturalisierung

Zwar wurden Idee und Ausformulierung der Menschenrechte in der von antiker Philosophie, römischem Recht und Christentum geprägten europäisch-amerikanischen Kultur entwickelt. Das heißt jedoch nicht, dass es nicht möglich wäre, die Konzeption Menschenrechte mit anderen Kulturkontexten und -traditionen zu verknüpfen. Dies zeigen auch die vielfältigen Bemühungen und Versuche, diese Konzeption in nicht-europäischen Denktraditionen (wieder) zu erkennen (für chinesische Denker wie Konfuzius und Menzius etwa wurden in den letzten Jahren wichtige Konvergenzen aufgewiesen) bzw. sie darin zu beheimaten. Solche Versuche und Bemühungen um Aneignung sind nicht nur intellektuelle

Experimente, sondern notwendig, um dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte in den tradierten Ethosformen anderer Kulturen Plausibilität zu verschaffen, Ansatzpunkte zu identifizieren und damit auch mit motivierender Kraft auszustatten. Würden sie unterbleiben, könnte die Einforderung universeller Menschenrechte leicht als Angriff und Negation der angestammten kulturellen Identität und als Missachtung der Unzähligen, die sich den entsprechenden Traditionen verbunden fühlen, verstanden bzw. denunziert werden. Auch wenn die Bemühungen um derartige Aneignung immer wieder auf Hindernisse und an Grenzen stoßen, haben sie trotzdem eine reelle Chance zu gelingen, weil kultu-

renzen ist über die Kulturen hinweg und zwischen den Staaten gestrickt worden. Wenigstens in Teilen existiert eine funktionierende Menschenrechtsjurisdiktion. Schließlich ist die Möglichkeit der sog. Nichtregierungsorganisationen (NGOs), innerhalb kürzester Zeit und vorbei an den Kontrollfiltern kooperationsunwilliger Regierungen mit menschenrechtsverachtender Politik die Weltöffentlichkeit zu mobilisieren, zu einem wirksamen Mittel der Unterstützung des universalen Anspruchs der Menschenrechte geworden.

Bezeichnend ist, dass für die Positionierung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten die Erfahrung der Totalitarismen eine Schlüsselerfahrung war: Traditionelle Vorbehalte, die im Zusammenhang der Reklamierung der Menschenrechte im Frankreich des späten 18. Jahrhundert entstanden waren, wurden aufgegeben. Die Einhaltung und Anerkennung der Menschenrechte wurde schließlich als entscheidende Voraussetzung des Friedens deklariert (*Pacem in terris* 1963). Die Kirche selbst setzt sich für die Stärkung der Menschenrechte ein.



relle Traditionen in aller Regel komplizierter, vielfältiger und mehrschichtiger sind, als vereinfachte Fremdbilder, eingefahrene Denkgewohnheiten und interessierte Selbstdarstellungen es erwarten lassen. Ziel ist es, die menschenrechtlichen Kernanliegen mit Hilfe von Elementen der jeweils eigenen kulturellen Tradition zu formulieren und zu verhindern, dass sie als Konkurrenz oder fremder Anspruch einer nach Vorherrschaft strebenden Kultur empfunden werden. Von Bedeutung dafür sind u. a.

- das Bewusstsein der Einheit der Welt trotz geschichtlich-kultureller Kontextuiertheit,
- die Berührungspunkte zwischen Menschenrechtsforderungen und ethischen Prinzipien in den jeweiligen Traditionen,
- die Sicht des Menschen als moralfähigem Subjekt,
- die Dimension sozialer Verpflichtung,
- Elemente von Machtkritik,
- die Hoffnung auf eine bessere Gestalt der Welt in der Zukunft (vgl. Hilpert 1991, 214 ff.).



Die Menschenrechte sind offen für Begründungen aus der je eigenen Kultur und Tradition

Für die Ermöglichung solcher Inkulturalisierung entscheidend ist von Seiten der Staaten und des Völkerrechts, dass die Menschenrechte begründungsoffen formuliert sind. Dadurch wird nämlich deutlich gemacht, dass sie nicht Ausdruck eines spezifischen weltanschaulichen oder kulturellen Interesses sind, sondern ihr Inhalt von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen und Traditionen im Kern ein- und derselbe ist. Der zentrale Punkt, um den es dabei geht, ist der Respekt vor der Person.

„Begründungsoffen“ heißt aber eben nicht, dass Begründungen im Kontext von Kulturen entbehrlich wären. Vielmehr bedeutet es nur, dass die Menschenrechte, wo immer sie als universell eingefordert werden, ihre Begründung nicht vorgeben noch gar vorschreiben, sondern offen sind für unterschiedliche Begründungen. Dieser Spielraum der Offenheit ist eine Chance und Einladung an kulturelle Traditionen, Religionen und Weltanschauungen, ihn zu füllen.

Der amerikanische Philosoph Richard Rorty vertritt bekanntermaßen den Standpunkt, dass die Suche nach religiösen und philosophischen Begründungsbemühungen überflüssig sei, weil Fundamentalbegründungen keine motivierende Kraft hervorbringen könnten (Rorty 2000, 241 ff.). Darüber kann man mit guten Gründen anderer Meinung sein. Beachtenswert ist aber sein Hinweis, dass Gründe, die in einer bestimmten Kultur anerkannt sind und durch Sozialisation übernommen wurden, solche motivierende Kraft hervorbringen könnten.

Fazit

- Die Universalität der Menschenrechte verhindert nicht den Respekt vor unterschiedlichen kulturellen Traditionen und damit vor kulturellem Pluralismus. Im Gegenteil: Die Anerkennung universeller Menschenrechte ist die Möglichkeitsbedingung und der Weg zur Wertschätzung der Interkulturalität. Denn sie beinhaltet als normativen Kern die Verpflichtung zu wechselseitiger Anerkennung, ohne

LITERATUR

- Demmer, Klaus: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1985.
- Fonk, Peter: Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1995.
- Forst, Raine:, Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung, in: Ernst, Gerhard/Sellmaier, Stephan (Hg.), Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral, Stuttgart 2010, 63–96.
- Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte in Theologie und Kirche, in: Michael Durst/Hans J. Münk (Hg.), Theologie und Menschenrechte, Freiburg i. Ue. 2008, 68–112.
- Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991.
- Hilpert, Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2001.
- Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- Nietzsche, Friedrich, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887) [in: Kritische Studienausgabe 5].
- Rorty, Richard, Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M. 2000.
- Ruoff, Michael, Foucault-Lexikon. Entwicklungen – Kernbegriffe – Zusammenhänge, Paderborn ²2009.
- Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt/New York 2007.
- Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf ²1980.
- Schüller, Bruno: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982.

die sich kultureller Pluralismus gar nicht rechtfertigen lässt.

- Umgekehrt erscheint es als elementare Missachtung der Menschenrechte, die kulturelle Verschiedenheit nicht zu respektieren bzw. schon dem Willen Vorschub zu leisten, das Fremde und kulturell Andersartige, aber auch Andersdenkende auszugrenzen.
- So ist die Vision von *Pacem in terris* fünfzig Jahre nach Erscheinen dieses Dokuments immer noch gültig, dass Frieden auf Erden
 - die praktische Achtung der universalen Menschenrechte,
 - die Einrichtung von vertraglichen Beziehungen und
 - die Respektierung der kulturellen Eigenartenvoraussetzt.

KURZBIOGRAPHIE

Konrad Hilpert (*1947), Dr. theol., studierte Philosophie, Theologie und Germanistik; Promotion und Habilitation für Moraltheologie an der Universität Freiburg; 1990–2001 Professur für Sozialethik und Praktische Theologie an der Universität des Saarlandes, seit 2001 Lehrstuhl für Moraltheologie an der LMU München; 2002 bis 2012 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen; Veröffentlichung zum Thema u. a.:

- Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991.
- Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2001.
- Die Menschenrechte in Theologie und Kirche, in: Michael Durst/Hans J. Münk (Hg.), Theologie und Menschenrechte, Freiburg i. Schweiz 2008, 68–112.

- Die Vision von *Pacem in terris* wurde verstärkt durch den Vorsatz, dass auch die Religionen zum Frieden beitragen, wenn sie miteinander in einem wertschätzenden und auf

Gewalt verzichtenden Dialog eintreten und dem Wirken des Geistes Gottes Raum geben, wie es die Weltfriedensgebete von Assisi zum Ausdruck bringen.



Immer mehr ist nicht genug. Ist Wohlstand ohne Wachstum denkbar?

Niko Paech am 4. Juli 2013 zu Gast in der Kommende Dortmund



In der Reihe „Profilierter Querdenker im Interview“ wird Niko Paech am 4. Juli 2013 ab 19.30 Uhr in der Kommende zu seinem Modell eines alternativen Wirtschaftssystems Rede und Antwort stehen. Niko Paech ist Professor für Produktion und Umwelt an der Universität Oldenburg, zudem Aufsichtsratsvorsitzender der alternativen Oldenburger Energiegenossenschaft. Er ist Deutschlands bekanntester Postwachstumsökonom. In seinem Buch „Abschied vom Überfluss“ setzt er sich mit der Plünderung der Natur für immer mehr Konsum auseinander. Als radikaler Kritiker des globalen Wohlstandsmodells, das auf stetigem Wirtschaftswachstum basiert, stellt er sich in der Kommende den kritischen Anfragen an sein Konzept: Wo gibt es Vorbilder für sein Wirtschaftsmodell? Wie soll eine hochmoderne Volkswirtschaft konkret funktionieren ohne Wachstum – und ohne Wohlstandsverlust? Muss die Finanzierung eines auf Ausgleich bedachten Sozialstaats heutigen Zuschnitts zugleich mit dem Wachstum verabschiedet werden?

Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten

Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat



Angesichts der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Menschenrechtspolitik in den einzelnen Mitgliedstaaten der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (OIC) kann von einer einheitlichen Rolle und Position nur vordergründig die Rede sein. Die westliche Staatengruppe innerhalb der UN (WEOG-Länder) tut gut daran, diese innere Vielfältigkeit der OIC wahrzunehmen. Das Denken in Staatengruppen sollte aufgebrochen und Koalitionen sollten anhand thematischer Fragen gebildet werden. Im Fall der Resolutionen zu Menschenrechten und traditionellen Werten hieße das, die Sorgen, die sich für manche Staaten in der Resolution artikulieren, ernst zu nehmen, auf berechtigte Anliegen einzugehen und gemeinsam Alternativen zu entwickeln. Dass eine solche Strategie erfolgreich sein kann, hat nicht zuletzt der Umgang mit den Resolutionen zur Diffamierung von Religionen gezeigt.



Daniel Legutke

Gegenwärtige Probleme im UN-Menschenrechtsrat

Das jüngste Beispiel kontroverser Debatten im UN-Menschenrechtsrat ist eine Resolution zur „Stärkung der Menschenrechte und Grundfreiheit durch ein besseres Verständnis traditioneller Werte der Menschheit“, die seit 2009 mit großer Regelmäßigkeit in den Rat eingebracht und nach kontroversen Debatten mit den Stimmen der Mehrheit angenommen wird (zuerst A/HRC/RES/12/21). Im Rat versucht Russland, im Verbund mit der russisch-orthodoxen Kirche als Initiator der Resolution, den Menschenrechtsschutz seit einigen Jahren unter „Kulturvorbehalt“ zu stellen und damit die Durchsetzung der Menschenrechte an ihre Kompatibilität mit der jeweils dominierenden Kultur zu binden. Bei der jüngsten Abstimmung im November 2012 haben 25 stimmberechtigte Mitgliedstaaten des Rates dafür gestimmt, 15 Länder waren dagegen und 7 Staaten haben sich enthalten (vgl. A/HRC/RES/21/3, dort auch das Stimmverhalten einzelner Länder).

Das Bild ist uneinheitlich. Einzig die Mitgliedsstaaten der EU und Nordamerikas, zusammengefasst in der „Westlichen Staatengruppe“ (WEOG) haben geschlossen ihre Ablehnung bekundet. Es gibt große Zustimmung von islamischen Staaten; einige afrikanische und südamerikanische Staaten haben zugestimmt oder sich enthalten.

Im folgenden Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, wie das Stimmverhalten der islamischen Länder zu erklären ist, die sich mehrheitlich für diese Resolution ausgesprochen haben, zu erklären ist. Damit wird ein Schlaglicht auf die Menschenrechtspolitik in internationalen Organisationen derjenigen Länder geworfen, die

sich in der Organisation für Islamische Zusammenarbeit zusammengeschlossen haben. Die gebotene Fokussierung schließt aus, auf grundsätzliche Fragen von Islam und Menschenrechten einzugehen, die jedoch in praktischen Auswirkungen angerissen werden.

Nach einführenden Bemerkungen zum Menschenrechtsrat und zur Weiterentwicklung der Debatte um die Diffamierung von Religionen, wird exemplarisch auf die jüngeren menschenrechtspolitischen Entwicklungen innerhalb der OIC eingegangen. Es folgt eine exemplarische Vertiefung zur ASEAN-Politik des OIC-Mitglieds Indonesien, worauf in einem letzten Abschnitt noch einmal politische Fragen des Menschenrechtsrats aufgegriffen werden.

Eine (vorläufige) Lösung des Problems der Resolution zur Religionendiffamierung im UN-Menschenrechtsrat

Der Menschenrechtsrat in seiner jetzigen Gestalt ist eine junge Organisation,

hervorgegangen aus einem Reformprozess der Jahre 2006/07. Er ersetzt die

vormalige Menschenrechtskommission und soll durch größere sachliche Effektivität politische Blockbildung zum Schutz der Menschenrechte überwinden. In den ersten Jahren seines Bestehens bis 2011 beherrschten Debatten um die konkrete Ausgestaltung des Mandats des Menschenrechtsrats die Sitzungen. Dabei gehörten zwar einzelne Länder der OIC zu denjenigen, die auf effektive Arbeit bei schweren und systematischen Menschenrechtsverletzungen setzten. Hingegen stand für die OIC insgesamt die Integrität von Staat und Regierung im Vordergrund.

Der Menschenrechtsrat hat 47 Mitglieder, die für jeweils drei Jahre nach einem bestimmten Schlüssel aus verschiedenen Regionalgruppen gewählt werden. Verschiedene Ländergruppen und übergreifende Zusammenschlüsse wie die OIC spielen im Rat eine wichtige Rolle, wenn es um das Abstimmungsverhalten in wesentlichen Fragen geht. Die Fronten zu traditionellen Werten rufen die gegensätzlichen Haltungen gegenüber der Resolution zur Religionendiffamierung in Erinnerung. In den Debatten hatte sich dazu seit dem Jahr 2011 angedeutet, dass aufgrund des wachsenden Widerstands im Rat die bisherige Resolution nicht zu halten sein würde. In ihrer ursprünglichen Fassung wurde die Religion als solche in Schutz genommen, mit verheerenden interpretatorischen wie faktischen Folgen für die Religions-, Meinungs- oder Versammlungsfreiheit. Die neue, ebenfalls von der OIC vorgelegte Resolution zur Bekämpfung von Intoleranz und Stereotypisierungen (A/HRC/RES/16/18) ist hingegen von einer menschen- und völkerrechtlich stimmigen Begrifflichkeit geprägt sowie auf Individualrecht und Meinungsfreiheit ausgerichtet. Möglich war der Umschwung dadurch geworden, dass die USA im Hintergrund in vielen Gesprächen mit einzelnen Vertretungen und mit der OIC auf diese Veränderung hingewirkt hatten (vgl. dazu Rathgeber 2012, 80).

Um auch in Zukunft ein Wiederaufleben der Resolution zur Diffamierung von Religionen zu verhindern, gilt es, die vorhandenen Instrumente des Menschenrechtsrates aktiv zu nutzen, um Menschen vor Diffamierungen und extremen Formen des Hasses zu schützen.



Es darf kein Gegensatz sein, für Religionsfreiheit einzutreten und die Menschen vor Hass und Gewalt zu schützen

Das glaubwürdige Aufgreifen eines menschenrechtlich wichtigen Aspekts in der Resolution der OIC, nämlich Menschen vor Hass und Gewalt zu schützen, hat dazu beigetragen, ihr eine neue Richtung zu geben, die auf die Rechte und den Schutz von Individuen abstellt.

Die von Russland eingebrachte Resolution zu traditionellen Werten

Eine Resolution zu traditionellen Werten wurde erstmalig im Oktober 2009 unter dem Titel „Promoting human rights and fundamental freedoms through a better understanding of traditional values of humankind“ (A/HRC/RES/12/21) von Russland eingebracht. Sie zielt vordergründig darauf ab, die Akzeptanz und politische Durchsetzbarkeit der Menschenrechte durch eine verstärkte Rückbindung an traditionelle Werte zu erhöhen (vgl. dazu Rathgeber 2012, 81). Sie beginnt mit einem Verweis auf die Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz der Menschenrechte. Doch wird dieser starke Aufschlag, ein Zitat aus der Erklärung der Wiener Weltmenschrechtskonferenz von 1993, sogleich relativiert, indem darauf hingewiesen wird, dass bei der Implementierung von Menschenrechten die „significance of national and regional particularities and various

Es zeigte sich, dass der zunächst radikal konfrontative Kurs nicht erfolgreich war, den die EU- und andere WEOG-Staaten¹ vorgelegt hatten. Erst im Aufeinanderzugehen, an dem die USA aber auch der neugewählte Generalsekretär der OIC, Ekmeleddin Ihsanoglu, wichtigen Anteil hatten, wurde es möglich, die Resolution verändern. Auf das richtig benannte Problem, die Beleidigung und Verunglimpfung von Religionen bis hin zum Schüren von Hass und Gewalt gegenüber ihren Angehörigen, wird mit der neuen Resolution angemessener reagiert. Im Anschluss an das nun veränderte Ziel sind aus dem Menschenrechtsrat heraus verschiedene Initiativen gemeinsam mit Mitgliedstaaten auch der OIC gestartet worden, die in eine gute und produktive Richtung weisen.

historical, cultural und religious backgrounds“ zu beachten sei. Was das konkret bedeuten soll, wird im folgenden Absatz klarer. Der schwierigste Satz, aus dem das eigentliche Problem hervorgeht, lautet im englischen Original: „Recognizing that all cultures and civilizations in their traditions, customs, religions and beliefs share a common set of values that belong to humankind in its entirety, and that those values have made an important contribution to the development of human rights norms and standards.“ So richtig diese These an sich auch sein mag, so beschreibt sie doch nur einen Aspekt von Tradition und Werten. Oft genug sind es gerade traditionelle Vorstellungen und Rollenmuster, die rechtlicher Gleichheit und Gleichbehandlung hinderlich sind. Zudem ist der Menschenrechtsrat eingerichtet worden, um die Staaten an ihre jeweiligen Schutz- und Gewährleis-

¹Gegenwärtig sind Deutschland, Irland, Italien, Österreich, die Schweiz, Spanien und die USA die Vertreter der Westlichen Staatengruppe, der im Rat 7 der 47 Sitze zustehen.

Arts & ethics

Sie strecken sich auf gepfändeten Kleidern aus
neben jedem Altar,
von Bußgeldern kaufen sie Wein
und trinken ihn im Haus ihres Gottes.

Amos 2,8

„In der Hölle des Immer-Gleichen entschwinden erst die Worte, darauf ihr Gehalt und Energie, dann das Subjekt mit seiner Liebe und Poesie und schlussendlich das Lebendige selbst, der Ursprung aller Geschichte. [...] Sollten wir nicht schon längst die Unbestimmtheit von Leben akzeptiert und so aus nächster Nähe jene Brüche in unserem Erleben von Welt in unser Dasein integriert haben? So surfen wir wieder auf festem Grund im Mahlstrom der Weltläufe und erfassen, dass es allein der Blickpunkt ist, der den Unterschied zwischen Obdachlosigkeit und Eremitage auszumachen vermag.“

aus: Herman Arnhold, Einführung, in: Christoph Worringer, herausgegeben von H. Arnhold und E. Franz, Hatje Cantz Verlag: Ostfildern 2010, S. 141.



Selbstporträt

*Christoph Worringer,
geb. 1976 in Krefeld,
Studium an der Fachhochschule für Design in Münster sowie als Meisterschüler an der
Kunstakademie Münster;
Ausstellungen u. a. im Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster,
im Von-der-Heydt-Museum Wuppertal, in der Lucas Schoormanns Gallery New York
und in der Hachmeister Galerie Münster*



Christoph Worringer
Nicht geboren zu sein ist
Erdenbewohnern das Beste, 2009
Öl auf Leinwand
140 x 155 cm
(VG Bild Kunst Bonn und courtesy
Hachmeister Galerie, Münster)



tungspflichten zur Sicherstellung des Respekts vor der Menschenwürde zu erinnern und auf internationaler Bühne einzufordern. Die Orientierung am Respekt vor der inhärenten Würde einer jeden Person schwimmt, wenn eine Debatte um Werte und Traditionen eröffnet wird.

Die erste Resolution von 2009 forderte das Hochkommissariat auf, zu diesem Themenkomplex eine öffentliche Veranstaltung durchzuführen und eine Studie durch den Beratenden Expertenausschuss des Menschenrechtsrats (*Advisory Committee*) ausarbeiten zu lassen. Der vom russischen Ausschussmitglied vorgelegte Entwurf (A/HRC/AC/8/4) bestätigte die Befürchtungen einer hintergründigen Relativierung der Universalität – und fand



Die Orientierung am Respekt vor der vorgegebenen Würde einer jeden Person schwimmt, eine Debatte um Werte und Traditionen eröffnet wird

im Expertenausschuss keine Mehrheit. Im Kapitel VI hatte der Autor auf mögliche Konflikte universaler Menschenrechte mit Traditionen hingewiesen. Diese könnten möglicherweise auch durch einen Verzicht auf eine universelle Implementierung zugunsten der Beachtung jeweiliger Entwicklungsstufen aufgelöst werden, so der Vorschlag. Das würde bedeuten, bestimmte Rechtsnormen einseitig auf ihre Kompatibilität mit Traditionen und religiösen Gebräuchen zu hinterfragen und letztlich einzuschränken. Neben der „Diffamierung von Religionen“ hat sich mit der Resolution zu den traditionellen Werten ein neues Feld eröffnet, mittels dessen Menschenrechtsstandards aufgeweicht werden könnten.

Doch die Hoffnung auf eine neue Ausrichtung auch dieser Resolution hat sich bislang nicht erfüllt. Im Gegenteil, die nachfolgende Resolution vom Frühjahr 2011 (A/HRC/RES/16/3)

hat die Tendenz verstärkt, den Menschenrechtsschutz unter einen kulturellen Vorbehalt zu stellen. Der Rückbezug auf die so bezeichneten Werte wie Würde, Freiheit und Verantwortung aus der Resolution von 2009 wird aufgenommen und in drei Abschnitten präzisiert. Darüber hinaus werden die besondere Bedeutung von Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft und Bildungseinrichtungen für das Bewahren und Weitergeben dieser Werte betont. Die derzeit letzte Resolution vom Herbst 2012 (A/HRC/RES/21/3) entwickelt den Text in diese Richtung weiter.

Parallelen zu Resolutionen über die Diffamierung von Religionen sind auffällig. Trotz des Hinweises, dass Traditionen Hürden für eine Implementierung von Menschenrechten darstellen können, führt der Text in seiner Fokussierung auf Tradition und Werte eine neue Terminologie ein, die letztlich einer Schwächung der Universalität Vorschub leistet. Im Fall der Resolution zu traditionellen Werten steht in der Regel die Gruppe der WEOG gegen sogenannte menschenrechtsunfreundliche

Staaten wie Russland oder Kuba und den Mitgliedstaaten der OIC denen vorgehalten wird, die Menschenrechte mit dieser Resolution unter Kulturvorbehalt stellen zu wollen. Auch die in Genf anwesenden Nichtregierungsorganisationen weisen die Resolution in klaren Worten und grundsätzlich ab, sofern sie sich denn überhaupt darauf beziehen. Die Vertreter der OIC und einzelne Mitgliedstaaten gehören neben Russland zu den wortmächtigen Verfechtern und Unterstützern der Resolution.

Doch ein zweiter Blick verdeutlicht die Komplexität, die sich in der bunten Gemengelage von Gegnern und Befürwortern der aktuellen Resolution zu traditionellen Werten spiegelt. Im November 2012 enthielten sich Nigeria und Benin bei der gegenwärtig letzten Abstimmung zur Resolution – obwohl beide Mitglieder der OIC sind. Das lenkt den Blick auf die interne Situation der Organisation für Islamische Zusammenarbeit, die auch in entscheidenden Fragen nicht nur als homogener Block wahrgenommen werden sollte.

Die Organisation für Islamische Zusammenarbeit und ihre Menschenrechtskommission

Die Organisation für Islamische Zusammenarbeit OIC ist eine Staatenorganisation mit 57 Mitgliedern und damit die größte supranationale Organisation nach der UNO. Ihre Mitgliedstaaten reichen von Nigeria, Benin, Türkei, Saudi-Arabien und Iran bis hin zu Indonesien. Der Islam ist das einzige verbindende Element dieser ansonsten sehr unterschiedlichen Staaten. Die Bedeutung des Islams für die jeweilige Gesellschaft wie auch das Verhältnis von Staat und Religion sind in ihnen höchst unterschiedlich ausgebildet. Muslime bilden nicht in allen Staaten der OIC die Mehrheit der Bevölkerung. Die Mitgliedstaaten sind auch menschenrechtspolitisch nicht homogen. Sie sind Mitglied in verschiedenen regionalen Verbänden wie der Afrika-

nischen Union, der Arabischen Liga, dem Europarat oder der ASEAN. Diese Verbände besitzen inzwischen jeweils eigene, wenngleich höchst unterschiedlich gestaltete Menschenrechtskommissionen.

Die Gründung der OIC im Jahr 1969 ist verbunden mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt. Der Staatenbund wurde errichtet, um die Position von Moslems in nicht-muslimischen Ländern zu stärken und durch internationale Aufmerksamkeit zu schützen, mit einem besonderen Fokus auf Israel und den Palästinensergebieten (vgl. Hashemi 2011; Petersen 2012). Nicht zuletzt diese Gründungsgeschichte erklärt, warum die OIC nach wie vor scharfe Statements abgibt, wenn es um die Situation des Islams und der Muslime etwa

Förderung und Schutz der Menschenrechte in den Mitgliedsstaaten sind noch nicht lange im Blickfeld der OIC

in der westlichen Welt geht. Sowohl das große Engagement zur Bekämpfung von Religionendiffamierung als auch das Insistieren darauf, strukturelle Islamfeindlichkeit in internationalen Gremien zu behandeln, erklären sich zu einem guten Teil aus dieser Entstehungsgeschichte. Die Aufgabe, Förderung und Schutz der Menschenrechte innerhalb der OIC-Mitgliedstaaten voranzubringen, gehört hingegen zu den Politikfeldern, die erst jüngst überhaupt in den Blick der OIC geraten sind.

Die OIC hat als Regionalorganisation einen Beobachterstatus bei den Vereinten Nationen und beim Menschenrechtsrat. Vor allem Pakistan ist innerhalb des Verbunds sehr aktiv. In den vergangenen Jahren sind die pakistanischen Vertreter im UN-Menschenrechtsrat in der erwähnten Auseinandersetzung um die Resolution zur Diffamierung von Religionen, aber auch in Debatten zur sexuellen Orientierung und zu Menschenrechten im Namen der OIC besonders hervorgetreten.

Grundlage der Menschenrechtsarbeit der OIC ist die Kairoer Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1990. Die Erklärung verzichtet auf Verweise auf internationale Abkommen und Vereinbarungen. Sie positioniert sich damit außerhalb des gültigen Völkerrechts. Problematisch ist in dieser Erklärung weiter, dass der Islam und die Scharia zur einzig gültigen Auslegungs- und Interpretationshilfe der Erklärung bestimmt werden (Art. 24) und damit alle Rechte generell einem Scharia-Vorbehalt unterliegen. Gegenwärtig wird die Erklärung verstärkt problematisiert, auch innerhalb der OIC. Führende Mitglieder, darunter ihr Generalsekretär, interpretieren die Kairoer Erklärung gern als Ausdruck eines zeitgebundenen Minimalkonsenses, den es im Licht fortschreitender

Menschenrechtsdebatten weiter zu entwickeln und zu überarbeiten gelte (Hashemi 2011, 89).

Die Entwicklungen der vergangenen Jahre weisen auf eine Dynamik innerhalb der OIC hin. Im Jahr 2005 wurde ein Strategiepapier zur weiteren Entwicklung der Organisation vorgelegt. Darin sind auch erste Überlegungen enthalten gewesen, innerhalb der OIC einen regionalen Menschenrechts-Mechanismus einzurichten. Dafür wurden die Verabschiedung einer Menschenrechtscharta (*OIC Charter on Human Rights*), und die Errichtung einer *Independent Permanent Human Rights Commission (IPHCR)* beschlossen. Im Jahr 2008 wurde zunächst die neue Charta verabschiedet, die ohne Verweise auf islamisches Recht oder die Scharia auskommt und ausdrücklich die Charta der Vereinten Nationen und internationales Recht als Referenztexte erwähnt (Art. 1., Nr. 7)². Gleichwohl verweist die Charta vielerorts auf islamische Werte, die in einzelnen Paragraphen entfaltet werden. Während Art. 2 allgemein auf *Islamic values and teachings* Bezug nimmt, werden diese später als Brüderlichkeit, Frieden, Toleranz, Gleichheit und Menschenwürde präzisiert (vgl. Art. 15). Zudem wird die Bedeutung islamischer Familienbilder hervorgehoben, die als besonders schutzbedürftig angesehen werden (Art. 14).

Die OIC muss das Verhältnis von universellen Menschenrechten und islamischen Werten eindeutig klären

Das Statut einer Menschenrechtskommission der OIC wurde seit dem Jahr 2009 diskutiert und im Juni 2011 verabschiedet.³ In der Präambel unter-

streicht das Statut die islamischen Werte und Prinzipien, die auf den Respekt der Menschenwürde und den Schutz der Menschenrechte gerichtet seien. Ausdrücklich eingeschlossen ist auch der Verweis auf Gültigkeit der universellen Menschenrechtsinstrumente, soweit sie in Übereinstimmung mit den islamischen Werten stehen. Art. 8 bis 11 übersetzen die Zielstellung der Präambel

- in die Förderung der bürgerlich-politischen, wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Menschenrechte in den OIC-Mitgliedsstaaten (Art. 10), sowie
- in Unterstützung der OIC-Positionen zu den Menschenrechten auf internationaler Ebene (Art. 11).

Hauptaufgabe der zukünftigen Kommission solle sein, die Mitgliedsstaaten der OIC bei der Implementierung der Menschenrechte und der Umsetzung von Verpflichtungen aus den jeweils ratifizierten Verträgen zu beraten. Allein schon das Zustandekommen von Statut und Charta wurde als ein Sieg sogenannter moderater Kräfte innerhalb der OIC wie die Türkei, Marokko oder Indonesien gewertet.

Im Jahr 2012 kam die IPCHR zu ihrer ersten Sitzung zusammen. Bislang haben zwei Sitzungen stattgefunden. Die OIC institutionalisiert damit erstmals ein Gremium, das die Aufmerksamkeit auch auf die interne Entwicklung der Menschenrechte richtet. Es ist die Hoffnung geäußert worden, damit auch Plattformen des Dialogs mit der Zivilgesellschaft zu entwickeln. Erste Ansätze weisen in eine gute Richtung. So wurde in der ersten Sitzung in Jakarta die Zusammenarbeit ausdrücklich auf die zivilgesellschaftliche Organisation ausgeweitet, die sich über humanitäre Hilfe hinausgehend um-

² Vgl. den englischen Text der Charta unter <http://www.oic-oci.org/english/charter/OIC%20Charter-new-en.pdf> [03.05.2013].

³ Vgl. den englischen Text der Statuten http://oic-info.org/sites/default/files/user_upload/Ressolution%20on%20OIC%20IPHRC%20and%20Statute.pdf [03.05.2013] oder: Petersen, 2012, 74–78.

fänglicher für Menschenrechte engagieren (Petersen 2012, 27). Kritiker weisen jedoch auf den Sitz des neuen Gremiums am Hauptquartier der OIC in Jeddah in Saudi-Arabien. Aufgrund der schlechten Menschenrechtssituation und der vielen Menschenrechtsverletzungen an diesem Standort werden die guten Intentionen grundsätzlich angezweifelt. Es bleibt die nicht

unbegründete Vermutung, dass ein politisches Instrument geschaffen wurde, um etwa Themen wie die Religionendiffamierung oder auch die Frage kultureller Werte mit neuer Kraft in die internationale Diskussion zu bringen. Für eine endgültige Einschätzung ist es gegenwärtig noch zu früh.

nen ist es gegen den Widerstand einzelner Länder gelungen, auch die Zivilgesellschaft in Konsultationen einzubinden. Im Jahr 2006 wurde ein Bericht vorgelegt, der unter anderem die Bedeutung der Menschenrechte als Individualrechte herausstellte. Von diesem Bericht ging der Impuls aus, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, um eine allgemeine ASEAN-Charta auszuarbeiten. An den Debatten über den Stellenwert der Menschenrechte innerhalb der Charta drohten die Verhandlungen zu scheitern, doch schließlich setzten sich die Befürworte durch. Die Charta⁴ enthält Verweise auf Menschenrechte und Grundfreiheiten (*fundamental freedoms*, Präambel) und sieht darüber hinaus die Einrichtung eines Menschenrechtsorgans vor (Art. 14). Einschränkend wird allerdings nicht

Die Menschenrechtskommission der ASEAN

Dass die Mitgliedstaaten der OIC auch bei genauer Betrachtung kein einheitliches Bild abgeben, verdeutlichen Haltungen einzelner Akteure in Regionalorganisationen. Dafür sei das Handeln Indonesiens innerhalb des Verbands Südostasiatischer Nationen (*Association of Southeast Asian Nations, ASEAN*) exemplarisch herausgegriffen. Die Republik Indonesien, ein wichtiger ASEAN-Mitgliederstaat, gehört im Regionalkontext zu den großen Befürwortern einer verbindlichen Menschenrechtspolitik. Die ASEAN umfassen neben Indonesien auch die Philippinen, Malaysia, Singapur, Thailand, Kambodscha, Vietnam, Laos und Myanmar. Der regionale Zusammenschluss wurde 1967 eingerichtet und hat seitdem spezifische Formen des Umgangs mit eigenen diplomatischen Normen und Praktiken entwickelt (vgl. dazu Ciorciari 2012; Munro 2011; Freistein 2013). Darunter ist das Gebot der Nichteinmischung in interne Angelegenheit besonders bedeutend. Die ASEAN-Diplomatie zielt auf Konsens und Konsultation und weniger auf formalisierte Verfahren der Entscheidungsfindung.

Überlegungen zur Entwicklung eines Menschenrechtsmechanismus sind innerhalb der ASEAN erstmals 1993 im Umfeld der Wiener Weltmenschrechtskonferenz öffentlich geworden. Bis dahin – und anhaltend bis heute – bestimmten vor allem ökonomische und entwicklungspolitische Fragen die Agenda der ASEAN. Im Vorfeld

der Wiener Konferenz wurde jedoch in einer Regionalkonferenz in Thailand die sogenannte Bangkok-Erklärung (1993) verabschiedet, die die Bedeutung partikularer Besonderheiten und kultureller Kontexte für die Implementierung der Menschenrechte hervorhebt. Sie fügte sich damit ein in die damalige Diskussion um „asiatische Werte“, die aus asiatischer Perspektive die Universalität der Menschenrechte anzweifelte. Doch gingen von der Bangkok-Erklärung auch neue Impulse aus, nicht zuletzt durch die erhöhte internationale Mobilität von zivilgesellschaftlichen Gruppen, von Politikern und Beamten. Hinzu kam im Jahr 1998 nach dem Fall des Suharto-Regimes in Indonesien die interne Dynamik dieses Landes. Etwa zur selben Zeit gab es auch in Malaysia politische Veränderungen. Dies führte im Jahr 1998 bzw. 1999 in beiden Ländern zur Einrichtung von Menschenrechtskommissionen. Zunächst wurden auf ASEAN-Ebene die als weniger politisch verstandenen Kinder- und Frauenrechte auch institutionell vorgebracht. Zu diesen und zu den Rechten von Wanderarbeitern wurden zwischen 2004 und 2007 drei regionale Deklarationen durch die ASEAN verabschiedet.

Anfang des Jahrtausends war zudem eine Gruppe hochrangiger Politiker eingesetzt worden, die eine Menschenrechtscharta entwerfen sollte. Ih-

 Im Verband der südostasiatischen Nationen ist der Stellenwert der Menschenrechte bis heute umstritten

nur das Prinzip der Nichteinmischung betont, sondern werden die Rechte überhaupt durch den Verweis auf „due regard of the rights and responsibilities of the Member States“ (Art. 1 Satz 7) unter Vorbehalte gestellt und nicht zuletzt mit dem Verweis auf kulturelle Diversität und Kontingenz in ihrer universellen Gültigkeit in Frage gestellt.

Die zwischenstaatliche Kommission für Menschenrechte (*ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights – AICHR*), die im Jahr 2009 entsprechend Art. 14 der ASEAN-Charta eingerichtet wurde, hat beratenden Charakter und ist keine unabhängige Aufsichtsbehörde. Auch ist sie den Prinzipien der ASEAN von Konsens und Konsultation unterworfen. Negativ dürfte sich darüber hinaus auswirken, dass ihr kein ständiges Sekretari-

⁴Zur ASEAN Charta vgl. <http://www.asean.org/asean/asean-charter/asean-charter> [03.05.2013].



at zugeordnet wurde. Ihr Auftrag liegt in der Stärkung und nicht im Schutz der Menschenrechte. Ausdrücklich verbieten die Statuen, Unterstützung von außerhalb des ASEAN-Bereichs für andere Aufgaben als Förderung, Kompetenzaufbau und Bildung in der Menschenrechtsarbeit (*promotion, capacity building and education*, vgl. Statuten, Art. 8.6)⁵ anzunehmen.

Allein schon die Einrichtung dieser Kommission ist jedoch ein großer Schritt, erhöht sie doch den Rechtfertigungsdruck der Staaten bei Menschenrechtsverletzungen. Zugleich wird von Repräsentanten einiger Mitgliedstaaten, darunter Indonesien, angemahnt, dass die AICHR ihr Mandat weit auslegen solle. Zudem wird so die Kommunikation über Menschenrechte in der

AICHR dauerhaft institutionalisiert. Angesichts der Diversität der Mitgliedstaaten ist das nicht zu gering zu veranschlagen.

Am 18. November 2012 haben die ASEAN-Staaten eine eigene Menschenrechtserklärung, die *ASEAN Declaration on Human Rights (ADHR)*⁶, verabschiedet. Die Bewertungen fallen auch hier wie schon nach der Einrichtung der Menschenrechtskommission AICHR zwiespältig aus. Allerdings bestätigt die Erklärung nicht nur die Selbstbindung an die Menschenrechte und Grundfreiheiten, sondern bezieht sich ausdrücklich auch auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die Wiener Erklärung von 1993 und alle anderen UN-Verträge, die von den jeweiligen Staaten ratifiziert wurden.

Brand gesteckt und Menschen vertrieben. Geltendes Recht wird nicht umgesetzt. So sind im vergangenen Jahr in Indonesien 299 Fälle religiös motivierter Gewalt dokumentiert worden, mit steigender Tendenz. Vieles deutet darauf hin, dass sich islamistische Fundamentalisten in Indonesien zunehmend sicher fühlen können. Im Sommer 2011 kündigte Indonesiens Polizeichef die „Einbeziehung der Öffentlichkeit“ bei der Durchsetzung der islamischen Verhaltensregeln während des Fastenmonats an. Der Innenminister hat eine Arbeitsgruppe eingesetzt, um eine Menschenrechtsdefinition auszuarbeiten zu lassen, die nicht mehr in Gegensatz gebracht werden kann zu Traditionen und Gesetzen in einzelnen Regionen. Denn, so erklärte der Minister noch im September 2012, die Implementierung der Menschenrechte finde ihre Grenzen in der Geltung der Scharia, die beispielsweise in der Provinz Aceh gelte. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte hat nun nach mehr als 30 Jahren auf diese Weise auch Wirkung in Indonesien entfaltet.

So widersprüchlich sich die Haltung Indonesiens nach außen und innen zeigt, so widersprüchlich erscheint die Haltung der OIC insgesamt. Vielen guten Ansätzen auf internationaler Ebene – nicht nur in deklaratorischer Hinsicht, sondern auch in praktischer Politik einzelner Mitgliedstaaten – stehen Blockadehaltungen und politisch lancierte Relativierungen des menschenrechtlichen Universalitätsanspruchs gegenüber.

Widersprüchliche Entwicklungen in ASEAN-Staaten

Neben Indonesien und Malaysia haben inzwischen zwei weitere ASEAN-Mitgliedstaaten eigene Menschenrechtskommissionen eingerichtet, Thailand und die Philippinen. Zwar werden diese vier Staaten immer wieder wegen schwerer Menschenrechtsverletzungen gerügt, doch waren sie maßgeblich dafür verantwortlich, dass die ASEAN überhaupt eine entsprechende interregionale Institution eingerichtet hat. Wie der zuständige Generaldirektor für ASEAN im indonesischen Außenministerium, Djauhari Oratmangun, gegenüber der Jakarta Post zugab, hatte die Außenwahrnehmung der schlechten Menschenrechtsbilanz der ASEAN-Staaten maßgeblich dazu beigetragen, dass die ASEAN die Einrichtung ihrer Menschenrechts-Kommission im Konsens verabschiedete (Munro 2011, 1201). Die Existenz der regionalen Menschenrechts-Schutzmechanismen in Nord- und Südamerikas, in Europa und in Afrika hat letztlich eine Norm etabliert, der sich die ASEAN-Mitglieder nicht mehr entziehen wollten oder konnten. Treibende Kräfte da-

hinter waren wiederum die OIC-Mitglieder Malaysia und Indonesien.

Die Menschenrechtskommission Indonesiens hat auch innerhalb Indonesiens seit 1998 einiges bewegt und das politische Klima verändert. Gegenläufig dazu ist jedoch eine zunehmende Drangsalierung und Marginalisierung



Den vielen guten Ansätzen in der Menschenrechtsfrage stehen weiterhin politisch lancierte Relativierungen entgegen

von Christen zu beobachten. Es mehrten sich Attacken durch scheinbar spontan versammelte Volksmengen oder lokale Polizeieinheiten, bei denen die Täter straffrei ausgehen – oder die Schuld gar bei Christen selbst gesucht wird, die durch ihre Andersartigkeit provoziert hätten. Kirchen werden in

⁵ Vgl. *ToR (Terms of Reference)* zum Download über die Seite <http://aichr.org/documents/> [03.05.2013].

⁶ Vgl. das Dokument *ASEAN Human Rights Declaration* zum Download auf der Seite <http://aichr.org/documents/> [03.05.2013].



Perspektiven und Entwicklungsmöglichkeiten im Menschenrechtsrat

Die OIC ist im UN-Menschenrechtsrat in drei Themenbereichen besonders engagiert:

- dem Schutz vor Diffamierung von Religion bzw. der Bekämpfung von Islamophobie,
- dem Schutz von Familientraditionen und
- der Verteidigung palästinensischer Interessen im Israel-Palästina-Konflikt.

Alle drei Themen werden auch zukünftig für die OIC wichtig bleiben (Hashemi 2009, 30 f.). In allen drei Themenbereichen trägt das Auftreten der OIC insgesamt wenig dazu bei, die Menschenrechtsagenda voranzubringen. Zugleich aber gibt es interessante Bewegungen unter den Mitgliedstaaten der OIC. Mit fallweisen Kooperationen einzelner Staaten könnte eine durch die OIC angestrebte Blockbildung weiter aufgebrochen werden. Es müssten sich dazu jedoch auch die Staaten der EU darauf einlassen, aus ihrer Staaten- und der Regionalgruppe „auszubrechen“ und neue Koalitionen einzugehen. Diese müssen nicht immer von allen EU-Partnern von Beginn an mitgetragen werden, sollten ihnen aber immer offen stehen. Im Fall der Reso-

lution zur Religionendiffamierung waren solche Versuche der Blocküberwindung seitens der USA erfolgreich. Im Fall der Resolution zu traditionellen Werten dürfte es sicher nicht einfacher werden. Zwar steckt ein durchsichtiges Manöver seitens Russland hinter der Resolution: Die Abwehr der Universalität und die Stärkung der Partikularität ist in erster Linie auf die als Bedrohung empfundene Pluralität familiärer Lebensformen zurückzuführen. Dennoch sollte der Versuch unternommen werden, die Menschenrechte einerseits nicht gegen die jeweilige Kultur auszuspielen, sie aber andererseits auch nicht relativistisch zu implementieren.



Die Blockbildung der islamischen und der westlichen Staaten kann durch übergreifende Gespräche und Koalitionen einzelner Staaten gelockert werden

Offen ausgetragen wurde der Konflikt zwischen der OIC und westlichen Staaten zuletzt, als Südafrika der Junisitzung 2011 eine Resolution zu sexueller Orientierung und Gender-Identität

einbrachte (dazu Rathgeber 2013, 81). Damit wurde die sexuelle Orientierung erstmals in der Vorlage einer Ratsresolution angesprochen. Die OIC-Mitglieder haben in der Debatte ihre Ablehnung zum Ausdruck gebracht und erklärt, in der Thematik keine Menschenrechtsfrage zu erkennen. Noch einmal betont wurden die Positionen der OIC zwei Sitzungen später während einer von der Resolution angeregten Podiumsdiskussion des Hochkommissariats zu Menschenrechten, sexueller Orientierung und Gender-Identität. Die Vertreter von OIC-Mitgliedstaaten versuchten erfolglos im Vorfeld durch eine Boykott-Drohung die Veranstaltung zu verhindern und verließen später demonstrativ und unter Protest den Saal. Dabei war aber auch zu beobachten, dass die Mitgliedstaaten der OIC keineswegs als Block agieren. Zwar wurde die Resolution von Pakistan als Sprecher der OIC zurückgewiesen. Jedoch war es vor allem dem Engagement Südafrikas zu verdanken, dass verschiedene afrikanische Mitglieder der OIC wie etwa Gabun oder Sierra Leone, aber auch Albanien, für die Resolution gestimmt und sich damit gegen die Mehrheit der OIC-Staaten gestellt haben. Das Abstimmungsverhalten zeigt, dass von OIC-Staaten Gesprächsangebote bestehen, die von anderen Staaten aufgenommen werden sollten.

LITERATUR

Ciorciari, John D. (2012), Institutionalizing Human Rights in Southeast Asia, in: *Human Rights Quarterly* 34, 695–725.

Freistein, Katja (2013), ASEAN und die Vereinten Nationen. Schwache Strukturen und Souveränitätsdenken stehen einer vertieften Kooperation im Weg, in: *Vereinte Nationen* 61, 63–68.

Hashemi, Kamran (2009), Muslim States, Regional Human Rights Systems and the Organization of the Islamic Conference, in: *German Yearbook of International Law/Jahrbuch für internationales Recht* 52, 75–205.

Munro, James (2011), The Relationship between the Origins and Regime Design of the ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights (AICHR), in: *The International Journal of Human Rights* 15 (2011), 1185–1214.

Petersen, Marie Juul (2012), Islamic or Universal Human Rights? The OIC's Independent Permanent Human Rights Commission (Kopenhagen) (= DIIS Report 2012:03).

Rathgeber, Theodor (2013), Menschenrechtsrat: Tagungen 2012, in: *Vereinte Nationen* 61, 81–82.

Ders. (2012), Menschenrechtsrat: Tagungen 2011, in: *Vereinte Nationen* 60, 80–82.

Fazit

- Statt klarer Worte gegen Diskriminierung und Ausgrenzung wird in den Resolutionen zu traditionellen Werten die Bedeutung von Tradition und Kultur hervorgehoben. Das birgt eine Gefahr für den Menschenrechtsschutz, die ebenso aus den zentralen Dokumenten der OIC bekannt ist.
- Die Abwendung vom Individualschutz hin zum Schutz der „sozialen Institution“ Tradition begründet auch die Heftigkeit, mit der diese Resolution von westlichen Staaten abgelehnt wird. Auch das verbindet die Resolution mit den früheren Texten zur Religionendiffamierung.
- Eine Diskussion über mögliche Beiträge anders geprägter Norm-

systeme zum stärkeren Schutz der Menschenrechte wäre hingegen ein berechtigtes Anliegen. Das Expertenseminar sowie die durch das *Advisory Committee* überarbeitete Studie (vgl. A/HRC/22/71) heben die Ambivalenz von Traditionen sehr differenziert hervor.

- Weitere Resolutionsentwürfe könnten die Frage in der Perspektive eines verbesserten Schutzes der Menschenwürde aufnehmen. Daraus könnte sich eine fruchtbare Debatte entwickeln.
- Die einschlägigen Texte der Vereinten Nationen bieten eine Fülle an Material und Formulierungen, die sich hervorragend dafür eignen, die Spielräume nationaler Menschenrechtspolitik auszuloten und sie auf ihre Auslegungsmöglichkeiten bzw.

KURZBIOGRAPHIE

Daniel Legutke (*1973), Dr. phil., studierte Geschichte und Literatur in Leiden, Niederlande, und Berlin; Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin. Er ist Referent für Menschenrechte bei der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* in Bonn. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehört das Menschenrecht auf Religions- und Glaubensfreiheit sowie das Themenfeld Menschenrechte und Menschenwürde. Zudem befasst er sich mit der Arbeit des UN-Menschenrechtsrates.

ihre kulturspezifische Implementierung innerhalb nationaler Gesetzgebung zu befragen – und dabei in Übereinstimmung mit internationalen Verträgen zu bleiben.





Sozialpolitik und Orthodoxe Sozialdoktrin

Acht Thesen von Karl Gabriel, Münster

Der Sozialethiker und Religionssoziologe Prof. em. DDR Karl Gabriel, Münster, leitet zurzeit mehrere Forschungsbereiche des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster. In der Jahrestagung 2013 des Sozialwissenschaftlichen Arbeitskreises der Kom-mende Dortmund stellte er acht Thesen zum Verhältnis von Sozialpolitik und Sozialdoktrin der Russisch Orthodoxen Kirche zur Diskussion. Wir dokumentieren folgend die Thesen.

1.

Die Russisch Orthodoxe Kirche hat im 19. und 20. Jahrhundert keine eigene Soziallehre entwickelt, die die Grundlage für eine sozialpolitische Position hätte bilden können. Zwar setzten sich orthodoxe Christen persönlich im Sinne der Nächstenliebe für Notleidende ein, doch eine Sozialethik und eine daraus abgeleitete Sozialpolitik wurde nicht entwickelt. Dies lag zunächst in ihrer Abhängigkeit vom russischen Staat begründet, die eine eigenständige innere Entwicklung blockierte. Daneben zeichnet auch das orthodoxe Weltverständnis und Wertesystem für die Zurückhaltung in sozialen Fragen verantwortlich.

2.

Im Zentrum des orthodoxen Bewusstseins steht die Verkündigung des himmlischen Gottesreiches, wie sie in der Liturgie gefeiert wird. Die soziale

Wirklichkeit mit ihren Problemen und Verwerfungen erscheint in dieser Welt-sicht als zweitrangig; sie wird nicht als der Ort gesehen, den es durch christliche Aktivität zu verbessern gilt. Die ewigen und transzendenten Werte der Kirche relativieren damit jede soziale Realität und machen in letzter Konsequenz die Auseinandersetzung mit ihr überflüssig. Es dominiert das Ideal von Askese und Kontemplation, wie es im russischen Mönchtum praktiziert wird. Die Unterwerfung unter einen staatlichen Machtapparat in Verbindung mit einer Konzentration auf die Liturgie erschwert die Ausprägung sozialen Engagements in institutionalisierter Form.

3.

Eine liturgisch-eschatologische Ausrichtung bestimmt auch das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zum Staat, das ein dualistisches ist. Anders als im Westen, wo sich die katholische Kirche in Rom nach der Übersiedlung des Kaisers Konstantin nach Byzanz als Sachwalter des geistlichen und des weltlichen Erbes sah, bildete sich im oströmischen Reich die sogenannte „Symphonie“ von Kaiser und Kirche heraus, deren Grundlagen auch für das Verhältnis der Orthodoxie in Russland gegenüber dem Staat charakteristisch wurde. Gemäß diesem Verständnis bilden Kirche und Staat einen zusammengehörenden Organismus zweier Naturen, die zwar einen gemeinsamen Auftrag gegenüber dem Menschen zu erfüllen haben, de-

ren Aufgaben jedoch in geistliche und weltliche Sphäre geteilt sind. Sozialfürsorge und Sozialpolitik erscheinen vor diesem Hintergrund nicht als Aufgabe der Kirche, sondern fallen weitgehend in den Zuständigkeitsbereich des Staates.

4.

Während der Sowjetzeit sah sich die orthodoxe Kirche einem offen religionsfeindlichen System gegenüber, das die Religion weitgehend auf die Liturgie beschränkte und diese noch dazu behinderte. Erst Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts erhielt sie wieder die Möglichkeit, sich offen zu sozialpolitischen Fragen zu äußern. In diesen Jahren des Umbruchs rückte sie sehr schnell in das Zentrum der Aufmerksamkeit von Politik und Gesellschaft, die nach dem Ende der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin auf der Suche nach neuer geistiger Orientierung und moralischer Autorität waren. Die Kirche sah sich daher gezwungen, zu zahlreichen aktuellen Fragen Stellung zu beziehen. Sie war insbesondere in Fragen des Verhältnisses zur Gesellschaft tief gespalten. Die Ausarbeitung einer Sozialdoktrin, die sie auf ihrer Jubiläumssynode im August 2000 verabschiedete, muss vor diesem Hintergrund gesehen werden und bedeutet den Versuch, eine einheitliche Position zu den drängenden Fragen der Gesellschaft zu formulieren und ihr grundsätzliches Verhältnis

zum Staat zu klären. Gleichzeitig sah sie sich einer neuen Konkurrenz durch Religionsgemeinschaften aus dem In- und Ausland gegenüber, die vielfach bereits über konkrete Einrichtungen zur Lebenshilfe und Fürsorge verfügten.

5.

Fragt man nach den Impulsen des Dokuments für eine aktive Rolle der Kirche auf dem Feld der Sozialpolitik, ist Folgendes zu konstatieren: Von Beginn an wird deutlich gemacht, dass die Kirche sich als „gottmenschlicher Organismus“ versteht, der mit der Welt „kraft ihrer menschlichen, kreatürlichen Natur verbunden“ ist (Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2001: 12). Sie fordert ihre Mitglieder ausdrücklich zur Beteiligung am öffentlichen Leben nach den Prinzipien der christlichen Moral auf und erkennt an, dass sie ihren Heilsauftrag nicht allein durch die unmittelbare Predigt, sondern auch durch „gute Werke“, die auch die Verbesserung des materiellen Zustands der Welt zum Ziel haben, erfüllt (Ebd.: 15). Die diesseitige Welt erfährt damit eine deutliche Aufwertung.

6.

Von großer Bedeutung sind auch die Ausführungen zum Thema „Arbeit“. Hier heißt es, „der Werktätige hat das Recht, die Früchte seiner Arbeit zu genießen“ und auch, dass die „Verweigerung der Entlohnung ehrlicher Arbeit nicht nur ein Verbrechen gegen den Menschen, sondern gleichsam eine Sünde vor Gott“ ist (Ebd.: 57). Darüber hinaus fordert die Kirche die

Werkstätigen auf, für diejenigen Menschen – genannt sind Schwache, Kranke, Fremde (Flüchtlinge), Waisen und Witwen – Sorge zu tragen, die ihren Lebensunterhalt nicht selbst verdienen können. Von der Gesellschaft insgesamt erwartet sie „die gerechte Verteilung der Früchte der Arbeit“ (Ebd.: 58). Sie setzt sich damit nicht nur für soziale Gerechtigkeit ein, sondern appelliert an die gesamtgesellschaftliche Verantwortung jedes einzelnen ebenso wie an die Solidarität der Gemeinschaft.

7.

Gemäß dem traditionellen orthodoxen Wertekanon nimmt weiterhin die Auseinandersetzung mit dem Staat einen hohen Rang innerhalb der Sozialdoktrin ein, denn er wird als „von Gott gesegnet“ betrachtet (Ebd.: 23). Ausdrücklich gebietet die Kirche ihren Mitgliedern, „der staatlichen Gewalt unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger Gehorsam zu leisten“ (Ebd.); sie macht aber zugleich deutlich, dass ziviler Ungehorsam und Widerstand immer dann angezeigt sind, „wenn die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und „Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt“ (Ebd.: 31). Die Kirche zieht hier eine eindeutige Grenze des orthodoxen Gehorsams und nimmt Abstand von jeglicher bedingungslosen Unterordnung. Insgesamt betrachtet reflektiert sie aber weiterhin die Idee von der Symphonie von Staat und Kirche, die im Verhältnis gegenseitiger Nichteinmischung zum Wohle der Gemeinschaft auf vielen Gebieten

zusammenarbeiten können – genannt werden hier beispielsweise das Gesundheitswesen allgemein sowie im Besonderen „Werke der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit, Ausarbeitung gemeinsamer Sozialprogramme“ (Ebd.: 34). Das „Ziel der Wohlfahrt der Bürger“ (Ebd.: 25) im materiellen Sinne bleibt gleichwohl vorrangig ein staatliches, bei dem die Kirche vor allem moralischen Beistand in Form von Segnung und Gebet gewährt und im Gegenzug vom Staat die geeignete Förderung für den Dienst an ihren Mitgliedern erfährt (Ebd.: 26). So bleibt die orthodoxe Kirche zwar paternalistisch auf den Staat als eigentlichem Träger wohlfahrtsstaatlicher Verantwortung fokussiert, zugleich ebnet sie aber den Weg für eigene Aktivitäten sowohl der orthodoxen Gläubigen als auch der Institution.

8.

In zugespitzter Form bringt Konstantin Kostjuk das Problem der Russisch-Orthodoxen Kirche mit der Sozialtradition in folgender Geschichte zum Ausdruck. Auf derselben Synode im Jahr 2000, auf der die Sozialdoktrin angenommen wurde, wurde auch Zar Nikolaus II. heilig gesprochen. Er hatte am „Petersburger Blutsonntag“ 1905 auf den von dem orthodoxen Priester und Gründer eines orthodoxen Arbeitervereins Georgi Gospon angeführten Demonstrationzug mit Ikonen schießen lassen und damit die Revolution von 1905–1907 ausgelöst. Zum Unterschied zu Zar Nikolaus II. besitzt Gospon bis heute keinen Platz im Gedächtnis der Russisch-Orthodoxen Kirche (Kostjuk 2011: 143).

LITERATUR

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, herausgegeben von Josef Thesing und Rudolf Uertz, St. Augustin 2001 (mit Kommentaren von Rudolf Uertz und Konstantin Kostjuk).
Konstantin Kostjuk, Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche: Entwicklungen im 21. Jahrhundert, in: Essener Gespräche

zum Thema Staat und Kirche 45. Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie, Münster 2011: 139–150.
Kathrin Behrens, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Russland, in: K. Gabriel u. a. Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, Tübingen 2013 (im Erscheinen).

Gedankenlose Völlerei

Zu den umwelt- und tierethischen Aspekten des Fleischkonsums



Für einen überwiegenden Teil der Menschen stellt das Essen von Tieren eine liebevoll gewonnene kulinarische Gewohnheit dar, ein unhinterfragtes Recht und eine logische Konsequenz des gottgewollten Vorrangs des Menschen vor allen anderen Lebewesen. Und dies, obwohl das gegenwärtige Ausmaß des Fleischkonsums gewaltige ökologische Probleme verursacht und nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass Tiere misshandelt und buchstäblich am laufenden Band getötet werden. Nach dem britischen Philosophen Stephen R. L. Clark stellt Fleischkonsum deshalb in wohlhabenden Gesellschaften nichts anderes dar als „gedankenlose Völlerei“ (2007, 201). Das Essen von Tieren sei ebenso wenig zu rechtfertigen wie Tierhetzen, Stierkämpfe und andere Formen der Tierquälerei.



Kurt Remele

Vor allem in den südlichen Bundesländern Österreichs, in der Steiermark und in Kärnten, erfreut sich eine bestimmte liturgische Feier großer Beliebtheit: die „Fleischweihe“ am Karfreitag. Religionssoziologischen Befunden der Säkularisierung und „Verbuntung“ (Paul Michael Zulehner) zum Trotz genießt die „österliche Speisensegnung“, wie diese Andachtsfeier in der kirchenamtlichen Sprache korrekt heißt, im regionalen Kirchenvolk nahezu den Status eines „achten Sakraments“. Die Menschen, auch viele, die sich sonst kaum in einer Kirche blicken lassen, bringen Schinken und Würste, Eier und Salz, Brot und Kren/Meerrettich in die Pfarr- und Filiationkirchen, zu Kapellen, Bildstöcken und Wegkreuzen. Dort werden die Lebensmittel von einem Geistlichen oder einem eigens beauftragten Laien gesegnet. Die Körbe, in denen sich die Speisen befinden, sind mit kunstvoll bestickten Tüchern zugeeckt, und die Menschen tragen häufig Tracht. Das Osterfleisch wird mit folgenden Worten gesegnet: „Herr, unser Gott, segne das Osterfleisch: Es werde für uns zum Zeichen für das wahre Osterlamm, für Jesus Christus.“ (Segnung der Osterspeisen)

Jesus als „Agnus Dei“, als das geopfert Lamm Gottes, ist übrigens das Innungszeichen und klassische Berufssymbol der Fleischhauer/Metzger. Diese haben in Österreich viel zu tun: Der Pro-Kopf-Verbrauch an Fleisch beträgt 98,4 kg. Zieht man Knochen und nicht verzehrbare Teile ab, bleibt noch im-

mer einen Anteil von rund 65 kg pro Kopf und Jahr. Pro Woche verzehren die Österreicherinnen und Österreicher im Durchschnitt 1,25 kg Fleisch. Ernährungsmedizinisch empfohlen wird, maximal zwei Mal pro Woche Fleisch zu essen und insgesamt nicht mehr als 300 bis 600 Gramm.

Lokale Liturgie, globaler Fleischkonsum

Die „Fleischweihe“ als Ausdruck eines lokalen „Trachtenvereinskatholizismus“ (Karl Rahner) setzt Osterfleisch und Osterlamm symbolisch gleich. Dies ignoriert die tierethische Problematik des Fleischkonsums und die ökologischen Folgen der Massen- und Intensivtierhaltung. Kirchliche Liturgie und Ikonographie mutieren so zu Strategien, das Essen von Tieren gegen Kritik zu immunisieren und religiös zu überhöhen. Der globale Trend zu immer mehr Fleischkonsum mit seinen dramatischen ökologischen Folgen wird ebenso ausgeblendet wie die Tatsache, dass es sich bei Schweinen und Rindern, Kaninchen und Rehen, Hühnern und Gänsen um empfindungsfähige Mitgeschöpfe des Menschen handelt,

die ihren je eigenen Wert und ihre je eigene Würde besitzen.

Gäbe es in China, Vietnam oder auf den Inseln Ozeaniens „Fleischweihen“, würde auch Hunde- und Katzenfleisch gesegnet werden. Denn in diesen Ländern ist es durchaus üblich, Hunde und Katzen zu essen. Nach dem US-amerikanischen Schriftsteller Paul Theroux wird Hundefleisch weltweit häufiger gegessen als Katzenfleisch. Doch auf der östlich von Neuseeland gelegenen pazifischen Inselgruppe Moto Tiri seien Katzen das bevorzugte Nahrungsmittel. Ganze geschlachtete Katzen, Katzenschenkel und Katzenrücken würden auf den Märkten präsentiert und dies in unterschiedlicher Zubereitung: gebrauten, geräuchert, gegrillt oder gepökelt.



Schweine dagegen würden als Haustiere gehalten. (Theroux, 2000, 436)

Missverstandene Achtsamkeit

Ein weiteres Beispiel für die katholisch-christliche Legitimierung und Verharmlosung des Fleischkonsums ist in einer kirchlichen Informationsbrochure zu finden, die die Diözese Graz-Seckau zur diesjährigen Fasten- und Osterzeit an alle Haushalte verschickt hat. In einem „Sinnlich zu Sinn ...“ betitelten Beitrag fordert eine mit Gestaltpädagogik und fernöstlichen Meditationsformen in Berührung gekommene Mitarbeiterin des Pastoralamtes dazu auf, „den Frühling und Ostern sinnlich wahrzunehmen, zu riechen – das Weihfeuer, das Osterfleisch und frisches Brot“. „Welchen Geruch von Ostern“, so werden die Leserinnen und Leser gefragt, „haben sie in der Nase?“ (Petritsch, 2013, 27)

In diesem Hinweis auf den lieblichen, von Osterfleisch und Osterbrot ausströmenden Geruch gehen Brauchtum, Versatzstücke fernöstlicher Spiritualität und eine (fast) ausschließlich an menschlichen Bedürfnissen ausgerichtete, anthropozentrische Ethik eine feste Verbindung ein. Leid und Schmerz, Angst und Tod der nichtmenschlichen Kreatur werden ebenso ignoriert, verdrängt oder bagatellisiert wie die ökologischen Folgen des Fleischkonsums. Die Macht der Achtsamkeit, ideologische Verschleierungstaktiken offenzulegen, wird in ihr Gegenteil verkehrt: Die menschlichen Sinne sollen zum Osterfest ausschließlich liebliche Bilder, Laute und Gerüche wahrnehmen. Das Messer des Schlächters wird nicht gesehen, die Schreie der panischen Tiere werden nicht gehört, die Ströme tierischen Blutes nicht gerochen.

Richtig verstanden ist Achtsamkeit jedoch ein genaues, offenes Hinsehen, Hinhören und Riechen. Achtsamkeit ist die konzentrierte Wahrnehmung dessen, was man tut und was man ist und natürlich auch dessen, was man isst.

Achtsamkeit ist gerade auch im Hinblick auf jene moralischen Ansichten und praktischen Verhaltensweisen nötig, die als kulturell selbstverständlich betrachtet und darum als Gegenstand ethischer Reflexion häufig ignoriert werden. Achtsam zu sein bedeutet in



Zur Achtsamkeit gehört die Wahrnehmung eigenen und fremden Leids

der Tat, sich dem Schönen und Guten zu öffnen, es wahrzunehmen, wert zu schätzen und sich daran zu freuen. Um nicht halbiert, verkürzt und ideologisch zu sein, beinhaltet Achtsamkeit allerdings auch die sensible, klare Wahr-

Der lange Schatten der Viehzucht

Wer Rinderbraten oder Rindersteak achtsam wahrnimmt, wird auch den Furz des Rindes, das Methangas aus seinem Magen, riechen. Methangas trägt deutlich mehr zur Erderwärmung bei als Kohlendioxid. Wer Rinderbraten oder Rindersteak unvoreingenommen betrachtet, wird der Tatsache gewahr werden, dass man 13 kg Getreide braucht, um ein einziges Kilogramm Rindfleisch zu produzieren. Um 1 kg Rindfleisch für einen Hamburger in einem Fast-Food-Restaurant herzustellen, benötigt man 12-mal so viel Wasser wie für einen Kilo Brot, 64-mal so viel wie für ein Kilo Kartoffeln und 86-mal so viel wie für ein Kilo Tomaten. (Singer/Mason, 2006, 232-237) Der britische Journalist John Vidal hat dargelegt, dass Karnivoren/Fleischesser auch wesentlich mehr Lebensraum in Anspruch nehmen als Vegetarier/innen: „Eine Familie in Bangladesch, die sich von Reis, Bohnen, Gemüse und Obst ernährt, kann auf einem Morgen [ca. 4047 m²] oder weniger Landfläche leben. Ein durchschnittlicher US-Amerikaner, der etwa 270 Pfund [121,5 kg] Fleisch konsumiert, braucht 20-mal mehr.“ (Vidal, 2010)

nehmung eigenen und fremden Leids. Der österreichisch-amerikanische Benediktiner David Steindl-Rast hat dies auf seine poetische Art wie folgt beschrieben: „Wir müssen Dinge ins Auge fassen, die wir nicht gerne sehen. Wir werden vielleicht das Weinen der Welt hören, das Weinen der Unterdrückten. Wir werden vielleicht riechen, dass etwas faul ist im Staate Dänemark. Wenn wir uns zu Tisch setzen, werden wir das Salz der Tränen kosten, das aus der Dritten Welt mit unseren Lebensmitteln importiert wird. Wir werden ... zutiefst berührt sein von allem Schönen und von allem Schweren und Schrecklichen, das es in unserer Welt gibt.“ (Steindl-Rast, o.J.)

Die von der FAO durchgeführte Untersuchung über den langen Schatten der Viehzucht, *Livestock's Long Shadow*, aus dem Jahre 2006 zeigt deutlich auf, wie gravierend die negativen Auswirkungen der Viehzucht auf Luft und Klima, Waldbestand und Bodenbeschaffenheit, Trinkwasser und Artenvielfalt sind. Viehzucht und Fleischproduktion, vor allem in Form der industriellen Massentierhaltung, benötigen ein Vielfaches der Menge an Land, Wasser und Energie, die für pflanzliche Nahrungsmittel notwendig wären. *Livestock's Long Shadow* zufolge verursacht die Fleischproduktion sogar mehr Treibhausgase als der weltweite Verkehr mit Flugzeugen, Schiffen, Autos und Eisenbahnen zusammen. Das prognostizierte Bevölkerungswachstum – im Jahre 2050 wird die Weltbevölkerung etwa 9,5 Milliarden Menschen betragen – und die wachsende Nachfrage nach Fleisch – Fleischkonsum gilt als Zeichen des Wohlstands – wird die weltweite Fleischproduktion von etwa 230 Millionen Tonnen im Jahr 2000 auf 465 Millionen Tonnen im Jahr 2050 steigern und damit mehr als verdoppeln. Im Einzelnen werden in der Studie der FAO folgende pro-

blematische Auswirkungen der Viehzucht dargestellt:

Bodennutzung und Bodendegradation

70 Prozent der gesamten landwirtschaftlich genutzten Fläche oder 30 Prozent der eisfreien Erdoberfläche unseres Planeten dienen der Viehzucht. Die Expansion der Viehzucht verschlingt nicht nur ehemals vielfältig genutzte landwirtschaftliche Flächen, sondern auch riesige Regenwaldgebiete, die abgeholzt werden, um Weideflächen für Rinder oder Anbauflächen für Futtermittel, vor allem Mais und Soja, zu gewinnen. Darüber hinaus sind inzwischen 20 Prozent der weltweiten Wiesen- und Weideflächen, insbesondere in den trockenen Regionen, durch Überweidung und Bodenerosion weitgehend unbrauchbar geworden.

Klimaerwärmung und Luftverschmutzung

Massentierhaltung verursacht lokalen Gestank und globale Kontamination: Wiederkäuer (Rinder, Schafe, Ziegen) verursachen 37% des weltweiten Ausstoßes an Methan (CH₄). Die Viehzucht ist zudem für 65% des Distickstoffoxids (N₂O) verantwortlich, das bei der Produktion tierischer Gülle emittiert wird. Methan und Distickstoffoxid sind Treibhausgase, die zur globalen Klimaerwärmung beitragen.

Vergeudung und Verschmutzung von Wasser

Die Bewässerung von Pflanzen, die an Tiere verfüttert werden, treibt den weltweiten Wasserverbrauch in die Höhe. Die den Zuchttieren verabreichten Hormone und Antibiotika gelangen in Böden, und Flüsse, Meere und Trinkwasser. Die Abfallprodukte der Viehzucht bewirken u. a. „tote“ Zonen in Flüssen und Küstengewässern, in denen Fische nicht mehr leben können und Korallenriffe absterben.

Reduzierung der Artenvielfalt

Die Viehzucht trägt maßgeblich zum Rückgang der Biodiversität bei. Sie be-

anspruch riesige Flächen, die früher Habitate für Wildtiere darstellten. Die Viehzucht verschmutzt die Meere, und das Bestreben, aus dem Meer Futtermittel für die Viehzucht zu gewinnen, trägt zur Überfischung bei. Dies alles hat gravierende Auswirkungen auf die Artenvielfalt der maritimen Ökosysteme.



Die hohen externen Kosten der Viehzucht müssen sich zukünftig in den Fleischpreisen niederschlagen

Das Dokument der FAO schlägt eine Reihe von wirtschaftspolitischen Maßnahmen vor, den negativen Auswirkungen von Fleischkonsum und Viehzucht entgegen zu steuern: allen voran Institutionen und Regularien, die dafür sorgen, dass die lebensnotwendigen Ressourcen ihren angemessenen Preis bekommen und die externen Kosten der Viehzucht nicht weiter von der Allgemeinheit, der Umwelt und den Nachgeborenen getragen werden. Subventionen für die Viehzucht sollen gestrichen, die Preise für Land und Wasser,

Lokale Verbote, globale Verdrängung

Sich vegetarisch zu ernähren, ist nicht nur umweltethisch angeraten, sondern auch tierethisch vorzugswürdig. Wenn wir uns zu Tisch setzen und achtsam das Stück eines toten Tieres ansehen, das auf unserem Teller liegt, werden wir die Schmerzen und das Leid wahrnehmen, welche die Fleischproduktion Milliarden von so genannten „Nutztieren“ in Tierfabriken und Schlachthäusern unablässig zufügt. („Schmerz“ wird hier als Sinnesempfindung definiert, die in einem bestimmten Körperteil stattfindet, „Leid“ als emotionale Erfahrung, die das ganze Subjekt betrifft.)

Die Fleischindustrie selbst ist daran interessiert, die Vorgänge in Schlachthöfen und riesigen Tierfabriken – in

Futtermittel und Fleisch der Kostenwahrheit entsprechen. Ökologisches Verhalten soll belohnt werden: mit Prämien für Landbesitzer, Landwirte und Viehzüchter, die mit Boden- und Landschaftspflege, Erhalt von Biotopen und Flussläufen die Ressourcen nachhaltig schützen.

Wie aber steht es nach Livestock's Long Shadow mit der Verantwortung der Konsumentinnen und Karnivoren? Das Dokument spricht hier eine deutliche Sprache: „Es gibt überzeugende Argumente dafür, dass der ökologische Schaden durch die Viehzucht maßgeblich reduziert werden könnte, wenn sich der heute übliche exzessive Verbrauch von tierischen Produkten bei den wohlhabenden Menschen senken ließe. Internationale und nationale öffentliche Institutionen... haben beständig Empfehlungen ausgesprochen, den Konsum von tierischen Fetten und rotem Fleisch... einzuschränken.“ Das Dokument der FAO begrüßt „die zunehmende Nachfrage nach biologischen Lebensmitteln“ und „die in wohlhabenden Ländern festzustellende Tendenz, sich vegetarisch zu ernähren“. (Livestock's Long Shadow, 2006, 269)

den USA werden diese als Concentrated Animal Feeding Operations (CAFOs) bezeichnet – vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Nicht selten wird sie dabei von der Politik unterstützt. In den US-amerikanischen Bundesstaaten Iowa und Utah sind so genannte Ag-Gag-Gesetze verabschiedet worden (Ag = Agrarindustrie, to gag = jemanden mundtot machen, zum Schweigen bringen), die das heimliche Filmen in Tierfabriken zu einem Verbrechen erklären. Diese Gesetze richten sich ganz offensichtlich gegen Tierschützer, die heimlich in Tierfabriken eindringen oder sich dort anstellen lassen, um die Zustände undercover zu dokumentieren. In Illinois und Minnesota sind Gesetze in Vorbereitung, die sogar den Be-



sitz und die Verbreitung von solchen Fotos und Filmen unter Strafe stellen. (Linzey/Cohn, 2013, V–VII)

In seinem Roman „Das Leben der Tiere“ erzählt der südafrikanische Nobelpreisträger John M. Coetzee von einer gewissen Elisabeth Costello. Frau Costello, eine weißhaarige, mehrfach ausgezeichnete australische Schriftstellerin, ist von einem College in der US-amerikanischen Kleinstadt Waltham zu einer Gastvorlesung eingeladen worden. Zum Thema ihrer Vorlesung hat sie nicht ihre eigenen Werke gewählt, sondern die sie seit längerem beschäftigende Frage, wie sich Menschen gegenüber Tieren verantwortlich verhalten sollen. In ihrer Rede sagt Frau Costello dazu Folgendes: „Heute Vormittag hat man mir Waltham gezeigt. Es scheint eine recht angenehme Stadt zu sein. Ich habe nichts Schreckliches gesehen, keine Versuchslabors der Pharmaindustrie, keine Großmästereien, keine Schlachthöfe. Und doch bin ich sicher, dass es sie gibt... Sie sind überall in der Nähe, während ich hier rede, nur wissen wir in gewissem Sinn nichts von ihnen. Ich will es deutlich sagen: Rings um uns herrscht ein System der Entwürdigung, der Grausamkeit und des Tötens, das... kein Ende kennt..., unaufhörlich Kaninchen, ... Geflügel, Vieh für das Messer des Schlächters auf die Welt bringt.“ (Coetzee, 2001, 15)

Wenn Schlachthäuser Wände aus Glas hätten“, hat Paul McCartney behauptet, „würden sich alle Menschen vegetarisch ernähren.“ Sir Pauls Diktum ist höchstwahrscheinlich zu optimistisch: Wahrnehmungen können zwar zu ethischen Einsichten führen, müssen es aber nicht. Es gibt nicht wenige Menschen, die sich an fast jede Art von Grausamkeit gewöhnen, und noch mehr Menschen, die unangenehme Tatsachen verdrängen. Viele Karnivoren schwören zwar der Gewalt gegen Tiere verbal ab, indem sie bekennen, Tieren sollten keine „unnötigen“ Schmerzen zugefügt werden. Sie nehmen tierische Angst und tierische Schmerzen allerdings als „notwendig“ in Kauf, wenn es



Wenn Schlachthäuser Wände aus Glas hätten, würden sich die Menschen vegetarisch ernähren

um ihre eigenen Essgewohnheiten und Geschmacksvorlieben geht. Die meisten Menschen verdrängen die Tatsache aus ihrem Bewusstsein, dass Milliarden von so genannten „Nutztieren“ wie bloße Sachen, wie empfindungslose Verbrauchsgüter betrachtet und behandelt werden, nicht als leidensfähige Mitgeschöpfe, gegenüber denen wir Menschen Mitgefühl zeigen sollten und Pflichten haben. Die Sozialpsychologie bezeichnet ein solches Verhalten als „kognitive Dissonanz“.

Als Rechtfertigungsgründe für das Essen von Tieren werden u. a. folgende fadenscheinige Gründe genannt:

- Tiere würden ja schließlich auch andere Tiere fressen. Doch defäkieren und kopulieren Tiere nicht auch in aller Öffentlichkeit? Was folgt daraus? Viele Tiere ernähren sich zudem vegetarisch oder zumindest fast vegetarisch, z. B. Gorillas, die nur Pflanzen essen und mitunter auch Insekten.
- Pflanzen hätten auch Gefühle. Doch kann man jemanden, der einem Hund oder einer Katze einen Tritt versetzt, ernsthaft mit jemandem vergleichen, der auf einer Wiese spaziert und dabei auf Gras tritt? Die morphologischen, d. h. Struktur

und Form des Organismus betreffenden Übereinstimmungen zwischen Menschen und (vor allem so genannten höheren) Tieren sind unbestreitbar, was in Bezug auf Pflanzen nicht gilt.

- Vollkommene Gewaltfreiheit sei ohnehin nicht möglich. Doch wäre Gewaltreduktion nicht auch schon ein würdiges ethisches Anliegen? Und würde der Verzicht auf das Essen von Tieren das Ausmaß menschlicher Gewalt gegenüber anderen Lebewesen nicht drastisch reduzieren?
- Konsequente Tierschützer würden die Not von verhungerten Kindern in den Ländern der so genannten Dritten Welt ignorieren, um sich einer sentimental Liebe zu Tieren hinzugeben. Doch schließt das eine das andere aus? Fördert es meinen Einsatz für die Hungernden dieser Welt, wenn ich mein Haustier vernachlässige?
- Die Bibel weise eindeutig auf die Vorrangstellung des Menschen vor der übrigen Schöpfung hin. Doch sind biblische Texte nicht in ihrem zeitbedingten Kontext zu interpretieren? Gibt es nicht auch zahlreiche tierfreundliche biblische Textstellen? Rechtfertigt die singuläre menschliche Fähigkeit, Moral zu reflektieren und Ethik zu konstruieren, das Quälen und Töten von Lebewesen, die dies nicht können?

Wahre Achtsamkeit und ernährungsethische Folgen

Achtsamkeit bedingt, dass wir die Augen nicht verschließen vor den Erkenntnissen der Neurowissenschaften, der Evolutionsforschung und der kognitiven Ethologie (Verhaltensforschung, die die geistigen Kapazitäten von und die Kommunikationsprozesse bei Tieren untersucht). Diese zeigen nämlich, dass Säugetiere und Vögel, aber auch andere Wirbeltiere wie Fische, Reptilien und Amphibien und sogar einige Wirbellose (Kraken, Krebse)

Lust und Schmerz empfinden können. Zahlreiche Tiere verfügen zudem über eine wesentlich höhere Intelligenz als bisher angenommen wurde. Einige von ihnen sind offensichtlich fähig, moralische Regeln zu befolgen. Die renommierte Primatenforscherin Jane Goodall hat entdeckt, dass Schimpansen Werkzeuge benutzen und Werkzeuge herstellen, dass sie brutal Krieg gegeneinander führen, aber auch altruistisch füreinander sorgen. Sie beob-



achtete bei Schimpansen, die sich bei einem gigantischen Wasserfall aufhielten, (proto-)religiöse Verhaltensweisen: eine große Ergriffenheit und eine tiefe Ehrfurcht vor dem Naturphänomen des herabstürzenden Wassers, die sich in rhythmischen Tänzen, aber auch im achtsamem Staunen manifestierten. Aus ihrer umfangreichen Forschungstätigkeit zieht Goodall folgendes Resümee: „Wenn ich auf diese fünfzig Jahre zurückblicke, wird sehr klar, dass wir Menschen nicht die einzigen Lebewesen mit Persönlichkeit, Verstand und Gefühlen sind und dass es keine scharfe Trennungslinie zwischen uns und dem restlichen Tierreich gibt.“ (Goodall, 2010, 16)

All dies legt nahe, das es nur in strikten Konfliktsituationen zwischen menschlichem und tierischem Wohl bzw. Leben und zum Wohl der Tiere selbst (tierärztliche Behandlung) ethisch erlaubt sein kann, Tieren (der Situation angemessene) Gewalt und (möglichst minimale) Schmerzen zuzufügen. Deshalb sind industrielle Massentierhaltung und industrieller Fischfang ethisch abzulehnen. Als individuelle ethische Minimalforderung folgt daraus, dass jeder Mensch Menschen im Allgemeinen ausschließlich Fleisch, Fisch und Tierprodukte aus artgerech-

ter Tierhaltung konsumieren sollten. Als sozialetische Minimalforderung folgt daraus, dass Staat und Gesellschaft verpflichtet sind, Massen- und Intensivtierhaltung sowie den hochtechnisierten Fischfang stufenweise, aber dennoch möglichst rasch gesetzlich zu verbieten. Dass dies nicht leicht sein wird, ist u. a. daraus zu schließen, dass zurzeit in den USA 99 Prozent aller Hühner und Schweine, die für den Verzehr bestimmt sind, aus Massentierhaltung stammen. In Österreich und Deutschland sind es nur ein oder zwei Prozent weniger.



Ein bewusster Verzicht auf den Verzehr von Tieren ist ethisch vorzuziehen

Ein ernährungswissenschaftlich informierter, bewusster Verzicht auf den Verzehr von Tieren (Vegetarismus) oder Tieren und tierischen Produkten (Veganismus) ist allerdings einer so genannte Mischkost, die Fleischverzehr aus biologischer, artgerechter Tierhaltung beinhaltet („bewusste Omnivoren“), ethisch überlegen. Dies u. a. deshalb, weil unter heutigen Bedingungen zumindest in den wohlhabenden Ländern der Erde keine Notwendigkeit besteht, Tiere für die menschliche Er-

nährung zu töten. Bewusste vegetarische und vegane Ernährung ist zudem wesentlich gesünder als der heute übliche Fleischkonsum. „Der menschliche Körper benötigt überhaupt kein Tierfleisch“, stellte der Ernährungsmediziner Michael Klaper fest. „Niemand wurde jemals vor einem Burger King flach auf dem Boden liegend gefunden, weil er seinen Whopper nicht zeitgerecht bekommen hat.“ (Kaper)

Wer dennoch Fleisch oder Fisch isst, tut dies fast immer aus unhinterfragten Essgewohnheiten oder bestimmten Geschmacksvorlieben, die jedoch schwer als ernsthafte ethische Begründungen gelten können. „Mein Begehren“, schreiben Peter Singer und Jim Mason zur Recht, „lieber eine Taube zu braten statt ein paar Bohnen zu kochen, ist kein ausreichender Grund, der Taube die Freude an seinem oder ihrem [sic] Leben zu nehmen.“ (Singer/Mason, 2006, 259) Nach dem britischen Philosophen Stephen R.L. Clark stellt Fleischkonsum deshalb zumindest in wohlhabenden Gesellschaften nichts anderes dar als „gedankenlose Völlerei“ (Clark, 2007, 201). Das Essen von Tieren sei ebenso wenig zu rechtfertigen wie Tierhetzen, Stierkämpfe und andere Formen der Tierquälerei.

LITERATUR

- Clark, Stephen R.L.: Empty Gluttony, in: Linzey, Andrew/Regan, Tom (Hg.): *Animals and Christianity. A Book of Readings*. Eugene, OR: Wipf & Stock 2007, 201 f.
- Coetzee, John M.: *Das Leben der Tiere*. Frankfurt am Main: S. Fischer 2001.
- Goodall, Jane: Why it is Time for a Theological Zoology! in: Hagencord, Rainer (Hg.): *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*. Regensburg: Pustet 2010, 10–20.
- Klaper, Michael: <http://www.eatveg.com/Dr.Klaper.htm>
- Linzey, Andrew/Cohn, Priscilla N.: Entitled to Know, in: *Journal of Animal Ethics* 3 (Spring 2013) V-VII.
- Livestock's Long Shadow, in: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>
- McCartney, Paul: *If Slaughterhouses Had Glass Walls*: http://www.youtube.com/watch?v=_2UMp9fsAJo
- Petritsch, Sabine: *Sinnlich zum Sinn ... in: Das steirische Kircheninfo – Ostern 2013*, Graz, 26 f.
- Segnung der Osterspisen: http://www.liturgie.cc/Impulse/segnung_der_osterspisen.htm
- Singer, Peter/Mason, Jim: *The Ethics of What We Eat. Why Our Food Choices Matter*. Emmaus, PA: Rodale 2006.
- Steindl-Rast, David: *Wir sind daheim in dieser Welt. Eine Betrachtung über die Sinne als Weg zum Sinn*. Videokassette, o.J.
- Theroux, Paul: *Fresh-Air Fiend. Travel Writings, 1985–2000*. London: Penguin 2000.
- Vidal, John: 10 ways vegetarianism can help save the planet: <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2010/jul/18/vegetarianism-save-planet-environment>

Fazit

- Das Essen von Tieren verursacht gewaltige ökologische Probleme. Viehzucht und Fleischproduktion benötigen ein Vielfaches an Land, Wasser und Energie, die für pflanzliche Nahrungsmittel notwendig wären. Der von der FAO erstellten Studie *Livestock's Long Shadow* zufolge sind Viehzucht und Fleischproduktion für mehr Treibhausgas verantwortlich als der weltweite Verkehr mit Flugzeugen, Schiffen, Autos und Eisenbahnen zusammen.
- Der Verzicht, Tiere zu essen, ist nicht nur umweltethisch angeraten, sondern auch tierethisch vorzuziehen. Die Schmerzen und das Leid, die die Fleischproduktion Milliarden von so genannten „Nutztieren“ in Tierfabriken und Schlachthäusern zufügt, sind nicht zu rechtfertigen.
- Ein ernährungswissenschaftlich informierter, bewusster Verzicht auf den Verzehr von Tieren (Vegetarismus) oder Tieren und tierischen Produkten (Veganismus) ist so genannter Mischkost, die Fleischverzehr aus biologischer, artgerechter Tierhaltung beinhaltet („bewusste Omnivoren“), vorzuziehen. Dies u. a. deshalb, weil unter heutigen

KURZBIOGRAPHIE

Kurt Remele (*1956), Dr. theol. habil. Seit 2001 ao. Professor für Ethik und Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Von 1984 bis 1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, von 1990 bis 1992 pädagogischer Mitarbeiter am Sozialinstitut Komende in Dortmund. Fulbright Scholar an der Catholic University of America, Washington D.C. (Spring Semester 2003), Gastprofessor an der University of Minnesota in Minneapolis (Fall Semester 2007) und an der Gonzaga University in Spokane, Washington State (Studienjahr 2011/12), Fellow des Oxford Centre for Animal Ethics, Consultant Editor des *Journal of Animal Ethics*. Forschungsschwerpunkte: katholische Sozialethik, politische Ethik, Religion und Politik, Ethik der Religionen, Religionssoziologie, Tierethik. Ausgewählte Veröffentlichungen:

- *Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik.* Münster: Aschendorff 1992.
- *Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl.* Graz: Styria 2001.
- *Gerechtigkeit lehren, gerecht leben. Katholische Sozialethik als institutionalisierte Gesellschaftsreflexion und praktisches Handeln;* in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 13 (2009) 192–205.
- *Animal Protection and Environmentalism,* in: Linzey, Andrew (Hg.): *The Global Guide to Animal Protection,* University of Illinois Press, Champaign, IL (erscheint im August 2013)
- Zahlreiche Gastkommentare und Buchrezensionen in den österreichischen Tageszeitungen *Der Standard, Die Presse* und *Kleine Zeitung.*

Bedingungen zumindest in den wohlhabenden Ländern der Erde keine Notwendigkeit besteht, Tiere für die menschliche Ernährung zu töten. Wenn der britische Philosoph

Stephen R.L. Clark Fleischkonsum demnach als „gedankenlose Völlerei“ (Clark, 2007, 201) bezeichnet, ist das zwar provokant ausgedrückt, aber keineswegs unberechtigt.





Interreligiöse Sozialethik

Schmid, Hansjörg: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg: Herder 2012, 600 S., ISBN 978-3-451-32557-1.

Das umfangreiche Werk entstand als sozialethische Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Als Studienleiter für christlich-islamischen Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Koordinator des Theologischen Forums Christentum – Islam konnte der Verfasser dafür vielfältige theoretische und praktische Erfahrungen sammeln. Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten geht es um Grundlagen und Kontexte, im zweiten um den Vergleich der Positionen.

Der erste Teil beschäftigt sich zunächst mit der christlichen (primär katholischen) Sozialethik, ihrer bisherigen ökumenischen und interreligiösen Dimension sowie mit der aktuellen Notwendigkeit, sich speziell mit dem Islam zu befassen. Weiters wird das Zusammenleben mit Muslimen in Europa beleuchtet, wobei auf die besondere Situation in verschiedenen Ländern und auf sozialethische Themen aktueller Integrations- und Islamdiskurse sowie christlich-islamischer Dialogprozesse eingegangen wird. Anschließend untersucht Schmid grundlegende methodische und hermeneutische Fragen zu „Vergleich“ und „Vergleichbarkeit“ und stellt Eckpunkte eines „vorsichtigen Vergleichs“ vor. Schließlich konkretisiert er seine Vorgehensweise: Da der Islam keine kirchenanaloge institutionelle bzw. doktrinaire Einheit darstellt, werden fünf unterschiedlich positionierte islamische Autoren ausgewählt und als gewissermaßen repräsentativ für den „Islam im europäischen Haus“ ausführlich vorgestellt. Als Auswahlkriterien



gelten: Sie artikulieren sich in Europa in europäischen Sprachen, publizieren mit wissenschaftlichem Anspruch, verstehen sich als Theologen, besitzen eine bedeutende Resonanz und behandeln sozialethische Themen. Es geht um folgende Autoren:

1) Nasr Hamid Abu Zaid (geb. 1943) ist Ägypter, musste wegen seiner theologischen Position ins Exil und lebt in den Niederlanden. Er gilt als einer der profiliertesten Koranhermeneutiker. 2) Dilwar Hussain (geb. 1969) stammt aus Bangladesch und kam schon als Kind nach Großbritannien. Er leitet das Policy Research Centre an der Islamic Foundation in Leicester und arbeitet heute vor allem sozialwissenschaftlich. 3) Fikret Karčić (geb. 1955) ist Bosniake und damit Exponent eines in Europa bodenständigen Islam. Er lehrte in Istanbul und Kuala Lumpur und nach seiner Heimkehr als Professor für islamisches Recht in Sarajevo, wo er auch maßgeblich in der Islamischen Gemeinschaft Bosnien-Herzegowinas mit-

arbeitet. 4) Tariq Ramadan (geb. 1962) stammt aus Ägypten, lehrt an der Faculty of Oriental Studies und der Theologischen Fakultät in Oxford und unterhält zahlreiche akademische Kontakte in Europa, der islamischen Welt, den USA und Japan. Er ist Enkel von Hasan al-Banna, dem Begründer der ägyptischen Muslimbruderschaft und Sohn des (als deren Aktivist aus Ägypten ausgewiesenen) Said Ramadan. 5) Azzam Tamimi (geb. 1955) ist Palästinenser. Als Politikwissenschaftler beschäftigt er sich besonders mit dem politischen Denken des Islam. Dabei befasst er sich engagiert mit der politischen Situation in Palästina, Tunesien und Algerien. Schmid nennt ihn einen „gemäßigten Islamisten“. Tamimi lebt in Großbritannien und ist heute vor allem medial präsent.

Im zweiten Hauptteil des Werks werden zunächst hermeneutisch-kontextuelle und methodische Aspekte des Vergleichs erörtert, an den Schriften der fünf Gewährsleute illustriert und auf entsprechende christlich-sozialethische Positionen bezogen. Dann wendet sich Schmid dem eigentlichen Vergleich zu: Wie positionieren sich die fünf Autoren zu zentralen Fragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft im Vergleich zu christlichen Sozialethikern bzw. zur sozialethischen Moderne? Schmid konzentriert sich dabei differenziert auf die Hauptthemen Säkularisierung, Religionsfreiheit und Zivilgesellschaft.

Die Vergleiche zeigen beträchtliche Unterschiede. So etwa ermöglicht der historisch-kritische, koranhermeneutische Zugang bei Abu Zaid eine weit flexiblere islamische Sicht der Moderne als dies z. B. bei Ramadan oder Tamimi der Fall ist. Hussains stark sozialwissenschaftlich geprägte Position nähert sich weitgehend europäischen Standards an. Die

traditionsreiche, aus osmanischen, österreichischen und jugoslawischen Erfahrungen gespeiste Kontextualität des bosnischen Islam eröffnet für Karčić von vorn herein ein offenes Verhältnis zur staatlich-rechtlichen Säkularität, das sich etwa in seinem Vorschlag zeigt, die Scharia nach dem Ende ihrer rechtlichen Gültigkeit ethisch zu reinterpreten. Anders ist die Situation jener Autoren, die aus traditionell islamischen Ländern stammen und vor dem Problem stehen, sich als Muslime in westlichen Staaten und Kontexten sozialetisch zu orientieren, vor allem wenn sie sich wie Ramadan und Tamimi zugleich in Konflikten der islamischen Hemisphäre engagieren. Generell fällt die Tendenz muslimischer Autoren auf, soziale Prinzipien (z.B. Menschenrechte, Demokratieprinzip, Gleichberechtigung der Geschlechter) exegetisch und quasi rechtsförmig aus der Autorität des Koran abzuleiten und auf philosophisch-ethische Begründungen zu verzichten, während christliche Sozialethiker bei allem Schriftbezug doch vorwiegend sozi-

alphilosophisch und sozialwissenschaftlich argumentieren. Man möchte gerne wissen, warum sich die ausgewählten Autoren nicht ebenso ohne Berührungsängste mit Kant oder Rawls auseinandersetzen, wie die großen muslimischen Denker des Mittelalters mit den Heiden Platon und Aristoteles.

Bezüglich der Chancen einer islamisch-christlichen interreligiösen Sozialethik in Europa äußert sich Schmid zurückhaltend. Die fünf Positionen und deren neuere Entwicklungstendenzen zeigen Anschlussmöglichkeiten, aber auch Schwierigkeiten. Ähnliches gilt für die maßgeblichen sozialetischen Prinzipien und das Problem der Systematisierung. Schmid vergleicht die heutige Situation muslimischer Sozialethiker in Europa mit der „Sattelzeit“ der katholischen Sozialethik um 1950, als es darum ging, sich nach Weltkrieg und Drittem Reich neu zu positionieren, was z.B. bei Johannes Messner, Gustav Gundlach und Nikolaus Monzel in durchaus unterschiedlicher Weise geschah.

Das sehr sorgfältig und klar verfasste Buch führt informativ in die aktuellen Themen und Probleme eines europäisch lokalisierten interreligiösen Dialogs zwischen christlichen und muslimischen Sozialethikern ein. Es ist vorzüglich lesbar und in seiner Differenziertheit auch spannend. Schmid konzentriert sich zwar auf die ausgewählten Autoren, stellt aber den Vergleich der Positionen kenntnisreich in den Kontext eines umfassenderen thematischen Problembewusstseins. Über das unmittelbare Anliegen dieser gediegenen Arbeit hinaus ließe sich fragen, wie repräsentativ diese fünf Autoren für den Islam im europäischen Haus sind, ob sich die Entwicklung eines europäischen Islam dauerhaft von den Tendenzen des außereuropäischen Islam abzukoppeln vermag und inwieweit sich der akademisch-elitäre interreligiöse Diskurs auf die Einstellung der europäischen Imame, Moscheen, künftigen Religionslehrer und der einfachen Gläubigen auswirken kann.

Arno Anzenbacher, Mainz

Wohlfahrtspflege in Deutschland

Stefanie Lingenfelder, *Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Sozialwirtschaftliches Handeln zwischen ethischen und ökonomischen Anforderungen*, Marburg: Metropolis 2011, Reihe Hochschulschriften, Band 134 [Dissertation], broschiert, 358 S., ISBN 978-3-89518-852-7.

Die Frage der Art und des Umfangs der Bereitstellung sozialer Dienstleistungen hat für die sozialetische Reflexion des Sozialstaats erhebliche Bedeutung. Das gilt erst recht dann, wenn der Bereich des sozialwirtschaftlichen Handelns – wie in Deutschland im Fall der Freien Wohlfahrtspflege – zum einen stark ausgebaut ist und zum anderen durch die besondere Form der staatlich mandatierten, aber im Wesentlichen von nicht-staatlichen Akteuren erbrachten Dienstleistungen geprägt ist. Aktualität gewinnt die Thematik durch die vielfach diagnos-



tizierte „Ökonomisierung“ der Sozialen Dienste. Die am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg

von Stefanie Lingenfelder als Dissertation vorgelegte Schrift „Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Sozialwirtschaftliches Handeln zwischen ethischen und ökonomischen Anforderungen“ behandelt also ein sozialetisch ausgesprochen relevantes und aktuelles Thema. Im Wesentlichen geht es der Autorin um das Problem, wie Ethik und Ökonomik im Allgemeinen und wie ethische und ökonomische Orientierung im Feld des sozialwirtschaftlichen Handelns im Besonderen aufeinander zu beziehen sind.

Die Arbeit umfasst drei große Kapitel, nämlich Begriffsbestimmungen (auf etwa 30 Seiten), Ausführungen zur Positionierung der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland (auf etwa 80 Seiten) und die Erörterung sozialwirtschaftlichen Handelns im Kontext der Wirtschafts- und Unternehmensethik (auf etwa 160 Seiten). Eine knappe „Schlussbetrach-



tung" (auf knapp zehn Seiten) schließt das Buch ab. Die einleitenden Begriffsbestimmungen dienen offenbar vor allem einer soliden Statik der Arbeit, insofern sie die ethisch-theoretischen Fundamente der folgenden konkreten, auf die sozialwirtschaftliche Praxis bezogenen wirtschafts- und unternehmensethischen Überlegungen darstellen. Die Arbeit wirkt an dieser Stelle, als solle eine umfassende Einführung in die Ethik sozialwirtschaftlichen Handelns vorgelegt werden. Dabei dürften sich doch derartig grundsätzliche Ausführungen zu Ethik und Moral, zu den Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg, zu teleologischer und deontologischer Ethik etc. eher an den ethischen Laien richten als an Personen, die sich ohnedies regelmäßig mit der Thematik befassen. Analoges gilt für „Ökonomie und Ökonomik“ sowie für die „Sozialwirtschaft“, wobei die Erörterungen bei aller Grundsätzlichkeit mit jeweils rund zehn Seiten recht knapp gehalten sind. Allerdings werden die Themen in den folgenden Kapiteln weitergeführt: Zuerst wird die besondere deutsche Situation der Freien Wohlfahrtspflege geschildert, was auch die Darstellung eines den Spitzenverbänden gemeinsamen „Pathos ihrer Gründungsgeschichten, die alle an die Solidarität einer Gesellschaft und deren sozialverantwortliches Handeln anknüpfen“ (S. 88), einschließt. Mit dieser These verknüpft die Autorin die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland von vornherein mit moralischen Motiven (also nicht [nur] mit politisch-pragmatischen Motiven). „Die stärksten Wurzeln der weltanschaulichen Prägung entstammen dabei der jüdischen und christlichen Tradition, d. h. wissenschafts-theoretisch der theologischen Ethik.“ (Ebd.) Mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit wird dabei die Sozialethik in die theologische Ethik eingeordnet und gegenüber „säkulare[n] Weltanschauungen“ abgegrenzt, die ihrerseits „ein eher heterogenes philosophisches Bild“ zeigen (S. 92). Genannt werden in einem „Überblick hervorstechender Konzepte philosophischer Ethik“ im Anschluss an Guido Krupinsky (S. 93): „Eudämonismus und

Heidonismus“ (als „materiale Ethik“ mit dem „Prinzip Freude“); „Utilitarismus“ (als „materiale Ethik“ mit dem „Prinzip Gemeinwohl“); „Friedrich Schleiermacher“ (als „materiale Ethik“ mit der „Einheit von Tugend-, Pflichten- und Güterlehre“); „Jean-Paul Sartre“ (als „Bindeglied von materialer und formaler Ethik“ mit seiner „Ethik der absoluten Verantwortung“); „Hans Jonas“ (ebenfalls als „Bindeglied von materialer und formaler Ethik“ mit einer „Zukunftsethik“ und dem „Prinzip Verantwortung“); die „Goldene Regel“ (als „formale Ethik“ mit dem „Prinzip Gegenseitigkeit“); „Immanuel Kant“ (als „formale Ethik“ bzw. „Vernunftethik“ mit dem kategorischen Imperativ); „Jürgen Habermas“ (mit der Diskursethik als formale Ethik und dem „Streben nach Konsens“); „John Rawls“ (mit einer „Gerechtigkeitsethik/faire Ausgangssituation“ als „Vereinigung materialer und formaler Ethik“). Zum einen lässt diese Übersicht mit ihren Zuordnungen zu Prinzipien und zu formaler bzw. materialer Ethik manche Rückfragen zu, zum anderen wird kaum erörtert, welche „Konzepte“ in welcher Weise für welchen der Wohlfahrtsverbände mit „säkularer Weltanschauung“ Bedeutung haben. Die an sich fragwürdige Übersicht wird also noch nicht einmal wirklich verwendet, um ethische Orientierungen säkularer Wohlfahrtsverbände zu klären und wirkt deshalb deplaziert. Umgekehrt bleiben aber auch die Ausführungen zur christlichen Sozialethik sehr undifferenziert, wenn etwa stark unspezifisch formuliert wird: „Grundlage der Sozialethik bilden Glaube und Evangelium, aus denen sich die Prinzipien der Personalität und der Gerechtigkeit ableiten.“ (S. 89) Der christlichen Tradition, vor allem der katholischen Soziallehre müsste man doch Motive ethischer Theoriebildung über die biblischen Texte hinaus zuordnen. Das Problem dieser Gegenüberstellung der ethischen Orientierung christlich-religiöser auf der einen und säkularer Wohlfahrtspflege auf der anderen Seite (der jüdische Verband wird hier schlichtweg übergangen) ist, dass der Eindruck entsteht, dass zwei an sich völlig unterschiedliche Hintergrundmotive

(eben theologische Ethik einerseits und säkulare Ethik andererseits) im sozialverantwortlichen Handeln der Wohlfahrtspflege gewissermaßen zufällig „aufeinander treffen“ (so auch die entsprechende Formulierung der Autorin S. 88). Das aber ist nach Auffassung des Rezensenten weder für die ideengeschichtliche Entwicklung der theologischen Ethik und der Sozialethik noch für jene der „säkularen“ Ethik eine zutreffende Annahme; vielmehr dürfte es vielfältige Verflechtungen beider Diskurse geben.

Den Schwerpunkt des Buches bildet qualitativ und quantitativ das Kapitel über „Sozialwirtschaftliches Handeln im Kontext der Wirtschafts- und Unternehmensethik“. Auch hier schlägt sich zunächst die eigentümliche Gegenüberstellung von theologischer Ethik und nun „philosophisch-ökonomischen Ansätzen“ nieder, wenn in einem Abschnitt über „Theoretisch-strategische Konzeptionen“ die drei Wirtschaftsethiken von Horst Steinmann/Albert Löhr, Peter Ulrich und Peter Homann und daneben entsprechende „Theologische Reflexionen“ (näherhin „Ansätze theologische [sic] Wirtschaftsethik“) erläutert werden. Vor allem die Ansätze von Ulrich und Homann werden anschaulich und präzise dargestellt. Dabei wird jeweils die systematische Pointe der Ansätze – Lebensdienlichkeit und integrative Perspektive mit einer fundierenden Funktion der Ethik bei Ulrich, Verbindung von Ethik und Ökonomik mit tendenzieller Verflüssigung der ethischen in der ökonomischen Rationalität bei Homann – herausgearbeitet, jeweils in einem Abschnitt „Résumé und kritische Anmerkungen“ einer kritischen Reflexion unterzogen und in einem ausgewogenen Fazit in den wirtschaftsethischen Diskurs eingeordnet. In den nachfolgenden „theologischen Reflexionen“ in Bezug auf die Wirtschaftsethik wird der Bezug auf die Bibel erneut arg strapaziert, wobei biblische Motive, die in ethischer und/oder ökonomischer Hinsicht an sich vage bleiben, freimütig mit weit reichenden ethischen und ökonomischen Reflexionen verknüpft werden, freilich wiederum mit betonter Abgren-

zung gegenüber nicht-christlicher Ethik. „Christliche Vorstellung [sic] von Verantwortung und Gerechtigkeit im Horizont des Heilsgeschehens verbinden sich [...] zu einer ethischen Reflexion, die ihre Spezifität und Andersartigkeit aus der christlichen Lebenswirklichkeit gewinnt.“ (S. 198 f.) „Arbeit und Beruf“, „Eigentum und Besitz“ sowie „Geld und Zins“ werden als „zentrale ökonomische Schlüsselbegriffe“ der Bibel identifiziert, aber fast gar nicht erläutert. Zum Beispiel stehe „Eigentum [...] in enger Verbindung mit dem Begriff der Freiheit, was zu einer besonderen Bedeutung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums führt.“ Weder wird erläutert, inwiefern das Eigentum mit dem Freiheitsbegriff in Verbindung steht und auf welche Stellen oder auf welches Motiv der Schrift diese Behauptung zurückzuführen sein könnte noch wird angedeutet, welcher biblische (?) Freiheitsbegriff zugrunde gelegt wird. Rätselhaft bleibt auch, warum gerade die (angebliche) Verbindung des Eigentums mit dem Freiheitsbegriff zu einer besonderen Bedeutung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums führen sollte (man könnte ja annehmen, dass gerade das Gegenteil der Fall ist). Die Darstellung der „Ansätze theologische Wirtschaftsethik“ ist dann auf insgesamt sechs Seiten (drei für die katholische, drei für die evangelische Perspektive) so knapp und tendiert so stark zur Zuspitzung konfessioneller Klischees, die in dieser extremen Form im sozialetischen und wirtschaftsethischen Diskurs längst obsolet sind, dass sie kaum noch zu verantworten ist: „Während auf katholischer Seite vor allem die lehramtliche Sozialverkündigung maßgebend für die theologischen Reflexionen auf und über die Ökonomie ist, trifft man auf protestantischer Seite verstärkt auf ein heterogenes Bild wissenschaftstheoretischer Reflexionen.“ (S. 205)

Viel überzeugender (und ganz offensichtlich mit viel mehr Aufwand und Ernsthaftigkeit erarbeitet) gelingen die Ausführungen zu den strategisch-operativen Handlungskontexten, also zur Unternehmensethik im Hinblick auf die Sozialwirtschaft. Wie bereits die wirt-

schaftsethische wird auch die unternehmensethische Reflexion präzise und anschaulich durchgeführt und sehr plausibel auf den Bereich der Sozialwirtschaft bezogen. Gemessen an der vorausgegangen strikten Unterscheidung von theologisch-ethischer und säkular-ethischer bzw. philosophisch-ethischer Reflexion überrascht es jetzt zwar, dass die außerhalb des theologischen Diskurses entwickelten unternehmensethischen Konzeptionen ganz reibungslos auf den Bereich der Diakonie bzw. der christlichen Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege bezogen werden können und das zuvor so betonte christliche Proprium nun kaum noch erwähnt wird. Aber der Sache tut das keinen Abbruch, denn Aspekte und Motive bzw. Konzepte wie Sustainability, Corporate Citizenship, Unternehmenskultur, Corporate Governance und die Rolle der Führungskraft werden überzeugend in den sozialwirtschaftlichen Kontext gewissermaßen eingearbeitet.

Die Autorin bezeichnet ihr Buch selbst – mit einer ganz leichten Tendenz zum unbescheidenen Eigenlob – als „Gewinn sowohl für die wissenschaftliche Reflexion, [sic] als auch für die Praxis der sozialwirtschaftlichen Arbeit der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland“ (S. 23). Es biete ein „umfassendes Bild der komplexen Zusammenhänge von ethischen und ökonomischen Anforderungen“ (ebd.) und überdies durch die „umfangreichen Literaturbezüge zu den einzelnen Themen“ die Möglichkeit, „die einzelnen Themenstellungen zu vertiefen und zu reflektieren“ (S. 17). „Als übergeordnetes Erkenntnis der facettenreichen wissenschafts- wie handlungstheoretischen Reflexionen ist“ – so immer noch die Autorin selbst – „abschließend festzuhalten: Die enge Verflechtung aus ethischen und ökonomischen Anforderungen, wie sie sich für die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland darstellt, ist konstruktiv zu bewältigen, indem beide Realitäten ernst genommen und die jeweiligen Potentiale in Hinblick auf das multiple und von meta-ökonomischen Aspekten bestimmte Zielsystem der hybriden Insti-

tutionen genutzt werden.“ (S. 305) Der Rezensent möchte sich, vielleicht nicht im überschwänglichen Duktus, aber in der Grundtendenz, diesem Eigenlob anschließen, aber einige kritische Anmerkungen hinzufügen:

(a) Überzeugend erscheint grundsätzlich der weite Bogen, der über die Wirtschaftsethik zur Unternehmensethik führt. Aber welchen Zusammenhang gibt es zwischen den wirtschaftsethischen und den unternehmensethischen Ansätzen? Sowohl Ulrichs als auch Homanns wirtschaftsethische Überlegungen korrespondieren ja mit (oder enthalten selbst) unternehmensethische(n) Überlegungen; in den unternehmensethischen Reflexionen der Arbeit (in denen beispielsweise der Ansatz von Josef Wieland eine wichtige Rolle spielt) bleiben diese Zusammenhänge aber weitgehend im Hintergrund, so dass sich die Frage stellt, welche Funktion die Erörterungen zur Wirtschaftsethik für die systematische Gesamtkonzeption des Buches haben.

(b) Überzeugend erscheint grundsätzlich ein sozialetischer Zugriff auf die Thematik, da es, wie eingangs erwähnt, um eine zentrale sozialetische Frage der Ausgestaltung des Sozialstaats geht. Warum aber wird tritt dann die sozialetische Reflexion quantitativ und qualitativ so sehr in den Hintergrund? Sozialethische Interpretationsansätze kommen meist nur kursorisch oder skizzenhaft, kaum gründlich herausgearbeitet ins Spiel und dienen selten als Instrument für eine systematische Analyse und Durchdringung der relevanten Fragestellungen.

(c) Überzeugend erscheint grundsätzlich die Thematisierung von diakoniewissenschaftlichen (und damit theologischen) Gesichtspunkten, wenn es um die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland geht, für die konfessionelle Akteure eine bahnbrechende und bis heute prägende Rolle spiel(t)en. Warum aber wird die theologische Ethik beständig gegenüber nicht-theologischen Ethiken kontrastiert? Das erscheint unangemessen hinsichtlich der Ideengeschichte christlicher, aber auch säkularer Ethik. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die so-

zialethische Orientierung der Kirchen in Rechnung stellt, die maßgeblichen Einfluss hatten auf die Konstituierung einer so starken intermediären Ebene innerhalb der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland. Dabei stehen die Überlegungen zur theologischen Ethik offensichtlich keineswegs im Zentrum des Interesses der Autorin – das müssen sie natürlich auch nicht, aber es entsteht eben ein Eindruck der Unausgewogenheit, wenn einerseits „Spezifität und Andersartigkeit“ theologischer Ethik betont, diese aber andererseits nicht sorgfältig herausgearbeitet werden.

Insgesamt bietet der Band einen guten und umfassenden Überblick über die ethische Reflexion sozialwirtschaftlichen Handelns. Der unternehmensethische Schwerpunkt wird völlig überzeugend durchgeführt. Der sozialethische Zugang bleibt weniger überzeugend und dürfte auch kaum im besonderen Interesse der Autorin gestanden haben. Die wirtschaftsethische Reflexion ist für sich genommen sehr plausibel und präzise,

aber es wird nicht ganz ersichtlich, welche systematische Rolle sie für den Gesamtzusammenhang – und insbesondere gegenüber der unternehmensethischen Reflexion – eigentlich spielt. Insgesamt liegt Buch vor, das aus Sicht des Rezensenten zweifellos einen wertvollen und weiterführenden Beitrag zur ethischen Reflexion der Sozialwirtschaft und insbesondere zur ethischen Reflexion der Entwicklung von Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege darstellt.

Christian Spieß, Berlin

Arbeit und soziale Gerechtigkeit

Andreas Fisch, Daniela Kirmse, Stefanie A. Wahl, Sebastian Zink (Hg.): *Arbeit – ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit* (Forum Sozialethik Bd. 11), Münster: Aschendorff 2012, 260 S., ISBN 978-3-402-10637-2.

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um die Dokumentation einer Tagung junger katholischer Sozialethikerinnen und Sozialethiker, die regelmäßig als „Forum Sozialethik“ in der Kommende in Dortmund zusammenkommen, hier also zum 21. Mal im Jahr 2011 zum Thema „Erwerbsarbeit“.

Es mag überraschen oder irritieren, aber man kann als Sozialethiker den Herausgeberinnen und Herausgebern nur zustimmen, wie sie ihre Einführung – also auch und besonders mit Blick auf ihre eigene Disziplin – beginnen: „Lange Zeit war das Thema „Arbeit“ verschwunden aus den Diskussionen um eine sozial gerechte Gesellschaft. Und das, obwohl sich viele gesellschaftstheoretische Konzeptionen auf Arbeit als den zentralen gesellschaftlichen Tatbestand berufen. Diesen Entwürfen ist gemein, dass sie die (kapitalistische) Gesellschaft und ihre Dynamik als ‚Arbeitsgesellschaft‘ konstruieren, egal ob sie auf bürgerlichen, liberalen oder marxistischen Traditionen fußt. Charakteristisch für eine Arbeitsgesellschaft ist, dass in ihr „die Verteilung der gesellschaftlichen Güter, der Lebens-



chancen, des gesellschaftlichen Ansehens und des individuellen Selbstwertgefühls weitgehend über die Erwerbsarbeit geregelt ist.“ Damit wird (Erwerb-) Arbeit zu einem Ausgangspunkt für Fragen der Gerechtigkeit und der entscheidende Schlüssel für soziale Gerechtigkeit in einer Arbeitsgesellschaft“ (S. 11).

Nach der Lektüre der einzelnen Beiträge erscheint es mir jedoch nicht unerheblich, dass sie sich bei ihrem Hinweis auf die Arbeitsgesellschaft nicht auf die dann doch in jüngster Zeit dazu geführten Debatten in der eigenen Disziplin beziehen, etwa auf die theologischen Habilitationsschriften zu Erwerbsarbeit

und Arbeitsgesellschaft von Torsten Meireis (evgl.) und Matthias Möhring-Hesse (kath.). Der Autor, auf den sich die Autoren hier bei ihrem einführenden Hinweis auf die Bedeutung des Konzepts Arbeitsgesellschaft beziehen und den sie zitieren, der Jesuit G. Haeffner, ist ein wohl verdienter philosophischer Anthropologe, aber eben kein Sozialethiker. Es ist nicht einfach beckmesserisch, wenn man darauf hinweist, dass die zu begrüßende Initiative und die vielen interessanten Argumentationen des Bandes hier schon eine m. E. entscheidende Schwäche und Schlagseite mitbekommen. Der verstorbene Münchener Kollege und Mitbruder von G. Häffner, der Sozialethiker Walter Kerber, hat immer wieder darauf insistiert, dass „soziale Gerechtigkeit“ in der klassischen Tugendlehre nicht vorkommt und als Begriff erst in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in kirchlichen Texten erscheint, und wichtiger noch: Soziale Gerechtigkeit sei ein historisch produzierter Gesamtzusammenhang – so z. B. eindringlich in seinem Artikel *Gerechtigkeit* im 17. Band der von Franz Böckle 1981 herausgegebenen Enzyklopädie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (S. 5–11, 20–75).

Eine zweite spontane Beobachtung zu Beginn der Lektüre dieses Buches scheint mir diese Irritation zu unterstützen: In der kirchlichen Sozialverkündigung, vor allem bei Johannes Paul II., heißt es immer



wieder, fast gebetsmühlenhaft: „Arbeit ist der Schlüssel zur sozialen Frage“ – also nicht wie hier „ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit“. Er schreibt z. B. seine Enzyklika *Laborem exercens* „nicht so sehr in der Absicht, die bisherigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes aufzugreifen und zu wiederholen. Vielmehr geht es darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, dass die menschliche Arbeit ein Schlüssel und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie wirklich vom Standpunkt des Wohls für den Menschen betrachten wollen. Wenn die Lösung oder vielmehr die allmähliche Lösung der sozialen Frage, die sich immer wieder neu stellt und immer komplizierter wird, darauf abzielen soll, das menschliche Leben menschlicher zu machen, dann bekommt gerade dieser Schlüssel, die menschliche Arbeit, eine grundlegende und entscheidende Bedeutung“ (LE, 3).

„Soziale Frage“ oder „Arbeiterfrage“ war in der katholischen Sozialtradition nicht als – im traditionellen Sinne – *caritative* Frage, als „Arbeiterernährungsfrage“ verstanden worden, sondern immer als gesellschaftspolitische Frage danach, welchen Platz die neu entstandene Klasse oder der neue Stand in der entstehenden und sich durchsetzenden Industriegesellschaft haben sollte: was diese oder dieser also zur inhaltlichen Bestimmung dessen, was darin als gerecht gelten soll, beitragen soll und kann. Es ist nicht von ungefähr, dass Demokratie als Staatsform und die industriegesellschaftliche Form der Arbeitsgesellschaft parallel entstanden sind bzw. sich in vielen Debatten und Kämpfen durchsetzen konnten. Die ganze Wucht der Frage nach der Bedeutung der Erwerbsarbeit, nach den Funktionen des „Normalarbeitsverhältnisses“ wird erst bewusst, wenn man mit Hannah Arendt der Frage nachgeht, was es bedeutet, dass die Gesellschaft, der (vielleicht) die Arbeit ausgeht, trotzdem eine Arbeitsgesellschaft bleibt. Was zu Ende geht, ist nicht die Arbeitsgesellschaft sondern (vielleicht) die Industriegesellschaft. Dienstleistungsgesellschaft und/

oder Wissensgesellschaft sind Arbeitsgesellschaften.

Meine beiden Vorbemerkungen oder Ahnungen (eine „starke“ Anthropologie als heimliche Voraussetzung und eine eher „unpolitische“ Vorstellung von Gerechtigkeitstheorie) zeigen sich mir dann doch sehr deutlich in der Themenführung bzw. Abfolge des Bandes (was man aber auch nicht überstrapazieren sollte, um einzelnen Beiträgen gerecht zu werden):

- Jochen Ostheimer fragt nach dem Potenzial liberaler Theorien für die sozialetische Reflexion auf Arbeit und Sozialstaat.
- Christian Stoll sucht in den Kapitalismusanalysen Max Webers nach personaler Arbeit als Leitkategorie einer theologischen Arbeitsethik.
- Stefanie Wahl sucht mit einer Analyse prekärer Beschäftigung auf dem Hintergrund von Axel Honneths Theorie der Anerkennung nach Mißachtungserfahrungen durch Prekarisierung.
- Martin Schneider untersucht die, wie er sagt, „alten“ Begriffe Ausbeutung und Entfremdung als „Artikulationsformen für Ungerechtigkeitsempfindungen“, die auf eine „Reartikulation und eine normative Begründung angewiesen sind“. Er will so Perspektiven für eine kritische Bewertung des Umbruchs in der Arbeitswelt gewinnen.
- Die Beiträge von Simone Horstmann über Utopie („zwischen Rationalisierung und Gamification“) und von
- Sonja Sailer-Pfister über Muße und Beschleunigung bestätigen –zumindest in der hier vorgelegten Abfolge der Tagungslogik– meine Irritationen über die hier zu besprechende Beschäftigung mit dem Thema Erwerbsarbeit in einer theologischen Sozialetik unter der dominierenden Perspektive der „Selbstverwirklichung durch Erwerbsarbeit“ als Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit.
- Es folgen Beiträge über Fürsorgearbeit und über Werkstätten für Menschen mit geistiger Behinderung und zum Schluss zwei hochaktuelle und kenntnisreiche Beiträge zum kirchlichen Arbeitsrecht.

Ich empfehle den Lesern, die Lektüre dieses Buches mit diesen beiden Beiträgen zu beginnen:

- Hermann Lührs, Ist der „dritte Weg“ der Kirchen gerecht?
- Judith Hahn, Rechtliche Einheit als Gerechtigkeit. Kirchenrechtliche Annäherung an die Novellierung der Grundordnung des kirchlichen Dienstes.

Stellen Sie sich, lieber Leser, und der theologischen Sozialetik die Frage, warum kirchliche Arbeit, erst recht Arbeit in Caritas und Diakonie, nicht Erwerbsarbeit sein soll und wer das wie begründet (hat). Eine aktuelle Studie der Hans-Böckler-Stiftung stellt für die Diakonie fest, dass diese Frage nie von Theologen sondern von Juristen (nicht von Kirchenrechtlern) in den Kirchenleitungen festgelegt wurde. Das wäre für die katholische Seite näher zu untersuchen: Hermann Lührs und Judith Hahn weisen dazu akribisch und kenntnisreich den Weg. Die Ursachen für das Scheitern des Dritten Weges liegen offensichtlich vor allem darin, dass die kirchlichen Arbeitgeber sich weigern anzuerkennen, dass Erwerbsarbeit in Arbeitsgesellschaften auf historisch erstrittene, vielfältige und komplexe Mechanismen (nicht nur der Lohnfindung) angewiesen ist, die Mitbestimmung, Professionalität, Augenhöhe, letztendlich Integration und Inklusion, gesetzliche Sicherheit usw. garantieren müssen. Das ist hochkomplex und auf friedliche Regelung sensibler und konflikträchtiger Interessen ausgerichtet. Dem sind kirchliche Behörden (mit ihrer noch stärkeren Anthropologie und ihrer noch unpolitischen Gerechtigkeitstheorie als ich den Autoren in diesem Band unterstelle) nicht gewachsen.

Wenn man nach dem Studium dieser beiden Aufsätze die anderen Beiträge (noch mal) liest und noch einmal in die Einführung schaut, wird man die kritische Funktion des Begriffs „Arbeitsgesellschaft“ in dem Zitat von G. Haeflner vielleicht eher würdigen können. In der Einführung hatten die Herausgeberinnen und Herausgeber geschrieben: „Charak-

teristisch für eine Arbeitsgesellschaft ist, dass in ihr „die Verteilung der gesellschaftlichen Güter, der Lebenschancen, des gesellschaftlichen Ansehens und des individuellen Selbstwertgefühls weitgehend über die Erwerbsarbeit geegelt ist“.

Abgeschlossen wird der hier vorliegende Band mit zwei Beiträgen, die unter der mir schwer verständlichen Überschrift stehen: Arbeit jenseits von Selbstverwirklichung und Menschenrecht. Stefan Leibold schreibt über: *Arbeitest du noch oder lebst du schon? Warum Arbeit im Kapitalismus nicht glücklich*

macht und die Katholiken das früher auch wussten und Eike Bohlen fragt: *Gibt es ein Recht auf Arbeit?* Er plädiert für ein bedingungsloses Grundeinkommen als Alternative zu einem Recht auf Arbeit.

Dazu ist mittlerweile fast alles gesagt. Die vielen erstrittenen und erkämpften Funktionen, die das Normalarbeitsverhältnis hatte und hat und mittlerweile ja auch wieder haben soll, werden hier „bedingungslos“ auf die des Einkommens reduziert. Man stelle sich in den heutigen Auseinandersetzungen zur „Lösung“ der Kapitalmarktkrise oder der Staats-

schuldenkrise vor, wir hätten uns auf diese einfache Lösung eingelassen. Hat das nicht was von kirchlichem Paternalismus und einer geheimen Sehnsucht nach dem ersten Weg (und der Verabschiedung des dritten und des zweiten Weges) – oder auch nicht? Mich irritiert hier sehr die Leichtigkeit und das lockere Hüpfen über manche argumentative Hürde. Daher empfehle ich noch einmal: Beginnen Sie die Lektüre dieses Bandes mit einem intensiven Studium der beiden Aufsätzen zum kirchlichen Arbeitsrecht!

Heiner Ludwig, Darmstadt



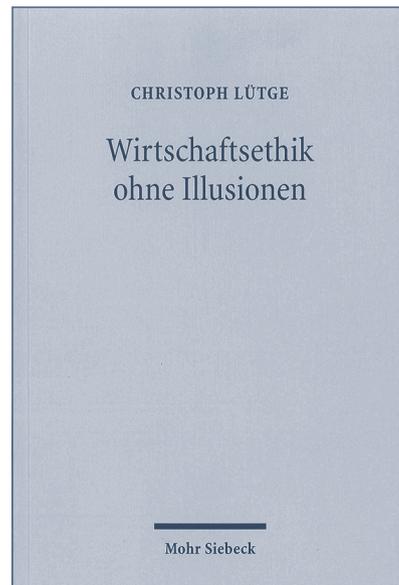
Wirtschaftsethik

Lütge, Christoph: *Wirtschaftsethik ohne Illusionen. Ordnungstheoretische Reflexionen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 212 S., ISBN 978-3-16-151782-2.

Das Buch enthält 13 Aufsätze, die in den Jahren 2002 bis 2010 entstanden sind und nach eigener Auskunft „ein Zwischenergebnis meiner wirtschaftsethischen Bemühungen der vergangenen Dekade“ (S. 4) darstellen. Verknüpft werden diese Aufsätze im Titel und in einer Einleitung unter dem Motto „Wirtschaftsethik ohne Illusionen“.

Thematisch weist das Buch drei größere Themenblöcke auf: A) *Wirtschaftsethik*, dann B) *Ethische Grundlagen* und schließlich C) *Informationsethik*. Während der dritte Teil C) interessante und informierte Überlegungen zum speziellen Anwendungsfeld „Internet“ bietet, werden in den beiden ersten Teilen A) und B) – neben spezifischeren Themen wie „Managergehälter“, „Rentensystem“ oder „Konsum“ – konzeptionelle Überlegungen geboten, die zu einer grundsätzlichen und auch kritischen Diskussion anregen:

1. Im wirtschaftsethischen Teil A) folgt das Buch konzeptionell sehr stringent und bis ins Detail der *marktwirtschaftlich orientierten Ordnungsethik*, wie sie Karl Homann, mit dem zusammen Lütge auch bereits publiziert hat, in den letzten 25 Jahren entwickelt hat. Hier



findet man die von Homann her bekannte These, dass der geordnete (!) „Wettbewerb die Lösung vieler unserer Probleme“ (S. 2) sei. Anstatt nun eine vermutlich endlose Debatte über die segensreichen, bei Regelungsdefiziten aber auch ruinösen Wirkungen des Marktwettbewerbs zu führen, möchte ich hier nur auf eine konzeptionelle Einseitigkeit des Homann-Lütge-Ansatzes hinweisen: Die Unternehmenspraxis zeigt, dass es neben den von Homann diagnostizierten *Dilemmasituationen* ebenso viele Situationen gibt, in denen es einfach unklar ist, ob sich moralische Vorleistungen am Ende

rechnen oder ob sie kosten. Wenn man nun solche Situationen der Ungewissheit („*Kontingenzsituationen*“) nur in der Logik von *Dilemmasituationen* wahrnimmt (in denen Moral nur kostet), verschenkt man ganz entscheidende Gestaltungsmöglichkeiten einer *Unternehmensethik*.

2. Im philosophisch orientierten Teil B) des Buchs wird vor allem die Frage thematisiert, was die philosophische Ethik, die Lütge als „naturalistische“ Ethik profiliert, zur Lösung unserer Gesellschaftsprobleme beizusteuern hat. Eine Antwort auf diese Frage macht sich Lütge selber schwer, weil er an vielen Stellen des Buchs als „Semantik“ einer philosophischen Argumentation allein die *ökonomische „Vorteilsbegründung“* (S. 120 f.) gelten lässt. Dann drängt sich natürlich die Frage auf: Was bleibt da noch für die Philosophie? Denn ökonomisch codierte Argumentationen oder „anreizkompatible Regelgestaltungen“ (vgl. S. 114) kann die Ökonomik ja auch im Alleingang liefern. Hier sieht Lütge zwei Möglichkeiten: zum einen möchte er die Philosophie als „Interface“ oder als „Forum“ etablieren, und zum anderen erwähnt er mehrfach die „heuristische Funktion“ der Philosophie (z. B. S. 147. 153–155). Nun, während ich die erste Möglichkeit als wenig realistisch erachte (die Einzelwissenschaften warten nicht auf das philosophische „Forum“), scheint mir die zweite Option fruchtbar



zu sein – allerdings nur dann, wenn sich die „Heuristik“ nicht in diffusen Visionen erschöpft, sondern präzise im Sinne dessen ausgearbeitet wird, was Karl Popper

als philosophische oder „metaphysische Forschungsprogramme“ genannt hat.

Dass das Buch – neben vielen Einzelargumenten – zu solchen Grundsatz-

debatten anregt, ist zweifelsohne eines seiner Verdienste.

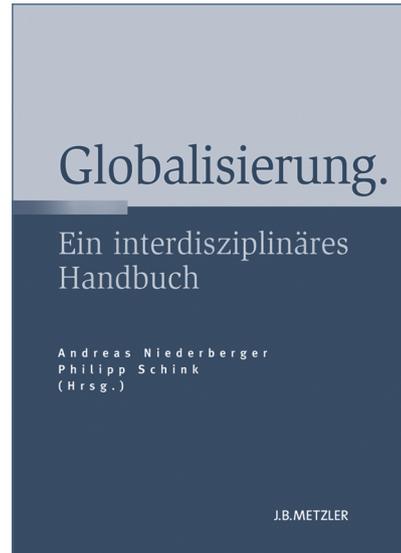
Michael Schramm, Stuttgart

Handbuch Globalisierung

Andreas Niederberger, Philipp Schink (Hg.): *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart–Weimar: Metzler 2011, 450 S., ISBN 978-3-476-02272-1.

Die Handbuch-Reihe des Stuttgarter Metzler Verlages dürfte mit seinen Ethik-Bänden inzwischen für viele Lehrende in den Disziplinen der philosophischen oder theologischen Ethik sowie der Sozialethik oder auch der angewandten Ethik zum unverzichtbaren Handwerkszeug geworden sein und fraglos auch auf studentisches Interesse stoßen. Zu den zuletzt erschienen Handbüchern gehört der von Andreas Niederberger und Philipp Schink herausgegebene Band zur Globalisierung.

In den frühen 1990er Jahren hat sich die Bezeichnung „Globalisierung“ etabliert – und zwar in der Tat als globaler Begriff. Bemerkenswerterweise gehörte der Schweizer Theologe Hans Küng zu den ersten, die den Terminus für den wissenschaftlichen Diskurs aufgenommen haben. Die englischsprachige Ausgabe zu „Projekt Weltethos“ (München 1990) erschien unter dem Titel „Global Responsibility“ (1993). In seinem späteren Band „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft“ (1997) setzt er sich ausführlich und sehr differenziert mit dem Phänomen der Globalisierung auseinander. Im deutschen Sprachraum hat sich dann insbesondere der Soziologie Ulrich Beck mit einer Reihe an Publikationen der Globalisierungsthematik zugewandt (u. a. *Was ist Globalisierung?* 1997). Auch die von der Stiftung für Entwicklung und Frieden regelmäßig herausgegebenen Bestandsaufnahmen zu „*Globale[n] Trends*“ befassen sich seit rund zwei Jahrzehnten (1993) mit internationalen Problemen und Herausforderungen im Weltmaßstab.



Wie vielfältig das Phänomen, oder präziser: die Phänomene der Globalisierung sich darstellen, wird besonders deutlich, wenn man sich mit den zahlreichen Abhandlungen im *Handbuch Globalisierung* auseinandersetzt. Dabei wird unübersehbar, was ohnehin von unterschiedlichen Stimmen immer wieder angemahnt wird: dass Globalisierung weit mehr umfasst als allein die ökonomische Dimension. So veranschaulicht bereits der erste Teil des Handbuches (S. 9–94) das thematische Spektrum, das Standardthemen wie Politik, Ökonomie, Recht oder Religion(en) umfasst, aber ebenso speziellere Fragestellungen wie *Kollektive Gewalt*, *Technik und technische Prozesse* oder *Geschlechterverhältnisse* aufgreift.

Lässt sich angesichts dieser thematischen Vielfalt, „Globalisierung“ überhaupt auf einen Begriff bringen? Dieser Frage – unter Berücksichtigung der historischen und entwicklungsgeschichtlichen Dimension sowie unter Einbeziehung von begrifflichen Abgrenzungen – etwa von ‚Globalität‘ – gehen die beiden

Herausgeber Niederberger und Schlink in ihrer Einleitung ausführlich nach (S. 1–8).

Das *zweite Kapitel* greift – unter der Forschungsperspektive – weithin die Themenkreise aus dem ersten Teil wieder auf; dass nun für die Abschnitte dieses Teils Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Medien- und Kulturwissenschaft oder Ethnologie notiert werden, verdient zumindest eine eigene Erwähnung.

Im *dritten Kapitel* geht es um eine Ausdifferenzierung in „Kernthemen der Globalisierungsdiskussion“. Sechs Problembereiche werden hier sortiert: zunächst geht es um *Allgemeine Kontroversen* (III.1), dann um den Bereich der *Ökonomisch-sozialen Kontroversen* (III.2), drittens um *Politische Gestalt und politische Konsequenzen* (III.3). Der vierte Abschnitt ist überschrieben mit *Identität, Gemeinschaft und Religion* (III.4), im fünften Unterteil werden *Neue Technologien und Ökologie* (III.5) thematisiert und der sechste Unterteil schließt mit Ausführungen zur *Globalisierungskritik* (III.6).

Ein vierter Hauptteil (IV.) führt in einem Glossar eine Vielzahl an Begriffen auf, die für den Globalisierungsdiskurs von Relevanz sind. Ein Anhang, unter anderem mit Sach- und Personenregister sowie mit Hinweisen zu den Autorinnen und Autoren, beschließt die umfangreiche Publikation.

Keine Frage: Mit dem Handbuch zur „Globalisierung“ liegt ein facettenreiches und weithin gelungenes Arbeits- und Studienbuch sowie ein überaus ergiebige Nachschlagewerk zu den mit der Globalisierungsthematik verbundenen Phänomenen und Problemstellungen vor. Wer sich intensiv mit dem Band befasst hat, darf sich fraglos als kompetent



und mehr als solide orientiert im Globalisierungsdiskurs betrachten.

Als Ziel und Anliegen des Bandes wird eingangs formuliert: „...einerseits zu reflektieren, welche Ereignisse und Entwicklungen es sinnvoll erscheinen lassen, den Begriff der Globalisierung zu nutzen, damit man sie bestimmen und in einen Zusammenhang mit anderen Ereignissen und Entwicklungen bzw. deren Hintergründen setzen kann. Andererseits soll nachgezeichnet werden, welche neuen, vielleicht auch problematischen Deutungen von Phänomenen bzw. entsprechenden Herangehensweisen in der human- und kulturwissenschaftlichen Forschung die Referenz auf diesen Begriff ermöglicht hat“ (S. 1f). Sowohl durch die grundsätzlichen Fragen, die aufgeworfen werden und sich auf Theorie wie auf Empirie beziehen, als auch aufgrund der Vielseitigkeit der thematischen Perspektiven, genügt das Handbuch seiner eigenen Zielsetzung bestens. Anfragen und Kritikpunkte ergeben sich in erster Linie hinsichtlich der Struktur des Bandes und der Abfolge der bereichsspezifischen Thematisierungen. Bei zwei Wissenschaftler, die politisch-philosophisch und in diesem

Kontext, soweit dies über deren Schrifttum wahrnehmbar ist (insbesondere bei Andreas Niederberger), stark normativ ausgerichtet sind, ist es doch etwas erstaunlich, dass stets der Ökonomie die „Pole-Position“ in den einzelnen Hauptteilen gewährt wird. Gewiss, Politik bzw. politische Themen oder Strukturfragen folgen meistens auf der zweiten Position, aber dass etwa Ökologie bzw. ökologische Fragestellungen erst weit hinten im Band (S. 333 ff. bzw. S. 355 ff.) zu finden sind, darf als Provokation betrachtet werden. Ebenfalls fragwürdig bleibt, warum in Kapitel III.2 empirisch akzentuierte Fragestellungen (*Hunger und Armut* – S. 231 oder *Migration und Flucht* – S. 249) in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer theoretisch und stark normativ orientierten, nebenbei bemerkt sehr gelungenen, Darstellung zu *Normativen Modellen globaler Gerechtigkeit* (S. 241) zu finden sind. Aus meiner Sicht hätte es sich nahe gelegen, sämtliche praktischen Herausforderungen mit globaler Reichweite in einem eigenen Kapitel zusammenzuführen – analog zum Strukturprinzip der beiden ersten Hauptteile. So wirkt überdies der Unterteil III.4, allein

von den Überschriften her, die keinerlei expliziten Bezug zur Globalisierungsthematik aufweisen, als inhaltlicher Fremdkörper in der Gesamtabfolge von Hauptteil III. Die Verbindung von Technik, Natur und Ökologie erscheint nahe liegend, irritiert aber doch in dem existierenden Mix, etwa zwischen *Internet* einerseits und *Klimawandel* andererseits, wie er in III.5 (S. 345ff bzw. 355.) zu finden ist. Querverweise in den einzelnen Beiträgen auf andere Beiträge einzubauen, ist wahrlich aufwändig – aber es wäre für das praktisch-konkrete Arbeiten mit dem Handbuch dennoch hilfreich.

Trotz der meinerseits (auswahlweise) aufgeführten Kritikpunkte, lohnt es sich, dieses vielseitige und ergiebige Werk zu nutzen – und zwar dem Wortsinn entsprechend: Es immer wieder in die Hand zu nehmen und darin zu studieren.

Schlussendlich wird man gespannt sein dürfen, mit welchen thematisch orientierten Handbüchern, die bereits in Vorbereitung sind, der Metzler Verlag uns in den nächsten Jahren bedienen und – wie stets wissenschaftlich fundiert – versorgen wird.

Johannes J. Frühbauer, Luzern



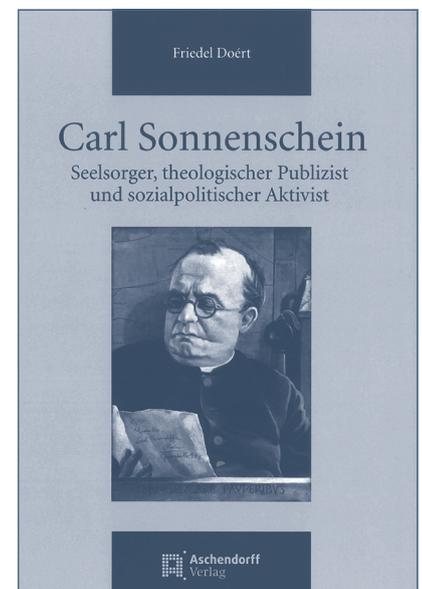
Biographie Carl Sonnenschein

Friedel Doërt: *Carl Sonnenschein. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist. Münster: Aschendorff 2012, 799 S., ISBN 978-3-402-12948-7.*

Die vorliegende Biographie ist als Dissertation am Institut f. Kath. Theologie an der Universität Dortmund entstanden. Der Vf. war 26 Jahre in Iserlohn Leiter einer Carl-Sonnenschein-Schule und hat sich nach seinem Eintritt in den Ruhestand umfassend mit dem Namensgeber seiner Wirkungsstätte auseinandergesetzt. Die voluminöse Arbeit enthält neben dem eigentlichen Text, der eine Vielzahl von prägnanten Zitaten Sonnenscheins enthält, eine größere Anzahl von Abbildungen, ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis

und eine Zeittafel des Lebens von Carl Sonnenschein (1876–1929). Die Arbeit ist in größere Lebensabschnitte gegliedert, und enthält für die einzelnen Lebensphasen entsprechende Sachthemen.

Wohl auch durch Beispiel seines Patenonkels, der Pfarrer in Essen-Borbeck war, veranlasst, entscheidet sich der früh vaterlos gewordene Sonnenschein für den Priesterberuf. Das Studium absolviert er an der Gregoriana in Rom, wo er 7 Jahre im „Germanicum“ lebt. Sonnenschein erwirbt in Rom die zwei Dokortitel in Philosophie und Theologie, wobei es um 1900 noch nicht üblich war, dass man dafür eine längere schriftliche Arbeit anfertigen musste. Durch seine wache Beobachtung der sozialen und politischen Verhältnisse in Rom kommt Sonnen-



schein in Verbindung mit italienischen Reformkatholiken, die das päpstliche Verbot der politischen Betätigung (aktives wie passives Wahlrecht) nach dem Verlust des Kirchenstaates überwinden wollen. Der eine Priester (Muri), mit dem Sonnenschein in Kontakt ist, wird später exkommuniziert, während der andere (Sturzo) später Begründer der *democrazia christiana* wird. Sein Primizspruch aus Lk 4,18 (Ich bin gekommen, den Armen das Evangelium zu verkünden) prägt die spätere Einstellung und das ganze Lebenswerk Sonnenscheins.

Nach seiner Rückkehr aus Rom wurde Sonnenschein als Kaplan jeweils für kurze Zeit in drei Gemeinden (1901–1906) eingesetzt, wo er stark aneckte, weil er seine regulären Verpflichtungen als Priester vernachlässigte, sich aber vielfältig sozial, politisch und gesellschaftlich engagierte, z. B. in den Wuppertaler Streiks, in denen italienische Bauarbeiter als Streikbrecher eingesetzt wurden, auf die Sonnenschein aufgrund seiner Italienischkenntnisse einwirkte. In der Zentrumspartei setzte er sich für Arbeiter als Kandidaten ein.

Sonnenschein wurde 1906 für die Mitarbeit beim Mönchengladbacher Volksverein für das katholische Deutschland freigestellt. Dort sollte er die soziale Studentenarbeit aufbauen. Sonnenschein wollte damit die „Standesdünkel“ und die soziale Distanz der angehenden Akademiker überwinden, die durch eine „Volksgemeinschaft“ von Kopf- und Handarbeitern abgelöst werden sollten. Dies führte zu Konflikten mit den katholischen Studentenverbindungen. In 41 Orten Deutschlands entstanden studentische sozialcaritative Initiativen, die z.T. mit dem Kolping kooperierten, um Gesellen und Studenten ins Gespräch zu bringen.

Zugleich war er entschiedener Anhänger der interkonfessionellen Christlichen Gewerkschaften, was ihm in einigen Bistümern (Breslau, Trier) Redeverbot eintrug. Sonnenschein war Monarchist und unterstützte die deutsche Expansionspolitik im 1. Weltkrieg (z. B. den Anschluss von Flamen an das Reich). Da er als Feld-

geistlicher nicht akzeptiert wurde, unterstützte er im 1. Weltkrieg die einberufenen Studenten und Akademiker mit einer Vielzahl von Flugschriften. Er reiste auch in besetzte Gebiete, um dort Reden zu halten.

Als nach Ende des 1. Weltkrieges belgische Truppen den Niederrhein besetzten, verließ er fluchtartig Mönchengladbach und zog nach Berlin, wo er in 10 Jahren eine beeindruckende Vielfalt an Aktivitäten entfaltete. Er hatte nichts weniger als das Ziel, mit einem Anteil von 400 000 Katholiken bei rd. 4 Millionen Einwohnern die katholische Kirche zu einer einflussreichen gesellschaftlichen Größe zu machen.

Kernpunkte seiner Arbeit waren zunächst wieder die studentischen Belange und sozialen Notlagen (Wohnungsnot, fehlende Stipendien bzw. Arbeit). Mit dem Entstehen der politischen Interessensvertretungen der Studierenden (Assten) und der Einrichtung von Studentenwerken kam es zu neuen Institutionen, an deren Gründung er beteiligt war. Für Studenten und Akademiker wurde eine Arbeitsvermittlung organisiert. Als Priester ohne Pfarreaufgaben hielt Sonnenschein soziale Sprechstunden ab, zu denen Hilfsbedürftige aller Art kommen konnten.

Besondere Wirksamkeit entfaltete Sonnenschein nicht nur als Redner und Sprecher im neu entstehenden Radio, sondern vor allem als Schriftleiter der Kath. Kirchenzeitung, deren Auflage er innerhalb weniger Jahre von 25 000 auf 100 000 steigern konnte.

Andere Initiativen betrafen die Einrichtung einer Akademischen Lesehalle (vor allem für kath. Studierende), die Einrichtung einer Kath. Volkshochschule in Berlin, den Bau von Wohnsiedlungen für Katholiken in Berlin oder die Gründung von Sportvereinen.

Spirituell regte Sonnenschein durch Evangelienklärungen am Samstagabend und gemeinsame Wanderungen und Ausflüge einen Freundeskreis an. Dieser und weitere Sponsoren unterstützten finanziell seine vielfältigen Aktivitäten. Dabei hatte Sonnenschein Unterstützer in der neu in die Machtzentren Berlins

einrückenden katholischen Elite in Gestalt der Reichskanzler und Minister aus der Zentrumspartei. Sonnenschein gehörte zu den Personen, die das Zentrum auch für Protestanten im Sinne einer christlichen Partei öffnen wollten.

Die Katholiken Berlins sollten durch regionale Katholikentage, aber auch bei Demonstrationen zu konkreten Anlässen (Seelsorgebeschränkung für Geistliche an öffentlichen Krankenhäusern) mobilisiert werden.

Die Biographie und ihr Umfang können der vielseitigen Persönlichkeit und dem vielfältigen Werk Sonnenscheins sowie seinesm eindrucksvollen Wirkens gerecht werden. Doert zeigt aber auch Grenzen Sonnenscheins auf, wie politische Fehleinschätzungen, ein wenig rücksichtsvoller Umgang mit Mitarbeiter/innen und sein unsystematisches Vorgehen bei vielen Aktivitäten, die vielfach nicht nachhaltig gewesen sind.

Bemerkenswert an der Position Sonnenscheins ist, dass er die Hauptstadt und größte Stadt Deutschlands, Berlin, als pastorale Herausforderung begreift, die er aus kirchlicher Sicht offensiv angehen wollte. Dabei spielt seine soziale Sensibilität für Notlagen und sein Bemühen, diese jeweils konkret anzugehen und dabei auch unkonventionelle Wege einzuschlagen, eine wesentliche Rolle. Ein weiteres hervorzuhebendes Merkmal ist sein Gespür für neue Herausforderungen und Möglichkeiten der Glaubensverkündigung, z. B. im aufkommenden Rundfunk. Insofern stellt Sonnenschein auch für heutiges kirchliches Handeln ein Vorbild dar.

Joachim Wiemeyer, Bochum





Hansjörg Schmid: Human Rights as the Basis of Interreligious Social Ethics. Philosophical, Catholic-Theological and Islamic Positions in Dialogue

The universal, secularly founded validity claim of human rights remains a permanent challenge for all religions. Here, different conflicting priorities are concerned: between secular and religious, between orientation towards God and Man as well as between universal validity and particular implementation. Moreover, different religions have different attitudes as regards general human rights debates. Whereas the Christian churches could rather easily establish a positive attitude towards human rights, the Western genesis of human rights makes its reception through Islam difficult. If religions, however, see themselves together as learners, wholesale juxtapositions and one-sided attributions can be overcome. Such an intercultural and interreligious sensitivity is a lasting task for the debate over human rights.

Dilwar Hussain: Can Muslims Think Universally? Human Rights as a Challenge for Reform

Debates around Human Rights and their universality have been controversial in Muslim nations as well as Muslim diasporas since their articulation in the form of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) in 1948. To some the subject is seen as an example of the imposition of western or European values on the developing world, to others this is an important step forward in the ensuring of civil and political rights, especially for powerless minorities in the Muslim world. This article focuses on some of the emerging notions (within Europe and US) of how Muslims are approaching Human Rights and thinking critically about Islamic traditions in the light of

this. How does Muslim thought recognize the value of humanity and of 'human wisdom', and how does that fit in with a belief in sacred texts?

Konrad Hilpert: Open-Founded and yet with Universal Validity? On the Genealogy and Interculturality of Human Rights

How can the universal validity of human rights be founded? Their history points toward concrete situations of social, cultural and religious confrontations. In their theoretical foundation they have been fathered upon by figures of thought from the Western history of ideas. Does this hamper the claim to universality on the long run? The author offers a different option: the chances that emanate from the fact that different political and religious cultures justify human rights out of their tradition. As a result, human rights are viewed not as a means to a fundamental cultural standardization but as a basis for intercultural respect and a contribution towards a humane peace.

Daniel Legutke: Between Islamic Values and Universal Human Rights. On the Role of the Organization of Islamic Cooperation in the United Nations Human Rights Council

In view of the diversity of the respective human rights politics in the individual member states of the Organization of Islamic Cooperation (OIC) a common position of the OIC can only be called superficial. The EU-countries and further western oriented nations within the UN are well advised to recognize this inner diversity of the OIC. Thinking in categories of nation-groups should be overcome and coalitions should be forged on the basis of thematic issues. In the case of human rights resolutions and tradition-

al values that would mean to take seriously the worries that express themselves for some states in such a resolution, to accept justified positions and to develop alternatives together. That such a strategy can be successful, not least the treatment of resolutions on the defamation of religions has shown.

Kurt Remele: Thoughtless Gluttony On the Environmental and Animal Ethical Aspects of Meat Consumption

For the overwhelming part of mankind eating animals is a much beloved culinary habit, an unquestioned right as a logical consequence of the God-given predominance of Man over all other beings. And this despite the fact that the present dimension of meat consumption causes massive ecological problems and that it is only possible because animals are being maltreated and killed in an industrial manner. According to the British philosopher Stephen R. L. Clark meat consumption in affluent societies is nothing than "thoughtless gluttony" (2007, 201). Eating animals is just as little justifiable as hunts, bull fights and other forms of animal torture.



Hansjörg Schmid : Les droits de l'homme comme fondement d'une éthique sociale interreligieuse. Des positions philosophiques, théologiques (catholiques) et islamiques en dialogue

La prétention d'universalité des droits de l'homme fondée sur une argumentation laïque représente un défi constant pour les religions. Celui-ci concerne des champs de conflits différents : conflits entre, d'une part, laïque et religieux, prise en considération de Dieu et focalisation sur l'homme et, d'autre part, exigence universelle et réalisation partielle. En plus, chaque religion se situe différemment par rapports aux divers débats sur les droits de l'homme : Tandis que les églises chrétiennes ont pu plus ou moins facilement trouver un rapport positif avec les droits de l'homme, l'Islam a du mal à les accepter à cause du contexte occidental de leur origine. Cependant, si les religions découvrent qu'ils sont, en commun, sur le chemin d'un apprentissage, des oppositions globales et des jugements unilatéraux peuvent être surmontés. Une telle sensibilité interculturelle et interreligieuse est une tâche constante dans le débat sur les droits de l'homme.

Dilwar Hussain : Les musulmans peuvent-ils penser l'universel ? Les droits de l'homme comme un défi pour des réformes

Dans les nations aussi bien que dans la diaspora musulmanes, les débats autour des droits de l'homme ont été controversés depuis formulation de ceux-ci dans la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948. Pour certains il s'agit là d'un exemple de l'octroi de valeurs occidentales ou européennes aux pays en voie de développement ; pour d'autres c'est un pas important vers la garantie de droits civiques et politiques, en particulier

pour des minorités sans pouvoir dans le monde musulman. L'article se concentre sur quelques-unes des nouvelles approches (en Europe et aux Etats Unis), par lesquelles les musulmans abordent le sujet des droits de l'homme et, de ce point de vue, soumettent à une réflexion critique les traditions de l'Islam. En quel sens la pensée islamique reconnaît-elle la valeur de l'humanité et de la « sagesse humaine » ? Et comment cela s'accorde-t-il avec la foi en des textes sacrés ?

Konrad Hilpert : Prétention d'universalité sur fond de prémisses culturelles différentes ? Sur la généalogie et l'interculturalité des droits de l'homme

Comment justifier la prétention d'universalité des droits de l'homme ? Leur histoire renvoie à des situations de confrontation concrète sur les plan social, culturel et religieux. Leur déduction théorique fut inspirée par des figures de pensée provenant de l'histoire des idées de l'Ouest. Est-ce que cela contredit la prétention d'universalité ? L'auteur de cet article montre un autre aspect : les chances, qui résultent du fait que des cultures politiques et religieuses différentes justifient les droits de l'homme à partir de leur propres traditions. Dans cette perspective, les droits de l'homme ne sont justement pas le moyen d'une uniformation culturelle générale, mais la condition d'un respect mutuel entre les cultures et une contribution à une paix humaine.

Daniel Legutke : Entre valeurs islamiques et droits de l'homme universels. Sur le rôle de l'Organisation de la coopération islamique au sein du Conseil des droits de l'homme de l'ONU

Vu les politiques très différentes au sujet des droits de l'homme dans les états membres de l'Organisation de la coopé-

ration islamique (OIC), ce n'est qu'à première vue qu'on peut parler d'une position unitaire de l'OIC. Le groupe des pays de l'UE et des Etats de l'Europe de l'Ouest et autres aurait intérêt à tenir davantage compte de cette multiplicité interne de l'OIC. Plutôt que de penser et agir en groupe d'états, il faudrait promouvoir des coalitions formées autour de sujets concrets. Quant à des résolutions traitant des droits de l'homme et des valeurs traditionnelles, cela impliquerait de prendre au sérieux les préoccupations de certains états à l'égard de telles résolutions, de prendre en considération des objections justifiées et de développer en commun des alternatives. La façon dont on a traité les résolutions sur la diffamation des religions a montré qu'une telle stratégie peut être couronnée de succès.

Kurt Remele : Gloutonnerie déraisonnable. La consommation de viande du point de vue de l'éthique de l'environnement et de la protection des animaux

Pour la plupart des gens, manger des animaux est une habitude culinaire chérie, un droit évident et la conséquence logique de la primauté de l'homme, voulue par Dieu, sur tous les autres êtres vivants. Et cela, en dépit du fait que la dimension actuelle de la consommation de viande provoque des problèmes écologiques importants et n'est possible qu'à condition de maltraiter les animaux et de les tuer à la chaîne. Par conséquent, selon le philosophe britannique Stephen L. R. Clark, la consommation de viande dans les sociétés aisées n'est autre chose qu'une « gloutonnerie déraisonnable » (2007, 201). Manger des animaux ne serait point à justifier, pas plus que la chasse à courre, les corridas et toutes les autres formes de cruauté envers les animaux.



Essener Gespräche
zum Thema Staat und Kirche

Das kirchliche Arbeitsrecht vor neuen Herausforderungen

Franz-Josef Overbeck
Die Dienstgemeinschaft und das
katholische Profil kirchlicher Einrichtungen

Jacob Jousen
Grundlagen, Entwicklungen und Perspektiven
des kollektiven Arbeitsrechts der Kirchen

Gregor Thüsing
Grund und Grenzen der besonderen Loyalitäts-
pflichten des kirchlichen Dienstes – Gedanken zu
den verfassungsrechtlichen Garantien und
europarechtlichen Herausforderungen

46

In den verschiedensten Bereichen befindet sich das kirchliche Arbeitsrecht im Fokus der Öffentlichkeit: Neben der aktuell wieder streitigen Frage nach der Zulässigkeit eines Streikrechts in der Kirche haben in der jüngeren Vergangenheit auch wieder einige Spezialfragen die Fachgerichte beschäftigt. Zunehmender wirtschaftlicher Druck kirchlicher Einrichtungen, die im Wettbewerb stehen, führt verstärkt zu Ausgliederungstendenzen. Die dadurch mögliche Anwendung günstigerer Tarife stellt nach verbreiteter Meinung den Dritten Weg ernsthaft in Frage. Sodann ist offen, in welchem Umfang europarechtliche Einflüsse sich auf das kirchliche Arbeitsrecht in Deutschland auswirken werden.

Das kirchliche Arbeitsrecht vor neuen Herausforderungen

Herausgegeben von Burkhard Kämper und Hans-Werner Thönnies
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 46
X und 220 Seiten, kart. 34,80 €
ISBN 978-3-402-10564-1

 **Aschendorff**
Verlag

schwerpunktthemen der bisher erschienenen

hefte

4/2006 Markt für Werte (vergriffen)
1/2007 Lohnt die Arbeit?
2/2007 Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft?
3/2007 Zuwanderung und Integration
4/2007 Internationale Finanzmärkte (vergriffen)
1/2008 Klima im Wandel
2/2008 Armut/Prekariat
3/2008 Gerüstet für den Frieden?
4/2008 Unternehmensethik
1/2009 Wie sozial ist Europa?
2/2009 Hauptsache gesund?
3/2009 Caritas in veritate
4/2009 Wende ohne Ende?
1/2010 Gerechte Energiepolitik

2/2010 Steuern erklären
3/2010 Neue Generation Internet –
grenzenlos frei?
4/2010 Agrarpolitik und Welternährung
1/2011 Zivilgesellschaft
2/2011 LebensWert Arbeit
3/2011 Wohlstand ohne Wachstum?
4/2011 Soziale Marktwirtschaft für Europa
1/2012 Religionspolitik
2/2012 Was dem Frieden dient
3/2012 Finanzmärkte und Staatsschulden
4/2012 Stark gegen Rechts
1/2013 Bevölkerungswachstum
2/2013 Menschenrechte interreligiös

Vorschau

Heft 3/2013
Schwerpunktthema: Geschlechtergerechtigkeit

Heft 1/2014
Schwerpunktthema: Ressourcenkonflikte

Heft 4/2013
Schwerpunktthema: Altern und Pflege