

zeitschrift für menschenrechte

JOURNAL FOR HUMAN RIGHTS

Menschenrechte und Revolution

Jahrgang 9
2015 Nr. 1

Thema

James D. Ingram: The Revolutionary Origins of Human Rights:
History, Politics, Practice

Jeanette Ehrmann: Konstitution der Rassismuskritik.
Haiti und die Revolution der Menschenrechte

Nabila Abbas: Arbeit, Freiheit und Würde! Chorl, hurriya, karâma
wataniya! Menschenrechtsimaginationen der tunesischen Revolution

Mareike Kajewski: Revolution als Erfahrung und die Aufgabe
revolutionären Handelns

Georg Lohmann: Soziale Menschenrechte und Revolution.
Eine programmatische Skizze

Hintergrund

Forum

Tour d'Horizon

zfmr



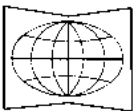
WOCHEN
SCHAU
VERLAG

zeitschrift für
menschenrechte
journal for
human rights

Menschenrechte und Revolution

Mit Beiträgen von
Nabila Abbas
Jeanette Ehrmann
Tanja Hitzel-Cassagnes
James D. Ingram
Roland Jahn
Mareike Kajewski
Michael Krennerich
Georg Lohmann
Franziska Martinsen
Jessica Mosbahi

zfmr herausgegeben von
Tessa Debus, Elisabeth Holzleithner,
Regina Kreide, Michael Krennerich,
Karsten Malowitz, Arnd Pollmann und
Susanne Zwingel



WOCHENSCHAU VERLAG

© Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts

IMPRESSUM

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

Herausgeber: **Tessa Debus** (*Wochenschau Verlag*)
Elisabeth Holzleithner (*Universität Wien*)
Regina Kreide (*Justus-Liebig-Universität Gießen*)
Michael Krennerich (*Nürnberger Menschenrechtszentrum sowie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*)
Karsten Malowitz (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*)
Arnd Pollmann (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Susanne Zwingel (*Florida International University, Miami, FL*)

Rubrik Buchbesprechungen: **Anna Goppel** (*Univ. Zürich*) und **Henning Hahn** (*Univ. Kassel*)

Wissenschaftlicher Beirat: **Zehra Arat** (*Univ. of Connecticut, Storrs, CT*); **Seyla Benhabib** (*Yale Univ.*); **Samantha Besson** (*Univ. de Fribourg*); **Heiner Bielefeldt** (*Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*); **Marianne Braig** (*Freie Univ. Berlin*); **Rainer Forst** (*Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.*); **Karl-Peter Fritzsche** (*Otto-von-Guericke-Univ. Magdeburg*); **Brigitte Hamm** (*Inst. für Entwicklung und Frieden, Duisburg*); **Rainer Huhle** (*Nürnberger Menschenrechtszentrum*); **Georg Lohmann** (*Otto-von-Guericke-Univ. Magdeburg*); **Anja Mihr** (*The Hague Inst. for Global Justice*); **Rainer Schmalz-Bruns** (*Leibniz Univ. Hannover*); **Beate Wagner** (*Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin*)

Redaktions-anschrift: Redaktion zeitschrift für menschenrechte, c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Hans-Sachs-Platz 2, 90403 Nürnberg, zfmr@menschenrechte.org

Reviewverfahren: Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 21,80; Jahresabopreis € 34,80; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 17,40; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Volksbank Weinheim, IBAN DE59 6709 2300 0001 2709 07, BIC GENODE61WNNM. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechnung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH, Verleger: Bernward Debus, Dr. Tessa Debus, Geschäftsführung: Bernward Debus, Dr. Tessa Debus, Silke Schneider

© Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH

Anzeigenleitung: Brigitte Bell, E-Mail: brigitte.bell@wochenschau-verlag.de, Tel. 06201/340279, Fax: 06201/182599

ISSN 1864-6492

www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

Wochenschau Verlag • Adolf-Damaschke-
Straße 10 • 65824 Schwalbach/Ts.
Tel: 06196/86065 • Fax: 06196/86060
info@wochenschau-verlag.de
www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 5

Menschenrechte und Revolution

James D. Ingram: The Revolutionary Origins of Human Rights:
History, Politics, Practice..... 9

Jeanette Ehrmann: Konstitution der Rassismuskritik.
Haiti und die Revolution der Menschenrechte 26

Nabila Abbas: Arbeit, Freiheit und Würde! Chor!, hurriya, karâma wataniya!
Menschenrechtsimaginationen der tunesischen Revolution..... 42

Mareike Kajewski: Revolution als Erfahrung und die
Aufgabe revolutionären Handelns 58

Georg Lohmann: Soziale Menschenrechte und Revolution.
Eine programmatische Skizze 76

Hintergrund

Tanja Hitzel-Cassagnes, Franziska Martinsen: Makrokriminalität und
sexualisierte Gewalt: Eine gendertheoretische Betrachtung von
Wiedergutmachungspraktiken 86

Jessica Mosbahi: Vom Schattendasein einer Sicherheitsresolution.
Die Umsetzung der VN-Resolution 1325 am Beispiel Afghanistan..... 108

Forum

Dokumente der Repression, Vermächtnis der friedlichen Revolution.
Ein Gespräch mit Roland Jahn 122

Tour d'Horizon

Michael Krennerich: Zivilgesellschaft unter Druck 144

Buchbesprechungen 156

George Kateb: Human Dignity (von Eva Weber-Guskar)..... 156

Richard Breun: Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen
(von Christine Bratu) 158

Markus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (Hrsg.):
The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives (von Jens Schnitker) 162

Hans Jörg Sandkühler: Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit
und den Schutz des Menschen (von Jörg Hardy)..... 166

Mathias Risse: On Global Justice (von Lucas Stratmann und Lars Denkena) 169

Peter Bieri: Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde
(von Almut Kristine v. Wedelstaedt) 172

Abstracts 175

Autorinnen und Autoren 180

EDITORIAL

Menschenrechte und Revolution

Der Zusammenhang zwischen „Menschenrechten und Revolutionen“ steht auf der politischen Tagesordnung: In jüngster Zeit wurden wir Zeugen von Massenprotesten, Aufständen, Rebellionen und Revolutionen in der Ukraine, in Tunesien, Ägypten, Libyen oder Syrien, in denen der Bezug auf Menschenrechte mitunter eine zentrale, manchmal eine eher nebensächliche und – erstaunlich genug – gelegentlich auch gar keine Rolle spielte. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Revolutionen berührt aber auch wesentliche Aspekte der Politischen Philosophie und Theorie der Menschenrechte:

(1) Aus historischer und ideengeschichtlicher Sicht kann beinahe die gesamte Geschichte der Menschenrechte als Geschichte einer grundlegenden *Revolution politischen Ordnungsdenkens* verstanden werden. Die Menschenrechte haben im modernen Rechtssystem „das Oberste zuunterst gekehrt“. Als Gegenentwurf und parallel zum geltenden positiven Recht wurde ab dem 17. Jahrhundert eine spezielle Kategorie von Rechten als „Geburtsrecht“ jedes menschlichen Lebewesens deklariert. Die Verfechter dieser Position sahen und sehen sich meist in einer historischen Kontinuität mit dem traditionellen Naturrecht. Die beiden wichtigsten Wesensmerkmale jener so verstandenen Menschenrechte sind ihr Anspruch auf universelle Gültigkeit zum einen und die Tatsache, dass sie für jede Person gelten und nicht nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen.

So war es etwa John Locke, der unter dem Eindruck der Glorreichen Revolution in England die Überzeugung vertrat, dass jedes Individuum allein in seiner Eigenschaft als Mensch über „natürliche“ Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum verfügt. Dies macht Locke neben Charles de Montesquieu und Jean-Jacques Rousseau zu einem der drei wichtigsten Theoretiker der Amerikanischen und der Französischen Revolution, die ursprünglich vor allem für liberale Freiheitsrechte kämpften. In ihrem weiteren Verlauf dehnte die Revolution der Menschenrechte ihre Ansprüche jedoch inhaltlich auf politische Partizipationsrechte und soziale Teilhaberechte aus, aber auch auf den Schutz vor rechtlicher Diskriminierung, auf die Rechte von Kindern, auf sogenannte kollektive Rechte der „dritten Generation“ bis hin zu Rechten des Schutzes von Natur und Tieren. Dabei ist die besagte Re-

volution der Menschenrechte stets aus konkreten Erfahrungen von Ungerechtigkeit und mitunter auch aus blutigen politischen Kämpfen hervorgegangen. Von Olympe de Gouges bis hin zur UN-Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW), von den ersten Arbeiteraufständen Westeuropas bis zur heutigen Anerkennung von Gewerkschaften in Osteuropa, Lateinamerika und Asien; vom Kampf für religiöse Toleranz im 17. Jahrhundert bis zu den gegenwärtigen Protesten gegen eine Diskriminierung aufgrund von Hautfarbe, nationaler oder religiöser Zugehörigkeit; vom Widerstand gegen eine offiziell erlaubte Versklavung von Menschen bis zu den heutigen „Sweatshops“, „Arbeitslagern“ in »außerrechtlichen Zonen« und der Versklavung von meistens Frauen und Mädchen in privaten Haushalten und Bordellen – all diese Kämpfe zeigen eine *interne* Beziehung zwischen politischen Unrechtserfahrungen und Menschenrechten. In ihrer Summe bilden sie eine Revolution der Menschenrechte.

- (2) Zudem kann man von *Menschenrechten der Revolution* sprechen, denn die Idee der Menschenrechte kann politisch folgenreiche Revolutionen auslösen – abrupte oder schleichende. Zu einer Art von Revolution kam es im Jahre 1947, und zwar unmittelbar nach Publikwerden eines Entwurfs zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Die Menschenrechtskommission wurde mit Petitionen aus der ganzen Welt überschwemmt, und das geplante Übereinkommen entwickelte sich so rasch zu einem mächtigen Instrument im Dienst der Unterdrückten, das umgehend eine enorme performative Kraft zu entfalten vermochte. Durch die Einmischung sozialer Bewegungen wurden schon bald die Folgen dieser Entwicklung in der politischen Realität sichtbar, und im Zuge politischer Proteste konnten Unrechtserfahrungen mehr und mehr in Forderungen nach menschenrechtlicher Anerkennung umgemünzt werden. Von den Menschenrechten *der* Revolution lässt sich jedoch auch noch in einem direkteren Sinne sprechen, und zwar als Revolutionen *für* Menschenrechte: Die Französische Revolution, die Amerikanische Revolution, aber auch die historisch oft unterschätzte Haitianische Revolution haben die Menschenrechte allererst hervorgebracht. Ähnliches gilt dann auch für die historisch jüngsten Revolutionen in Nordafrika.
- (3) Darüber hinaus kann die Analyse des Zusammenhangs zwischen Menschenrechten und Revolutionen ihren Fokus auf die Rolle der *Menschenrechte in Revolutionen* richten. So werden die Menschenrechte vor und während jeder Art von politischer Revolution verletzt, da der jeweils betroffene Staat und seine Repräsentanten meist ein lebhaftes Interesse daran haben, die bestehende Ordnung unter allen Umständen aufrechtzuerhalten; und zwar notfalls mit Gewalt. Zugleich lässt sich aber mit

Verweis auf international geltende Menschenrechtsabkommen entsprechendes Unrecht dann auch als menschenrechtswidrig entlarven: Vollzieht sich eine Revolution nicht zuletzt *im Namen* der Menschenrechte, so veranschlagt sie die Idee, für deren Realisierung sie kämpft zugleich auch schon als eine Art Legitimationsbedingung oder auch Grenze, an der das „alte“ System mit seinem Widerstand halt zu machen hat. Wird diese Grenze überschritten, so führen entsprechende Unrechtserfahrungen oder gar Gräueltaten zu weiterer massiver Kritik und dann auch zu immer neuen Interpretationen der Menschenrechte; so wie das beispielsweise auch im Zusammenhang systematischer Vergewaltigungen im Krieg der Fall gewesen ist, die erst spät als „neue“ Formen von Menschenrechtsverletzungen anerkannt worden sind.

Der Schwerpunkt des vorliegenden Heftes bietet Raum für Analysen auf allen drei Themenfeldern. James Ingram wendet sich zunächst aus Sicht der Politischen Philosophie den historischen „Wurzeln“ der Menschenrechte zu, die gemeinhin in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts verortet werden. Im Rahmen ihrer theoretisch-konzeptionellen Begründung jedoch finden diese „revolutionären“ Ursprünge der Menschenrechte bislang wenig Beachtung. Daher wendet sich Ingram einer Reihe von zeitgenössischen Autor*innen zu (Lefort, Balibar, Rancière u. a.), die diesbezüglich eine Ausnahme bilden, indem sie systematisch die demokratietheoretische Einsicht fruchtbar zu machen versuchen, dass die Menschenrechte „von unten“ erkämpft werden müssen.

Nach James Ingram können wir von Historiker_innen lernen, dass die politischen Wurzeln der Menschenrechte in den großen Revolutionen der Moderne zu verorten sind. Im Zuge der Reflexion auf die Natur und besonders auch die Politik der Menschenrechte findet diese Einsicht jedoch kaum Beachtung. Der Artikel behandelt eine Reihe von Denkern (Arendt, Lefort, Balibar, Rancière u. a.), die die revolutionären Wurzeln der Menschenrechte als zentral für das Verständnis ihrer Geschichte, Politik und Praxis erachten, und zwar nicht nur im Hinblick auf die revolutionäre Ära des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern auch für unser heutiges Menschenrechtsverständnis. Interpretiert man die Politik der Menschenrechte als revolutionär, so führt dies zu der Einsicht, dass diese Rechte „von unten“ erkämpft werden und damit als demokratisch und emanzipatorisch zu verstehen sind.

Jeanette Ehrmann kritisiert in ihrem Beitrag das akademisch gängige Bemühen, die Geschichte der Menschenrechte, ausgehend von der Amerikanischen und der Französischen Revolution, als einen linearen moralischen Fortschritt, bewirkt durch Europa und Nordamerika, zu präsentieren. Ehrmann will dieses geläufige Narrativ der

Menschenrechte korrigieren, indem sie die „verschwiegene“ Haitianische Revolution als wichtigen Bestandteil einer übergreifenden atlantischen Verfassungsrevolution ernst nimmt und damit ebenso als ein wirkmächtiges Gründungsmoment der politischen Moderne rekonstruiert.

Mareike Krajewski geht der Frage nach, inwiefern sich am Beispiel „revolutionären Handelns“ ein grundlegendes Problem zeigt, das im Grunde jedes politische Handelns betrifft: die Frage, wie revolutionäres Handeln in langlebige Institutionen umgesetzt werden kann, ohne die ursprünglichen Ideen zu verraten. Mit Bezug auf Edmund Burke zeigt die Autorin entsprechende Widersprüche revolutionären Handelns auf, um anschließend mit der Handlungstheorie von Hans Joas eine Alternative zu diskutieren, die anzugeben vermag, wie in der „Spontaneität“ der revolutionären Handlung eine neue Art der kreativen „Performativität“ politischen Handelns erfahren wird.

Nabila Abbas untersucht die Rolle, welche der politische Bezug auf Menschenrechte im Rahmen der tunesischen Revolution 2010/2011 gespielt hat. Dabei lässt sich der tunesische Kampf um Menschenrechte in vier verschiedenen politischen Diskurskontexten nachweisen: im revolutionär deklamierten Anspruch auf Menschenwürde, im Kampf gegen die Unterdrückung der Meinungsfreiheit, in der feministischen Forderung nach Gleichheit sowie im Kampf gegen staatlicherseits angeordnete Folter. Dabei wird für Abbas deutlich, dass sich das tunesische Volk allererst im Zuge dieses spezifisch menschenrechtlichen Widerstands als „Souverän“ konstituiert hat.

Georg Lohmann stellt in seinem programmatischen Text die Frage, ob die Verwirklichung der sozialen Menschenrechte eine Revolution und/oder Reformen erfordern würde. Während die nationalen Menschenrechtskonzeption am Ende des 18. Jahrhunderts Bestandteile von politischen Revolutionen waren, lässt sich die gegenwärtig herrschende internationale Konzeption der Menschenrechte als Verhinderung von Revolution verstehen. So fungieren die mit schwachen Verpflichtungen „gewährten“ sozialen Rechte wie in der Tradition häufig, als Verhinderung einer Revolution gerade eben durch ermöglichte soziale Reformen. Der Autor argumentiert, dass der traditionelle Gegensatz zwischen „Revolution von unten“ und „Reform von oben“ angesichts der skandalösen sozialen Ungleichheiten in nationalen, aber insbesondere globalen Ausmaßen, aufzugeben ist. Die Verwirklichung globaler sozialer Rechte schließen revolutionäre Verfassungsänderungen nicht aus.

Ihr Herausgeber- und Redaktionsteam der *zeitschrift für menschenrechte*

James D. Ingram

The Revolutionary Origins of Human Rights: History, Politics, Practice

In her introduction to a 2007 collection entitled *Human Rights and Revolutions*, American historian Lynn Hunt, a leading scholar of the French Revolution and one of the founders of the history of human rights as a field, characterizes the relation between revolution and human rights as paradoxical:

„Human rights are supposed to be eternal and universal, engraved, as it were, in human nature. But not everyone believes them to be inscribed in human nature, and the notion itself of human rights has a distinct history; it entered into political discourse only at certain times and in specific places. What is imagined to be universal and above history turns out to be contingent and grounded in a particular history. Does this paradox undermine their validity?“ (Hunt 2007: 3).

The very fact, according to Hunt, that historians locate the invention or discovery of human rights in the so-called bourgeois revolutions (above all the French, but also the American, Dutch, English, and Haitian) is enough to cast doubt on their transcendence. Even the most universal – or at least *universalist* or *universalizing* – values, it seems, can have highly particular origins. And this first paradox leads to a second: Hunt observes that the revolution most explicitly devoted to securing and propagating the universal rights of man – the French – soon began instead to trample them. As she puts it: „Revolutions – the supposed origins of totalitarianism – turn out to be the origins of human rights as well“ (Hunt 2007: 4). For Hunt the paradox here lies in what appears to be the common historical root of human rights and modern tyranny: the same revolution that gave birth to human rights also created the concentrated state power that would, from the Jacobins to twentieth-century totalitarianism, destroy them. But the descent of the French Revolution into Terror points to a deeper and more general paradox. Human rights are commonly understood as meant to protect individuals from the excesses of politics.¹ But if they are themselves the products, not of God, nature, or reason, as their authors liked to proclaim, but of politics, then they are subject to its vagaries. Far from being a-, anti-, or supra-political, they live and die with politics.

1 This is clearest in how the tradition of natural rights was taken up by anti-absolutist thinkers during the age of revolution as a weapon against tyranny, exemplarily by John Locke.

In this paper I follow Hunt in taking revolution as a privileged vantage point for considering the relation between politics and human rights. What Hunt sees as the difficulty or paradoxical side of human rights' historical connection to revolution, however – namely, the common roots that tie them to contingencies of history and politics – I prefer to treat as a diagnostic advantage. Considering the relation of human rights not to ordinary but precisely to exceptional, revolutionary politics, I will suggest, is a good way of getting at their real-worldly nature. In human rights' revolutionary origins elements of their political nature are clearly visible that have become hidden through their institutionalization and normalization on one side, and their philosophical elaboration on the other. Thus, Hunt's first paradox, that of the particular origins of universal principles, forces us to reckon with the limited and contested nature of the claims of human rights, and how these at the same time can possess a universalizing charge, while her second paradox, that of how politics can realize or quash their extra-political aims, directs our attention to the different forms of politics that can support or undermine them.

In taking as my point of departure the historical connection between revolutionary politics and human rights, I pursue a strategy at some distance from standard approaches to human rights. In the following I am not centrally concerned with the kind of questions that typically concern philosophers (what human rights are, what they are based on, how they should be justified) or jurists (how they should be codified, what their status is in different kinds and levels of law), nor even with those commonly asked by politicians, lawyers, or other professionals (how human rights should inform and be promoted by policies and institutions). I am interested instead in their origins, of where human rights come from, not only historically but also in the present day. Training our gaze on their origins in this way, I suggest, leads us to ask what kind of politics human rights presuppose or imply, what political actors and modes of political action they convoke. Such an approach to the nature and validity of human rights in effect sidesteps the impasses of common philosophical debates about human rights, offering another way of assessing their promise and perils, while perhaps also delivering practical lessons about the best ways of promoting them.

What, then, can be learned about human rights from their revolutionary origins? I will pursue this question in three steps:

- first, taking the revolutionary origins of human rights seriously suggests a particular way of grasping their historicity, of how their universal claims draw on yet exceed their particular origins;

– second, focusing on these origins leads us to a modality of politics that is uniquely appropriate to human rights and to revolution, and stands in sharp contrast to how they then tend to be conceived and practiced;

– third, it leads us to a distinct way of seeing human rights as practical, and thereby to a set of political practices that contribute in a special way to their development.

In all three cases, I foreground the work of scholars who have made efforts in recent years to bring the theory of human rights closer to their real (historical, political, practical) creation in the world above all by foregrounding their connections to revolution and revolutionary politics.²

1. History

The focus on the origins of human rights in the so-called Age of Revolution, between roughly 1776 and 1848, is a relatively recent historiographical development and still by no means generally accepted. In effect, it takes up a middle ground between two other common approaches: on the one hand, pushing the origins of human rights even further back into the past, back past the rise of theories of natural right to Roman law until the very birth of civilization; and, on the other hand, focusing on their explicit institutionalization in the Universal Declaration in 1948. As Hunt puts it: „Without the universalism of the eighteenth-century Enlightenment and the political shocks of the American and French Revolutions of 1776 and 1789, respectively, there would have been no concept of human rights in the West“ (Hunt 2007: 4). The plausibility of this revolution-centered approach rests on the fact that it was in the great bourgeois revolutions that the „rights of man“, whatever their cultural or philosophical sources or precursors, became *political*. But what can we take from this historical circumstance?

For Hunt, a cultural historian, the transformation that enabled the bold political universalism of the revolutionary appeals to human rights was ultimately moral, even sentimental (Hunt 2008). The crucial change that made the way for universal human rights lay not in the early-modern rise of natural law or Enlightenment optimism or rationalism, but rather a new sensitivity to the special significance of each and every individual. The cultural basis for the universality of human rights came less from the Jean-Jacques Rousseau of the *Contrat social* than the Rousseau of *Julie*. For Hans Joas

2 Despite the prevalence of French authors among the works I discuss below, German speakers are now at a distinct advantage in exploring these issues thanks to the collection of historical and contemporary texts assembled by Menke and Raimondi (2011).

(2011), likewise, the key to the universality of human rights lies in the „sacralization of the person”, which drew essentially on Christian sources and gathered force through movements like nineteenth-century abolitionism. (For Joas, we could say, it is not the Rousseau of the *Contrat social* but of the *Émile*, and above all the Savoyard Vicar, who has pride of place.) On both these narratives, the great bourgeois revolutions, while important in creating an opportunity for human rights to enter into politics, do not play a generative role. Instead, they figure as catalysts, allowing cultural developments already underway to achieve institutional expression.

This sort of narrative has been challenged by those who insist on foregrounding politics rather than culture. Most notably, in *The Last Utopia* (2010) Samuel Moyn has set out to disenchant the history of human rights by correcting its lack of political sense. Against standard histories that focus on the moral core of human rights and trace them back to the Universal Declaration, the Holocaust, or the Enlightenment, Moyn argues that human rights only began to function as *political* when they began to inform political action, especially the policies of important states. He accordingly dates the rise of human rights not to 1948, let alone 1789, but to the 1970s, when, in the wake of the Helsinki Accords, they became a favorite cause of western activists and above all, under the Carter administration, US foreign policy. Even in this form, however, Moyn argues that human rights represent a moralistic effort to transcend the political realm. To this extent, they are an index of the absence of any real internationalist political project since Communism and anticolonial national liberation lost their allure in the 1970s.

Moyn's critique is to a very large extent itself practically and politically motivated. To a surprising extent, given his own attention to the centers of power, Moyn's political critique of human rights often shadows those from the far left. For him as for Slavoj Žižek (2005) or Alain Badiou (2004), human rights are the cause of an age that no longer believes any change to the status quo is possible, a modest, ameliorative program of rooting out the worst abuses without any hope of correcting their deeper underlying causes. Beyond this, Moyn closely follows the line of argument sketched by Karl Marx in his essay *On the Jewish Question*, which faults rights for their focus on the abstract, isolated individual stripped of the social, cultural, and political relations that give politics its basis and its point. Human rights are moreover not only a- or anti-political because they fail to propose a coherent state policy, on his account, but also because they are disconnected from any project aimed at society as a whole. As Moyn observes, it is not so much human rights' utopianism as the *minimalism* of that utopianism that condemns them (Moyn 2010: 223).

Precisely because his criticisms follow a path well worn by Marxian critics, it is striking that Moyn's argument rests on a strict distinction between the „rights of man“ on one side, which he situates in the revolutionary period, and „human rights“ on the other, which he says were effectively invented in the 1948 and only became politically important in the late twentieth century.³ While Moyn recognizes the revolutionary properties of the former, the rights of man, he insists that they were always channeled into national projects and state politics; he reserves for human rights, in contrast, the abstraction, emptiness, and flaccid moralism that Marx and his followers had associated with rights from the beginning. Human rights are thus with a single historiographical stroke severed not only from their revolutionary origins but simultaneously from any political content. And indeed, it is this move, the disassociation of human rights from their pre-1948 precursors, that has come in for the sharpest criticism from historians of the nineteenth and earlier twentieth century, who insist on the transnational and supra-statist character of the earlier appeals (e.g. Blackburn 2011; McCruden 2014).

For a model of an historical approach to human rights that focuses on their political rather than, like Hunt or Joas, their cultural or moral content but nevertheless insists on their continuity from 1789 to the present, we can turn to the French political theorist Claude Lefort. Lefort's interpretation of human rights – in the first instance a refutation of Marx's dismissal of them – rests on his reading of the deeper symbolic or philosophical place of revolution in the birth of modern democratic politics. For Lefort the significance of the French Revolution consists first and foremost in overthrowing the centralization and concentration of power as it was literally embodied under absolutist monarchy in the person of the king. Democracy replaces this incarnation with permanent indeterminacy and contestation; after the revolution power no longer belongs to anyone by right, but is only ever partially and provisionally held by one party, then another, according to a regulated struggle. For Lefort, it is no accident that the rights of man were first declared in this revolution, for they are a quintessentially democratic means of limiting, challenging, and contesting power. Far from being a- or anti-political, then, for Lefort human rights are at the very heart of a distinctly modern and democratic form of politics.⁴

3 While this distinction is relatively obvious in English, it is less easily made in many other languages.

4 Strikingly, Moyn's criticism of human rights as anti-political follows that of Marcel Gauchet (1980), one of Lefort's principal opponents in earlier French debates. See Moyn's appreciation of Gauchet (2012).

2. Politics

One thing this initial contrast of interpretations makes clear is that what we make of the significance of the revolutionary origins of human rights depends not only on how their history is construed (as cultural or political, as continuous or disjointed), but also and more deeply on what we take to be political. In recent years it has become common to distinguish between philosophical and political approaches to human rights, and to prefer the latter, on the one hand as a way of sidestepping insoluble philosophical impasses, on the other in search of more immediately practicable insights. If such a distinction between philosophical and political views of human rights is now widely accepted, however, differences *among* political views are less often recognized. By disentangling the often unstated notions that underlie different assessments not only of human rights but also of politics, we may illuminate the different kinds of politics they assume or convoke.

The most familiar recent source for the idea that political theorists can and should take a perspective that is „political, not metaphysical“ comes of course from John Rawls, specifically as he abandoned the idealizing approach of *A Theory of Justice* in favor of securing general agreement in the face of a plurality of values and worldviews. For Rawls, saying that his theory was „political“ meant that it was not a general ethical or moral theory, but was instead „worked out for a certain subject, namely, for political, social, and economic institutions“ (Rawls 1985: 223). Such a restricted, „political“ approach seemed especially appropriate when it came to human rights, which on one hand demand the widest possible acceptance, but on the other hand are understood to be much thinner and less demanding than social justice. And indeed, in Rawls’s wake a great many theorists approached the question of universal human rights as he did: by restricting them to political questions, namely those that govern our relations with political institutions, and bracketing more general ethical or „metaphysical“ concerns (e.g. Taylor 1999).⁵

While the importance of this innovation for subsequent discussion can hardly be overstated, what is most important for present purposes is the fact that it is premised on a particular notion of what it is for something to be political. Politics, on the view that unites Rawls with Moyn, is concerned with the community as a whole. As concisely laid out by Max Weber in the opening pages of his classic lecture „Politics as a Vocation“, politics involves „the leadership, or the influencing of the leadership, of a

⁵ Representatives of this „political turn“ in liberal human rights theory include many of its most prominent representatives, from Joshua Cohen and Joseph Raz to Thomas Pogge and Charles Beitz.

political association, hence today, of a *state*". And what ultimately distinguishes the state is its capacity to make and enforce binding decisions for the whole community, a matter in the end of power. Understood as an activity rather than a domain, politics for Weber thus consists in „striving to share power or striving to influence the distribution of power, either among states or among groups within a state“ (Weber 2004: 32-33).

We need only be reminded of this conventional definition of politics to see how awkwardly it accommodates human rights. For if politics consists of actions by or directed toward states, then rights, human rights in particular, consist of *limits* on politics. Human rights are accordingly anti-political by definition, whether we celebrate this fact with Rawls or bemoan it with Moyn. We can further observe a parallel difficulty with the concept of revolution, for it can be reconciled with this conventional Weberian understanding of politics only if we assume a classically Leninist conception of revolution as the attempt to take control of the state.⁶ But insofar as revolutionary politics, like the politics of rights, seeks not just to seize state power but to *transform* it – to tame or limit it, decentralize or disperse it – it seems to tendentially escape this conception of politics. Here the connection between revolution and human rights can be heuristically valuable in calling our attention to conceptions of politics that offer alternatives to the standard Weberian model. Allow me to briefly evoke five different, in certain respects contrasting views of politics, all of them taking their cue in part from the revolutionary creation of rights and all at a considerable distance from Weber's (Rawls's, or Moyn's) implicit statist, top-down model.

2.1 REVOLUTION AS CONSTITUTION

Perhaps the best-known twentieth-century attempt to craft an affirmative vision of politics that takes it away from the state and relations of command and obedience is that of Hannah Arendt. For Arendt, politics is not ultimately a matter of coercion and rule, be it benign or malign, legitimate or illegitimate, but of the creation of a public space through the mutual recognition of citizens as equals. Politics is not fundamentally organized around *power-over*, by the state and relations of rule, but by *power-with*, by practices of free cooperation. For Arendt, the state, law, and relations of rule and coercion – the essence of politics from the Weberian perspective – are ultimately parasitic on the free cooperative relations that in the end submit to them, sustain them, and

6 Weber's lecture was directed in part against the revolutionary idealists of his own day who imagined the nobility of their cause allowed them to escape the meanness, instrumentality, and compromise of power-politics.

periodically renew them. Laws and institutions can provide a space for this sort of action, but they are ultimately its creatures. Read along these lines, Arendt can be regarded as representative of a whole current of political theory we might term *radically republican* or *radically democratic*. For such authors, among whom Cornelius Castoriadis or Roberto Unger could also be included, politics is first and foremost identified with people's active and ongoing constitution of their common world.

When we consider the phenomena of revolution and human rights from such a perspective, we find that they appear in a completely different light than they did for Hunt, Moyn, or Rawls and his followers. From this point of view, revolution is regarded as a moment in which people rise up to actively reshape institutions they ordinarily merely tolerate. It thus appears as the apotheosis of the political, one of the rare, „fugitive“ moments, according to Sheldon Wolin's celebrated formulation, when free and cooperative creation appears in public (Wolin 1997). Far from being an action aimed at replacing one batch of rulers with another, as it appears through Weberian lenses, for Arendt „the end of revolution is the foundation of freedom“ (Arendt 1990: 142). Human rights then appear as a „principle“, invented precisely in revolutionary contexts, by means of which people try to politically create the means of future political freedom.⁷ While Arendt was famously critical of the reduction of human rights to merely national rights leading up to and in the Second World War, a process that left great masses of people without any rights at all, for her as for others writing from similar perspectives, human rights would have to be creations of politics that would ensure the possibility of the ongoing political action of their bearers. A „right to have rights“, as Étienne Balibar interprets Arendt, is a right to practice politics (Balibar 2007).

2.2 REVOLUTION AS EQUAL CITIZENSHIP

While he may not be known, especially in his later writings, as a revolutionary thinker, Jürgen Habermas arrives at perhaps the sharpest formulation of the central idea of his discourse theory of law and democracy in a meditation on the meaning of the legacy of the bourgeois revolutions for contemporary democracy. Aside from the general lesson that it lies within the power of modern politics to make a radically new beginning – an interpretation he associates with Arendt – Habermas suggests that the experience of revolutionary politics has passed down at least one essential lesson to contemporary political theory. As he puts it: „There seems to be only one remaining candidate for an affirmative answer to the question concerning the relevance of the

⁷ Since she says relatively little about them herself, there is a large literature on the most plausible Arendtian view of human rights, to which I have made my own contribution (Ingram 2008).

French Revolution: the ideas that inspired constitutional democracy”: namely, the co-originality of democracy and human rights (Habermas 1996: 466). Human rights should not, *pace* liberal and republican interpretations alike, be seen as a *limitation* on democracy, but rather as its *guarantor* and *enabling condition*. While Habermas famously develops this insight on a conceptual rather than historical or political register and with respect to normal, constitutional rather than revolutionary politics, it is according to him a specific discovery of the great revolutions.

2.3 REVOLUTION AS INDETERMINATION

If the radical democratic equation of rights, including human rights, with political activity and thus the active creation of a common world is one way of understanding the conjunction of rights and revolution in political terms, it is not the only alternative; nor is it entirely adequate on its own. For although the revolutionary birth of human rights reminds us that they begin with the use of the sovereign power of the people, from that point forward human rights are more often asserted precisely *against* state and even popular power. Especially in more or less democratic contexts, human rights are typically *minoritarian*; they are that part of democratic politics that defies Weber’s view that such politics are essentially plebiscitary. For this reason, in order to grasp the ongoing revolution triggered by the revolution of human rights, we must understand how rights continually allows parts of the people to resist their subsumption into – or, alternatively, their relegation or marginalization by – the people as a whole.

For this reason I propose to turn to a related varieties of political thought that understand politics not as the *constitution* of political community, but also and in a sense more fundamentally as its *disincarnation* or *disruption*. One notable approach I have already discussed is that of Claude Lefort, which is notable in this context for drawing a distinct conception of politics from the experience of revolution. As noted above, Lefort characterizes democracy as a political regime and form of society that in different ways makes it impossible for any particular actors to fully represent or claim power over or within society. A democratic society is one in which everything is provisional, contestable, plural, and impermanent. Regular elections are one of a number of devices, from this point of view, for preventing power from ever settling permanently in one place.

This opens room for a new and more promising place for rights, including human rights, in a democracy. Since for Lefort the testing, challenging, and displacing of power is central to democratic politics, the claiming of rights, against the majority

and the state when necessary, is a quintessentially political form of action. Against Marx and others who would reduce the rights politics to the defense of the isolated individual against society and politics, Lefort insists that rights are not merely immunities against politics but rather constitutive of democratic politics (Lefort 1986: 259-272), especially in the rights of opinion, communication, association – all passed over by Marx in his essay *On the Jewish Question*. The fact that human rights, in addition to and beyond the rights of citizens,⁸ always exceed any juridical definition they have been given and are always available to those seeking to make new claims, makes them, for Lefort, an inexhaustible source of democratic politics as process of disruption and invention.

2.4 REVOLUTION AS CONTESTATION

If Claude Lefort provides an understanding of democratic politics that foregrounds the constant questioning and displacement of any and all authority, Jacques Rancière goes farther still by insisting that politics occurs only when the very identity of the community is placed in question (Rancière 1999). In his now celebrated account, politics occurs only when those who are marginalized, subordinated, or excluded from the political community nonetheless act politically, claiming the status that has been denied to them. In deliberate contrast to conventional perspectives like Weber's that make politics identical with the state, Rancière identifies action that merely ratifies the status quo with the police rather than politics. He thereby makes politics by definition revolutionary, or at least transformative. In a more radical sense than Arendt or Lefort, for Rancière political action constitutes the community only by destabilizing it as its identity and frontiers are redrawn by successive challenges from its outside.

This view of politics as always and by definition revolutionary corresponds to a still more revolutionary and actively political conception of human rights than those we have surveyed so far. Thus, what Hannah Arendt, Giorgio Agamben, and many others regard as the principal paradox or even tragedy of human rights – namely, that they are the rights of those who have been deprived of all their other effective rights – for Rancière makes them in fact the most political of all rights. It is precisely when one claims the rights one is denied, performatively bringing those rights into being as it were out of nothing, that one practices a Rancièrian politics of rights (Rancière 2004).

⁸ Moyn's strict distinction between the rights of man and human rights is clearly rejected by Lefort. While he only has the French *droits de l'homme* available to him, Lefort applies it to the Helsinki Declaration and Charter 77 as well as the French Revolution, in both cases betokening a new form of politics irreducible to sovereignty.

Rights can therefore only be practiced in a political way, on Rancière's provocatively paradoxical interpretation, by those who lack them. They must not only be invented, as for Arendt; they must be invented and deployed *against* the status quo in order to be properly political.

2.5 REVOLUTION AS INSURRECTION

A final interpretation of the relation between revolution and human rights worth considering here comes out of an attempt to join them by claiming human rights for the Marxist tradition, thus reading them not, with Lefort or Rancière, against but rather *with* Marx, perhaps even as Marx himself should have done. The central element of this interpretation lies for Étienne Balibar as for Claude Lefort in a reading of the role of human rights in the French Revolution. Where Lefort regards this principally as a matter of overthrowing absolutism, and thus according to a single, anti-authoritarian political logic, Balibar treats it as a social and political struggle in a wider Marxian sense. In social terms, it was not just the bourgeoisie that rebelled against the Ancien Régime but also the popular classes (along with other groups); politically, the resulting alliance sought not only to abolish tyranny but also to do away with the order of privileges and other social injustices. Rights from the beginning thus serve an indeterminately broad coalition of actors and interests, and represent claims not only for freedom but also for equality – principles Balibar unites in the term „equaliberty“ (Balibar 1994).

By locating the origins and politics of human rights specifically in revolutionary struggle, Balibar is able to identify in them certain elements that escape the other authors. First of all he understands not only the intrinsic indeterminacy of human rights, but also their universalism and their inherently expansive nature – their tendency to grow to encompass new claims and agents – as a legacy of the coalition that brought them into being. Yet for the same historical reasons, he is able to locate the limits and political ambiguity of human rights more effectively than the other authors. Human rights' permanent tendency to oscillate between a means of emancipation and an ideology of domination reflects the different purposes to which they were put during and after the French Revolution: just as the *sans-culottes* sought to expand them during moments of radicalization, the dominant classes sought to restrict them during moments of reaction. Precisely because rights are political, they cannot avoid being available for both kinds of use, and for many more besides.

3. Practice

In the last section I tried to shed some light on a variety of related ways in which human rights can be said to be both revolutionary and political. These perspectives are by no means identical, and each can be used as a basis for pointing out limitations of the others.⁹ I would now like to suggest that these ways of understanding human rights politics at a theoretical and historical level have counterparts among those who seek to take a more local, practical, or even ethnographic perspective on human rights. For in a move parallel to, but distinct from, the political turn in human rights discussed in the previous section, in recent years it has become increasingly common to look to the *practices* that make up human rights politics in order to discern their nature. In this way, investigators have sought out the normative content of human rights in the beliefs and practices (more than institutions) who act in their name.¹⁰ The best way of understanding human rights, on this approach, is by looking to those who „do“ human rights.

Just as more than one „political“ perspective is available, however, so the contribution of a „practical“ view depends on what practices we prioritize. Thus, to take the example of perhaps the most influential mainstream political theorist working within but seeking to expand what I discussed as the Rawlsian tradition above, Charles Beitz has sought to understand human rights as the „practice“ of an international community committed to protecting these vital human interests (Beitz 2009). This community is made up in the first instance by states, but also by a variety of non-governmental international organizations and civil society actors, which at times must stand in for states and at times prod them into action. Like Moyn, then, Beitz is able to offer a significantly more practical and political perspective on human rights than Rawls and many of his interlocutors without shifting the basic parameters of the discussion by continuing to subscribe to essentially the same Weberian notion of politics.

A number of authors have focused on the other side of human rights as a practice from the bottom up rather than from the top down. Benjamin Gregg (2012) and

9 Rancière in particular is given to criticizing – both exaggerating his difference from and concealing his debt to – other authors discussed here, notably Arendt and Lefort. This is more a matter of individual style than philosophical or political substance – as I would say is Balibar’s opposite tendency to integrate all other perspectives as moments of his own framework.

10 While these scholars hail from a variety of traditions and employ a range of techniques, their methodological common denominator seems to be something like the „pragmatic sociology“ developed by Luc Boltanski and Laurent Thévenot (1991). Rather than developing a critical framework, the researcher reads the values and understandings out of the critical practices of actors in the field in question.

Anthony Tirado Chase (2012), for instance, have theorized human rights as local constructions whose meaning is always determined by the particular contexts in which they are invoked and reinvented. Fuyuki Kurasawa (2007) likewise focuses on how particular groups and individuals construct human rights through a variety of forms of what he calls „ethico-political practice“. According to these views, human rights must always be seen as culturally particular, even if that particularism can be generalized. What is most notable about these studies from our present perspective is that although they focus on those actively involved in „human rights work“ outside of states and dominant institutions, they tend to sideline those struggling for their *own* rights. Rather like Hunt and Joas, then, they tend to highlight the altruistic, humanitarian, and cultural aspects of human rights at the expense of their contestatory and more overtly political side.

What, then, is the equivalent of the more revolutionary political perspective explored above when it comes to *practical* approaches to human rights? A subset of these studies exemplify the political view theorized by thinkers like Arendt, Lefort, and others by examining those who seek to assert their own human rights and those of their fellows. Thus, in recounting the activism of undocumented immigrants in Europe, Monika Krause (2008) portrays them as a direct expression of Arendt's „right to have rights“ by engaging in political activity on their own behalf, constituting through their action the „portable polis“ they are denied by the states in which they live but which deny them legal status. Drawing on accounts both of citizen and non-citizen mobilizations, Karen Zivi (2012) has developed an important account of how political actors effectively *invent* the rights they claim, constituting the community that will guarantee that right in part through their very action.

The acquisition of and ongoing respect for rights is for these authors not just a legal status conferred by a state but a *practice* that must be performed to become effective or meaningful. The practice becomes revolutionary when it is performed in the name of human rights by those on the fringes of political order, who are refused political recognition and can only contest this by performing the political status they have been denied. Such practices are akin to those studied by political sociologists, anthropologists, and others who have tried to show how important politics often occurs in places and ways that political science and political theory has too often excluded from the start, be it James Scott (1985) exploring the „weapons of the weak“ deployed by subaltern populations against rulers and exploiters they cannot challenge directly or Engin Isin (2002) showing how „official“ understandings of politics, centered around states and laws, citizenship and commonality, have always been

shadowed by the more obscure practices of those on the margins of the community, be they slaves and women, metics and foreigners, minors and prisoners.

The diversity of these examples is enough to demonstrate that focusing on how human rights can emerge from the bottom up, out of local practice, by no means settles the question of their nature or consequences. All the same, what these views share, and what distinguishes them from the top-down theorists discussed above seems to me essential. In each case, they are able to portray these rights in ways that in some important sense attributes their authorship to their claimants. Accordingly, human rights politics appears not as the negation of democratic participation, but as in a sense its kernel – the minimal form in which it is exercised, often under the least favorable circumstances.

4. Conclusion

While the theoretical as well as the more sociological or ethnographic perspectives I have consulted here differ and even disagree among themselves, I would like to conclude by underlining the much greater distance that lies between them on the one side and the dominant, statist, legal, institutional, and even moral and philosophical models on the other. Very schematically put, this more conventional view, when it discusses politics at all, views it from the top down, in terms of states and other powerful actors. The alternative I have sought to present here can offer a corrective. Mindful of the revolutionary origins as well as the potentially democratic yet ambivalent nature of human rights, it views politics from the bottom up, first of all in the practices deployed in claiming rights.¹¹ While both of these families of views obviously reflect a part of the greater political reality, they have very different practical implications for how we understand the politics of human rights.

On the statist view, I only have rights when some agency or institution guarantees them for me – no rights without remedies, as the lawyers say. This understanding of rights allows me to say to some constituted body that, under such and such a legal instrument, I have such and such a right. The right, its content, interpretation, and enforcement, remain contingent on the body and the instrument. Even if it is allowed that the right exists and will be respected, the situation remains structurally heteronomous: I have the right because a superior power guarantees it for me. On a democratic view, in contrast, I only have rights if I demand them, exercise them, and see that they are provided to myself and to others. Not only do rights imply citizenship; they

¹¹ I have developed this contrast at greater length in (Ingram 2013).

require it and are its only real expression: citizenship *is*, among other things, the active declaring, claiming, and producing of rights. A democratic view of rights insists that they arise from, and can only be secured by, political practice. At a minimum this would mean that the subject of rights has to participate in the creation and maintenance of the regime that is to protect these rights. Even if we allow that the latter view will exceed what can be hoped for in many situations in which human rights are at issue, we can at least maintain an eye for the difference between them as a critical tool for spotting the vagaries of the politics of human rights.

The alternative I have sketched here should not be entirely unfamiliar. It is the contrast between the statist and the democratic, the constituted and constituting moments of politics. It is conventional to imagine these moments as operating in a kind of cycle, with the sphere of citizenship, inclusion, and equality being expanded by the latter before being consolidated into the former. Indeed, in the case of national citizenship this may be welcome, with institutions saving us from having to endlessly reconquer our rights. What I have tried to point out by emphasizing the contrast between the two moments is that too often thinking about human rights has tended to become entirely circumscribed within the first. It is able to conceive only of moral demands to be put to the constituted powers – or, at best, a normative or utopian ideal of a more just structure, the creation of which it is content to leave to those same powers (prodded along, we may assume, by enlightened experts and well-meaning activists). What it too often fails to consider is a politics of those affected that might help bring rights into being.

The contrast also allows us to grasp the ambivalence of human rights. As Balibar observes, it is a necessary feature of human rights that if they can serve a politics of „insurrection“, the attempt to conquer new rights, they can just as easily serve a politics of „constitution“, or the creating and upholding of an institutional order. Indeed, if anything is clear from the radical critiques of human rights, it is that they lend themselves to a politics of the dominant powers that seeks to augment their domination while making only very limited efforts to alleviate the suffering of those who suffer most under it. Rather than see this as a „corruption“ or „betrayal“ of the „true“ nature of human rights, Balibar rightly argues that we should see it as an expression of their essential ambiguity, of the fact that they are necessarily available to the powers that be as well as to those who would challenge them (Balibar 2010: 20).

A final advantage of a democratic perspective on human rights that may be especially important as practices of human rights politics evolve is pointed out by Cristina Lafont (2010). Since so much power is wielded by great powers, private actors, and interna-

tional agencies, it would be a mistake to reduce human rights to claims that can be made against one's own state. If we associate the politics of human rights with the practices of organizing to assert rights claims, then it makes sense to make these claims against a whole range of authorities and institutions, to cultivate political capacities against and with regard to a whole range of institutions, and to demand that these rights be respected by a whole range of institutions. The close connection many „realists“ and „pragmatists“ draw between human rights politics and the state then comes to seem like an arbitrary restriction. Since struggles for human rights in a globalizing world will often consist in creating them where they do not yet exist, a democratic conception seems particularly appropriate to an age in which power and authority are increasingly dispersed across different levels of government and governance.

Bibliography

- Arendt, Hannah 1990: *On Revolution* [1963], New York: Penguin.
- Badiou, Alain 2002: *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil* [tr. P. Hallward], London & New York: Verso.
- Balibar, Etienne 1994: *Masses, Classes, Ideas. Studies of Ideas and Politics before and after Marx* [tr. J. Swenson], New York & London: Routledge.
- Balibar, Etienne 2007: (De)Constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy, in: *Social Research*, Vol. 74, No. 3, 727-738.
- Beitz, Charles R. 2009: *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Robin 2011: Reclaiming Human Rights, in: *New Left Review*, Vol. 69, 126-138.
- Boltanski, Luc/ Thévenot, Laurent 1991: *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Galimard.
- Chase, Anthony Tirado 2012: Legitimizing Human Rights. Beyond Mythical Foundations and Into Everyday Resonances, in: *Journal of Human Rights*, Vol. 11, No. 4, 505-525.
- Gauchet, Marcel 1980: Les droits de l'homme ne sont pas une politique, in: *Le Débat*, No. 3, 3-21.
- Gregg, Benjamin 2012: *Human Rights as Social Construction*, New York: Cambridge University Press.
- Gündogdu, Ayten 2012: A Revolution in Rights. Reflections on the Democratic Invention of the Rights of Man, in: *Law, Culture and the Humanities*, Vol. 10, No. 3, 367-379.
- Habermas, Jürgen 1996: Popular Sovereignty as a Procedure, in: ders.: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* [tr. W. Rehg], Cambridge, MA: MIT Press.
- Hunt, Lynn 2007: The Paradoxical Origins of Human Rights, in: Wasserstrom, J.N. et al. (eds.): *Human Rights and Revolutions* [2nd ed.], London: Rowman and Littlefield.
- Hunt, Lynn 2008: *Inventing Human Rights. A History*, New York: Norton.
- Ingram, James D. 2008: What Is a »Right to Have Rights«? Three Images of the Politics of Human Rights, in: *American Political Science Review*, Vol. 102, No. 4, 401-416.
- Ingram, James D. 2013: *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratic Universalism*, New York: Columbia University Press.

- Isin, Engin F. 2002: *Being Political. Genealogies of Citizenship*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Joas, Hans 2011: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Krause, Monika 2008: Undocumented Migrants. An Arendtian Perspective, in: *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, No. 3, 331-348.
- Kurasawa, Fuyuki 2007: *The Work of Global Justice. Human Rights as Practices*, New York: Cambridge University Press.
- Lafont, Cristina 2010: Accountability and Global Governance. Challenging the State-Centric Conception of Human Rights, in: *Ethics & Global Politics*, Vol. 3, No. 3, 193-215.
- Lefort, Claude 1986: Politics and Human Rights, in: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* [ed. J.B. Thompson], Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude 1988: Human Rights and the Welfare State, in: *Democracy and Political Theory* [tr. D. Macey], Cambridge: Polity.
- McCrudden, Christopher 2014: Human Rights Histories, in: *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 35, No. 1, 179-212.
- Menke, Christoph/ Raimondi, Francesca (eds.) 2011: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp.
- Moyn, Samuel 2010: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge: Harvard Belknap.
- Moyn, Samuel 2012: The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort, in: Geenens, R./Rosenblatt, H. (eds.): *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques 1999: *Disagreement: Politics and Philosophy* [tr. J. Rose], Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques 2004: Who Is the Subject of the Rights of Man?, in: *South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, No. 2/3, 297-310.
- Rawls, John 1985: Justice as Fairness. Political, not Metaphysical, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 223-51.
- Scott, James C. 1985: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New York: Yale University Press.
- Taylor, Charles 1999: Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: Bauer, J.R./ Bell, D.A. (eds.): *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 124-146.
- Weber, Max 2004: Politics as a Vocation [1919], in: *The Vocation Lectures* [ed. D. Owen/T.B. Strong], Indianapolis: Hackett.
- Wolfin, Sheldon S. 1997: Fugitive Democracy, in: *Constellations*, Vol. 1, No. 1, 11-25.
- Zivi, Karen 2011: *Making Rights Claims. A Practice of Democratic Citizenship*, New York: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj 2005: Against Human Rights, in: *New Left Review*, Vol. 34, 115-131.

Jeanette Ehrmann

Konstitution der Rassismuskritik. Haiti und die Revolution der Menschenrechte

1. Revolution und Versklavung: Das Verschweigen der Haitianischen Revolution

Während in Paris feierlich die Menschenrechte verkündet werden, ist die Hafenstadt Nantes der wichtigste Umschlagplatz Frankreichs für den Handel mit Afrika und den Amerikas. Von hier strahlt der revolutionäre Esprit der Aufklärung in die gesamte atlantische Welt aus. Die zahlreichen Schiffe, die den Hafen verlassen, sind nicht nur Botschafterinnen der neuen politischen Ideen, wie die Namensgebungen *La Tolérance*, *Le Citoyen* und *La Fraternité* verdeutlichen. Über *L'Entreprise* und *Le Commerce* wird auch das Ideal des globalen Freihandels verkündet und zugleich in die Praxis umgesetzt – einschließlich des ‚Handels‘ mit Menschen. Auf 1.800 Schiffen, die aus Nantes auslaufen, werden etwa 450.000 aus Afrika verschleppte Männer, Frauen und Kinder über den Atlantik deportiert, um auf den Plantagen weißer PflanzerInnen Zwangsarbeit zu verrichten (Le mémorial de l'abolition de l'esclavage 2013: 1).

Lässt sich diese Gleichzeitigkeit von revolutionärer Befreiung und rassistischer Versklavung allein auf einen performativen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis (Buck-Morss 2011: 40) zurückführen? Oder besteht ein viel intimeres, nämlich konstitutives Verhältnis zwischen Aufklärung und kapitalistischer Versklavung, die als gleichursprüngliche Gründungsmomente der Moderne auf dieselben normativen, ontologischen und epistemischen Prämissen zurückgreifen (Wynter 2003)? Die Französische Revolution hat den proklamierten Anspruch universeller Emanzipation bekanntlich nicht eingelöst. Die Menschenrechte wurden Schwarzen Menschen gewaltsam vorenthalten. Die Versklavung wurde in den französischen Kolonien erst 1848 juristisch abgeschafft.

Umso erstaunlicher ist es, dass das *Mémorial de l'abolition de l'esclavage* in Nantes, das 2012 eröffnet wurde, die Geschichte der Abschaffung der Versklavung als unaufhaltsamen Siegeszug der Menschenrechte von der Französischen Revolution bis zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen im Jahr 1948 präsentiert. Unerwähnt bleibt, dass die historisch erste Abschaffung moderner Versklavung

1793 in der französischen Kolonie Saint-Domingue durchgesetzt wurde. Sie war weder eine Episode noch eine logische Konsequenz der Französischen Revolution. Als Ergebnis des Kampfes Schwarzer Menschen gegen den Widerstand des revolutionären Frankreich markiert sie einen der ersten siegreichen Momente jener Revolution, die 1804 in der Gründung der freien Republik Haiti mündete. Als wirkmächtige Artikulation einer „Schwarzen Vernunft“, so Achille Mbembe, leitete die Haitianische Revolution damit „eine Wende in der modernen Geschichte der menschlichen Emanzipation“ (Mbembe 2014: 38) ein.

In der herkömmlichen, curricular verankerten und musealisierten Geschichte der Menschenrechte wird die Haitianische Revolution jedoch bis heute verschwiegen (Trouillot 1995). Ausgehend von dieser Leerstelle werde ich im Folgenden die revolutionäre Selbstbefreiung Schwarzer Menschen aus Kolonialismus und Versklavung als ein Gegennarrativ zentrieren, das es ermöglicht, die Frage nach dem Universalismus und der Universalisierbarkeit der Menschenrechte in einem anderen Licht zu betrachten.

Wer ist eigentlich das Subjekt, in dessen Namen sich die Haitianische Revolution vollzieht? Welche Kritik entfaltet sie an der europäischen Verstrickung von Universalismus und Rassismus, von universellem Anspruch der Rechte des abstrakten Menschen einerseits und der philosophisch legitimierten und juridisch legalisierten Dehumanisierung Schwarzer Menschen andererseits? In welcher Weise verändert die Haitianische Revolution den Begriff des Universellen? Und schließlich, welche normativen und politischen Konsequenzen ergeben sich aus der in Haiti artikulierten Kritik für eine Idee und Politik der Menschenrechte angesichts globaler Ungleichheits- und Unterdrückungsverhältnisse, die als Erbe des Kolonialismus und der Versklavung bis heute fortwirken – und zwar nicht nur in den Postkolonien und Postemanzipationsgesellschaften der Karibik, sondern in Europa selbst?

2. Revolution und Menschenrechte: Repräsentationen der Emanzipation

Das *Mémorial de l'abolition de l'esclavage* in Nantes ist nur eines von vielen Monumenten, Artefakten und Erzählungen, die unter selektivem Rückgriff auf einzelne Ereignisse und Protagonisten ein hegemoniales Narrativ der Revolution der Menschenrechte konstruieren. Dieses wird als eine von Europa ausgehende teleologische Erfolgsgeschichte konstruiert, die den weißen, männlichen Bürger als Subjekt privilegiert und die Konflikthaftigkeit sozialer Widersprüche, die Diversität politischer

Bewegungen und die Diskrepanz unterschiedlich radikaler Forderungen einhegt (Wall 2012: 10 ff.).

Auch die Geschichte der Abschaffung der Versklavung folgt diesem Muster. Die Galionsfiguren sind wahlweise europäische Philosophen wie Diderot und Raynal – nach Jonathan Israel (2001) Vertreter einer „radikalen Aufklärung“ im Gegensatz zu einer nur moderaten –, die Politiker Abraham Lincoln, William Wilberforce und Victor Schoelcher oder die Abolitionismus-Bewegungen weißer Menschen in Europa und Nordamerika (vgl. Brown 2006). Diese Engführung ist schon deshalb problematisch, weil der paternalistische Abolitionismus moralisch, nicht aber mit Rechtsansprüchen argumentierte und daher eher einer Geschichte des Humanitarismus als der Menschenrechte zuzuordnen ist (Moyn 2012: 560). Darüber hinaus haben Schwarze feministische Theoretikerinnen wie bell hooks (1982: 124 ff.) und Angela Davis (1984: 30 ff.) detailreich ausgearbeitet, dass der Abolitionismus – auch und gerade in seiner feministischen Spielart – die Idee weißer Vorherrschaft (*white supremacy*) unangetastet ließ und damit keine Kritik des Kolonialismus und Rassismus konstituiert.

Durch die Zentrierung des Abolitionismus, die Verengung auf völkerrechtliche Konventionen und die Ausblendung radikaler Versklavungskritik und damit zusammenhängender Kämpfe Schwarzer Menschen entsteht ein historisch fragwürdiges Bild, das die Abschaffung der Versklavung als moralisches Verdienst der zuvor versklavenden EuropäerInnen darstellt (vgl. kritisch dazu Wood 2010). In dieser Geschichte existieren Schwarze Menschen nur als Daten und Fakten, als plakatives Anschauungsmaterial und als passive Opfer eines unhinterfragten, weiß privilegierten moralischen Aktivismus, der die vermeintliche Vorreiterrolle Europas in der Erfindung, Umsetzung und Verbreitung der Menschenrechte argumentativ nutzt und reproduziert. Emanzipation wird als Gabe des weißen Mannes imaginiert (Fanon 2009: 178), der schon immer in universellen Kategorien gedacht habe, deren Universalismus sich quasiautomatisch durch eine nachträgliche Inklusion bislang verworfener Subjektpositionen entlang von Religion, ‚Rasse‘ und Geschlecht in den Geltungsbereich der Menschenrechte einlöse.

Der krönende Schlussakt dieser Dramaturgie ist die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen, die sich als Lehre aus der Barbarei des Nationalsozialismus geriert, während zeitgleich die antikolonialen Befreiungsbewegungen Afrikas und Asiens blutig niedergeschlagen werden – ein augenscheinlicher Widerspruch, den bereits Aimé Césaire (2010 [1950/1955]) und Frantz Fanon (1981 [1961]) in ihrer postkolonialen Kritik der Menschenrechte explizit gemacht haben. Die lange Geschichte Schwarzen Widerstands und der Selbstbefreiung aus Versklavung, Kolo-

nialismus und Apartheid dagegen wird verschwiegen oder zu einer reinen Ableitung der europäischen Aufklärung reduziert.

Die Historiographie der Menschenrechte und die politische Theorie und Ideengeschichte folgen diesem *politischen* Narrativ relativ ungebrochen. Monographien und Handbücher zur Geschichte und Idee der Menschenrechte verleihen der selektiven Erzählung wissenschaftliche Legitimität. Auf der Grundlage eines „sanktionierten Nicht-Wissens“ (Spivak 2003: X) innerhalb des etablierten Wissenschaftsbetriebes, das den eurozentrischen Kanon unhinterfragt und die Positionalität der Theoretikerin als forschendes Subjekt innerhalb einer geopolitisch spezifischen Konstellation unmarkiert lässt (Spivak 1988: 271 f.), bleiben alternative Menschenrechtserzählungen unbeachtet. Euro-Nordamerika wird zum Ursprung, Zentrum und Ziel der Geschichte. Der ‚Westen‘ wird als Subjekt privilegiert und gleichzeitig als Universalie propagiert. So entsteht nicht nur ein historisch inakkurates Bild, sondern ein *normatives* Narrativ (ebd.: 281), das erhebliche Konsequenzen für die Konzeption der Menschenrechte mit sich bringt: Menschenrechte werden nicht als Mittel emanzipatorischer Ermächtigung gedacht, sondern als Instrument einer institutionell macht- und gewaltförmigen Politik, die in Form von Entwicklungszusammenarbeit sowie humanitären und militärischen Interventionen in genau jenen Ländern durchgesetzt wird, die zuvor von Europa kolonisiert wurden.

Ein prominentes Beispiel des normativen Narrativs ist Lynn Hunts vielbeachtete Monographie „Inventing Human Rights“ (2007), mit der die Historiographie der Menschenrechte als anerkanntes Forschungsfeld etabliert wurde (Moyn 2012: 553). Vom Naturrecht über das Zeitalter der Aufklärung und Revolution bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs liegt Hunts Geschichte der Menschenrechte folgende innere Logik zugrunde: Wenn die revolutionäre Lokomotive der Menschenrechte erst einmal in Gang gesetzt ist, ist sie nicht mehr aufzuhalten. Anfangs noch exklusiv auf den Körper des weißen, katholischen, besitzenden Mannes zugeschnitten, werden die Menschenrechte im Lauf der Französischen Revolution sukzessive auf Protestanten, Juden und freie Schwarze Männer ausgeweitet (Hunt 2007: 149).

Auch die Ankunft der Menschenrechte in den französischen Kolonien wird als ihre progressive Universalisierung erzählt (Hunt 2007: 162), bis sie, vorangetrieben durch die weißen Abolitionisten der *Société des Amis des Noirs*, bei den versklavten Menschen als unterster sozialer Kaste im rassistischen Plantagenkomplex angelangen. Die Haitianische Revolution dagegen wird nicht einmal als solche bezeichnet, sondern einer kolonialen Logik folgend als ‚Rebellion von Sklaven‘ bagatellisiert (ebd.: 163), die die Philosophie der Menschenrechte zwar nicht begreifen, sie aber immerhin instrumen-

tell für ihre eigenen Zwecke zu nutzen wissen. „While the slaves might not have understood all the fine points of the doctrine of the rights of man, the words themselves came to have an undeniably talismanic effect“ (ebd.: 166).

Indem die Haitianische Revolution – im Gegensatz zur Amerikanischen und Französischen – nicht als ein Gründungsmoment der politischen Moderne gelesen, sondern zur Ausgeburtsrevolutionärer Gewalt mit genozidalen Folgen für weiß positionierte Männer stilisiert wird (so Brumlik 2014, Girard 2011), kann sie weder in den gängigen Kanon integriert noch durch eine liberale Lesart in ihrer Radikalität entschärft werden. In der Konsequenz wird die Haitianische Revolution verworfen und verdrängt, Haiti als das konstitutiv ‘Andere’ einer europäisch-nordamerikanisch, weiß und männlich kodierten politischen Moderne repräsentiert.

3. Universelle Emanzipation: Der Haitian Turn

Die Haitianische Revolution war schon während ihres Geschehens und weit bis ins 20. Jahrhundert hinein ein Symbol für lateinamerikanische, afrikanische und Schwarze Befreiungsbewegungen weltweit. Doch erst seit dem *Haitian Turn* (Joseph 2012) in den Postkolonialen Studien, den Black Studies und der Karibikforschung anlässlich der Zweihundertjahresfeiern der Revolution im Jahr 2004 wurden auch einzelne politische TheoretikerInnen auf die bislang verschwiegene Revolution und ihre Bedeutung für das Denken universeller Emanzipation aufmerksam.

Mit „Hegel und Haiti“ (2011) hat Susan Buck-Morss die bisher prominenteste Auseinandersetzung vorgelegt. Ihre These ist nicht nur, dass die revolutionäre Erhebung versklavter Menschen das Modell für Hegels Herr-Knecht-Dialektik lieferte. Vielmehr weist Buck-Morss der Haitianischen Revolution auch einen eigenständigen Platz in einem nicht länger eurozentristischen Konzept von Universalgeschichte zu: als gewaltförmiges Einfordern der „Anerkennung amerikanischer und europäischer Weißer“ und als „Verwirklichung“, ja als Übertreffen „des aufklärerischen Ideals der Freiheit“ (ebd.: 62). Damit stelle die Haitianische Revolution keine Fußnote der Geschichte dar, sondern sei letztlich das Schlüsselereignis zum Verständnis der Französischen Revolution.¹

1 Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass hinsichtlich der Originalität von Buck-Morss‘ These schwere Vorwürfe erhoben wurden. Der französische Philosoph Pierre Franklin Tavares (2006) argumentiert, bereits in seiner Dissertation „Hegel, critique de l’Afrique“ (1990) ausführlich auf die Verbindung zwischen Hegel und Haiti eingegangen zu sein – eine Arbeit, die Buck-Morss nachweislich vorlag.

Das Grundmodell der Steigerung, der Überbietung, findet sich, je nach philosophischer Tradition, in Variationen wieder. So deutet etwa Nick Nesbitt (2008) die Haitianische Revolution im Rückgriff auf Immanuel Kant und Jürgen Habermas als Radikalisierung der europäischen Aufklärung und die darin beteiligten RevolutionärInnen als TeilnehmerInnen eines globalen Menschenrechtsdiskurses. In ereignistheoretischer Hinsicht interpretiert Slavoj Žižek die Haitianische Revolution als „das Ereignis, das es wahrlich verdient, als *Wiederholung* der Französischen Revolution bezeichnet zu werden“, ja als „in noch stärkerem Maße ein Ereignis als die Französische Revolution selbst“ (Žižek 2009: 195; Hervorhebung im Original). Michael Hardt und Antonio Negri schließlich versuchen sich in einer postmarxistischen Deutung und folgern: „Toussaint nimmt die Erklärung der Menschenrechte wörtlich und beharrt auf deren vollständiger Umsetzung in die Praxis“ (Hart/Negri 2003: 130). Damit wird der Revolutionsführer Toussaint Louverture, der von den Autoren ganz nonchalant beim Vornamen genannt wird, zum Vordenker neuer Formen der Freiheit unter den Bedingungen globaler Kommunikation und Interaktion und, neben Bartolomé de Las Casas und Karl Marx, in den Rang eines Philosophen erhoben.

Trotz der unterschiedlichen philosophischen Bezugspunkte weisen die genannten Interpretationen alle dieselbe Logik auf. Sie beruhen *erstens* auf der narrativen Struktur des Superlativs, der zufolge die Haitianische Revolution *universeller* als die Französische Revolution war. Als Reaktion auf die bisherige Bagatellisierung konstruieren sie *zweitens* anstelle einer kritischen Auseinandersetzung eine umgekehrte Mythenbildung, die kaum auf historische Quellen oder haitianische Rechtstexte zurückgreift und der Revolution so weder historisch noch theoretisch gerecht wird. In ihrer Intention, der Revolution einen ebenbürtigen Platz im Kanon zuzuweisen, fallen sie *drittens* letztlich alle auf den europäischen Meisterdiskurs zurück (vgl. Scott 2010). Sie verorten die ideellen und politischen Wurzeln dieses spezifischen Emanzipationsprojektes, das sich innerhalb der juristischen, ökonomischen und epistemischen Herrschaftsformation des karibischen Plantagenkomplexes abspielt, in der bürgerlichen Öffentlichkeit Westeuropas.

Die Haitianische Revolution wird damit zum empirischen Fallbeispiel für die prinzipielle Richtigkeit des Kanons und die Wahrheit des formalen Universalismus der europäischen Aufklärung abklassifiziert und letztlich instrumentalisiert. Worin liegt dann aber die von allen AutorInnen behauptete Radikalität der Haitianischen Revolution? Erschöpft sich der Universalismus in der Ausweitung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf Schwarze Männer? Ist Universalismus gleichbedeutend mit der reinen Inklusion differenter Subjektpositionen in einen unveränderten Be-

griffsrahmen, der von den „dead white men“ (Coleman 2014)² der europäischen Philosophiegeschichte geschaffen wurde?

In Abgrenzung zur vorschnellen Einverleibung der Haitianischen Revolution in bestimmte philosophische Denktraditionen des geltenden Kanons verfolge ich das Projekt, das Srinivas Aravamudan (1999: 330) einen „disziplinären Aktivismus“ nennt: Anstatt die Ränder in das Zentrum einzuschreiben gilt es vielmehr, das Zentrum von den Rändern her zu befragen, die dominanten Deutungsmuster des Kanons zu durchbrechen, den Kanon zu verfremden, zu mobilisieren und zu pluralisieren. Die Haitianische Revolution als bedeutsames Symbol einer alternativen Menschenrechtserzählung ernst zu nehmen, erfordert zugleich, die institutionellen Praktiken und narrativen Strukturen der hegemonialen Wissensproduktion zu dekonstruieren und eine andere Erzählweise zu erproben. Dabei folge ich drei methodischen Überlegungen.

Gegen eine „idealistische Ideen- und Textgeschichte“ (Moyn 2012: 548) verstehe ich Menschenrechte *erstens* nicht als geistiges Eigentum philosophischer Meisterdenker und revolutionärer Gründungsväter, sondern als das konstituierende Moment emanzipatorischer Bewegungen, deren kollektive Kämpfe gegen gelebtes Unrecht für ein kohärenteres Verständnis der Menschenrechte wesentlich sind (Wall 2012: 2). Ausgehend von den Erkenntnissen der transnationalen Geschichtsschreibung (vgl. Armitage/Subrahmanyam 2010) muss die Herausbildung der Menschenrechte *zweitens* innerhalb des Ereignishorizonts einer übergreifenden atlantischen Verfassungsrevolution (Brunkhorst 2012: 92) betrachtet werden, deren Zentren nicht nur Philadelphia und Paris, sondern auch Port-au-Prince und die Koordinaten des Schwarzen Atlantik (Gilroy 1993) sind. Als Protagonisten eines Gegennarrativs der Menschenrechte ausgehend von Haiti zentriere ich *drittens* Schwarze Menschen, die sich ihre Selbstbefreiung von einem vermeintlich aufklärerischen Europa erkämpfen und die Menschenrechte durch einen „ab-use“ (Spivak 2012: xii), d.h. von unten, subversiv aneignen und radikal umschreiben. Die Haitianische Revolution wird so zur Kritik nicht nur der kolonialrassistischen Verhältnisse ihrer Zeit, sondern auch des Denkens universeller Menschenrechte.

2 Der Philosoph Nathaniel Adam Tobias Coleman weist mit dem Durchstreichen seines Familiennamens auf die gewaltvolle Geschichte der Versklavung hin, die sich durch die Namensgebung der Sklavenhalter bis heute in die Körper der Nachfahren der Versklavten einschreibt.

4. Haiti und die Konstitution der Rassismuskritik

Um den Kanon „von unten“ umzuschreiben, reicht es nicht aus, hegemoniale Narrative zu durchbrechen. Es erfordert auch, bisher unbeachtetes Archiv- und Textmaterial (Hartman 1997: 10) zu reklamieren. Die in der Haitianischen Revolution entstandenen Verfassungen von 1801 und 1805 sind erstaunliche Dokumente einer Rechtskritik des Kolonialismus, des Rassismus und der Versklavung. Ungeachtet dessen wurden sie außerhalb Haitis bisher kaum aus einer rechtstheoretischen Perspektive analysiert. Im Folgenden werde ich daher mein Augenmerk auf den frühen haitianischen Konstitutionalismus legen und das Verhältnis von universellen Menschenrechten und der Kategorie ‚Rasse‘ herausarbeiten.³

Bereits das Ergreifen der Schrift als Medium der Emanzipation durch ein Kollektiv (nicht-)alphabetisierter, vormals versklavter Menschen stellt einen widerständigen Akt dar (Mbembe 2014: 14). In der Haitianischen Revolution eignen sich Menschen, denen systematisch das Lesen und Schreiben vorenthalten und verboten wurde, das Genre der geschriebenen Verfassung an und artikulieren als Autoren des Rechts ihre Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gemeinschaft. In der Sprache des Rechts vortragen, stehen die haitianischen Gründungstexte in starkem Kontrast zu den zeitgleich im abolitionistischen Diskurs sehr populären *slave narratives* in den USA und dem britischen Kolonialreich, die eine moralische oder religiöse Kritik der Versklavung anhand von Einzelschicksalen vortragen. Die Verfassungen dagegen sind nicht nur als politische Manifeste postkolonialer Freiheit, sondern auch als erste Momente einer antikolonialen Philosophie zu begreifen (Jenson 2010: 82 f.), die vor dem Hintergrund eines aufkeimenden ‚wissenschaftlichen‘ Rassismus die Frage nach dem Universalismus von Freiheit und Gleichheit stellt (Fischer 2004: 227).

Mehr noch als Gründungstexte einer partikularen, staatlich verfassten politischen Gemeinschaft verdeutlichen die Verfassungen von 1801 und 1805, dass in der Revolution nicht nur der Geltungsbereich der in Frankreich deklarierten Menschenrechte ausgeweitet wird. Vielmehr werden hier divergierende Rechtsvorstellungen artikuliert, die ihr kritisches Potential dadurch entfalten, dass sie auf der Grundlage einer dichten Beschreibung des proklamierten Universalismus eines versklavenden Europas und damit verbundener Unrechtserfahrungen gerade nicht zu einer Zurückweisung des Universalismus gelangen. Sie konzipieren stattdessen einen alternativen und radika-

³ Eine angemessene Analyse der Verfassungen muss notwendigerweise die intersektionalen Verschränkungen von ‚Rasse‘, Geschlecht und Klasse berücksichtigen. Eine solche intersektionale Lesart arbeite ich in meiner Dissertation mit dem Titel „Tropen der Freiheit. Der radikale Universalismus der Haitianischen Revolution“ aus.

leren Begriff des Universellen und des ‚universellen Menschen‘, indem sie die Verflechtung von Universalismus und Rassismus im europäischen Aufklärungsdenken explizit machen.

Eine erste Kritik des Subjekts der Menschenrechte findet bereits in der *Constitution de Saint-Domingue* von 1801 statt, in der die Kolonie zur autonomen Teilrepublik Frankreichs erklärt und die Abschaffung der Versklavung formal bestätigt wird. Artikel 3 besagt: „Alle Menschen, die hier geboren werden, leben und sterben als Freie und als Franzosen“ (Dubois et al. 2013: 53).⁴ Indem sich die Revolutionäre, die sich zuvor über verschiedene westafrikanische Selbstbezeichnungen identifizierten bzw. durch kolonialrassistische Fremdbezeichnungen identifiziert wurden, von nun an als Franzosen verstehen, wird die Deckungsgleichheit von Französischsein – dem bisherigen Synonym von Menschsein – und Weißsein durchtrennt. In den folgenden Artikeln wird die Rechtskritik des Rassismus weiter ausgefächert: Artikel 4 bekräftigt, dass Gleichheit „unabhängig von Hautfarbe“ gilt, während Artikel 5 als einzig gültiges Kriterium sozialer Unterscheidung die Tugenden und Talente der BewohnerInnen der Insel zulässt (ebd.: 53).

Trotz der mimetischen Identifizierung des Kolonisierten mit dem Kolonialherrn vollzieht sich dadurch – so lässt sich mit Homi Bhabhas (2000) Weiterführung des Fanon’schen Konzepts der Mimikry argumentieren – eine Delegitimierung und Subversion des kolonialen Herrschaftsverhältnisses und seiner normativen Grundlagen. Indem sich die FreiheitskämpferInnen mit der machtvollen Position des französischen, mit Rechten ausgestatteten Subjekts identifizieren, findet gleichzeitig eine erste rassistiskritische Reartikulation des politischen Subjekts statt, das von einer kolonialrassistischen Ontologie abgelöst wird. Die Identität von Mensch und *Franzosen unabhängig von Hautfarbe* erweist sich jedoch in der Praxis schon bald als unbrauchbar für emanzipatorische Zwecke. Als Strafe für die Übertretung des kolonialen Diskurses mobilisiert Napoleon Bonaparte seine Armee mit dem genozidalen Auftrag, alle auf Saint-Domingue lebenden Schwarzen Menschen zu töten (Dubois 2005: 290 ff.).

So verschiebt sich im revolutionären Kampf um „Freiheit oder Tod“ – *liberté ou la mort* wird zur Losung der haitianischen Unabhängigkeitserklärung⁵ – die Konzeption einer ‚farbenblinden‘ Freiheit zu einer substantielleren Bestimmung. Mit der *Constitution Impériale d’Haïti* (1805) wird Haiti als freier, souveräner und unabhängiger

4 Übersetzung aus dem Französischen hier und im Folgenden von mir.

5 Haitianische Unabhängigkeitserklärung (01.01.1804). The National Archives, London, CO 137/111. Records of the Colonial Office, Commonwealth and Foreign and Commonwealth Offices, Empire Marketing Board, and related bodies.

Staat ausgerufen (Art. 1), in dem Versklavung für immer abgeschafft ist (Art. 2) (Dubois et al. 2013: 63). Die Benennung des neuen, von französischer Kolonialherrschaft befreiten Staatswesens als Haiti („bergiges Land“), das von der Eigenbezeichnung der Insel in der Sprache der fast ausgerotteten UreinwohnerInnen abgeleitet wird, wird zugleich zum Eigennamen der BürgerInnen des neuen Staates. Mit der begrifflichen Neuschöpfung „Haitianer“ wird aber keineswegs eine bloß ethnische Alternative zum „Franzosen“ geschaffen. Die Bezugnahme auf einen Ursprung radikaler Alterität – die UreinwohnerInnen und das ihnen widerfahrene Unrecht (Casimir 2009: 118 ff.) – stellt vielmehr das weiße, männliche, besitzende Subjekt der Aufklärung mitsamt dessen rassistischer „divide et impera“-Logik radikal in Frage.

Zwar wird bereits in der Präambel die Gleichheit aller Menschen unter Anerkennung ihrer Differenz und Vielfalt (Dubois 2013: 63) proklamiert. Von dieser Gleichheit werden jedoch weiße Männer ausgenommen, indem Artikel 12 ihnen kategorisch das Recht auf Eigentum versagt. „Kein Weißer, unabhängig von seiner Staatsangehörigkeit, wird als Herr oder Eigentümer seinen Fuß auf dieses Gebiet setzen oder in Zukunft ein Eigentum hier erwerben können“ (ebd.: 64). In dieser rechtlichen Diskriminierung vollzieht sich eine radikale Denkbewegung, die das konstitutive Verhältnis von Staatsbürgerschaft, Weißsein, Männlichkeit und Eigentum – und damit eine der Grundfesten der europäischen Aufklärung – sprengt.

Dass es sich dabei um eine rechtliche, *nicht* aber um eine rassistische Diskriminierung – also einen ‚umgekehrten Rassismus‘ – handelt, wird in Artikel 13 deutlich. Dieser nimmt „weiße Frauen [...] sowie ihre bereits geborenen oder zukünftigen Kinder“ ebenso von der Bestimmung aus wie „die von der Regierung eingebürgerten Deutschen und Polen“ (ebd.: 64). Diese hatten als Überläufer und Deserteure der französischen Armee an der Seite der haitianischen RevolutionärInnen für die universelle Freiheit und Menschlichkeit gekämpft. Der Ausschluss weißer Männlichkeit aus der Gleichheitskonzeption des haitianischen Rechts markiert damit eine normative Kritik an dem vergangenen Unrecht des anti-Schwarzen Rassismus und der ‚Inbesitznahme‘ Schwarzer Menschen durch weiße ‚Herren‘, die konstitutiv an eine koloniale Weltordnung unter weißer Vorherrschaft gebunden sind.

In Artikel 14 schließlich offenbart sich das politische Subjekt, das sich in der Revolution konstituiert. „Da alle Bestimmungen der Farbe unter den Kindern ein und derselben Familie, deren Staatsoberhaupt der Vater ist, notwendigerweise aufhören müssen, werden die Haitianer ab jetzt allein unter dem generischen Namen der Schwarzen verstanden werden“ (ebd.: 64). Jenseits einer biologistischen Logik wird Schwarzsein hier als eine selbst gewählte *politische* Identität generiert, die sich nicht

über die Pigmentierung der Haut oder andere phänotypische Merkmale definiert, sondern allein über die Verdienste im Namen der republikanischen Werte, nämlich der Verteidigung von Freiheit und Gleichheit im Angesicht menschlicher Vielfalt. Insofern gelten auch die eingebürgerten Polen und Deutschen als Haitianer und damit als Schwarze. Entsprechend wird auch Weißsein nicht über äußerliche Merkmale definiert, sondern als privilegierter Signifikant (hooks 1992: 339), als Quelle rassistischen Terrors und als „the right to dominate“ im Gewand des Universalismus entlarvt (ebd.: 346).

Die neue Kategorie des Schwarzseins jenseits einer rassistischen Logik ist zugleich eine radikale Kritik am Tabu der ‚Rassenmischung‘ und der Theorie von der Degenerierung der ‚Rasse‘ durch Hybridisierung (Ha 2005). Im Gegensatz zu Gesetzen der ‚Rassentrennung‘ – wie sie etwa in Nazi-Deutschland, in den USA der Ära Jim Crow und im Südafrika der Apartheid bis weit ins 20. Jahrhundert hinein existierten – vollzieht sich in Haiti eine grundsätzliche Derassifizierung des Rechts und der Gesellschaft (Casimir 2009: 101). Universalität wird von der kompromittierenden Gleichsetzung mit Weißsein gelöst, während die Schwarze Erfahrung als alternative Universalie formuliert wird – nicht ausgehend von rassistischen Zuschreibungen, sondern von erlebtem Unrecht, das sich niemals im neuen Gemeinwesen wiederholen soll.

5. Universalismus und Rassismus

Nun ließe sich mit Buck-Morss (2011: 199 f.) einwenden, die Kategorie des Schwarzseins sei gleichbedeutend mit einer neuen „Ideologie“, einem „Nationalmythos [...], der im Widerspruch stand zum Ideal der universellen Emanzipation, das die Revolution hervorgebracht hatte“. Demzufolge hätten die HaitianerInnen das Potential verspielt, ihr Gemeinwesen auf der Grundlage einer „Humanität, die alle kulturellen Grenzen überschreitet“ (ebd.: 183), zu errichten. Diese universelle Humanität, so Buck-Morss, beruhe auf dem „rohen, freien und verwundbaren Zustand“ des Menschen jenseits aller Differenzen (ebd.). Führt diese überzeitliche anthropologische Bestimmung des Menschen aber nicht genau dazu, dass die herrschaftliche Praxis der Rassifizierung dekontextualisiert und letztlich depolitisiert wird?

Die kritische Weißseinsforschung hat längst deutlich gemacht, dass ein Universalismus auf der Grundlage einer proklamierten ‚Farbenblindheit‘ ein Mythos ist. Das normative Ideal einer alle Differenzen überschreitenden Gleichheit verkehrt sich unter den Bedingungen weißer Vorherrschaft geradewegs in sein Gegenteil, übersieht es doch, dass durch die Normalisierung von Weißsein ein vermeintlich universeller

Standpunkt konstruiert wird, der rassistische Strukturen unsichtbar und damit unangreifbar macht (hooks 1992: 346, El-Tayeb 2005: 8). Ein von Differenzen abstrahierender Humanismus verfehlt daher die Pointe der in der Haitianischen Revolution entwickelten Rassismuskritik, indem er trotz bester Absicht die Dialektik von universalistischer Rhetorik und rassistischer Differenzierung unangetastet lässt.

Mit der revolutionär hervorgebrachten Kategorie des Schwarzseins schaffen die HaitianerInnen demgegenüber eine neue Konzeption universellen Menschseins, die auf gelebten Unrechtserfahrungen basiert und eine explizite Auseinandersetzung mit Differenzierungen und Hierarchisierungen von Menschen zur Vorbedingung einer Gesellschaft von Freien und Gleichen macht. Schwarzsein als alternative Universalie, unabhängig von jeder Biologie, ermöglicht es, das ‚Rasse‘-Denken der europäischen Aufklärung explizit zu benennen, das Privileg weißer Männlichkeit bloßzustellen und die fatale Logik von Humanität und Dehumanisierung zu durchbrechen. Weit davon entfernt, eine kulturell begründete, partikuläre Idee der Menschenrechte zu beanspruchen, wird in Haiti so der Grundstein für die Frage gelegt, wie angesichts rassistischer Subjektivierungsweisen das universelle Subjekt der Menschenrechte gedacht werden kann.

An diese vergessene und verdrängte Rassismuskritik lohnt es sich sowohl in politischer als auch in theoretischer Hinsicht anzuknüpfen. Trotz des formalen Endes des Kolonialismus, der Versklavung und der Apartheid, trotz gesetzlicher und völkerrechtlicher Maßnahmen wie der Anti-Rassismus-Konvention der Vereinten Nationen von 1965 ist Rassismus als Denk- und Regierungsweise längst nicht überwunden. Entgegen Paul Gilroys (2000) post-anthropologischem planetarischem Humanismus, der sich in einem post-rassistischen Zeitalter wähnt, konstatiert etwa Mbembe (2014) eine Universalisierung rassistischer Herrschaftstechnologien unter dem Vorzeichen eines globalisierten Neoliberalismus. Arbeitsverhältnisse unter dem Schlagwort „moderne Sklaverei“ und die straffreie Tötung von Schwarzen Menschen durch staatliche Akteure – in den USA ebenso wie in Deutschland – sind nur der eklatanteste Ausdruck davon.⁶

Angesichts dieser Situation stellt die Haitianische Revolution ein wichtiges Gegenarrativ der Menschenrechte dar. Als solches sollte sie nicht nur ihren eigenständigen

⁶ In Deutschland kämpfen u. a. die Initiative im Gedenken an Oury Jalloh und die Initiative Christy Schwundek um die Aufklärung von rassistischer Polizeigewalt. Oury Jalloh verbrannte 2005 an Händen und Füßen gefesselt in Polizeigewahrsam in Dessau. Christy Schwundek wurde in einem Jobcenter in Frankfurt/M. von einer Polizistin erschossen. In beiden Fällen wurden die TäterInnen freigesprochen. Im Fall Oury Jalloh wurde in zweiter Instanz der verantwortliche Dienstgruppenleiter der Polizeistelle lediglich zu einer Geldstrafe wegen fahrlässiger Tötung verurteilt.

digen Platz in der Historiographie der Menschenrechte und im kulturellen Gedächtnis Europas erhalten, sondern darüber hinaus zentraler Bestandteil einer rassismuskritischen Menschenrechtsbildung werden: als Kritik und Dekonstruktion des gängigen Menschenrechtsnarrativs einerseits, als Ressource für konkretes Empowerment und Antidiskriminierung andererseits (vgl. Autor*innenKollektiv Rassismuskritischer Leitfaden 2015: 55). Im Bewusstsein eines gesellschaftlich tief verankerten Alltagsrassismus sowie eines unproblematisierten ‚Rasse‘-Begriffs im Grundgesetz drängt auch die *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* (ISD) auf eine „aktivere, menschenrechtsorientierte und historisch informierte Rassismusbekämpfung“ (ISD 2015: 1).

Die Auseinandersetzung mit Rassismus erfordert schließlich auch eine theoriegeleitete Reflexion. Eine politische Theorie, die sich in emanzipatorischer Absicht der Aufklärung der Gesellschaft über sich selbst verpflichtet fühlt, sollte nicht liberalen Beschwörungen der Farbenblindheit, der Diversität und des Multikulturalismus aufsitzen, sondern ‚Rasse‘ als eine kritische Kategorie der Gesellschaftstheorie etablieren und hinsichtlich ihrer Implikationen für Menschenrechte und Demokratie problematisieren. Dazu müsste sich die politische Theorie freilich erst ihren eigenen Verdrängungen und Verwerfungen stellen und die Haitianische Revolution als ein bedeutsames Gründungsereignis und zugleich als Kritik der politischen Moderne ernst nehmen. Gelingen kann dies nur, wenn die Perspektiven der Postkolonialen Studien, der Black Studies und der kritischen Weißseinsforschung auch in der politischen Theorie in ihrer Relevanz anerkannt und institutionell verankert werden.

Literatur

- Autor*innenKollektiv Rassismuskritischer Leitfaden 2015: Rassismuskritischer Leitfaden zur Reflexion bestehender und Erstellung neuer didaktischer Lehr- und Lernmaterialien für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit zu Schwarzsein, Afrika und afrikanischer Diaspora. Hamburg/Berlin: Projekt LEO. http://www.elina-marmer.com/wp-content/uploads/2015/03/IMAF-REDU-Rassismuskritischer-Leitfaden_Web_barrierefrei-NEU.pdf, 09.05.2015.
- Aravamudan, Srinivas 1999: *Tropicopolitans. Colonialism and Agency, 1688-1804*. Durham: Duke University Press.
- Armitage, David; Subrahmanyam, Sanjay (Hrsg.) (2010): *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bhabha, Homi K. 2000: Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses. In: ders.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, 125-136.
- Brown, Christopher Leslie 2006: *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Brumlik, Micha 2014: Normative Grundlagen der Rassismuskritik. In: Anne Broden, Paul Mecheril (Hrsg.): *Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage*. Bielefeld: transcript, 23-36.
- Brunkhorst, Hauke 2012: Die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776. In: Arnd Pollmann, Georg Lohmann (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 91-98.
- Buck-Morss, Susan 2011: *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Casimir, Jean 2009: *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds*. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti.
- Césaire, Aimé 2010: *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*. Berlin: Karin Kramer.
- Coferman, Nathaniel Adam Tobias 2014: Philosophy is dead white – and dead wrong. In: *The Higher Education*, 20.03.2014. <http://www.timeshighereducation.co.uk/comment/opinion/philosophy-is-deadwhite-and-dead-wrong/2012122.article>, 06.05.2015.
- Davis, Angela Y. 1984. *Women, Race & Class*. London: The Women's Press.
- Dubois 2005: *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dubois, Laurent; Gaffield, Julia; Acacia, Michel (Hrsg.) 2013: *Documents constitutionnels d'Haïti 1790-1860*. Berlin: De Gruyter.
- El-Tayeb, Fatima 2005: Vorwort. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, 7-10.
- Fanon, Frantz 1981: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz 2009: *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- Fischer, Sibylle 2004: *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gilroy, Paul 2000: *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Girard, Philippe R. 2011: *The Slaves Who Defeated Napoleon. Toussaint Louverture and the Haitian War of Independence, 1801–1804*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Ha, Kien Nghi 2005: *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungs-techniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: transcript.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio 2003: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt: Campus.
- Hartman, Saidiya V. 1997: *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. New York: Oxford University Press.
- hooks, bell 1982: *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- hooks, bell 1992: Representing Whiteness in the Black Imagination. In: Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (Hrsg.): *Cultural Studies*. New York: Routledge, 338-346.
- Hunt, Lynn A. 2007: *Inventing Human Rights. A History*. New York: Norton.
- ISD – Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (2015): *Positionspapier der ISD zum Begriff „Rasse“ in Gesetzen*. Berlin. <http://isdonline.de/positionspapier-der-isd-zum-begriff-rasse-in-gesetzen>, 06.03.2015.
- Israel, Jonathan 2001: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

- Jenson, Deborah 2010: *Beyond the Slave Narrative. Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Joseph, Celucien L. 2012: „The Haitian Turn“. An Appraisal of Recent Literary and Historiographical Works on the Haitian Revolution. In: *The Journal of Pan African Studies* 5 (6), 37-55.
- Le mémorial de l'abolition de l'esclavage (Hrsg.; 2013): *Dossier de presse*. http://memorial.nantes.fr/pdf/DP_mémorial_2013.pdf, 13.03.2015.
- Mbembe, Achille 2014: *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Moy, Samuel 2012: Die neue Historiographie der Menschenrechte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 38 (4), 545-572.
- Nesbitt, Nick 2008: *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Scott, David 2010: Antinomies of Slavery, Enlightenment, and Universal History. In: *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 14 (3), 152-162.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2003: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2012: *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tavares, Pierre Franklin 1990: *Hegel, critique de l'Afrique: introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique*. Dissertation im Fach Philosophie, Université Paris-1-Panthéon Sorbonne. Paris: o.V.
- Tavares, Pierre Franklin 2006: À propos de Hegel et Haïti. Lettre de Pierre Franklin Tavares à Jean Ristat. In: *L'Humanité*, 02.12.2006.
- Trouillot, Michel-Rolph 1995: *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Trouillot, Michel-Rolph 2002: Udenkbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution. In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M.: Campus, 84-115.
- Wall, Illan Rua 2012: *Human Rights and Constituent Power. Without Model or Warranty*. New York: Routledge.
- Wood, Marcus 2010: *The Horrible Gift of Freedom. Atlantic Slavery and the Representation of Emancipation*. Athens: University of Georgia Press.
- Wynter, Sylvia 2003: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument. In: *CR: The New Centennial Review* 3 (3), 257-337.
- Žižek, Slavoj 2009: *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Gesellschaft

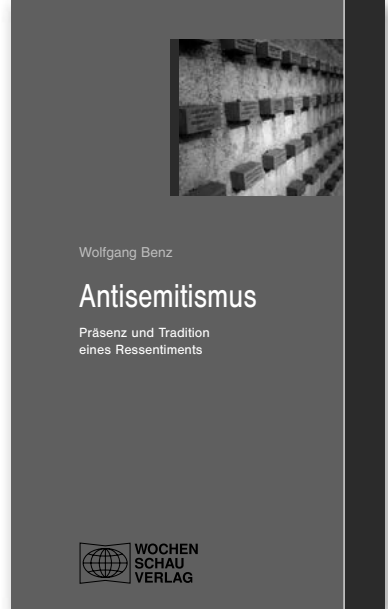
Wolfgang Benz

Antisemitismus Präsenz und Tradition eines Ressentiments

Judenfeindschaft aus unterschiedlichen Motiven gipfelte unter nationalsozialistischer Ideologie im 20. Jh. im Völkermord. Der Judenhass lebte fort, daneben entstand nach dem Holocaust ein mit neuen Argumenten operierender Antisemitismus, der Scham- und Schuldgefühlen entspringt. Der oft beschworene „neue Antisemitismus“ ist dagegen nichts anderes als die monotone Judenfeindschaft mit ihren Stereotypen, Legenden, Unterstellungen und Schuldzuweisungen, die sich in Jahrhunderten entwickelt hat. Doch nicht nur Judenhasser bieten Anlass zur Sorge. „Islamkritiker“ denunzieren pauschal alle Muslime als Judenfeinde und Überengagierte versuchen, Antisemitismus auf die Haltung gegenüber Israel zu verengen und beziehen in ihr Verdikt jede kritische Haltung zur israelischen Politik mit ein.

Objektive Kriterien, was Antisemitismus ist, wie er sich historisch entfaltet, in welchen Formen er vorkommt, wie Judenfeindschaft von Israelkritik abzugrenzen ist, sind für eine differenzierte Betrachtung unentbehrlich. Informationen und Argumente dazu finden Sie in diesem Buch.

ISBN 978-3-7344-0104-6, 256 S., € 14,80



Der Autor

Prof. Dr. Wolfgang Benz ist Historiker. Er lehrte bis 2011 an der TU Berlin und leitete dort das Zentrum für Antisemitismusforschung.

Zahlreiche Veröffentlichungen zur deutschen Geschichte im 20. Jh., zum Holocaust und zur Ressentimentforschung

www.wochenschau-verlag.de



[www.facebook.com/
wochenschau.verlag](https://www.facebook.com/wochenschau.verlag)



[@wochenschau-ver](https://twitter.com/wochenschau-ver)

Nabila Abbas

Arbeit, Freiheit und Würde! Chorl, hurriya, karâma wataniya! Menschenrechtsimaginationen der tunesischen Revolution

1. Gesellschaftliche Imaginationen als Untersuchungsgegenstand revolutionärer Prozesse

Tunesiens revolutionäre Bewegung hat innerhalb von 26 Tagen den Autokraten Ben Ali gestürzt und damit nicht nur seine 23-jährige Diktatur beendet, sondern vor allem auch das vorläufige Ende einer Ära politischer Entmündigung und Enteignung deklariert.¹ In den Straßen von Sidi Bouzid, Kasserine, Thala und Tunis wurden Rufe nach politischen Freiheits- und Mitbestimmungsrechten, nach einer politisch unabhängigen Justiz, einer sozial gerechten, korruptionsfreien Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung und nach dem menschenwürdigen Leben laut. Die herrschenden Narrative und Deutungsmuster westlicher Beobachter, die zur Analyse der tunesischen Revolution² und

-
- 1 Die Revolution erstaunte sowohl arabische als auch westliche Beobachter, da es – ausgehend von der sogenannten Modernitätsthese und im Vergleich zu anderen arabisch geprägten Ländern – am unwahrscheinlichsten galt, dass eine Revolution in Tunesien ausbricht (Dakhlija 2011a: 7). Erstens hat Tunesien im Vergleich zu anderen arabisch dominierten Staaten die progressivsten Frauenrechte, die seit der Verabschiedung einer Reihe gleichstellender Gesetze 1956 (franz. Code du statut personnel, arab. Lautsp. majallat elahwel ech'chakhsiya) beispielsweise die Scheidung ermöglicht haben. Zweitens kommt Tunesien mit 78 % auf eine der höchsten Alphabetisierungsraten im arabischsprachigen Raum. Drittens weist Tunesien eine relativ breite Mittelschicht auf, die größtenteils gebildet ist, aber ökonomisch eher der oberen Unterschicht angehört. Die fehlende politische und ökonomische Teilhabe dieser Mittelschicht führt zu einer temporären Solidarität zwischen den gut ausgebildeten Mittelschichten und der ärmeren Unterschicht während der Umbrüche im Dezember 2010 bis Januar 2011.
 - 2 Meine im Folgenden zu Wort kommenden Interviewpartner bestehen einstimmig darauf, dass sich die tunesische Bevölkerung ihre politischen Rechte „revolutionär“ erstritten hat, dass aber mit dem Begriff der Revolution ein revolutionärer Prozess gemeint ist, der sich Jahrzehnte hinziehen kann und der ebenso von Rückschritten oder auch von einer Vereinnahmung durch das alte Regime geprägt sein mag. Tilly unterscheidet zwischen revolutionären „Situationen“ und revolutionären „Ergebnissen“. Eine revolutionäre Situation definiert sich dadurch, dass sich die Souveränität und der Machtanspruch auf mehrere Gruppierungen verteilen, während revolutionäre Ergebnisse aus dem erfolgreichen politischen Machtwechsel auf eine neue herrschende Koalition resultieren (Tilly 1993: 38 ff.). Diese normativ offene Bestimmung von „Revolution“ macht es möglich, zwischen den programmatischen Intentionen

anderer Revolten in der arabischen Welt 2011 herangezogen werden, sind jedoch meist vom „Orientalismus“ oder schlicht von einem mangelhaften Verständnis der historischen, politischen und kulturellen Gegebenheiten geprägt (Dabashi 2012: 47). Neben der wiederholt vorgetragenen Ansicht, es habe sich nicht um genuin politische bzw. demokratische Proteste gehandelt, sondern lediglich um Forderungen nach besseren Lebensbedingungen, hält sich noch immer hartnäckig die Überzeugung, dass die Bevölkerung Nordafrikas und des Mittleren Ostens zur Demokratie „unfähig“ oder „unwillig“ sei, da sie apolitisch, schicksalsgläubig und gefangen in überkommenen, kulturellen Eigenheiten und religiösen Fundamentalismen sei. Diese orientalistische Überzeugung sieht sich durch die ersten Wahlsiege islamistischer Parteien bestätigt.

Die aktuelle sozialwissenschaftliche Fokussierung auf Ursachen, Ergebnisse und Konsequenzen der revolutionären Bewegung trägt zwar zur Analyse gewisser – gleichwohl wichtiger – Fakten und Handlungszusammenhänge bei. Sie vermag es jedoch nicht, zentrale Ideen und Diskurse, kurz: „Imaginationen“ zu erkennen, welche die Legitimitätskrise und die daraus resultierende Erosion des *Ancien Régime* in seinem symbolischen Fundament eingeleitet haben (Geisser 2012: 9). Warum derartige Imaginationen ein wichtiger Untersuchungsgegenstand sind, um revolutionäre Prozesse zu verstehen, erklärt sich unter anderem aus ihrer Bedeutung für Institutionen: Das „gesellschaftlich Imaginäre [...] besteht in der und durch die Setzung/Schöpfung gesellschaftlich imaginärer Bedeutungen und der Institution; Institution als ‚Vergegenwärtigung‘ dieser Bedeutungen und dieser Bedeutungen als institutierter“ (Castoriadis 1984: 11 f.). Diese gesellschaftlichen Konstruktionsprozesse ereignen sich in revolutionären Prozessen verstärkt und tragen dadurch zur kollektiven Selbstbestimmung bei (Castoriadis 2010a: 30; Castoriadis 2010b: 93). Imaginationen sagen uns folglich etwas über gesellschaftliche Repräsentationen, soziale Bedeutungen und Vorstellungen, welche die jeweilige Gesellschaft in ihrer Einzigartigkeit strukturieren. Durch die Analyse der revolutionären Imaginationen Tunesiens werden die zentralen Ideen, welche zur Erschütterung des *Ancien Régime* geführt haben, identifiziert und gleichzeitig Vorstellungen und Wünsche bezüglich eines „neuen Tunesiens“ offen gelegt.

Im vorliegenden Artikel wird mit der Imagination der Menschenrechte eine besonders wichtige Imagination der revolutionären Bewegung Tunesiens untersucht.

einer Protestbewegung und dem „Output“ sowie institutionellen Design der neu entstandenen politischen Ordnung zu differenzieren. Das trägt vor allem der Tatsache Rechnung, dass oftmals diejenigen, welche die revolutionäre Bewegung initiieren, gar nicht diejenigen sind, welche später von den revolutionären Ergebnissen profitieren (Aya 1979: 45).

Ich gehe von der Annahme aus, dass die Menschenrechte in Tunesien zum einen als Grundlage der Kritik an den bestehenden politischen Verhältnissen fungieren und dass die unter Bourguiba und Ben Ali verübten, massiven Menschenrechtsverletzungen Widerstand hervorgerufen haben, der sich in verschiedensten Protesthaltungen – von linken und feministischen über gewerkschaftliche bis hin zu islamistischen Gruppierungen – gegen das Regime formierte. In diesem Zusammenhang erweist sich der Kampf um Menschenrechte, der bereits in den 1970er Jahren in Tunesien seinen Anfang nimmt, als Wegbereiter der Revolution. Zum anderen wirken die Menschenrechte im Kampf gegen die tunesische Diktatur als gesellschaftliche Imagination zur Gründung eines postrevolutionären Tunesiens fort.

Ich werde zunächst darlegen, wodurch die Menschenrechtslage im *Ancien Régime* gekennzeichnet war. Darauf aufbauend analysiere ich, welche politischen Akteure sich auf welche Menschenrechte beziehen, um eine Delegitimierung des diktatorischen Regimes zu bewirken und die Gründung eines „neuen Tunesiens“ zu denken. Der tunesische Kampf um Menschenrechte lässt sich in vier verschiedenen Kontexten und Diskursen verorten: im Anspruch auf Würde, im Kampf um Meinungs- und Ausdrucksfreiheit, in der feministischen Forderung nach Gleichheit sowie im Kampf gegen Folter. Als empirische Grundlage dienen insgesamt 47 Interviews, die ich überwiegend im August/September 2014 und im März 2015 mit Menschenrechtler_innen, Gewerkschaftler_innen, Feministinnen, Cyberdissentent_innen (im deutschen Diskurs oft „Blogger_innen“ genannt), Arbeitslosen, Jugendlichen und Islamist_innen in arabischer und französischer Sprache geführt habe.

2. Menschenrechtsverletzungen unter dem Ancien Régime

Die Menschenrechtsbewegung in Tunesien formiert sich als Reaktion auf ein autoritäres und diktatorisches Regime, welches anhand der Komplizenschaft der Polizei, der Verwaltung und der Justiz die Gesellschaft beherrscht. Die Herrschaft Habib Bourguibas, die das französische Protektorat 1956 ablöst und bis 1987 anhält, konsolidiert sich anhand der Unterdrückung und gewaltsamen Verfolgung politischer Gegner jeglicher Couleur – seien es Konkurrenten aus der eigenen Neodestour-Partei (Saleh Ben Youssef wird 1961 in einem Frankfurter Hotel getötet), Linke (*Mouvement Perspectives*), Islamist_innen oder Gewerkschaftler_innen: Meinungs-, Ausdrucks-, Gesinnungs-, Versammlungs- oder Vereinigungsfreiheit werden auf teilweise massive Art und Weise beschnitten. Hunderte Aktivisten werden überwacht, willkürlich festge-

nommen, gefoltert, zum Tode verurteilt oder ins Exil gezwungen. Eine politisch abhängige Justiz gewährleistet nicht einmal Minimalstandards der Rechtsprechung. So wird einigen Angeklagten das Recht auf Verteidigung verwehrt, wie Kalthoum Kannou, oppositionelle Richterin und Präsidentschaftskandidatin in 2014, berichtet.³

Bourguiba genießt trotz dieser politischen Unterdrückung ein teilweise noch immer währendes Renommee, das weit davon entfernt ist, ihn lediglich als Diktator zu betrachten. Zum einen schreibt er sich in die neuzeitliche Geschichte Tunesiens als „Vater der Nation“ ein, der aus dem anti-kolonialen Kampf als politische Führungspersönlichkeit hervorgeht. Zum anderen führt er ein „modernistisches“ Dispositiv ein, das eine Reihe als progressiv geltender Reformen nach sich zieht; im Bereich der Bildung etwa, in Bezug auf die soziale und politische Rolle von Frauen sowie hinsichtlich eines „Säkularisierungsprojektes“, das keine reelle Trennung von Staat und Religion vorsieht, sondern *de facto* mehr staatliche Kontrolle über religiöse Angelegenheiten und Institutionen erlaubt (Jomier 2011, Béji 1982: 96). Seine ablehnende Haltung gegenüber traditionellen kulturellen Praktiken und Wissensproduktionen sowie seine starke politische Ambition, einen vom Westen anerkannten, „modern-progressiven“ Staat zu bilden, stellen den postkolonialen Staat Tunesien in eine paradoxe Kontinuität mit der kolonialen Vergangenheit. So hebt etwa Hamid Dabashi (2012) hervor, dass Versuche arabischer Länder, sich vom Kolonialismus abzugrenzen, stets ausdrücklich als Antithese zu eben diesem formuliert worden sind. Eben deshalb aber hätten die postkolonialen Staaten jene Überwindung des Kolonialismus nicht erreicht, blieben sie doch immer auf ihn bezogen. Die vermeintliche Entität „der Westen“ sei für die postkoloniale Ideologiebildung und damit einhergehend auch für das – nach den anti-kolonialen Kämpfen – neu entstehende Selbstverständnis postkolonialer Staaten konstitutiv; entnimmt man sie, so nimmt man dieser Ideologie gleichzeitig ihren inhaltlichen Kern (Dabashi 2012: 40 ff.).

Ben Alis Herrschaft, die Bourguiba durch einen Putsch ablöst, schreibt sich in diese Kontinuität ein: Er verstärkt die Diktatur Bourguibas im Zuge der Anti-Terror-Gesetze nach dem 11. September 2001, welche die Einrichtung von Militärgerichten legalisieren und unter dem Deckmantel der Terrorbekämpfung gegen die eigene Bevölkerung vorgehen. Nun geraten nicht mehr lediglich politische Aktivist_innen ins Visier, sondern tendenziell sämtliche Bürger_innen, die im öffentlichen Raum ihre Meinung zum Ausdruck bringen. Neben der Meinungsfreiheit wird mit Blick auf politische Aktivist_innen insbesondere die Bewegungsfreiheit eingeschränkt: Der

3 Alle der im Folgenden direkt zitierten Aussagen (von politischen Akteuren), die nicht von einer Literaturangabe begleitet sind, stammen aus persönlich geführten Interviews.

Zugang zu Gebäuden, in denen Menschenrechtsorganisation ihre Räumlichkeiten haben, wird versperrt, ganze Straßen werden für die Betroffenen als nicht zugänglich deklariert, und selbst der Eintritt in das jeweils eigene Haus wird manchen Aktivist_innen punktuell verwehrt, um sie einzuschüchtern und zu schikanieren, wie die Menschenrechtlerin Radhia Nasraoui aus eigener Erfahrung berichtet. Darüber hinaus setzt der Polizeistaat Ben Alis auch systematische Folterpraktiken ein.⁴ Aus historischer Perspektive lassen sich daher beide Regime als eine Art „zweite Kolonialisierung“ (Dabashi 2012: 89) begreifen, die durch eine politisch Elite betrieben wird. Sie erwirkt – analog zu den Mechanismen des europäischen Kolonialismus – eine Exklusion der Bevölkerung aus jeglichen politischen Entscheidungsprozessen, treibt eine nepotistische Ausbeutung des Landes auf wirtschaftlicher Ebene voran, etabliert eine arbiträr agierende sowie politisch abhängige Justiz und stellt damit insgesamt eine weitgehende Repression der Bevölkerung dar.

Die damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen ereignen sich paradoxerweise, und zwar sowohl unter Bourguiba als auch unter Ben Ali, hinter der Fassade eines fortschrittlichen und modernen Staates, der nach außen hin hauptsächlich auf den Sockeln der „Emanzipation der Frauen“ und der „Säkularität“ aufruhrt; einer Fassade, an welche die europäischen Koalitionspartner und in besonderem Maße die französische politische Elite⁵ glauben wollen und die nicht zuletzt zur Konsolidierung des Regimes von Ben Ali führt (Dakhli 2011b). Ben Alis Strategie, sich als „Freund des Westens“ auszugeben, sowie sein harter Umgang mit islamistischen Strömungen, der ab den 1990er Jahren noch einmal erheblich intensiviert wird, scheint bis ins Jahr 2010 in Europa nahezu in Vergessenheit geraten zu lassen, dass Tunesien ein diktatorischer Polizeistaat ist.

In diesem Zusammenhang erweist sich der Menschenrechtsdiskurs in Tunesien als

4 Mit dieser politischen „Enteignung“ geht zudem oft eine handfeste materielle Enteignung einher: Mafiöse Korruptionfälle und unberechtigte Anteilsansprüche an neu gegründete Firmen, die systematisch vom Clan Leila Trabelsi, der Gattin Ben Alis, erhoben werden, zeugen davon.

5 Das Regime Ben Alis genoss in Frankreich eine breite Anerkennung sowohl in linken, sozialdemokratischen Parteien (Parti socialiste, Front de gauche) als auch im republikanisch-rechtskonservativen Lager (Union pour un Mouvement Populaire). Recherchen der Satirezeitung *Le Canard enchaîné* haben 2011 ergeben, dass eine Reihe angesehener Journalist_innen und Politiker_innen, wie beispielsweise Henri Guaino, der Berater von Nikolas Sarkozy, auf tunesische Staatskosten in Tunesien Urlaub machten (http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/06/28/quand-guaino-etait-heberge-aux-frais-deben-ali_1542207_823448.html, Stand: 13. April 2015). Auch das Angebot der damaligen französischen Außenministerin, Michèle Alliot-Marie, dem tunesischen Regime Ben Alis mit französischem „Know-How“ (d.h. Tränengas, Flash-Ball-Pistolen, Wasserwerfern etc.) zur Seite zu stehen, um Demonstrationen einzuhegen, veranschaulicht den Grad der Komplizenschaft beider Regime (http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/02/07/michele-alliot-marie-et-la-tunisie-retour-sur-une-polemique_1476436_823448.html, Stand: 13. April 2015).

ein ambivalenter Diskurs, der nicht nur von Seiten zivilgesellschaftlicher Akteure, sondern auch von Seiten des Regimes geprägt wurde. Anders als im europäischen und nordamerikanischen Kontext hat der Diskurs um Menschenrechte nicht etwa durch militärische Interventionen im Namen der Menschenrechte an Glaubwürdigkeit verloren, sondern durch den permanenten Versuch einer politischen Vereinnahmung des Menschenrechtsdiskurses durch die staatliche Autorität. Dazu ein Beispiel: Im Rahmen eines 2008 durchgeführten Universellen Überprüfungsverfahrens (UPR) des UN-Menschenrechtsrates hat sich der tunesische Staat im Zuge seiner Selbstevaluati-on als äußerst menschenrechtsfreundlich präsentiert. Neben der Ratifizierung sämtlicher UN-Abkommen versprach der damalige Justizminister, Béchir Tekkari, auch den „baldigen“ – tatsächlich aber nie gewährten – Einlass von UN-Menschenrechtsbeobachtern (Duparc 2008). Geradezu grotesk erscheinen diese Aussagen, die seinerzeit von circa 60 UN-Staaten bekräftigt wurden, vor dem Hintergrund der damaligen Bürgerproteste im Phosphatbecken Gafsas (im westlichen Süden Tunesiens), die zum Zeitpunkt der Rede Tekkaris bereits seit vier Monaten blutig bekämpft wurden (Allal 2010: 109). Diese ursprünglich friedlichen Bürgerproteste gegen Korruption waren die vehementesten Proteste, die Tunesien bis dato erlebt hatte, und sie gelten heute als eigentlicher Beginn des revolutionären Prozesses.

3. Der Kampf um Menschenrechte in der revolutionären Bewegung Tunesiens

Angesichts gravierender Menschenrechtsverletzungen einerseits und des staatlichen Versuchs, sich den Menschenrechtsdiskurs zu eigenen Zwecken anzueignen, andererseits, formiert sich ein zivilgesellschaftlicher Widerstand, der nicht nur einzelne Menschenrechtsverletzungen anprangert, sondern damit zugleich auch, und zwar insgesamt, die Legitimation des Regimes *aufgrund* dieser Menschenrechtsverletzungen in Frage stellt. Dieser zivilgesellschaftliche Widerstand zeigt sich auf vier zentralen Ebenen.

3.1 WÜRDE ALS MENSCHENRECHTSPRINZIP

Ein Anspruch auf „Würde“ (arab. Lautsp. *karàma*) wird sowohl von islamistischen Aktivist_innen als auch von Gewerkschaftler_innen, Arbeitslosen und Jugendlichen erhoben. Dabei muss ein religiös begründeter Würdebegriff, auf den die Islamist_innen Bezug nehmen, von einem Würdekonzept, das ich „bürgerlich-sozial“ nennen möchte, unterschieden werden. Zum besseren Verständnis des ersteren ist vorab zu erwähnen, dass das islamische Denken im Vergleich zum europäischen andere Konzepte von „Recht“

und auch vom „Menschen“ aufweist.⁶ Die arabische und dementsprechend auch die koranische Sprache verwenden das gleiche Wort für „Wahrheit“ wie für „Recht“: *haq*. Yadh Ben Achour (2011: 29 ff.) zufolge lassen sich drei „Wahrheiten-Rechte“ aus einer humanistisch inspirierten Lektüre des Korans entnehmen: (1) der Schutz physischer Integrität, welche ihrerseits Bedingung für Würde ist; (2) Gleichheit und (3) Freiheit. Diese drei Rechte bilden nach Ben Achour die Grundlage für Menschenrechte, da sie alle weiteren Rechte erst ermöglichen (ebd.: 32). Mit Blick auf den „Menschen“ lassen sich im islamischen Denken vier verschiedene Begriffskonzepte unterscheiden, aus welchen teilweise unterschiedliche Einzelrechte resultieren. Der *insân* (Oberbegriff für Mensch) hat das Recht auf ein „gutes Leben“ auf Erden. Der *abd* ist zur Anrufung, zum Gebet und zur Unterwerfung angehalten. Der *bashar* vereinigt auf sich das Recht auf Leben, auf Gleichheit und auf körperliche Unversehrtheit. Der *shakhç* hat das Recht auf konkrete, positivierte Rechte. Diese vier Begriffskonzepte vom Menschen sind im Islam untrennbar miteinander verbunden und nähern sich erst in ihrem Zusammenwirken der Komplexität des Menschen an (ebd.: 79).

Die islamische Referenz auf den Begriff der Würde ist mit dem Praktizieren des Glaubens eng verbunden (Boisard 1984: 54). Sie umfasst die Selbstachtung und Selbstbeherrschung durch den Islam, den Respekt vor den Anderen und das Verbot erniedrigender Praktiken der Züchtigung mit Ausnahme jener, die in der Schari'a erlaubt sind. Eine angemessene Würde lässt sich erst durch die Ausübung des Glaubens erlangen: Zwar wird die Würde als eine Art „Mitgift“ Gottes betrachtet, doch muss diese – analog zu menschlichen Fähigkeiten – durch eine gelebte Frömmigkeit allererst entwickelt werden. In dieser Hinsicht wirkt eine angemessen ausgeprägte Würde auch gegen a-soziale Gelüste wie Machtstreben und Dominanz (ebd.). Eben darin sieht Farida Labidi, Parlamentsabgeordnete für die islamistische Ennahda-Partei, eine wichtige Motivation der tunesischen Revolution. Sie sagt: „Es ist eine Revolution gegen den Despotismus, gegen Ungerechtigkeit und Willkürherrschaft [arab. Lautsp. *dhoulm*]! Eine Revolution für die Würde, die wir nicht leben konnten.“ Labidi weist darüber hinaus auf einen Zusammenhang zwischen Würde und Freiheit hin: „Ohne Freiheit – und ich meine nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern alle Freiheiten; sich so anzuziehen oder politisch auszudrücken, wie man will, und die Freiheit, seine Religion auszuüben – ohne diese Freiheiten kann es keine Würde geben.“ Und Amal Azouz, ebenfalls Ennahda-Abgeordnete, bekundet, dass islamische Werte wie Würde und Freiheit als Instrumente des Protests und des Widerstandes fungieren können. In

⁶ Der Sammelband von Emmanuel Hirsch *Islam et droits de l'homme* (1984) gibt einen tiefgründigen Einblick in islamische Referenzen auf Menschenrechte und zahlreiche Theorien muslimischer Denker.

dieser Perspektive wird der Würdebegriff zuvorderst mit „negativen“ Freiheiten, z. B. mit der Religions- und Gewissensfreiheit, in Verbindung gebracht.

Das bürgerlich-soziale Würdeprinzip hingegen, das von tunesischen Gewerkschaftler_innen, Jugendlichen und Arbeitslosen als wichtiges Motiv für ihr Engagement im Rahmen des revolutionären Prozesses angegeben wird, findet seine Verankerung in einem Verständnis des Bürgers bzw. der Bürgerin als aktiv teilhabender Part der Gesellschaft. Für den Rechtsanwalt und linken Oppositionellen, Mohammed Jmour, bedeutet Würde vor allem, „dass die Tunesier ihr eigenes Schicksal in die Hand nehmen. Das bedeutet, dass die Tunesier frei sein müssen zu entscheiden, welche Entwicklung sie für ihr Land als angemessen und richtig halten. Bürger sein, heißt, Rechte und natürlich auch Pflichten zu haben. Mit Rechten sind nicht nur politische und bürgerliche, sondern auch soziale und ökonomische Rechte gemeint.“ Jmour assoziiert mit Würde also auch politische und soziale Teilhaberechte. Für Nejjib Sellami, Gewerkschaftler und Lehrer, bedeutet Würde „eine Teilhabe an der tunesischen Gesellschaft. Würde heißt nicht nur Respekt, sondern auch Gleichheit unter den Bürgern. Meine Würde ist verletzt, wenn ich als Bürger nichts wert bin.“ Ähnlich sieht auch Mokhtar Trifi, langjähriger Präsident der tunesischen Liga für Menschenrechte (*Ligue tunisienne de droits de l'homme*) und ebenfalls Anwalt, die Würde der Bürger_innen darin realisiert, dass sie am öffentlichen Leben teilhaben können.

Neben Jmour und anderen bringt insbesondere auch die Arbeitslosenbewegung (*Union des Diplômés Chômeurs* oder UDC) Würde mit sozialen Rechten in Verbindung, die eine realistische Teilhabe am öffentlichen Leben ermöglichen sollen. So argumentiert etwa Ahmed Sassi von der UDC wie folgt: „Ben Ali und die Trabelsis haben nicht nur die politische Macht in Tunesien monopolisiert, sondern auch die ökonomische! Daraus ist eine politische und soziale Ungleichheit entstanden, die extrem ist und die sich in den Armenvierteln Tunis', wie z. B. in Kabaria, aber vor allem im Inneren des Landes spüren lässt. Ohne Arbeit und Freiheit können wir nicht in Würde leben. Diese soziale und politische Ungleichheit sowie die Willkürherrschaft der Polizei haben uns tagtäglich in unserer Würde verletzt. Wenn wir die Diktatur bekämpfen wollen, müssen wir eine politische und eine soziale Demokratie schaffen.“ Diese Verbindung von bürgerlich-sozialer Würde mit politischer Freiheit einerseits und sozialer Gleichheit bzw. Gerechtigkeit andererseits ist eine zentrale Imagination der revolutionären Bewegung Tunesiens.⁷

7 Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass im politischen Diskurs, wenn auch nicht in dezidiert menschenrechtlichen Zusammenhängen, zudem auch ein Konzept „nationaler Würde“ Verwendung findet; z. B. im linken Kontext der „Nationalen Araber“, die historisch an Gamal Abdel Nassers Panarabismus anknüpfen. Hier ist der Ausdruck „Nationalismus“, wie in vielen anderen arabischen, anti-kolonialen Befreiungsbewegungen auch, positiv konnotiert: National zu sein bedeutet, gegen eine re-

Der religiöse und der bürgerlich-soziale Würdebegriff erfahren unterschiedliche Begründungen, stehen sich jedoch in der politischen Praxis nicht notwendigerweise konträr gegenüber und schließen sich auch nicht aus. Im Gegenteil: In der Forderung nach dem Respekt vor der Menschenwürde liegt eine programmatische Gemeinsamkeit von religiösen und säkularen Akteuren innerhalb der revolutionären Bewegung (vor dem Sturz Ben Alis). Die Menschenwürde lässt sich so auch als das grundlegende Fundament revolutionärer Forderungen nach Menschenrechten begreifen. Die Verteidigung der Würde eint islamistische und säkulare Aktivist_innen im Kampf für eine gerechte und unabhängige Rechtsprechung, wie etwa Imen Triti, Vorsitzende der islamistischen Menschenrechtsorganisation (*Association Liberté et Équité*) oder auch Kalthoum Kannou, die oben bereits erwähnte Richterin, feststellen. Der *bürgerliche* Würdebegriff fordert zudem eine stärkere Teilhabe am politischen und öffentlichen Leben sowie an den Reichtümern des Landes; eine Teilhabe, die vom religiösen Würdeverständnis zwar nicht ausgeklammert wird, aber doch nicht gleichermaßen als zentral erachtet wird. Beiden Würdebegriffen ist jedoch gemein, dass die Würde in arabisch-muslimisch geprägter Perspektive einen kritischen Maßstab zur Infragestellung bestehender Machtverhältnisse darstellt. In der arabischen Ideengeschichte von Ibn Khaldoun, al-Farabi und al-Tahtawi bis zu hin zu Abdou legitimiert die Verletzung der Würde nicht nur politischen Widerstand, sondern fordert regelrecht zu solchem auf. Die Referenz auf Würde findet sich zudem in der Präambel der neuen Verfassung, die im Januar 2014 verabschiedet wurde.

3.2 MEINUNGSFREIHEIT

Der Kampf um Meinungs- und Ausdrucksfreiheit (arab. Lautsp. *hurriyat al kalima*) ist einer der ältesten Kämpfe um Menschenrechte in Tunesien. Anders als etwa in den diktatorischen Regimen Algeriens oder Ägyptens, die ein prekäres Minimum an kritischer Presse erlauben, hat Tunesien jahrzehntelang jegliche von der Regierungslinie abweichende Meinung negativ sanktioniert. Straßen, Cafés und Orte kultureller Begegnung sind nahezu von allem Politischen „bereinigt“. Tamer Saehi, ein Demonstrant aus Kasserine, betont, dass die Angst vor dem Regime bei vielen Menschen so tief saß, dass man selbst mit den eigenen Eltern nicht über Politik reden konnte, weil „auch die Wände Ohren hatten“.

pressive Besatzungsmacht zu kämpfen. Ines Tlili, eine unabhängige Aktivistin, erklärt dazu im Interview: „Nationale Würde“ bezieht sich auf eine Kritik, die behauptet, dass Tunesien immer noch nicht eine volle Unabhängigkeit erlangt hat, da sämtliche ökonomische und politische Entscheidungen von einem internationalen Kontext, wie Weltbank oder Internationalem Währungsfond, vorgegeben werden.“

Neben „klassischen“ Menschenrechtsanwälten wie etwa Mokhtar Trifi, der sich in Tunesien insbesondere für eine freie Presse einsetzt, engagieren sich seit 2008 immer mehr auch junge Aktivist_innen „online“ und „offline“ für mehr Meinungsfreiheit. Dazu die Cyberaktivistin Lina Ben Mhenni: „Die traditionellen Medien [Radio, Fernsehen, Presse, N.A.] unter Ben Ali geben ausschließlich die Stimme des Regimes wieder, die nichts mit der gelebten Realität der Tunesier zu tun hat. Allein über Armut zu reden, das heißt über einen Missstand, für den man den Staat verantwortlich macht, war tabu – geschweige denn, die politische Unterdrückung oder Ben Ali selbst zu kritisieren. Deswegen habe ich angefangen, im Internet nach Informationen zu recherchieren und später diese online weiterzuverbreiten.“ Der Cyberaktivist Hamadi Kaloutcha umgeht die Online-Zensur durch einen Proxy-Server und macht im Netz zensierte Artikel durch das Publizieren auf seinem Facebook-Account erneut publik: „Ich habe dafür gekämpft, dass all die Denkströmungen und Meinungen, die das Regime im Keim ersticken wollte, gehört werden. Das war für mich der Ausgangspunkt, um deutlich zu machen, dass wir Ben Alis Herrschaft und die Unterdrückung nicht akzeptieren. Wir mussten die Fähigkeit, „Nein“ zu sagen, demokratisieren, und das geht für mich nur, wenn alle Menschen Zugang zu echten Informationen haben.“ Für Ines Tlili ist die Meinungsfreiheit zudem „fundamental“ in dem Sinne, dass sie Voraussetzung dafür ist, alle anderen Freiheiten und Rechte genießen zu können.

Paradoxerweise teilen alle interviewten Aktivist_innen – unabhängig von ihrer politischen Zugehörigkeit – das Gefühl, sich im Zuge der Revolution „nur“ Meinungs- und Ausdrucksfreiheiten erkämpft zu haben. Dabei sind es gerade diese Freiheiten, die in einer Art „repressivem Reflex“ immer wieder unterdrückt werden, wie die Historikerin Jocelyn Dakhliä (2013) feststellt. So wurde z. B. der tunesische Rapper Weld El 15 aufgrund seines Liedes „Polizisten sind Hunde“ (arab. Lautsp. *boulucia kleb*) zu einer halbjährigen Haftstrafe verurteilt. Und der Cyberaktivist Yassine Ayari erhielt von einem Militärgericht im November 2014 ein Jahr Haft, weil er auf seinem Blog die Intransparenz des Militärs beklagt hatte.⁸ Nach Dakhliä richtet sich diese reflexartige Unterdrückung nicht gegen die gesamte Bevölkerung, sondern in erster Linie gegen eine bestimmte, meist anarchistisch inspirierte Jugend, die sich gegen die polizeiliche Autorität und Willkür wehrt.

8 Ayari wurde am 18. November 2014 zunächst zu 3 Jahren Haft verurteilt, dann wurde die Haft auf ein Jahr verkürzt, schließlich wurde er bereits am 17. April 2015 nach 6 Monaten Haft entlassen. Die Haft wurde reduziert, da Ende November 2014 eine neue Regierung an die Macht gekommen ist, die zu seinem Gunsten „entschieden“ hat und weil sein Fall in Tunesien und in Frankreich einen breiten Protest hervorgerufen hat.

3.3 GENDER-GLEICHHEIT

Der dritte Kontext, in dem die Menschenrechte den normativen Ausgangspunkt für politischen Widerstand bilden, ist ein feministischer. Feministinnen, vorrangig von der Vereinigung demokratischer Frauen (*Association tunisienne des Femmes Démocrates* oder ATFD), erheben einen radikal egalitären Anspruch auf eine aktive Staatsbürgerschaft und Geschlechtergleichheit in allen gesellschaftlichen und privaten Belangen. So macht etwa Helima Souini von der ATFD deutlich, „dass es keine Geschlechtergleichheit ohne Demokratie geben kann und keine Demokratie ohne Gleichheit und ohne Frauenrechte; sei es im öffentlichen oder im privaten Raum.“ Hatte Tunesien unter Bourguiba als erstes Land der arabischen Welt Frauen das Recht auf Scheidung (1957) und auch das Recht auf Abtreibung (1973) zugestanden, so stellt dieser autoritär verstandene „Staatsfeminismus“ den Versuch dar, eine sich nach und nach formierende feministische Bewegung frühzeitig zu usurpieren, indem die betreffenden Gleichheitsansprüche sogleich verrechtlicht wurden. Das Recht auf Abtreibung und Verhütung – retrospektiv als moderne, feministische Errungenschaften propagiert – wurden von Bourguiba jedoch in erster Linie als Geburtenregulierung gegen eine zu starke Bevölkerungszunahme eingeführt. Souini und viele andere Feministinnen, wie etwa auch Ahlem Belhadj von der ATFD, wehren sich gegen diese entmündigende Politik: Zum einen tasten diese bloß *rechtlichen* Zugeständnisse keineswegs die Vorherrschaft der Männer in der Privatsphäre und insbesondere innerhalb der Familie an. Zum anderen ergeben sich daraus nicht auch positive Freiheitsrechte, die notwendig sind, um eine volle und gleichwertige Bürgerschaft leben zu können: „Wenn es keine Freiheiten gibt, kann es keine echten Frauenrechte geben, die Rechte der Frauen sind keine ewigen Errungenschaften“ (Souini). Die ATFD intendiert dabei keinesfalls, die bestehenden Rechte, insbesondere in Bezug auf Verhütung, Abtreibung und Scheidung, zu revidieren. Vielmehr kritisiert die Vereinigung, dass die Regime Bourguiba und Ben Ali die bestehenden Abtreibungs- und Scheidungsrechte dazu instrumentalisierten, radikale Egalitätsansprüche der Frauen im Keim zu ersticken – da ihnen, der polizeistaatlichen Logik folgend, bereits progressive Rechte zugestanden wurden. Auf diese Weise wurde ihnen das Recht, weitere Rechte zu fordern und eine Kritik an herrschenden Ungleichheitsverhältnissen zu formulieren, verwehrt.

Hier wird ein Verständnis von Menschenrechten formuliert, das sich mit Claude Lefort (1990) als eine performative und konfliktuelle Auseinandersetzung um die Öffnung der politischen Sphäre charakterisieren lässt. So versteht Lefort unter Menschenrechten keine abgeschlossenen Prinzipien, er betont vielmehr, dass jeder konkreten Formulierung von Menschenrechten zugleich auch die Forderung ihrer Reformu-

lierung innewohnt; was stets die Inklusion neuer Subjekte und Positionen impliziert (ebd.: 262). Hierfür ist, wie Souini betont, eine positive Freiheit der Teilhabe erforderlich, die einen tendenziell unendlichen Diskurs über die leitenden Prinzipien der Gesellschaft erwirken soll. Bakhta Cadhi von der ATFD macht zudem deutlich, dass die Menschenrechte – und im besonderen Maße egalitäre Frauenrechte – nicht das süffisante Geschenk eines Polizeistaates sein können. Sie müssen der androzentristischen Gesellschaft in einem kontinuierlichen Kampf der Frauen um gleiche Teilhabe gleichsam entrissen werden. Diese Position lässt sich auf zwei wesentliche Argumente zurückführen: Zum einen kann von keinerlei Gleichheit gesprochen werden – weder von geschlechtlicher noch von prozeduraler oder politischer – wenn der Zivilgesellschaft nicht, das „Recht, Rechte zu haben“ (Hannah Arendt), diese einzuklagen und zu reformulieren, zugestanden wird. Zum anderen sind die aus dem „Staatsfeminismus“ entstandenen Rechte auch inhaltlich defizitär und weisen weiterhin patriarchale Tendenzen und Privilegien auf, da sie nicht aus einer echten Auseinandersetzung mit den Forderungen und Belangen der Frauen resultieren. Folglich besteht der Kampf tunesischer Feministinnen um Geschlechtergleichheit in einem ersten Schritt darin, sich den Diskurs der Gleichheit wieder anzueignen und die Haltung des Staates, egalitäre Ansprüche bereits verrechtlicht zu haben, zu delegitimieren.

Geschlechtergleichheit als Bestandteil von Menschenrechten, die wiederum Grundlage der Demokratie sind, ist für die feministische ATFD ein unantastbarer Grundsatz. Fördert der Staat hingegen keine Gleichheits- und Freiheitsrechte, so verliert er seine Legitimation: „Ein Staat, der Zugeständnisse bezüglich des Egalitätsanspruches seiner Bürgerinnen macht, kann Zugeständnisse bezüglich allem machen. Ein Staat, der seine Bürgerinnen nicht schützen kann, hat keinerlei Daseinsberechtigung“, sagt Souini. In einer um das Jahr 2011 verfassten speziellen Menschenrechtserklärung für Frauen fordert die ATFD daher auf Basis der universellen Werte der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie der UN-Frauenrechtskonvention (CEDAW) aus dem Jahre 1979 eine strikt egalitäre und demokratische Gesellschaft. Konkret bedeutet das: die Einführung eine Geschlechter-Parität in allen politischen, öffentlichen und administrativen Instanzen, die Sichtbarkeit und Stärkung von Frauen im öffentlichen Raum, die Anerkennung jeglicher Gewalt gegen Frauen als fundamentale Menschenrechtsverletzung, die Absetzung des Mannes als Oberhaupt der Familie und vor allem auch die Änderung des muslimischen Erbrechts, welches der Frau gegenwärtig nur die Hälfte des Erbanteils des Mannes zugesteht. So ist es den tunesischen Frauen durch massive Partizipation am revolutionären Prozess nicht nur gelungen, sich neue Rechte zu erkämpfen; wie etwa das Paritätsprinzip im Hinblick auf die politische Repräsentation, das in Arti-

kel 34 der neuen Verfassung aufgenommen wurde. Sie haben sich damit zugleich eine neue, emanzipativere Stellung innerhalb der Gesellschaft erstritten und gelten damit als eine treibende Kraft gegen das Regime Ben Alis.

3.4 DER KAMPF GEGEN FOLTER

Der vierte Kontext, in dem es zu einer Infragestellung der Diktatur anhand von konkreten Menschenrechtsansprüchen kommt, betrifft die Forderung nach einem absoluten und effektiven Folterverbot. Diese Forderung wurde in erster Linie von Anwälten der tunesischen Vereinigung für den Kampf gegen Folter (*Association de lutte contre la torture en Tunisie*), von der Liga für Menschenrechte und von Amnesty International erhoben. In Sorge um sein internationales Ansehen hatte Ben Ali zwar einschlägige UN-Menschenrechtsabkommen und auch die Anti-Folterkonvention (CAT) ratifiziert, zugleich aber im Inland, und zwar fast systematisch, für alle nur im Ansatz politischen „Vergehen“ foltern lassen. So berichtet Azyz Amami, der im Zuge des revolutionären Prozesses als Cyberaktivist bekannt wurde, dass er selbst im Jahr 2001 und im Alter von 17 Jahren gefoltert worden sei, nur weil er sich in der Schule geweigert hatte, eine Postkarte zu unterschreiben, mit der Ben Ali zu einer weiteren Amtszeit aufgefordert werden sollte. Radhia Nasraoui, Menschenrechtlerin und Gründerin der Vereinigung für den Kampf gegen Folter, verteidigt nicht nur gefolterte Personen vor Gericht, sondern dokumentiert zudem auch die Spuren grausamster Folterpraktiken auf den Körpern der ehemaligen Häftlinge. Sie will beweisen, dass Ben Alis Regime keinerlei Respekt vor dem Menschen und seiner seelischen oder auch physischen Integrität hatte und dass das Regime seine politischen Gegner, und zwar unter dem Deckmantel der internationalen Terrorabwehr, selbst terrorisierte und dementsprechend seine politische Legitimation einbüßen musste.

Der Kampf gegen Folter und andere unmenschliche Verhältnisse in der Gefängnishaft verbindet islamistische, linke und liberale Menschenrechtler_innen, gehören viele von ihnen doch selbst zu den Opfern dieser menschenunwürdigen Praktiken. So sind die Gegner der Folter ebenso unter den ersten Akteuren, die unmittelbar bei Ausbruch der Revolution, in Reaktion auf die Selbstverbrennung von Mohammed Bouazizi am 17. Dezember 2010 in Sidi Bouzid, den Sturz Ben Alis fordern. Sie begleiten die ersten Proteste im Inneren des Landes, indem sie die Protestierenden vor Gericht vertreten, Menschenrechtsverletzungen aufzeichnen und sowohl national als auch international für Aufmerksamkeit sorgen. So wird das Folterverbot dann auch in Artikel 23 der neuen Verfassung aufgenommen – auch wenn die tunesische Realität in Haftanstalten und auf Polizeistationen noch immer weit davon entfernt ist, diesem Verbot gerecht zu werden.

Fazit

Der tunesische Kampf um Menschenrechte ist nicht nur ein Kampf um Menschenwürde, Meinungsfreiheit, Gender-Gleichheit und gegen Folter, sondern zugleich auch das Vehikel einer demokratischen Selbstinstitution der tunesischen Gesellschaft, die dem revolutionären Prozess und letztlich auch dem demokratischen Transformationsprozess Tunesiens den Weg bereitet hat. Die tunesischen Aktivist_innen deklarieren sich als *Rechtssubjekte*, denen zuvorderst ein grundlegendes Recht *auf* Menschenrechte zukommt. Der Aufweis konkreter Menschenrechtsverletzungen seitens von Ben Alis Regime begründet darüber hinaus die jeweils eigene Legitimation, die Ordnung stürzen zu dürfen. Der häufig zu vernehmende Slogan „Das Volk will die Ordnung stürzen“ (arab. Lautsp. *Eschab yourid isqat el nidam*) pointiert dies. Zum anderen machen sich die besagten Aktivist_innen damit selbst zu den „Erklärern“ der Menschenrechte und verweisen damit auf ihr politisches Vermögen, sich diese Rechte *selbst* zu geben – auch wenn das von Seiten der exekutiven Gewalt zunächst nicht anerkannt wird.⁹ Zugleich kann so auch verhindert werden, dass der Menschenrechtsdiskurs von staatlicher Seite aus usurpiert wird.

Es mag erstaunen, dass die tunesischen Aktivist_innen Menschenrechte nicht nach einem dominanten Narrativ als ausschließlich europäische Ideen lesen. Vielmehr erkennen sie die Menschenwürde und andere Menschenrechte, wie etwa Gleichheit, Freiheit oder Religionsfreiheit, in ihrer vorkolonialen Verfassungsgeschichte und in der arabisch-muslimischen Ideengeschichte wieder. So bekennt etwa der Jurist Fouad Sassi stolz, Tunesien sei 1846 das erste arabische Land gewesen, das ein Dekret gegen Sklaverei und Sklavenhandel unterschrieben habe. Sassi sieht auch in der ersten tunesischen Verfassung von 1861 einen Vorläufer der menschenrechtlichen Tradition in Tunesien. Diese Verfassung garantiert beispielsweise der jüdischen Minorität das Recht auf Ausübung ihrer Religion, den Schutz ihrer Bräuche und ihrer Synagogen sowie einen Diskriminierungsschutz (Art. 4). In der gleichen Verfassung sind auch bereits der Schutz des Eigentums und die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz verankert. Islamistische Vertreter geben ferner an, dass die Gleichheit der Menschen, unabhängig von ihrer Hautfarbe, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihrem sozialen Statuts und ihrer Religion, bereits im Koran wiederzufinden sei. Die kollektive Erinnerung an diese Texte, Dekrete und Verfassungen wird von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vor allem um positive Freiheitsrechte und um geschlechtliche Egalitätsansprü-

⁹ Mit Lefort (1990: 260 ff.) ließe sich sagen: Auf diese Weise entflechten sie Recht und Macht aus dem Körper des Diktators, der versucht, sie zu inkarnieren.

che erweitert; womit die betreffenden Menschenrechte als Imaginationen des politischen *Empowerments* bis ins postrevolutionäre Tunesien fortwirken.

Zugleich aber ist festzustellen, dass sich die revolutionären Allianzen, die sich zwischen islamistischen und säkularen Akteuren im Kampf um Würde, Meinungsfreiheit, Geschlechtergleichheit und gegen Folter ergeben haben, schon bald nach dem Sturz Ben Alis als prekäre Koalitionen erwiesen haben. Zum einen liegen den verschiedenen Bezugnahmen auf Menschenrechte teilweise doch sehr unterschiedliche normative Begründungsfiguren und überdies differierende Visionen des politischen Wandels und des postrevolutionären Tunesiens zugrunde.¹⁰ Die temporären Koalitionen zwischen islamistischen und säkularen Menschrechtlern dienen wohl zunächst vor allem dazu, sich gegen den gemeinsamen Feind Ben Ali zu vereinen. Zum anderen konstruieren Islamist_innen und Linke ab dem ersten Wahlkampf 2011 einen identitären Diskurs, in denen sich beide Lager als miteinander inkompatibel positionieren (Dakhliya 2013). Denn dieser Diskurs geht mit der Proklamation zweier sehr verschiedener Gesellschaftsprojekte einher, die jeweils einen Teil der tunesischen Gesellschaft (entweder den säkularen oder aber den muslimischen) ausschließen – ein überaus konstruierter Diskurs, der in erster Linie davon ablenken soll, dass beide Lager mit dem sozialen, ökologischen und wirtschaftlichen Erbe Ben Alis überfordert sind und keine Lösungen für die vielen Notlagen des Landes haben. Daher plädiert Dakhliya (2013) dafür, die verschiedenen politischen Strömungen und Akteure in einen demokratischen Prozess zu integrieren, in dem entsprechende Differenzen als legitim gelten würden, ohne dass sie die Existenz des jeweils Anderen negieren. Diese Differenzen als legitim anzuerkennen, hieße zudem, sich aus dem postkolonialen Zwang zu Einheit und Nationalismus zu befreien. Erst dies wäre das Ende der postkolonialen Ära und damit der Anfang einer neuen Phase in der Geschichte Tunesiens, in der die Akzeptanz von Differenz und Konflikt im Vordergrund stünde.

Literatur

- Allal, Amin 2010: Réformes néolibérales, clientélisme et protestations en situation autoritaire. Les mouvements contestataires dans le bassin minier de Gafsa en Tunisie (2008), in: *Politiques Africaine*, Nr. 117, 107-125.
- Aya, Rod 1979: Theories of Revolution reconsidered. Contrasting models of collective violence, in: *Theory and Society*, Vol. 8., No. 1, 39-99.

¹⁰ Dies wird z. B. durch die unterschiedlich konnotierten Bezugnahmen auf den Würdebegriff veranschaulicht, deren Forderungen von der Religionsfreiheit über politische Teilhaberechte bis hin zu Fragen sozialer Gerechtigkeit reichen.

- Béji, Hélé 1982: *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris: Cahiers libres 368/françois maspero.
- Ben Achour, Yadh 2011: *La deuxième Fâtiha. L'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Tunis: Cérès Éditions.
- Boisard, Marcel 1984: L'humanisme de l'Islam, in: Hirsch, Emmanuel (ed.): *Islam et droits de l'homme*, Paris: Librairie des Libertés, 51-88.
- Castoriadis, Cornelius 1984: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius 2010a: Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich [1986], in: ders.: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, Ausgewählte Schriften [Hrsg. v. Halbrodt, Michael/Wolf, Harald], Band 3, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 25-45.
- Castoriadis, Cornelius 2010b: Das griechische und das moderne politische Imaginäre [1986], in: ders.: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, Ausgewählte Schriften [Hrsg. v. Halbrodt, Michael/Wolf, Harald], Band 3, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 93-121.
- Dabashi, Hamid 2012: *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*, New York/London: Zed Books.
- Dakhli, Jocelyn 2011a: *Tunisie. Le pays sans bruit*, Arles: Actes Sud.
- Dakhli, Jocelyn 2011b: Ben Ali. Les ressorts de la complaisance française, auf: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/01/21/ben-ali-les-ressorts-de-la-complaisance-francaise_1468722_3232.html (Stand, 13. April 2015).
- Dakhli, Jocelyn 2013: Les jeunes sont la troisième voie politique en Tunisie, auf: <http://www.sla-teafric.com/178491/jocelyne-dakhli-les-jeunes-sont-la-troisieme-voie-politique-> (Stand: 13. April 2015).
- Duparc, Agathe 2008: Droits de l'homme. La Tunisie explique à l'ONU combien elle est formidable, auf: http://www.mediapart.fr/journal/international/090408/droits-de-l-homme-la-tunisie-explique-a-l-onu-combien-elle-est-formidable?page_article=2 (Stand 15. März 2015).
- Geisser, Vincent 2012: Les protestations populaires à l'assaut des régimes autoritaires. Une «révolution» pour les sciences sociales?, in: *L'Année du Maghreb*, VIII, 7-26.
- Hirsch, Emmanuel 1984: *Islam et droits de l'homme*, Paris: Librairie des Libertés.
- Jomier, Augustin 2011: Laïcité et féminisme d'État. Le trompe-l'œil tunisien, auf: <http://www.lavie-desidees.fr/Laicite-et-feminisme-d-Etat-le.html> (Stand: 15. März 2015).
- Lefort, Claude 1980: Penser la révolution dans la révolution française, in: *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, Jg. 35, Nr. 2, 334-352.
- Lefort, Claude 1990: Menschenrechte und Politik, in: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 239-280.
- http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/06/28/quand-guaino-etait-heberge-aux-frais-de-ben-ali_1542207_823448.html (Stand: 13. April 2015).
- http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/02/07/michele-alliot-marie-et-la-tunisie-retour-sur-une-polemique_1476436_823448.html (Stand: 13. April 2015).
- Tilly, Charles 1993: *Die europäischen Revolutionen*, München: Beck.

Mareike Kajewski

Revolution als Erfahrung und die Aufgabe revolutionären Handelns

1. Die Frage revolutionären Handelns als Frage an die Gegenwart der Demokratie

Hannah Arendt hat in ihrem Buch *Über die Revolution* das 20. Jahrhundert als Jahrhundert der Revolutionen bezeichnet und folgende Prognose geäußert: „Auch wenn es uns gelänge, das Gesicht dieses Jahrhunderts so entscheidend zu verändern, daß man es nicht mehr ein Jahrhundert der furchtbaren Kriege und Weltkriege nennen könnte, so wird es wohl doch bis zu seinem Ende ein Jahrhundert der Revolutionen bleiben.“ (Arendt 1965/2011: 18 f.). Hinter dieser Annahme Arendts verbirgt sich eine grundsätzliche Frage nach dem Zusammenhang von der Gegenwart der Demokratie und den Herausforderungen, die die Revolutionen an die Politik stellen. Für Arendt kann nur derjenige etwas über die Gegenwart der Politik aussagen, der diese Fragen versteht und zu lösen versucht (ibid.: 18 f.). Revolutionen fragen die Demokratie danach, was genau die Politik der Demokratie ist. Das Ziel oder das Projekt der Demokratie hängt aufs Engste mit der Frage der politischen Revolution zusammen.

Diese von Arendt kommende These über die Bedeutung der Revolution für die Demokratie wird im vorliegenden Artikel weiterverfolgt. Denn im Herzen der Politik bleiben die Fragen und Forderungen der Revolutionen bestehen. Die Demokratie ist mit diesen Forderungen konfrontiert, weil durch die Revolutionen Ursprung und Grund der demokratischen Ordnung hervortreten. Am Ursprung der Demokratie steht die Frage, wie sich eine normative Ordnung und politische Freiheit zusammen denken lassen. Jede Revolution stellt diese Frage erneut.¹ Die Demokratie selber ist keine feste Staatsform, sondern eine permanente Aufgabe für die Arbeit an politischen Ordnungen. Sie ist weder abgeschlossen noch statisch, sondern eine unabschließbare

1 Sowohl anhand von Hannah Arendts Revolutionsbuch als auch in Jacques Derridas Schurken kann man exemplarisch sehen, dass die in Revolutionen aufkommende Frage der Demokratie immer das Grundproblem auf neue Art stellt, nämlich wie sich am Ursprung einer Ordnung das Verhältnis von Freiheit und dem Entstehen der Ordnung denken lässt. Vgl. dazu: Arendt 2011: 34 ff. und Derrida 2003: 32, 44.

Infragestellung, wie das Recht auf individuelle Freiheit und die Forderung der Gleichheit zusammen mit einer politischen Ordnung denkbar sind. Es ist also die Grundfrage danach, wie die Demokratie mit dem Verhältnis von Autonomie und Heteronomie umgeht.² Die Revolution weist darauf hin, dass die Aufgabe von deren Vermittlung nicht gelöst ist. Es könnte sein, dass Revolutionen grundsätzlich darauf hinweisen, dass sich diese Aufgabe nicht lösen lässt.

Die Demokratie ist demnach eine Forderung und keine feste Ordnung. In der Revolution wird dieser Charakter der Demokratie manifest, weil Gruppen und spontan sich bildende Kollektive politische Freiheit und ihre Rechte auf Gleichheit in einem kollektiven Handlungsakt einfordern. Die Revolution stellt die Frage nach den politischen Verhältnissen neu: vor allem danach, wie sich die alte Ordnung zu den neuen Forderungen verhält, ob die alte Ordnung nicht abgesetzt werden muss, damit sich das Neue, eine neue Form der Politik, bilden kann. Autoritäre, diktatorische oder despotische Ordnungen sind besonders von den Herausforderungen der politischen Revolution betroffen. Aber auch Staaten, die sich als demokratisch verstehen, werden von der Frage der Revolution heimgesucht. Denn die Demokratie ist eine offene Form, in der es keine eindeutigen Machtverhältnisse oder Zuweisungen gibt. So gesehen bleibt die in einer Revolution radikal geäußerte Forderung nach Freiheit und Gleichheit auch in einer demokratischen Ordnung bestehen. Sie zeigt sich nur auf besonders radikale und extreme Weise in Momenten der Revolution.

Offen ist oder bleibt, ob und wie eine tradierte, etablierte Ordnung auf neue Forderungen reagiert, und ob eine Reaktion innerhalb des etablierten Systems überhaupt wünschenswert ist. Könnte es sein, dass nur die Abschaffung der alten Ordnung Raum für das Neue bietet? Damit stellt sich durch die Revolution die Frage nach der Bedingung von Politik und der politischen Ordnung. Die Revolution entlarvt die Ursprungslosigkeit jeder Ordnung, bzw. zeigt, dass der Ursprung als Grund und Begründung einer Ordnung eigentlich eine Frage ist. Diese Frage nach der Möglichkeit von Politik als Praxis der Freiheit und Versuch der Realisierung der Gleichheit ist auf noch zu zeigende Weise ein Resultat des Handelns des Demos.

Jedoch konstituiert sich durch eine Revolution kein Nullpunkt. Es kann nach einer Revolution nicht einfach eine neue Ordnung entworfen werden, weil Relikte der alten Ordnung bestehen bleiben. Die Neugründung und der Neubeginn nach einer Revolution sind von alten Normen und Ordnungsrelikten durchsetzt. Das Ziel einer Revolution kann nicht das Herstellen eines Nullpunkts sein, von dem aus sich alles neu

² So auch Jacques Derrida in Schurken, wo hervorgehoben wird, dass sich die Autonomie eines Subjekts mit der heteronomen Struktur einer politischen Ordnung nicht verbinden lässt. Vgl. Derrida 2003: 32.

entwerfen ließe. Die Revolution stellt eher das Aufbrechen von festgefahrenen Gewohnheiten dar. Die Gewohnheiten, Ordnungsmuster, Institutionen und Normenvorstellungen der alten Ordnung sind widerständig, sie erhalten sich – auch unbemerkt – in Praktiken und Strukturen, oftmals auch nachdem die Revolution stattgefunden hat. Alexis de Tocqueville zeichnet beispielsweise in *Der alte Staat und die Revolution* nach, wie sich nach der Französischen Revolution die alten Methoden und Verfahrensweisen des Regierens in den vermeintlich neuen Institutionen wiederfinden (Tocqueville 1856/1969: 29 f.). Freilich kommen durch die revolutionäre Situation festgefahrene Strukturen durcheinander, geraten in Widersprüche zu den neuen Forderungen der revolutionär Handelnden. Ein erstes Aufbrechen und Ausprobieren in einer Befreiung ist im Nachhinein – auch wenn es nicht in eine radikale Änderung führt – für das Emanzipationsbewusstsein der revolutionär Handelnden entscheidend, wie man am Beispiel der Pariser Kommune sehen kann. Denn trotz ihres Scheiterns ist die Kommune für die revolutionär Handelnden und für das Narrativ der Befreiung zu einem wichtigen Symbol revolutionärer Befreiungsversuche geworden (Marx 1871/1978: 198 f., 222 f.).

Es ist also dieses Aufbrechen von festen Relationen und Hervorbrechen von immanenten Widersprüchen zwischen den alten Strukturen und den neuen Ideen, wodurch eine revolutionäre Situation die Frage nach dem Grund der Politik stellt. Es geht in diesen Situationen nicht einfach nur um die radikale Abschaffung einer alten despotischen Ordnung: „Gut, aber was geschieht nach der Zerstörung? Tabula rasa, ein weißes Blatt, der absolute Neuanfang in der Reinheit des Ereignisses? Als hätte die Revolution nicht Ereignis und Geschichte, den Akt und den Prozeß, das Kontinuum und die Unterbrechung untereinander verflochten“ (Bensäid 2012: 32). Die Revolution expliziert die Relation von Überlieferung einer Ordnung und Erneuerung der Politik durch den revolutionären Handlungsakt. Sie fragt damit auch, wie eine bestehende Ordnung das Verhältnis von Ordnung und traditionellem Narrativ auf der einen und Freiheit und Befreiungsnarrativ auf der anderen Seite reflektiert und ob sie ihren eigenen Forderungen entspricht.

Für Arendt ergab sich aus ihrer Prognose die Aufgabe zu verstehen, was eine politische Revolution ist, wie ihre Ziele aussehen und durch welche politischen Handlungsformen diese zu erreichen sind (Arendt 2011: 18 ff.). Hinter dieser Annahme verbirgt sich eine grundlegende These über die Möglichkeit, politisch zu handeln; sie geht davon aus, dass in Revolutionen ein Element politischen Handelns zum Vorschein kommt, das grundsätzlich etwas über die Form der Politik in der Gegenwart aussagt. Wenn man versteht, was das Scheitern und Gelingen einer Revolution bedingt, dann

wird deutlicher, was sich in jedem politischen Handeln ereignet. Dies könnte die gegenwärtige Auffassung der Aufgabe der Politik verändern. Denn es käme darauf an, wie die politisch Handelnden mit der Frage des Ursprungs der politischen Ordnung, die die Frage der Revolution ist, umgehen.

Das Folgende ist von der Annahme geleitet, dass das Verständnis einer Revolution als ein performativ-kollektiver Handlungsakt, in dem Menschenrechte hervorgebracht werden, eine Antwort auf die Probleme der Politik in der Gegenwart ist. Es steht im Zeichen der Hypothese, dass die Frage nach dem revolutionären Handeln Aufschluss darüber gibt, welche Forderungen sich dem politischen Handeln grundsätzlich stellen. Es könnte sein, dass Probleme politischen Handelns aus Widersprüchen resultieren, die aus den besonderen Forderungen an dieses Handeln und an die Handelnden entstehen und deren Widersprüche sich besonders an Revolutionen und revolutionären Momenten beobachten lassen. Dadurch könnten auch Probleme der Politik der Gegenwart als Probleme beschrieben werden, die sich im Kleinen an den gleichen Herausforderungen abarbeiten, die sich für die revolutionär Handelnden radikal stellen, nämlich wie genau die Freiheit des Einzelnen mit der Existenz von Normen und Strukturen zusammengebracht werden kann.

2. Unkontrollierbarkeit des Handelns

Menschen handeln genau dann revolutionär, wenn sie z. B., wie im so genannten Arabischen Frühling, auf den Tahrir-Platz gehen, um sich gegen ein ungerechtes Regime zu wehren, das sie in Not und Elend versetzt. Zu Beginn ist das politische Handeln Ausdruck eines extremen Gefühls von Ungerechtigkeit. Die revolutionär handelnden Menschen wissen noch nicht genau, was sie wollen, was sie erwarten und was sie erwartet. Wenn sie dann wie in Kairo auf den Tahrir-Platz sind, andere Menschen treffen, sich über Erfahrungen austauschen und beginnen, in kollektive Handlungsvollzüge einzusteigen, lehnen sie sich kollektiv gegen ein ungerechtes System auf. Zwar ist die Forderung nach Demokratie, nach Freiheit und Gleichheit nicht explizit, jedoch in der Wut aufgrund der sozialen Ungerechtigkeit enthalten. Sie wollen sich von den alten Machthabern und dem alten Regime befreien. Es sind diese Momente, in denen sich erstmalig Zeichen einer entstehenden Revolution äußern. Augenblicke, in denen revolutionäres Handeln unvorhersehbar entsteht; sich eine Ungewissheit bezogen auf das, was man eigentlich will, mit dem Unmut gegen das, was unerträglich geworden ist, mischt. Einige dieser Vermischungen von Forderungen, Ungewissheit, Unmut, Gewalt, Befreiung, die sich alle in revolutionären Momenten verdichten, hängen mit

den Problemen zusammen, die revolutionäres Handeln an die Handelnden stellt. In dieser Anforderung des revolutionären Handelns an das Handeln der Einzelnen äußert sich ein Teilproblem, das sich an jedes politische Handeln stellt. In dem Text „Bodies in Alliance or the Politics of the Street“ (Butler 2011) zeigt Judith Butler wie sich eine neue Form des Politischen durch die Praktiken der Platzbesetzung und der Demonstrationen auf den Straßen Kairos während der beginnenden Umbrüche ankündigten. Dabei gibt es für sie zwei Hinweise auf eine Revolution in den Praktiken der Revolutionierenden auf dem Tahrir-Platz. Einmal würden sich in den gemeinsamen Praktiken des Organisierens, Kochens, Versammelns horizontale Beziehungen realisieren, in denen Gleichheit nicht nur ein Ideal, sondern eine gelebte Praxis sei. In diesen neuen Formen würden sich die Grenzen zwischen privat und öffentlich verschieben, und die damit zusammenhängenden alten Machtaufteilungen zwischen den Schichten und Geschlechtern auflösen. Ein weiteres Zeichen einer neuen revolutionären Praxis in der ägyptischen Revolution sei das gemeinsame Singen und Ausrufen von „Silmiyya“, was so viel wie „friedlich“ bedeutete. Auch dies beweist für Butler, dass das Ziel eine neue Form der Politik ist, die sich nicht als gewalttätige verstehen will und deswegen in ihrer Praxis der Gegendemonstration schon die Idee einer neuen Art, friedlich und demokratisch Politik zu machen, enthalte (vgl. *ibid.*).

Grundlegend für das hier umrissene Problem revolutionären Handelns ist der Zusammenhang zwischen den Forderungen nach Menschenrechten, die sich im revolutionären Handeln als solche nach Freiheit und Gleichheit äußern, und der Performativität des Handelns. Diese Forderungen nach Menschenrechten verlangen eine Politik, die sich an ihnen abarbeitet und versucht, die durch sie gestellten Aufgaben umzusetzen. Die Revolution als politischen Handlungsakt zu verstehen, bedeutet, davon auszugehen, dass durch einen spontanen kollektiven Handlungsprozess die politischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit realisiert bzw. auf eine bestimmte Art und Weise in eine politische Ordnung umgesetzt und institutionalisiert werden können. Dabei ist im Moment ersten revolutionären Handelns offen, ob eine solche Realisierung gelingen kann und worin ein Gelingen bestehen würde. Denn durch die Heterogenität der Ereignisse und Verkettungen von unterschiedlichsten revolutionären Praktiken, wie dem Schreiben eines Blogs, auf dem die Geschehnisse während der Revolution kommentiert oder öffentlich gemacht werden, dem Vorgehen gegen Soldaten des bestehenden Regimes mit friedlicher Macht der Masse oder Gewalt und Gegen-Gewalt auf den Straßen, dem gemeinsamen Essen auf öffentlichen Plätzen scheint auf den ersten Blick kein unbedingter Zusammenhang zu bestehen, der all diese heterogenen Widerstandspraktiken als im engeren Sinne politische und revolu-

tionäre auszeichnet. Könnte trotzdem ein solcher Zusammenhang gefunden werden, der deutlich macht, wie die Phänomene als Befreiungspraktiken zu verstehen sind? Worin könnte dieser bestehen?

Ich werde nun versuchen zu zeigen, wie eine als unkontrollierbar und anarchisch zu beschreibende Dimension revolutionären Handelns zusammen mit dem Anspruch dieses Handelns, universelle Menschenrechte zu etablieren, gedacht werden kann. Im Fokus liegt, wie der kollektive Handlungsakt die Frage nach dem Zusammenhang von Forderung nach Menschenrechten, dem Wunsch, eine demokratische Ordnung zu begründen und dem Versuch, diese Forderungen im revolutionären Handeln umzusetzen, zusammenbringt. Welche Aufgabe stellt sich den revolutionär Handelnden und wie kann das revolutionäre Handeln eine Antwort auf diese Forderungen sein?

Hannah Arendt verbindet das Gelingen einer Revolution mit dem Moment der Gründung von Institutionen, in denen Freiheit auch nach der Befreiung erfahrbar bleibt. So reicht es nach Arendt für die Erfahrung der Freiheit nicht aus, sich nur von den unterdrückenden Bedingungen zu befreien, sondern es muss, damit von einer Revolution gesprochen werden kann, im Weiteren zur Gründung neuer, grundsätzlich partizipativer Institutionen kommen. Revolutionen sind nach Arendt also eng an die Konstituierung einer Ordnung gebunden, die in sich das Pathos des Neubeginns enthält. Ohne dieses Pathos verbleibt ein Aufstand ohne revolutionäres Element:

Woraus folgt, daß Revolutionen prinzipiell etwas anderes sind als erfolgreiche Aufstände, daß man nicht jeden Staatsstreich zu einer Revolution auffrisieren darf und daß nicht einmal jeder Bürgerkrieg bereits eine Revolution genannt zu werden verdient. Daß unterdrückte Völker rebellieren, ist bekannt und verständlich genug, und vieles in der antiken Gesetzgebung muß als Schutzmaßnahme verstanden werden gegen die immer drohenden, wenn auch selten wirklich ausbrechenden Sklavenrevolten. Bürgerkrieg und Parteienzwist galten den Alten ohnehin als die größte Gefahr der politischen Gemeinschaft, [...]. Weniger gefürchtet, aber nicht weniger bekannt in der vormodernen Geschichte sind die Staatsstrieche und Palastrevolutionen, in denen die Macht aus den Händen eines Mannes oder einer Clique in die einer anderen übergeht, weil ja der Umsturz, der hier herbeigeführt wird, sich auf den engsten Bereich der gerade Herrschenden beschränkt und das Leben des Volkes kaum berührt. (Arendt 2011: 41)

Für eine „echte“ Revolution muss für Arendt mehr als nur ein Wandel oder Bruch in einer Ordnung vorliegen. Es reicht auch nicht aus, dass Menschen überhaupt demonstrieren, weil man in so einem Moment letztlich nicht absehen kann, ob der Moment

des Aufstands ein politisches Potential enthält, also eine Praktik erkennen lässt, die das Prinzip der Gleichheit oder Freiheit enthält. Damit ist der Akt der Befreiung, der nur den alten, als schlecht erfahrenen Zustand politischer Unfreiheit aufhebt, ohne eine daraufhin stattfindende Gründung einer neuen Ordnung leer und aus Arendts Perspektive nur auf negative Freiheit, nicht aber auf eine positive Form und Formierung der Freiheit in neu gegründeten, öffentlichen Institutionen bezogen.

Der Moment der Befreiung, auf den tatsächlich eine Gründung folgt, ist prekär, weil die Gründung durch die Unkontrollierbarkeit des Handelns gefährdet ist. Die Unkontrollierbarkeit des Handelns wird im Moment einer Revolution zu einem Problem für die Revolutionäre/innen. Sie müssen mit den anarchischen Effekten und Impulsen ihres eigenen Handelns umgehen. Für Miguel Abensour manifestiert sich in diesem kollektiven Handeln ein anarchischer Reflex gegen die unterdrückende Ordnung des Staates (Abensour 2012: 27). Die angenommene Anarchie des Handelns ist also nicht ohne Kehrseite: eine einmal begonnene, zunächst friedliche Revolution kann aufgrund der Unabsehbarkeit des Handelns in Gewalt umschlagen. Das Ziel der Revolutionäre/innen, nach der Befreiung etwas zu gründen und das Problem, dass dasselbe Handeln, das das Neue konstituiert auch das einmal Begonnene wieder zerstören kann, liegt an der anarchisch-spontanen Macht eines handelnden Kollektivs, die sich im Moment der Befreiung in der Revolution entäußert. Diese Macht wird als ein Ausdruck kollektiven Handelns verstanden, bzw. muss im Verhältnis zum kollektiven Handeln als ihrem Ursprung gedacht werden.

Für Arendt ist die neue Form der Freiheit deswegen allein in den Strukturen und Institutionen realisiert, die der Mitgestaltung und Partizipation offen stehen. Solange es diese nicht gibt, kann sich die anarchische Macht der Vielen nicht gegen gewalttätige Effekte sichern. Das bedeutet, dass Partizipation sowohl an den Verfahrensweisen als auch an den Gegenständen, über die entschieden wird, im Sinne einer demokratischen Gestaltung prinzipiell für alle offen sein und auch tatsächlich stattfinden sollte. Allein dadurch könne die Freiheit in der Erfahrungswelt der Menschen erhalten werden (Arendt 2011: 325 ff.). In der Amerikanischen Revolution hatten sich bereits vor-demokratische Strukturen ausgebildet, sodass der Akt der Konstitution der Verfassung auf dieser Grundlage stattfand. Genau dieses ‚Material‘ fehlte aber in der Französischen Revolution.³ Gerade wegen ihres angeblichen ‚Fehlers‘ und ihrer Probleme wird nun ein Aspekt revolutionären Handelns, wie es sich in der Französischen Revolution zeigte, weiterverfolgt.

3 Zu den Vorbedingungen der Amerikanischen Revolution vgl. Arendt 2011: 33 und zu dem revolutionären Element in den Verfassungsakten dieser Revolution *ibid.*, 204 f.

3. Quelle politischer Prinzipien

Im Folgenden werde ich zwei theoretische Stränge miteinander verbinden: Zunächst werde ich mit Edmund Burke das Grundproblem revolutionären Handelns aus der Sicht eines Kritikers erläutern. Damit sollen die Probleme beim Gründen einer neuen demokratischen Ordnung aus dem kollektiven revolutionären Handeln deutlicher hervortreten. Anhand dieses theoretischen Strangs wird das Grunddilemma revolutionären Handelns geschildert. Daran anschließend sollen Wege, diese Frage entgegen Burkes Ansicht zu beantworten, mithilfe einer alternativen Handlungsauffassung, die sich exemplarisch bei Hans Joas findet, erfasst werden. Diese handlungstheoretische Herangehensweise soll es möglich machen, die Revolution als kollektiven Handlungsakt zu beschreiben, der nicht notwendig scheitert, wenn das Handeln der revolutionären Situation richtig verstanden wird. Dazu soll die Bedeutung der angenommenen Unkontrollierbarkeit des kollektiven Handelns und dessen Auswirkung im Moment der Revolution in das Denken dieses Handlungsaktes mitaufgenommen werden.

Edmund Burkes Position zu der Möglichkeit, durch die revolutionäre Handlung eines Kollektivs eine neue Ordnung zu gründen, ist bekannt: Für Burke muss dieser Akt scheitern, weil die revolutionär Handelnden sich die falschen Ziele für ein kollektiv-spontanes Handeln setzen. Die Revolutionsszene wirkt auf ihn wie eine „monstrous tragic-comic scene“ (Burke 1790/1999: 10). Die Revolutionäre/innen würden nach metaphysischen Prinzipien handeln – nach Freiheit und Gleichheit. Diese Prinzipien haben im Moment der Revolution aber noch keine materielle Konkretion und ihnen entspricht auch keine reale Praktik. Die Revolutionäre/innen nehmen sich seiner Ansicht nach eine unerreichbare und uneinholbare Referenz zum Ziel der kollektiven Handlung, wodurch sowohl die Intention dieses kollektiven Handelns als auch die Ergebnisse „monströs“ seien. Das Ziel, durch Handeln politisch-abstrakte Prinzipien zu realisieren, ist für ihn unnormal und übertrieben.⁴ Weil die Revolutionäre/innen den Grund und die Quelle ihres Handelns in den Individuen sehen, müssen sie nach Burkes Ansicht scheitern. Burke meint, dass die Menschenrechte, so wie die Revolutionäre/innen sie verstehen, niemals zu einer Referenz politischen Handelns und Quelle der Legitimität einer Ordnung werden können. Für Burke kann nur eine bereits existierende normative Ordnung, die das Ergebnis eines historisch-evolutiven Prozesses ist, politischen Prinzipien, wie denen der Freiheit und Gleichheit, eine konkrete

⁴ Vgl. dazu auch: Menke 2004: 277 f.

Gestalt z. B. in Form einer Institution geben.⁵ Die Menschenrechte können für ihn unmöglich das Maß darstellen, an denen sich Institutionen und politische Praktiken messen. Die Praktiken sind hingegen gerade die Garantie und die Quelle von Freiheit und Gleichheit. Erst die politische Praxis als historisches Produkt einer Tradition bedingt die Existenz eines politischen Prinzips für Burke:

But I cannot stand forward, and give praise or blame to any thing which relates to human actions, and human concerns, on a simple view of the object, as it stands stripped of every relation, in all the nakedness and solitude of metaphysical abstraction. Circumstances (which with some gentlemen pass for nothing) give in reality to every political principle its distinguishing colour, and discriminating effect. (Burke 1999: 8).

Die Quelle und Garantie für die traditionellen Auffassungen von Freiheit und Gleichheit, die noch vor-revolutionär sind, verortet Burke im Gegensatz zu den Revolutionären/innen in den bereits existierenden Bedingungen, und nur diese Bedingungen in Form von Traditionen verbürgen die normative Kraft und Geltung einer Ordnung. Deswegen sind für ihn die Versuche der Revolution, also etwa kollektive Versammlungen oder die gemeinsame Erarbeitung und performative Deklaration von Forderungen, formlos.⁶ Sie sind seiner Ansicht nach losgelöste Prozesse einer exzessiven Unkontrollierbarkeit des kollektiven Handelns, die aus der Unvereinbarkeit der Beschaffenheit der Forderungen – sie seien abstrakt – mit dem Handeln in Praxiszusammenhängen entstehen.

Burke sieht die Sicherung der Menschen und ihrer Rechte in einer politischen Ordnung in Abhängigkeit von der normativen Ordnung. Dabei steht bei ihm die innere Natur des Menschen gegen die äußere Natur der Ordnung. Während die Natur des Menschen egoistisch sei und er ohne Ordnung eine anarchische Freiheit auslebt, ist die „Natur“ der Ordnung, die sich evolutiv aus einem historischen Prozess bildet, für Burke wünschenswert und mit zivilisatorischer Kraft ausgestattet. Die historische Gewordenheit und das Sein der Ordnung garantieren derart ihre Geltung, und sie kann die egoistischen Neigungen des Menschen domestizieren:

Society requires not only that the passions of individuals should be subjected, but that even in the mass and body as well as in the individuals, the inclinations of man should frequently be thwarted, their will controlled, and their passions brought into subjection. This can only be

5 Dabei bleibt bei Burke unklar, wie sich dieser evolutive Prozess vollzieht, was ihn auslöst und wie genau er ein Produkt menschlichen Handelns ist.

6 Dies wäre also im Arabischen Frühling mit dem Verfassen eines Blogs oder den gemeinsamen Praktiken auf dem Tahrir-Platz zu vergleichen.

done by a power out of themselves; and not in the exercise of its function, subject to that will and to those passions which it is its office to bridle and subdue. In this sense the restraints on men, as well as their liberties, are to be reckoned among their rights. But as the liberties and the restrictions vary with times and circumstances, and admit of infinite modifications, they cannot be settled upon any abstract rule; and nothing is so foolish as to discuss them upon that principle. (Burke 1999: 60).

Die egoistischen Interessen müssen für Burke durch die bestehende Gesellschaft geformt und durch existierende politische Strukturen formiert werden, damit sie nicht zum Ausbruch der anarchischen und unkontrollierten Freiheit der Individuen führen, die die Ordnung bedroht (ibid.: 247). Die Legitimität erhält die Ordnung aufgrund ihrer Vorgeschichte. Bei Burke ist diese Vorgeschichte selber aber ihr eigener Grund, er erklärt also die Legitimität nicht noch einmal, sondern setzt das gegebene Sein mithilfe des Verweises auf die Tradition als normativ Geltendes ein.

Diese Ordnung als Rahmen und Grund der Subjektivierung bildet eine außersubjektive Moralstruktur, die sich für Burke grundlegend von den metaphysischen Moralvorstellungen der Französischen Revolutionäre/innen unterscheidet. Nur wenn es eine verwirklichte Ordnung, eine „*power out of themselves*“, gibt, kann die anarchische Dimension kollektiven Handelns kontrolliert werden. Burkes Konzeption ist dabei nicht „naturrechtlich“ in dem Sinne, wie Habermas die Amerikanische Revolution als eine versteht, die sich auf naturrechtliche Begründungsmuster bezieht. Er verneint die Möglichkeit eines konstruktiv-positivierbaren Potentials in den natürlich verstandenen Interessen des Menschen, die Habermas der Vorstellung der Amerikanischen Revolutionstheoretiker attestiert (Habermas 1982: 110 f.). Die „Natur des Menschen“ und die „Natur der Ordnung“ stehen für Burke in keinem Ableitungsverhältnis, sondern die natürlich hervorgebrachte Ordnung, wobei das Adjektiv „natürlich“ sich hier auf die traditionelle Ordnung bezieht, soll die egoistischen Interessen begrenzen.

4. Quellenfrage: Problematische Autorschaft des Demos

Die Leidenschaften der Revolutionäre/innen, die sich in ihren Forderungen indirekt ausdrücken, sind der zentrale Gegenstand der Kritik Burkes. Die Revolutionäre/innen gehen – wenn ihnen dies auch nicht völlig bewusst ist – nämlich davon aus, dass in ihren Leidenschaften Intuitionen liegen, die quasi prä-intentional Motive für politisches Handeln im Sinne der Revolution liefern. Die Revolutionäre/innen meinen gegen Burkes Argument, dass sich in ihren Leidenschaften normative Gründe befinden, die

eine neue Ordnung schaffen und legitimieren. Die Frage nach der Quelle der Ordnung und ihrer Legitimität wird damit zu der Frage der Autorschaft der Prinzipien und Autorisierung der Ordnung. Die Revolutionäre/innen gehen davon aus, dass sie durch die Revolution den Demos als „Autoren“ der neuen Ordnung in den performativen Handlungsakten gründen. Damit setzen sie einen neuen Ursprung, ein neues politisches Ordnungsprinzip und den Grund einer neuen Ordnung. Burke meint hingegen, dass diese Autorschaft unmöglich ist. Die Revolution hat keinen Grund und kann nichts gründen. Eine Selbstgesetzgebungskraft des Demos, der sich selber durch einen Handlungsakt eine eigene Ordnung gibt, ist für ihn ein Widerspruch in sich.

Aber die Revolutionäre/innen verfolgen durch die Erfahrung der Freiheit in der Befreiung den Anspruch, durch ihren Handlungsakt eine Ordnung neu zu beginnen. Sie sehen und erfahren durch ihr eigenes kollektives Handeln, dass in ihren Intuitionen und Leidenschaften, die sich gegen die schlechten und unterdrückenden Bedingungen richten, neue Formen der Freiheit und Gleichheit potentiell angelegt sind. Die Deklarationen der Menschenrechte stellen demnach den performativen Akt dar, in dem das Kollektiv diesen Wunsch nach Freiheit und Gleichheit ausdrückt. Zwar ist diese Deklaration zunächst eine Behauptung, aber in der Behauptung, die durch das kollektive Handeln der Revolutionäre/innen aufgestellt wird, sind dennoch bereits unbewusste (politische) Impulse durch das Handeln explizit geworden und werden durch das kollektive Handeln von den Revolutionären/innen erfahren.⁷

Burke wiederum geht davon aus, dass die Impulse und Leidenschaften erst unter eine Ordnung subjektiviert werden müssen, bevor sie normative Form annehmen. Das Material, d.h. die Leidenschaften und inneren Impulse müssen transformiert werden, damit es nicht zu einem Ausbruch anarchischer Freiheit kommt. Die Institutionen, die die Subjektivierung absichern, dürfen gerade nicht von denselben Individuen hervorgebracht werden, die auch unter diese subjektiviert werden. Für Burke ist die Selbstgesetzgebung eines Kollektivs und ein kollektiver Willensbildungsprozess aus einer Revolution heraus ein unlösbarer Widerspruch (Burke 1999: 93). Die anarchische Freiheit der Individuen kann deshalb nicht der Grund der eigenen Subjektivierung werden. Damit kann dieses Handeln auch nicht zu einer Referenz des Handelns werden. Die Institutionen müssen im Gegenteil das Produkt eines den menschlichen Leidenschaften autoritativ gegenüberstehenden Prinzips sein.

Diese Frage nach dem Ursprung und der möglichen Autorschaft wird aus der Sicht der revolutionär Handelnden – also der Teilnehmer/innen – anders beurteilt. Sie sehen

⁷ Vgl. zur Deklaration der Menschenrechte als ein Akt der Behauptung Francesca Raimondis „Einleitung“ zu dem Abschnitt „Deklarationen“, Raimondi 2011: 98 f.

das Defizit nicht auf der Seite ihrer Motive, sondern auf der Seite der Institutionen. Diese bilden nicht Produkte ihrer eigenen Freiheit und Gleichheit. Sie sind damit aus Sicht der Revolutionäre/innen defizitär, weil sie eine fremde Macht darstellen, die unkontrolliert über sie herrscht. Sie meinen mit ihren Forderungen nicht ein abstraktes Menschenrecht, auf das sie keinen Zugriff haben. Ihr Zugang zu einer Idee der Menschenrechte läuft über ihre eigenen Leidenschaften, Impulse und Motive; diese können sie durch den performativen Akt der Revolution erfahren. In diesem kollektiven Handeln liegt auf eine noch unklare Art der Impetus oder das Motiv dafür, sich aus den schlechten Verhältnissen zu befreien und in das Experiment der Revolution einzusteigen. Diese Deutung revolutionären Handelns, das die Erfahrung des Handelns zum Ausgangspunkt der Revolution macht, ist damit auch gegen Arendts zu starke Ablehnung der Befreiung aus dem Narrativ der Revolution gewendet.

5. Autorschaft als Handlungsfrage: Anarchie

Im letzten Teil wird nun die theoretische Frage, mit der handlungstheoretischen Frage nach der Art, wie revolutionäres Handeln verstanden werden muss, verknüpft. Wie kann revolutionäres Handeln als Handeln verstanden werden, aus dem heraus sich neue Praktiken politischen Handelns ergeben, in denen sich performativ die Forderungen nach Menschenrechten umsetzen? Die Annahme ist, dass das Problem des kollektiven revolutionären Handlungsakts und die Frage, ob, wie und was aus dem Nichts gegründet wird, durch den negativen Impuls gegen die etablierte Ordnung, der sich im revolutionären Handeln offenbart, erklärt werden kann. Was ist die neue Erfahrung, die die Revolutionäre/innen in der Revolution machen?

Die Revolution ist ein kollektives Experiment des Handelns. In der von Burke kritisierten, von ihm als grundlos und gefährlich beschriebenen anarchischen Freiheit, die sich in der Befreiung ausdrückt, liegt die Vorstufe einer besser realisierten Freiheit. Die Freiheit drückt sich prä-intentional als Impuls und Intuition aus. In einer Revolution kann nach der Befreiung, die eine erste Form der Freiheit erfahrbar macht, durch das bewusste Neubeginnen und Gründen Freiheit eine dauerhafte Möglichkeit der Erfahrung werden. Während Arendt hier das Moment des Gründens betont, würde ich das Moment der Befreiung herausstreichen. Denn die Erfahrung von Freiheit wird in der Befreiung als kollektive Erfahrung des Handelns gemacht. Das kollektive revolutionäre Handeln wird damit zur Expression von Freiheit und der Forderung nach Gleichheit, und diese Expression stellt selber wiederum eine Erfahrung dar, die das Individuum über seine eigenen Impulse und inneren Antriebe aufklärt.

Damit wird es nun möglich, die These von der Unkontrollierbarkeit bzw. Uneinholbarkeit des revolutionären Handelns aufzunehmen. Hier soll nun versucht werden, die Unkontrollierbarkeit des Handelns in der Befreiung nicht als Bedrohung, wie Burke, sondern als Moment in den revolutionären Prozessen und als Erfahrung von Freiheit zu erläutern. Wie kann das revolutionäre Handeln politische Prinzipien handelnd ausdrücken, aneignen, ablehnen und anschließend aus dieser Erfahrung heraus Institutionen hervorbringen?

Burke versteht nicht, dass Handeln nicht intentional sein muss, sondern dass gerade in den Leidenschaften Gründe prä-intentional vorliegen, die sich zum Beispiel als Impulse, sich gegen Herrschaft aufzulehnen, äußern. Um das revolutionäre Handeln zu verstehen, kann man nicht mit einer Handlungsauffassung arbeiten, die davon ausgeht, dass der Handelnde bewusst und intentional seine Aktivitäten steuert. Dann müsste das Kollektiv sich vorher Ziele setzen, jedoch ist die Revolution ein performativer Akt, der in seinem Ausgang offen und unabsehbar ist, der in seinem Prozess erst die Praktiken hervorbringt, die eine neue Form des Politischen ankündigen. Deswegen muss eine Handlungsauffassung zugrunde gelegt werden, die die Unkontrollierbarkeit des Handelns erklärt und diese zur Grundlage des Handlungsbegriffs macht. Ein solcher Handlungsbegriff findet sich exemplarisch bei Hans Joas. Joas nimmt an, dass die Intention nicht als etwas verstanden werden kann, das sich ausschließlich vor dem Handeln bildet und die Handlung und ihren Verlauf steuert. Dann wäre nämlich die Revolution nur noch das Instrument, in dem die kollektiv formierte Intention ausgeführt – appliziert – wird. Ein solches Handlungsverständnis betont einseitig die rationale und normative Seite des Handelns (Joas 1996: 15 f.). So kann Burkes Forderung, immer nur nach den ausgebildeten Prinzipien einer bereits bestehenden Ordnung zu handeln, eben auch als normative Handlungsauffassung angesehen werden. So als könnten die Individuen nur dann rational handeln, wenn sie dies aus einer etablierten Subjektivierung heraus tun.

Dagegen zeigt Joas, dass normatives und rationales Handeln nur möglich ist, weil jedes Handeln kreativ und schöpferisch ist. Die Intention wird in seinem handlungstheoretischen Ansatz nicht mehr als alleinige Verursachung und Grund des Handelns verstanden und vor-handelnd unwiderruflich gesetzt, sondern die Bildung der Intention wird zu einem reflexiven und kreativ-rekonstruktiven Vorgang im Handeln. Eine andere Art der kreativen Intentionalität und nicht feststehende Intentionen stehen im Vordergrund. Intentionalität wird hier als Gerichtetheit des Handlungssubjekts auf das situative Handeln gedeutet:

Die Setzung von Zwecken geschieht – in dieser alternativen Sichtweise – nicht in einem geistigen Akt vor dem eigentlichen Handeln, sondern ist Resultat einer Reflexion auf die in unserem Handeln immer schon wirksamen, vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. In diesem Akt der Reflexion werden solche Strebungen thematisch, die normalerweise ohne unsere bewußte Aufmerksamkeit am Werke sind. (ibid.: 232).

Dabei geht diese Handlungsauffassung davon aus, dass das Subjekt immer schon in Weltverhältnisse eingelassen ist. Dadurch ist jedes Handeln Ausdruck der Sozialität des Subjekts. Handeln geschieht also niemals aus dem Nichts heraus. Gleichzeitig werden durch diesen Ansatz aber die Setzungen, die im revolutionären Handlungsakt vorgenommen werden, leichter als spezifische Handlungsergebnisse erklärbar. Wobei die Frage Burkes nach der Uneinholbarkeit der Prinzipien im Zusammenhang mit der Unkontrollierbarkeit des Handelns für die Revolution als Problem erhalten bleibt.

Die Revolution scheint einen übertriebenen Zweck realisieren zu wollen, sie erscheint als eine Übertreibung und ihre Forderungen als leere Behauptungen. Aber wenn man sie als Experiment ansieht, in der die Übertreibung die Offenlegung der Intentionen erst möglich macht, können die Widersprüche revolutionären Handelns leichter verstanden und (eventuell) sogar handelnd gelöst werden. Für Joas ist die Handlung in einer Situation, also in diesem Fall die Revolution, erst der Moment, in dem die Intention oder der erste Impuls sich durch eine Handlung ausdrückt. Die Herausbildung der Intention und die Handlung fallen in der Revolution in einem Akt zusammen. Dabei geschieht die Revolution nicht aus dem Nichts, sondern ist als Reaktion auf die Unterdrückungserfahrung anzusehen. Damit ist sie schon ein Ausdruck der Verklammerung von Subjekt und Welt und nicht ein rein subjektives Geschehen, wie Burke meint. Durch das Handeln kommt die Verklammerung von der Innerlichkeit des Subjekts mit der Außenwelt zu Tage und wird auch für das Subjekt auf eine neue Art und Weise erfahrbar.

Diese Erfahrung ist aber nicht unproblematisch. Denn zum einen kann dem einzelnen Subjekt durch das kollektive revolutionäre Handeln klar werden, dass es mit seinen Erfahrungen nicht alleine ist. Aber andererseits ist die Unkontrollierbarkeit ein Problem. Denn gerade eine Revolution, auch wenn sie zunächst eine Befreiung ist, bekommt die problematische Seite der Unabsehbarkeit zu spüren. Die Situation der Revolution stellt damit die Revolutionäre/innen vor das Problem des Gründens im Anschluss an die Befreiung, das sie selber mit ihrer eigenen revolutionären Handlung erst geschaffen haben.

Burke würde sagen, dass die Revolutionäre/innen versuchen, metaphysische Prinzipien rational kalkulierend umzusetzen, dabei aber letztlich nur Anarchie und Chaos

schaffen. Aber letztlich versteht er wiederum nicht, was sich in diesem kollektiven Handlungsakt ausdrückt und wirklich das Problem hervorbringt. In der Revolution kommt der Grundaspekt jedes Handelns zum Vorschein – dass Handeln nämlich einen anarchischen Kern hat – und verursacht hier spezifische Probleme. Aber wenn man mit einer alternativen Handlungsauffassung den revolutionären Akt interpretiert, zeigt sich, dass das eigentliche Problem darin besteht, wie die Revolutionäre/innen ihr eigenes Handeln verstehen und was sie mit der Erfahrung der Befreiung machen. Wie werden die neuen Praktiken des revolutionären Befreiungsmoments weiter umgesetzt? Können die Impulse, die sich gegen das Beherrscht-Sein und Unterdrückt-Sein wenden, handelnd angeeignet, in eine Ordnung transformiert werden? Und was ändert eine alternative Handlungsauffassung an der problematischen Lage des Gründens ohne Grund und ohne Referenz, die in keiner Praktik verwirklicht ist? Und nicht zuletzt: Wie kann die Revolution das Neue in einen Handlungsakt setzen oder als eine Form der Erfahrung hervorbringen? Und was ist genau dieses Neue?

Wenn die Revolutionäre/innen durch die Befreiung und den Versuch zu gründen einen neuen Grund und eine neue Begründung für die Ordnung setzen, dann stellen sie sich selber das Problem, welche Referenz sie für diese Gründung nutzen sollen. Deswegen hat Burke mit seiner Kritik an einem Punkt trotz der veränderten Sicht und der neuen Auffassung des Handelns, die ich eben dargelegt habe, Recht. Denn die Befreiung und die Gründung sind – wie auch Arendt zeigte – zwei verschiedene Momente der Revolution. Wenn die Revolutionäre/innen nach der Befreiung ihre Forderungen in eine Deklaration der Menschenrechte übersetzen, dann fehlt ihnen in diesem Moment noch jede konkrete Praktik, die ihren Forderungen entspricht. Sie müssen sich das Handeln des ersten revolutionären Aktes erst aneignen und im Laufe des Neubeginns ihr Handeln reflektieren.⁸ Wenn sie aber die gewaltförmigen Praktiken der Befreiung zu den Referenzen ihres Handelns machen, dann laufen sie Gefahr, dass sie unter dem Deckmantel der Menschenrechte die Gewalt dieses Aktes überhöhen. Solange die Forderungen nach Menschenrechten abstrakt sind, laufen sie Gefahr, die Seite der Unkontrollierbarkeit des Handelns zu betonen, die statt der Erfahrung

8 Allerdings muss hier eingewendet werden, dass allein die Grundbedingung für einen friedlichen Aushandlungsprozess und das Ausprobieren neuer Praktiken meist nicht gegeben ist, weil sich despotische Regime nicht einfach abschaffen lassen. Aber auch wenn es nicht zu einem kollektiven und die gesamte Gesellschaft umfassenden Aushandlungsprozess kommt, könnte man dennoch untersuchen, ob die neuen Mikropraktiken nicht sogar ohne eine Gründung Momente des Revolutionären enthalten. Allein dadurch, dass in ihnen die Erfahrung einer neuen Form und einer neuen Freiheit gemacht wurden, bleiben sie den Handelnden erhalten, und bieten den Teilnehmer/innen der neuen Praktiken und Versuche sich zu befreien, eine neue Referenz für das, was politisches Handeln sein könnte.

neuer politischer Prinzipien Gewalt hervorruft, weil sie nicht auf ihre eigenen Setzungen und neuen Praktiken aneignend eingeht.

Jedoch kann die Uneinholbarkeit des ersten Handlungsaktes, die Setzung eines Ursprungs, trotz dieser Gefahr produktiv in dem Sinne verstanden werden, dass die Revolution nicht an ihrem ersten Moment, der gewaltvollen Befreiung, festhalten muss. Sondern sie kann spielerisch und produktiv mit der Unmöglichkeit umgehen, Freiheit und Gleichheit je ganz zu realisieren. Scheitern, ablehnen und aneignen des eigenen Handelns und der neuen Erfahrungen der Befreiung stellen dann Phasen der Aushandlung und Gründung der neuen Ordnung dar, die nicht bedrohlich, sondern kreativ nutzbar sind.

6. Fazit: Die Gegenwart der Demokratie im revolutionären Handeln

Die Aufgabe revolutionären Handelns ist zum einen zu zeigen, dass in den bestehenden politischen Bedingungen die Forderungen nach Freiheit und Gleichheit, die seit den Deklarationen der Menschenrechte bestehen, noch nicht verwirklicht sind. Indem das revolutionäre Handeln neue Praktiken entwirft und eine despotische Ordnung abschaffen will, versucht es, auf die Frage der Demokratie neu zu antworten. Die Frage nach der Freiheit und Gleichheit jeder/s Beliebigen in einer Ordnung und die Unmöglichkeit, faktische Gleichheit je ganz herzustellen, machen die Demokratie zu einem unabschließbaren Projekt. Freiheit und Gleichheit sind Teil des Projektes der Demokratie, weil die Demokratie zumindest der Idee nach die Regierungsweise ist, in der ein/e jede/r politisch handeln kann. Politische Freiheit und Gleichheit können nur im politischen Handeln erfahren werden, deswegen sind sie nur realisiert, wenn sie erfahrbarer Bestandteil einer politischen Ordnung sind. Freiheit und Gleichheit haben ihren Ursprung im revolutionären Handeln, das sich in großen geschichtlichen Umwälzungen, aber auch in kleinen Taten zeigt, in denen Menschen ihren Wunsch, ihre Ziele und ihr Begehren nach Freiheit ausdrücken.

Durch die Analyse revolutionären Handelns wird das Problem der Demokratie gleichzeitig aber auch als Problem nachgezeichnet, das darin besteht, dass in jedem Handlungsakt und besonders im kollektiven Handeln die unabsehbare und anarchische Dimension jeden Handelns freigelegt wird. Doch genau diese Dimension offenbart die Freiheit und Gleichheit jedes Einzelnen, der/die sich und sein Handeln in einem kollektiven Prozess derart einbringen muss, dass sie anschließend die neuen Praktiken als selbst mit hervorgebrachte verstehen kann. Revolutionär ist damit in diesem Akt,

dass die eigene Handlungsfähigkeit neu erfahren wird, und diese Erfahrung von Freiheit und potentieller Gleichheit zum Anlass genommen wird, in einen demokratischen Gestaltungsprozess einzusteigen oder weiter für die Abschaffung eines despotischen Systems zu kämpfen.

Literatur

- Abensour, Miguel 2012: Demokratie gegen den Staat, Berlin: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 1965/2011: Über die Revolution, München: Piper.
- Bensaïd, Daniel 2012: Der permanente Skandal, in: Agamben, Giorgio/ Badiou, Alain/ Bensaïd, Daniel/ Brown, Wendy/ Nancy, Jean-Luc/ Rancière, Jacques/ Ross, Kristin/ Žižek, Slavoj: Demokratie? – Eine Debatte, Berlin: Suhrkamp, 23-54.
- Burke, Edmund 1790/1999: Reflections on the Revolution in France, Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith 2011: Bodies in Alliance or the Politics of the Street, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>, Stand 23.04.2015.
- Derrida, Jacques 2003: Schurken – Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1982: Naturrecht und Revolution, in: ders.: Theorie und Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 89-127.
- Marx, Karl 1871/1978: Der Bürgerkrieg in Frankreich (Adresse des Generalrats vom 30.5.1871), in: Marx, Karl/ Engels, Friedrich, Marx-Engels-Gesamtausgabe, Band 22, Dietz: Berlin, 183-226.
- Menke, Christoph 2004: Spiegelungen der Gleichheit – Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Raimondi, Francesca 2011, „Einleitung“ zu dem Abschnitt „Deklarationen“, in: Menke, Christoph/ Raimondi, Francesca (Hrsg.): Die Revolution der Menschenrechte – Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 95-101.
- Tocqueville, Alexis de 1856/1969: Der alte Staat und die Revolution, Hamburg: Rowohlt.

The New Middle Beast

Einzelheft 10 €
Im Abo 6,55/5,10 €

9'15

Blätter für
deutsche und
internationale
Politik

2 Monate
Probeabo
nur 10 Euro

**The New
Middle Beast**
Björn Blaschke

**Eine andere Welt
ist möglich!**
Jayati Ghosh

Griechenland ohne Alternative?
Rudolf Hickel, Andreas Nölke

Flüchtlinge: Der inszenierte Notstand
Marei Pelzer

Die schöne neue Welt des Liberalismus
Jean-Claude Michéa

Warum öffentliche Soziologie?
Michael Burawoy

Medien: Die neue Macht der Vielen
Steffen Grimberg

**Wider die Instrumentalisierung
der Geschichte**
Günter Morsch



www.blaetter.de/kennenlernen

Georg Lohmann

Soziale Menschenrechte und Revolution. Eine programmatische Skizze

1. Die Großthesen

Die Menschenrechte liegen uns in historisch und systematisch unterschiedlichen Konzeptionen vor. Von den *nationalen* Konzeptionen am Ende des 18. Jh. unterscheidet sich die *internationale* Konzeption im Rahmen der UN nach dem Zweiten Weltkrieg, und wünschenswert und in Ansätzen realisiert ist eine *transnationale* Konzeption, die letztlich auf eine Konstitutionalisierung des Völkerrechts zielt. Alle drei Konzeptionen stehen in einem anderen Verhältnis zur Revolution:

- Die nationalen Konzeptionen sind im Verlauf politischer Revolutionen geschaffen worden.
- Die internationale Konzeption verhindert in einem gewissen Sinne Revolutionen durch Reformen.
- Und die transnationale Konzeption macht Revolutionen und Reformen wieder erforderlich.

Um diese Großthesen etwas näher zu erläutern, sollen zunächst die Begriffe (Revolution, Reform, Menschenrechte) etwas genauer skizziert werden (2), dann die unterschiedlichen Beziehungen zwischen den Menschenrechtskonzeptionen und Revolution bzw. Reform erläutert (3 -5) und dabei die Frage: Revolution oder Reform zur Verwirklichung der sozialen Rechte? diskutiert werden. Ich wähle hier eine sehr skizzenhafte Darstellung, die deshalb die behandelten Thesen sehr ungeschliffen darlegt.¹

2. Begriffliche Klärungen

Sozialpolitische Veränderungen können aus einer Teilnehmer- oder aus einer Beobachterperspektive beschrieben werden. Aus einer Teilnehmerperspektive gesehen meint „*Revolution*“ die nötigenfalls gewaltsame, „plötzliche“ Umstürzung einer gegebenen politischen Herrschaftsordnung und Schaffung einer neuen staatlichen Rechtsordnung.

¹ Ausführlicher zu sozialen Menschenrechten siehe Lohmann 2000; 2015.

Das Moment der revolutionären Gewalt bemisst sich nach der ungerechten Gewalt-herrschaft einer bestehenden, ungerecht gewordenen Ordnung und ist nur als Gegen-gewalt legitimierbar. Revolutionen können auch gewaltfrei verlaufen.

Aus der Sicht der Akteure sind *Reformen*, im Unterschied zu Revolutionen, ebenfalls eine Verbesserung einer bestehenden Herrschaftsordnung, aber auf dem Wege diskontinuierlicher, erfolgreicher und fehlschlagender Anstrengungen. Historisch stand der Reformbegriff in unterschiedlichen Beziehungen zum Revolutionsbegriff. Nach der Französischen Revolution wird er zunächst als „Reform von oben“ zur Verhinderung einer „Revolution von unten“ verwandt, in der Sozialdemokratie dann aber auch als „soziale Reform von unten“ verstanden (Bernstein 1908). Zeitlich entzerren Reformen den für die Beteiligten plötzlichen Umsturz in ein Nacheinander kleiner, planbarer Änderungsschritte, sozial sind sie diffuser und eher das Ergebnis des Zusammenspiels ganz unterschiedlicher Akteure und Institutionen, und inhaltlich erscheinen sie als schrittweise Verwirklichung ausgewiesener normativer Ziele: Demokratie und sozialer Rechtsstaat.

Aus einer Beobachterperspektive lassen sich Revolutionen wie Reformen als historische Momente sozialer *Evolutionen* beschreiben und verstehen (Brunkhorst 2014). Dadurch können auf der einen Seite akteursbedingte Engführungen korrigiert werden, auf der anderen Seite muss sich auch der Standpunkt des Beobachters als Teilnehmer im geschichtlichen Geschehen verstehen lassen und den Ansprüchen der Rechtfertigung seiner normativen Kriterien stellen.

Aus den unterschiedlichen historischen *Konzeptionen* der Menschenrechte lässt sich hermeneutisch ein gemeinsames *Konzept* der Menschenrechte gewinnen. Danach sind die Menschenrechte als *historische* Antworten auf besondere Unrechtserfahrungen und Gefährdungen *politisch* gesetzte, *rechtlich* gefasste und *moralisch* begründbare subjektive Rechte aller Menschen. Sie sind *egalitär und universell*: alle haben gleiche Rechte, *individuell*: nur einzelne Menschen, nicht Gemeinschaften sind genuine Träger von Menschenrechten, und *kategorisch*: Bedingung für die Zuschreibung der Trägerschaft ist, dass ein Wesen unter die Kategorie Mensch fällt; und die Menschenrechte sind *fundamentale* Rechte: sie schützen den einzelnen Menschen in seine grundlegenden Belangen, sodass er ein Leben in Würde führen kann.

Keineswegs sind sie schlichte moralische Rechte, die sich letztlich auf begründete moralische Verpflichtungen reduzieren lassen. Als in diesem Sinne dreidimensionale Rechte (politisch, juridisch, moralisch) sind die Menschenrechte auf ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Sachverhalte und Prozesse angewiesen: sie sind einmal Ergebnis einer Rationalität beanspruchenden, politischen Meinungs- und

Willensbildung einer politischen Rechtsgemeinschaft, sind Ergebnis einer Macht konstituierenden gemeinsamen Entscheidung, den normativen Anspruch nach: von Bürgern, über die rechtliche Verfasstheit ihrer Beziehungen untereinander, und erheben den Anspruch, den basalen Schutz aller einzelnen Menschen mit Mitteln des Rechts und unter Beachtung und durch subjektive Rechte zu sichern.

Als legale Rechte sind sie mit Klagebefugnissen und der Chance durch legitimen Zwang einer Rechtsgemeinschaft durchgesetzt zu werden, verbunden. Ihnen korrespondieren drei Arten von (erzwingbaren) Rechtspflichten: der Achtung, des Schutzes und der Hilfe oder Gewährleistung, bezogen auf den jeweiligen Inhalt eines konkreten Menschenrechts. In der gegenwärtig herrschenden internationalen Konzeption sind Adressaten dieser menschenrechtsgenerierten Pflichten zunächst die jeweiligen Staaten, dann subsidiär die entsprechen anderen Vertragsstaaten, und letztlich haben alle Staaten die Verpflichtungen, dafür zu sorgen, dass die Menschen untereinander in ihren zivilen Verhältnissen sich menschenrechtskonform verhalten (sogenannte „Drittwirkung“ oder indirekte „horizontalen Verpflichtung“ der Menschenrechte).

Moralisch begründbar sind *erstens* die (formalen) normativen Behauptungen und Urteile, die mit dieser Konzeption der Menschenrechte verbunden sind: dass alle Menschen in der gleichen Weise, und nur weil sie Menschen sind, Träger von Menschenrechten sind; *zweitens* muss begründet werden, warum ein spezifischer Inhalt eines konkreten Menschenrechts nicht über moralische Verpflichtungen alleine oder mit Mittel des einfachen Rechts geschützt werden soll, sondern so wichtig (fundamental) ist, dass er als ein besonderes Menschen*recht* gefasst werden soll. Dabei ist zu beachten: während das rechtlich und politisch Verbindliche, d.h. während Recht und Politik auf (gemeinsamen) Entscheidungen beruhen, beruht das moralisch Richtige, genauer: basiert die Moral auf Begründungen und ist den Anforderungen in der „Welt der Gründe“ ausgesetzt.

Inhaltlich lassen sich die unterschiedlichen Menschenrechte in mehrere Gruppen einteilen: Von den *liberalen Freiheitsrechten*, die die körperlichen und geistigen Freiheiten schützen, kann man die *juridischen* und die *politischen Rechte*, die die Teilnahme am Rechtssystem und die Mitwirkung bei der politischen Meinungs- und Willensbildung schützen, und die *sozialen Teilhaberechte* unterscheiden. Letztere lassen sich (wie im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte*, IPwskR, von 1966) wiederum in wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte („wsk-Rechte“) weiter einteilen. Insgesamt ermöglichen sie jedem Menschen ein Leben in Würde. Herrschende Meinung ist, dass diese inhaltlich unterschiedlichen Gruppen von Menschenrechten in einem systematischen Zusammenhang stehen und sie insofern „unteilbar“ sind. Strittig

ist, wie dieser Zusammenhang genauer zu bestimmen und zu rechtfertigen ist; insbesondere ist umstritten, ob die sozialen (wsk-) Menschenrechte (nur) eine notwendige Bedingung für die Wahrnehmung der Rechte der anderen Gruppen sind, oder ob sie auch eine eigenständige Begründung erhalten können oder müssen. Historisch sind die sozialen Menschenrechte zunächst nicht oder nur ungenügend in den Kanon der Menschenrechte aufgenommen gewesen, erst nach dem zweiten Weltkrieg werden sie als solche formuliert, wenn auch in ihrem Status im Vergleich mit den anderen Menschenrechtsgruppen (wie im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, IPbPR, von 1966) schwächer verpflichtend (dazu unten).

3. Nationale Revolutionen und nationale Konzeptionen der Menschenrechte

Die ersten Menschenrechtserklärungen am Ende des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich sind zugleich Akte revolutionäre, demokratischer Staatsgründungen (Habermas 1990; Menke/Raimondi 2011). Hier ist der Zusammenhang zwischen Revolution und Menschenrechten wesentlich eine Betätigung der politischen und liberalen Menschenrechte. Rechte sind immer erkämpfte Rechte und so sind die ersten historischen Erklärungen der Menschenrechte vorgreifende Rechtfertigungen für Revolutionen, und zugleich das Versprechen, dass die neue revolutionär gewonnene Herrschaftsordnung sich an die Achtung der Menschenrechte bindet.

Inhaltlich beschränkte sich aber der Kanon der Menschenrechte auf die Sicherung und Gewährung der liberalen Freiheitsrechte, zum Teil auch der politischen Teilnahmerechte und der rechtlichen Sicherungsrechte. Die sozialen Menschenrechte wurden zwar in den revolutionären Vorphasen erwähnt und zum Teil erörtert, aber schafften es dann nicht, in den Kanon der deklarierten Rechte angemessen aufgenommen zu werden. Insofern sind die nationalen Konzeptionen der Menschenrechte durchaus inhaltlich einseitig und begünstigen eine bestimmte politische (liberalistische) und wirtschaftliche (kapitalistische) Herrschaftsordnung. Dies war ja Anlass für Marxens Kritik an den Menschenrechten, der zunächst das revolutionäre Potential der politischen (für Marx: gemeinschaftlichen) Rechte heraushebt, dann aber durch die liberalen Freiheitsrechte konterkariert sieht und das Fehlen sozialer Rechte beklagte (Marx 1976). Allerdings verkannte Marx die besondere historische Einseitigkeit als allgemeines Kennzeichen der Menschenrechte und überzog daher mit seiner Kritik am Ende. Weil er in ihnen letztlich „nichts anderes als“ Rechte des egoistischen Bourgeois sah, missverstand die Menschenrechte als solche, was die fatalen Auswirkungen seiner im Ansatz richtigen Kritik erklären könnte.

4. Die internationale Konzeption der Menschenrechte und die zweifache Verhinderung von Revolution

Die internationale Konzeption der Menschenrechte entsteht mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) 1948 als ein völkerrechtlich unverbindliches Dokument, gewinnt dann aber später mit der Umsetzung in völkerrechtlichen Verträgen eine völkerrechtlich verbindliche Form. Sie ist Resultat von politischen Entscheidungen, zuerst der Siegermächte, dann der Gründungsstaaten der Vereinten Nationen, die bestenfalls stellvertretend für ihre Bürger eine Frieden sichernde, völkerrechtliche Ordnung mit irgendwie eingefügten Menschenrechten schafften. Dabei achten die Gründungsmitglieder der UN und die Vertragsstaaten der Menschenrechtspakte (insbesondere der beiden internationalen Pakte von 1966) sehr darauf, dass ihr Souveränitätsanspruch als Selbstbestimmungsrecht der Völker gewissermaßen vorgängig gesichert wird und gegen den, zumindest dem normativen Anspruch nach, individuell einklagbaren Menschenrechtsschutz in Position gebracht wird. Die Menschenrechte werden auf diesen Wegen den Bürgern gewissermaßen großzügig gewährt.² Die politischen Vorbehalte zeigen sich auch an den ganz schwachen Mechanismen der Internationalen Pakte von 1966 bezüglich der Kontrolle und Durchsetzung der Menschenrechte. Sodass man beinahe sagen könnte, die Menschenrechte sind in der internationalen Konzeption im Rahmen der jeweiligen Staatsinteressen stellvertretend von den Staaten und in diesem Sinne „paternalistisch“ gewährt, aber nicht von den betreffenden Bürgern demokratisch selbst bestimmt. Das wäre in der Tat für viele Staaten eine Revolution gewesen. Entsprechend vorsichtig, und wie man sagen könnte: anti-revolutionär, sind dann auch die politischen Rechte „an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes ... mitzuwirken“ (AEMR, Art. 21.1; IPbpR, Art. 25) formuliert. Allerdings kann man darüber streiten, ob nicht doch, aus allen politischen Mitwirkungsrechten zusammen, sich so etwas wie ein Menschenrecht auf Demokratie konstruieren ließe. Das wäre dann gegebenfalls auch, wie schon der Kantianer Erhard formulierte: „Ein Recht des Volkes zu einer Revolution“.

Könnte man an Hegel glauben, so bewirkt aber diese ungewollte, und letztlich nicht-verhinderbare Aufnahme der Menschenrechte in das klassische Völkerrecht nun mit der List geschichtlicher Vernunft eine „stille Revolution des Völkerrechts“ (Klein

2 Historisch-faktisch sind sie den Siegermächten durch Druck von zivilen Organisationen abgerungen und dann nur widerwillig und mit massiven Verzögerungen und Abschwächungen beinahe 20 Jahre nach der AEMR völkerrechtlich in Kraft gesetzt worden.

1997), und zunehmend ändert sich das westfälische, auf autarker Souveränität der Staaten aufbauende Völkerrecht zu einem sich ändernden internationalen Recht, in dem zunehmend transnationale Rechtssysteme und –institutionen, gestützt auf eine sich internationalisierende politische Öffentlichkeit, eine menschenrechtlich orientierte Einmischung in die „inneren Angelegenheiten“ der Staaten gewähren, ermöglichen und in Ansätzen auch verwirklichen. Diese Prozesse zielen auf eine transnationale Konzeption der Menschenrechte, fordern eine „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ (Habermas 2004), sind aber z. Z. höchst widersprüchlich und fragmentarisch und in fast allen Hinsichten auch umstritten, realisiert.

Zudem ist die internationale Konzeption noch in einer weiteren Hinsicht als eine Verhinderung von Revolution zu verstehen. Politische Revolutionen speisen sich motivational aus nicht länger hinnehmbaren Unrechtserfahrungen. Das 19. und 20. Jahrhundert haben gezeigt, wie mächtig hier soziale Ungleichheiten, Verarmung und Verelendung und Exklusionen (in Bezug auf Wohlstand, Bildung, Gesundheit, Umwelt etc. und Rechte) sind. Eine Strategie, die Entstehung von revolutionären Situationen zu entschärfen, ist die dosierte Gewährung von sozialer Sicherheit und relativem Wohlstand, zunächst klassisch liberal als freiwillige Wohlfahrt, oder, wie bei L. v. Stein und später Bismarck, durch sozial ausgerichtete „Reformen von oben“. Erst seit dem 2. Weltkrieg werden solche Reformprozesse durch die Gewährung sozialer Rechte geregelt. Diese wurden zunächst an die Staatsbürgerrolle gebunden wurden (Marshall 1992) und in einigen europäischen Ländern in Sozialstaatskonzepten für eine gewisse Zeitphase realisiert. Mit der Aufnahme sozialer, wenn auch wenig verbindlicher Menschenrechte in dem IPwskR werden sie entgrenzend an Staatsbürger *und* Nicht-Staatsbürger (sprich Weltbürger) der jeweiligen Staatsgebiete zugesprochen. Eine von vornherein globale Verpflichtung, die sozialen (oder „w.s.k.“-) Rechte aller Menschen transnational zu beachten, ist in dem IPwskR nicht vorgesehen, wird aber zunehmend als Beachtung globaler und transnationaler Gerechtigkeit gefordert.

Hier kann man nun zwei, einander widersprechende Thesen formulieren: Einmal erscheinen die halbherzig gewährten sozialen Rechte als eine Verhinderungsstrategie von Revolution. Dann aber scheinen wirklich globale und individuell einklagbare soziale Menschenrechte zu ihrer Institutionalisierung Revolutionen zu erfordern: sie müssten einerseits alle Staaten in demokratische Sozialstaaten verwandeln (Wellmer 1996) *und* die Beschränkungen auf Einzelstaaten überwinden. Dafür aber wären die globale Vorherrschaft neoliberalen Wirtschaftens zu brechen und eine sozialstaatliche Verfassung auch in transnationalem Ausmaße zu erkämpfen.

Aber ist eine globale Verwirklichung der sozialen Menschenrechte wirklich und nötig auf eine Revolution angewiesen? Diese Frage zielt auf die Verwirklichungsmöglichkeiten einer transnationalen Konzeption der Menschenrechte.

5. Transnationale Konzeption und die erneute geforderte Revolution

Eine transnationale Konzeption der Menschenrechte versucht das Manko fehlender demokratischer Rechtssetzung der internationalen Konzeption durch eine „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ zu beheben, in der die Träger der Menschenrechte auch im globalen Maße ihre Mitautoren sein können. Das würde in der Tat eine internationale Revolution sein, weil nun die nationalen, auf ihre einzelstaatliche Souveränität pochenden politischen Herrschaftssysteme auf eine neue, menschenrechtskonforme und transnationale demokratische Basis gestellt würden. Die vielfältigen Vorschläge, wie das zu gestalten sei: Verwandlung aller Staaten in demokratische Sozialstaaten, Errichtung einer moralisch begründbaren, „kosmopolitischen Weltdemokratie“, Modelle einer politischen Weltgesellschaft, die „föederal“, oder subsidiär“ oder nach dem Prinzip einer „geteilten Souveränität“ (Habermas 2011) zu gestalten sind, bis zur skeptischen Ablehnung transnationaler Demokratien, – können hier nicht behandelt werden.

Ein Hauptmotiv aber, überhaupt solche transnationalen Konzeptionen der Menschenrechte zu entwerfen und wenn möglich auch zu verwirklichen, ist die ungenügende und skandalöse Beachtung und Verwirklichung der sozialen Menschenrechte innerhalb der bisherigen internationalen Konzeption. Aus moralischer Perspektive, im Lichte von Konzeptionen globaler sozialer Gerechtigkeit oder schlicht einer universellen Moral, ist die Zunahme von absoluter und relativer Armut mitverursacht durch die komplexen Globalisierungsprozesse einer kapitalisierte Weltwirtschaft (insbesondere durch Welthandel, internationaler Finanz- und Rohstoffmärkte, etc), ist die Zunahme von nationalen und globalen Wohlstandsdifferenzen, die selektiven Exklusionen ganzer Bevölkerungsgruppen und die global ungleiche Verteilung der Folgen der Klimaerwärmung – um nur einige massive Probleme zu nennen – mehr als moralisch skandalös und nicht akzeptabel. Aus der Perspektive der Menschenrechte sind es zugleich gravierende Verletzungen von sozialen Rechten. Von den gültigen Menschenrechtspakten her gesehen sind es völlig ungenügende Erfüllungen selbst der relativen und bedingten, an sich zumutbaren Verpflichtungen. Da es keine transnationalen, gerichtlichen Zwangsinstitutionen zur Durchsetzung der „wsk“-Rechte gibt,

sind die Folgen bei einer Nichterfüllung der etwa im IPwskR eingegangenen Verpflichtungen für die betreffenden Staaten „harmlos“. Bestenfalls können sie über Staatenberichte eine öffentliche Empörung auslösen. Damit aber verschieben sich die Erwartungen an einen verbesserten Menschenrechtsschutzes sozialer Rechte von dem juristischen Bereich in den politischen Bereich und, gewissermaßen horizonthaft, in den öffentlichen Gebrauch moralischer Argumente. Zugleich wird relevant, dass die skandalösen Verletzungen sozialer Menschenrechte zumeist mit systematischen Vor Enthaltungen von politischen Rechten einhergehen.

Wie bei der lang diskutierten Frage: Welche Mittel letztlich und auf Dauer am besten zur Armutsbekämpfung einzusetzen sind? gibt es einen Streit darüber, was erfolgversprechende Antworten auf diese Herausforderungen sind. Bisherige Antworten bleiben weitgehend im Rahmen der gegenwärtigen internationalen Ordnung. Etwa derart: jeweilig aktuelle, humanitäre Hilfsaktionen (die immer, wo aktuell nötig, auch erforderlich sind), oder: verbesserte Weisen der bisherigen Entwicklungspolitik (obwohl auch diese differenziert zu sehen sind), oder: globale Umverteilungsinstitutionen, die aus anzusammelnden Funds, die sich aus neuen globalen Steuern (z.B. Transaktionssteuern im internationalen Finanzverkehr, oder internationale Rohstoffabgaben etc.) speisen, entsprechende Mittel kompensatorisch in die Länder zur Bekämpfung der Armut überweisen. Anders gewichtet erscheint der Vorschlag, Armutsbekämpfung langfristig durch Strategien zur Demokratisierung der jeweiligen Länder (Sen 2000) *und* auch der internationalen Verhältnisse zu erreichen. Menschenrechtlich gesehen ist das die Forderung nach stärkerer und angemessener Verwirklichung der politischen Menschenrechte!

Das kann, muss aber nicht, zu Revolutionen führen oder diese nötig machen.

Zunächst einmal sollte man skeptisch gegenüber dem Revolutionsmythos der letzten Jahrhunderte sein und von den Auffassungen, man sei politisch „linker“ oder „radikaler“, wenn man für „Revolution“ sei, Abschied nehmen. *An sich* reichen zu einer angemessenen Verwirklichung der sozialen Rechte politische Reformen aus. Reformen, im Gegensatz zur Revolutionen, so hatten wir oben gesagt, sind schrittweise und allmähliche Veränderungen auf einen Zielzustand oder auf ein Ergebnis hin, die dem durch Revolution plötzlich Geschaffen durchaus gleichen können. Und in vielen Fällen scheint es nur eine Frage der Bezeichnung zu sein, ob man von schleichender Revolution oder beständiger Reform spricht. Auch gilt: Eine bis zu einem gewissen Grad entwickelte Verwirklichung der sozialen Menschenrechte kann Revolutionen verhindern, kann sie aber auch ermöglichen. Und: Ab einer gewissen rechtlichen und politischen Basis ist Revolution nicht mehr nötig, aber als berechtigte Gegengewalt nicht auszuschließen.

Denn die Verhältnisse sind nicht so, wie sie „an sich“ sein sollten, sondern die bestehenden politischen Strukturen sind zugleich machtbesezte und gestützte Positionen, die sich nicht menschenrechtlich legitimieren können und die zu ihrer Verteidigung und Verfestigung auch Gewalt gebrauchen. Das gilt sowohl für viele nicht-demokratische Staaten wie für die internationalen Verhältnisse. Zwar ist mit Hannah Arendt und Jürgen Habermas davon auszugehen, dass auch diese *Gewalt* nicht politische *Macht* schafft, aber sie verzögert die Wandlungen politischer Macht und lässt transnationale Reformvorhaben an den jeweiligen Machtbastionen nationalisierter, aber auch regionalisierter und globaler Akteure abprallen und aussichtslos erscheinen.

An den europäischen Verhältnissen kann man diese Problematik exemplarisch studieren. Die Krisen, die die fast ungehinderte neoliberalistische Politik der letzten 20 Jahre hervorgerufen hat, haben unter dem Druck deregulierter Finanzmärkte eine erschreckende Zunahme sozialer Ungleichheit in allen Ländern entstehen lassen, verschlimmert durch ein zunehmendes Nord-Süd-Gefälle. Ehemalige sozialstaatliche „Steuerstaaten“ haben sich in „Schuldenstaaten“ (Streeck 2013) verwandelt, und die rückwärtsgewandte Renationalisierung in fast allen europäischen Staaten, von der die herrschenden Parteien behaupten, sie seien erfolgsversprechende Lösungswege, lassen zunehmend unerkennbar werden, dass in Wirklichkeit jeweils ähnliche Bevölkerungsgruppen in allen Nationen durch vergleichbare Prozesse der Entsolidarisierung, der Armutsvergrößerung und durch soziale Exklusionen getroffen sind. Diese transnationalen Prozesse sozialer Ungleichheit lassen sich nur angemessen politisch bekämpfen, wenn dafür auch transnationale Arenen der politischen Meinungs- und Willensbildungen zur Verfügung stehen.

Die rechtlich gefassten sozialen Menschenrechte, im Verbund mit den anderen Menschenrechtsgruppen, bieten dafür eine begründbare Zielvorgabe, die engagierte und kämpferische Wahrnehmung der politischen Menschenrechte weisen einen gangbaren Weg, wie diese neuen, transnationalen und globalen Herausforderungen angemessen bekämpft werden könnten. Da ist es dann eher zweitrangig, ob das ruckhaft als Revolution, oder dialektisch geschmeidig als Reform sich versteht und vollzieht. Was durch stetige Reformen und evolutionäre Prozesse der jeweiligen Systemstabilisierung, teil absichtlich, teil unwillentlich, vorbereitet wird, kann dann gegebenenfalls durch plötzliche Revolution zu Ende gebracht werden. Das ist vielleicht nun ebenfalls ein zu romantisches Bild reformerischer Verbesserungen, sodass ich hier am Ende die Option nicht ausschließen will, dass ungerechtfertigte Gewalt bestehender Machtverhältnisse nur durch die legitimierte Gegengewalt einer revolutionären Bewegung überwunden werden kann. Ein Revolution aber wäre es dann, ob gewaltfrei oder nicht,

wenn am Ende die Sicherung sozialer Menschenrechte nun in der Tat durch eine neu geschaffene transnationale Verfassung verankert wäre.

Literatur

- Bernstein, Eduard 1908: Grundlinien des sozialdemokratischen Reformismus, in: Sozialistische Monatshefte, Vol. 3, 1511-1519.
- Brunkhorst, Hauke 2014: Das doppelte Gesicht Europas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erhard, Johann Benjamin 1970: Über das Recht des Volkes zu einer Revolution und andere Schriften. Hrsg. und mit einem Nachwort von Haasis, Hellmut G, München: Hanser.
- Habermas, Jürgen 1990. Naturrecht und Revolution, in: ders.: Theorie und Praxis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 89-127.
- Habermas, Jürgen 2004: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: ders.: Der gesplittene Westen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 113-193.
- Habermas, Jürgen 2011: Zur Verfassung Europas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klein, Eckhart 1997: Menschenrechte. Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung, Baden-Baden: Nomos.
- Lohmann, Georg 2000: Soziale Menschenrechte und die Grenzen des Sozialstaats, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 351-371.
- Lohmann, Georg 2015: Normative Perspectives on Transnational Social Rights, in: Möller, Kolja/Fischer-Lescano, Andreas (Hrsg.): Transnationalisation of Social Rights, Cambridge: Intersentia (im Erscheinen).
- Marshall, Thomas Humphrey 1992: Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M.: Campus.
- Marx, Karl 1976: Zur Judenfrage, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke Bd.1, Berlin: Dietz Verlag, 347-377.
- Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hrsg.) 2011: Die Revolution der Menschenrechte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sen, Amartya 2000: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München: Beck.
- Streeck, Wolfgang 2013: Gekaufte Zeit, Berlin: Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht 1996: Menschenrechte und Demokratie, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 265-291.

HINTERGRUND

Tanja Hitzel-Cassagnes, Franziska Martinsen

Makrokriminalität und sexualisierte Gewalt: Eine gendertheoretische Betrachtung von Wiedergutmachungspraktiken

1. Einleitung

Eine dezidiert geschlechtersensibel ausgerichtete gerechtigkeits-theoretische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der gesellschaftlichen wie juristischen Bewältigung historischen Unrechts in Form von schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen, und zwar insbesondere in der Variante sexualisierter Gewalt, befindet sich noch in ihren Anfängen.¹ Im Folgenden widmen wir uns der systematischen Frage, in welcher Weise den Betroffenen von gravierenden Menschenrechtsverletzungen Gerechtigkeit im Sinne von Wiedergutmachung für individuelle Leiderfahrungen zuteilwerden könnte. Unter schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen verstehen wir hier im engeren Sinne Tatbestände, die mittlerweile im Internationalen Strafrecht als „Kernverbrechen“² bezeichnet werden. Es handelt sich also um makrokriminelle Taten, die nicht singuläre Ereignisse sind, sondern innerhalb von kollektiven Aktionszusammenhängen verübt werden, bei denen staatliche bzw. militärische Akteur_innen in Form von Initiierung, Verstärkung oder Duldung der Konflikte beteiligt sind. Aufgrund ihrer Komplexität sind die internen und strukturellen Tatzusammenhänge nur mühsam zu entwirren, insbesondere auch, weil Hierarchie-, Zuständigkeits- und Gehoramsstrukturen der Öffentlichkeit gegenüber unzugänglich gehalten werden.

1 Vgl. u. a. Bell/Campbell/Ní Aoláin 2004; Greve 2008; Buckley-Zistel/Zolkos 2011; Markard 2012; Matthiesen 2012 und ausführlich Hitzel-Cassagnes/Martinsen 2014.

2 Die Definition der sog. Kernverbrechen der Artikel 6-8 des Römischen Statuts beruht z. B. auf bestehenden völkerrechtlichen Konventionen: Art. 6 (Völkermord) hat das Abkommen über die Verhütung und Bestrafung des Völkermords von 1948 (vgl. BGBl 1954 II S. 729), Art. 7 (Verbrechen gegen die Menschlichkeit) u. a. die Statute des IStG Jugoslawien (vgl. S/25704, 3.5.1993) und des IStG Ruanda (vgl. S/RES/955, 8.11.1994) zur Grundlage. Art. 8 (Kriegsverbrechen) basiert im Wesentlichen auf dem humanitären Völkerrecht.

Fragen nach Wiedergutmachung stellen wir vor allem im Kontext einer normativen Gerechtigkeitstheorie, wobei unser Anliegen vornehmlich darin besteht, die unterschiedlichen Zugänge zur Beförderung und Etablierung von Geschlechtergerechtigkeit in Postkonflikt- und Transformationsgesellschaften zu untersuchen (vgl. die Abschnitte 2. und 3.).³ Dabei gehen wir von dem durch zahlreiche Studien gestützten Befund aus, dass sich über verschiedene geographische, politische und kulturelle Diversifizierungen gesellschaftlicher Konflikte hinaus bestimmte Gemeinsamkeiten geschlechtsspezifischer Strukturasymmetrien aufzeigen lassen. Diese weisen in der Mehrzahl der Fälle zudem eine zeitliche und strukturelle Kontinuität der Gewalt von der Prä- bis hin zur Postkonfliktphase auf (vgl. Moser 2001; Cockburn 2007). Die normative Herausforderung besteht in einer gendersensiblen Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Umgangsweisen mit historischem Unrecht. In der Forschungsliteratur werden diese unter dem Rubrum Transitional Justice geführt und lassen sich hauptsächlich in zwei Kategorien einteilen – in die juristische Bewältigung, insbesondere im Rahmen von Strafprozessen, auf der einen Seite und in die gesellschaftliche, auf soziale Anerkennung und Versöhnung bezogene Bewältigung auf der anderen. Unter Berücksichtigung von Studien zu ausgewählten Postkonflikt- und Transformationsgesellschaften kommen wir zu dem Ergebnis, dass beide in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen sollten. Die Bewältigung historischen Unrechts erhält eine umso größere Chance, je besser die verschiedenen sozialen und politischen Maßnahmen zur Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen mit der juristischen Ahndung nachweislicher Täter_innen verbunden werden. Unser Augenmerk richtet sich vor allem auf die Rolle der Internationalen Strafgerichtbarkeit, die in Bezug auf den individuellen Rechtsschutz und die Belange von Einzelfallgerechtigkeit eine entscheidende Hoffnungsträgerin darstellt (vgl. die Abschnitte 4. und 5.). Unser insgesamt durchaus optimistisches Fazit fällt gleichwohl mit Blick auf die tatsächliche Urteilspraxis etwas verhalten aus (vgl. Abschnitt 6.).

2. Transitional Justice und Geschlechtergerechtigkeit

Der Begriff Transitional Justice umfasst all jene staatlich organisierten oder von internationalen Organisationen angestrebten „Bemühungen, mit dem Vermächtnis einer gewaltvollen Vergangenheit während eines (Bürger-)Krieges oder einer Diktatur umzugehen“ (Buckley-Zistel/Zolkos 2011: 135). Sowohl im Rahmen

³ Die folgenden Ausführungen stellen einige zentrale Ergebnisse unserer Studie „Recht auf Wiedergutmachung. Geschlechtergerechtigkeit und die Bewältigung historischen Unrechts“ (2014) vor.

demokratischer Transitionsprozesse von Gesellschaften nach Krieg und bewaffneten Konflikten als auch im Rahmen der Auseinandersetzungen gesellschaftlicher Gruppen mit kolonialen und imperialen Vergangenheitsstrukturen haben sich institutionelle Verfahren und Praktiken des Umgangs mit historischem Unrecht mit dem Ziel der Wiedergutmachung ausgebildet, die sich systematisch unterteilen lassen in gerichtliche Verfahren einerseits und auf sozialer Anerkennung basierende außergerichtliche Maßnahmen andererseits.

Jene Varianten der Wiedergutmachungspolitik, die auf gesellschaftliche Integration, Versöhnung und Anerkennung bezogen sind, können jedoch weder ihrem Status noch ihrem Zweck nach isoliert betrachtet werden, da sie durchaus durch rechtliche Bewältigungsformen von Unrechtspraktiken und -erfahrungen umrandet werden, die konkrete (zivil- und straf-)rechtliche Folgen, Entschädigungen und restitutive Konsequenzen in den Blick nehmen. Der Rückgriff auf rechtliche Formen der Konfliktbewältigung erfolgt dabei nicht ausschließlich innerhalb der jeweiligen nationalen Rechts- und Gerichtssysteme, sondern zunehmend über andere nationale Rechtssysteme – die in Ausübung allgemeiner Zuständigkeit (universal jurisdiction) für besonders gravierende Völkerrechtsverletzungen Klagemöglichkeiten für Nichtstaatsangehörige einräumen – sowie trans- und internationale Gerichtsbarkeiten.

In Bezug auf außergerichtliche, politisch ausgehandelte Aufarbeitungsmaßnahmen einerseits sowie auf die gerichtliche Ahndung andererseits weist die feministische Forschung sowohl Potentiale als auch Erfolge bei der Etablierung von geschlechtergerechten Strukturen in Transformationsgesellschaften auf. In Abhängigkeit des jeweiligen Untersuchungsgegenstands, des betroffenen Landes und der betroffenen Personengruppe werden jedoch immer wieder auch die Grenzen der gerichtlichen wie außergerichtlichen Aufarbeitung von gewaltvoller Vergangenheit deutlich (vgl. Bell/O'Rourke 2007). So vermag die gerichtliche Ermittlung der individuellen Täter_innenschaft von Verbrechenhandlungen die kollektivgesellschaftliche Dimension von Gewaltzusammenhängen typischerweise nicht angemessen in den Blick zu nehmen. Die spezifischen sozialpsychologischen Auswirkungen auf die individuelle wie kollektive Aufarbeitung des historischen Unrechts können im Rahmen von Strafprozessen nur am Rande gestreift, nicht aber systematisch aufgeklärt werden, was einem Bedarf an gesellschaftlicher Versöhnung nicht entspricht. Umgekehrt mögen Wiederannäherungsbemühungen ehemaliger Konfliktparteien im Kontext von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen fruchtlos bleiben, solange nicht auch die juristische Schuld von Täter_innen umfassend eruiert wurde, weil hier insbesondere das Problem der Straffreiheit mutmaßlicher Täter_innen besteht.

Hinsichtlich der Frage, in welcher spezifischen Weise Transitional Justice-Instrumentarien politische Transformationsprozesse in postkolonialen und Post-Konfliktgesellschaften motivieren und unterstützen können, sind aus feministischer Perspektive eine Reihe der *prima facie* als progressiv einzustufenden Aspekte letztlich eher ambivalent zu beurteilen, insbesondere hinsichtlich der Gefahr einer Naturalisierung und Essentialisierung des Opferstatus (zumeist) weiblicher Betroffener von sexualisierter Gewalt. Die juristische Einbeziehung von Tatbeständen sexualisierter Gewalt in den Bereich der Kernverbrechen etwa gilt vielen Theoretiker_innen einerseits als wichtige Errungenschaft bei der Aufarbeitung von Straftaten, andererseits kann diese Entwicklung in bestimmten Hinsichten als problematisch bewertet werden, wenn damit bestehende Geschlechterstereotype wie etwa das Bild der ‚wehrlosen Frau‘ verstärkt und perpetuiert werden. Über die konkrete Menschenrechtsverletzung hinaus muss jedoch auch strukturelle Geschlechterdiskriminierung berücksichtigt werden. In diesem Falle kann der zunächst in emazipatorischer Absicht erfolgte Impuls, die gendersymmetrischen Eigenheiten der Betroffenheit hervorzuheben, Gefahr laufen, in eine Essentialisierung umzuschlagen, welche die Berücksichtigung der komplexen Bedürfnisse und Gerechtigkeitsansprüche von Betroffenen, z. B. auf eine differenzierte Wahrnehmung individueller Leiderfahrungen, beeinträchtigt oder gar verhindert.

Dass Frauen, im Unterschied zu Männern, auf spezifische und andere Weise von Menschenrechtsverletzungen betroffen sind, beruht in vielen Fällen auf kulturellen, ökonomischen und sozialen Gründen, nicht aber auf einer vermeintlich naturgegebenen Verletzbarkeit. Mit erstaunlicher Hartnäckigkeit hält sich der gesellschaftliche Mythos, Frauen seien *per se* friedliebend und gewaltavers und darüber hinaus vor allem Opfer und nicht Täter_innen kriegerischer Konflikte.⁴ Die Diskussion über eine mögliche Bemessung von Entschädigungsansprüchen basiert folglich häufig auf einem verzerrten Bild von ‚passiv-hilfloser Weiblichkeit‘, das der konkreten Situation, in der sich Frauen nach Kriegsende oder nach kolonialer Herrschaft als ehemalige Täterinnen, Mittäterinnen ebenso wie als Betroffene, Witwen, Alleinerziehende und wirtschaftlich Verantwortliche für z.T. große Familienzusammenhänge befinden, nicht gerecht wird. Zudem besteht das Problem, dass Frauen in der Postkonfliktphase durch stereotype Rollenbilder überfordert zu werden drohen, etwa wenn suggeriert wird, dass ihnen qua Geschlecht die Rolle der friedliebenden Vermittlerin und Versöhnenden zukommt, die einen *per se* günstigen Einfluss auf die Befriedungs- und Transformationsprozesse

⁴ Vgl. vor allem die entsprechenden Resolutionen des UN-Sicherheitsrates aus den Jahren 2000 bis 2009: S/RES/1325 (31.10.2000), S/RES/1820 (19.6.2008), S/RES/1888 (30.9.2009) und S/RES/1889 (5.10.2009).

nimmt. Diese in vielen Transformationsgesellschaften dominierenden Rollenerwartungen führen zu dem Problem, dass Frauen (nicht zuletzt aufgrund der Zuschreibung bestimmter Geschlechtseigenschaften) in die Position der ‚Vergebenden‘ und ‚Verzeihenden‘ um der gesellschaftlichen Versöhnung willen gedrängt werden, was ihre eigenen Rechtsschutzbedarfe potentiell unterminiert.

Symbolische Formen der Anerkennung sowie Programme für finanzielle Entschädigungsleistungen drohen einer geschlechtersensiblen Aufarbeitung gewaltvoller Vergangenheit zuwider zu laufen, wenn sowohl gerichtliche als auch außergerichtliche Entschädigungsanspruchsbemessungen die Heterogenität der Erfahrungen erlittenen Unrechts, etwa hinsichtlich der sozialen und/oder ökonomischen Dimension, aus dem Blick lassen, oder wenn Wiedergutmachungsmaßnahmen traditionalistisch-patriarchale Strukturen festschreiben, anstatt deren Überwindung anzustreben.⁵ Damit wächst die Gefahr der Re-Traumatisierung und Re-Viktimisierung von Betroffenen, weil die Verletzungen häufig gerade ihren Ursprung in zutiefst patriarchalen Gewaltzusammenhängen haben. Aus dieser Betrachtungsperspektive erweisen sich symbolische Formen der Anerkennung sowie Programme für finanzielle Entschädigungsleistungen ähnlich problematisch, wenn sich Entschädigungsanspruchsbemessungen etwa vornehmlich an der von einem Gericht attestierten Beweislage orientieren und dabei die Vielfältigkeit von Erfahrungen erlittenen Unrechts aus dem Blick gerät.⁶

3. Wiedergutmachung – ein Menschenrecht?

Wiedergutmachung kann als Restitution, als Kompensation verstanden werden. Unter resitutiven Maßnahmen werden z. B. die Rückgabe von Land und Eigentum verstanden, und mit Kompensationsleistungen sind meist Restitutions- oder Entschädigungszahlungen gemeint. Für viele Betroffene ist es in gerechtigkeits-theoretischer Hinsicht von Bedeutung, dass die materielle Entschädigung, Restitution oder Privilegierung nicht lediglich auf einer arithmetischen oder proportionalen Berechnung beruht. Vielmehr sollen die Maßnahmen von einem öffentlichen Eingeständnis der Schuld seitens der Täter_innen oder der politischen Repräsentant_innen sowie der öffentlichen Anerkennung des Leids und des Gerechtigkeitsanspruchs der Opfer

5 Vgl. Franke 2006: 822, Buckley-Zistel/Zolkos 2011: 139; vgl. außerdem für eine Analyse androzentrischer Verzerrungen innerhalb des Forschungsdiskurses Tickner 2005 und Campbell 2007.

6 So verweisen Studien darauf, dass sich betroffene Frauen medizinische und psychische Betreuungsgelbstleistungen, die Bereitstellung von ökonomischen Infrastrukturen und Zugang zu Bildungsinstitutionen wünschen. Monetäre Entschädigungen werden dagegen als zweitrangig betrachtet (vgl. Duggan/Abusharaf 2006: 641).

flankiert werden. Wenn es um die Bestimmung von Entschädigungsansprüchen geht, besteht ein häufig anzutreffendes Problem in Transformationsgesellschaften darin, dass individuelle Gerechtigkeitsansprüche von Betroffenen aufgrund von Ressourcenknappheit, personellen Engpässen und/oder aufgrund des Ausmaßes der Verbreitung von Täter_innenschaft innerhalb der Funktionseliten (und der übrigen Bevölkerung) zuweilen nur unzureichend mit den Belangen der Re-etablierung bzw. Neuinstallation einer funktionsfähigen Gesellschaft zu vermitteln sind.

Wir gehen allerdings davon aus, dass der Gerechtigkeitsanspruch von Betroffenen schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen Vorrang hat gegenüber der Vorstellung, dass ausschließlich die eigentlichen Verursacher_innen zur Rechenschaft zu ziehen seien. Die Vorstellung, dass der Anspruch auf Wiedergutmachung nur gegenüber dem/der Verursacher_in besteht, impliziert, dass er nach dessen/deren Tod erlischt. Eine solche Vorstellung lässt sich allerdings normativ nicht rechtfertigen, zumal es z.T. an gravierenden Versäumnissen der politischen Verantwortungsträger_innen liegt, dass Wiedergutmachungsansprüche nicht rechtzeitig gegenüber den Verursacher_innen geltend gemacht werden können. Zu bedenken ist auch, dass insbesondere das Verstreichen von Zeit, ohne dass Wiedergutmachungsansprüche erfüllt werden, das Leid der Opfer noch erhöht und somit das Unrecht vergrößert wird. Wir folgen dabei der gerechtigkeitstheoretischen Annahme, dass Betroffenen von historischem Unrecht ein menschenrechtlich begründetes Recht auf Wiedergutmachung zukommt (vgl. ausführlicher Hitzel-Cassagnes/Martinsen 2014: Kap. 1.4 u. 1.5). In diesem Sinne können auch Staaten (und/oder internationale Organisationen) als Verantwortungsträger_innen gelten, die zur Gewährleistung von Wiedergutmachung verpflichtet werden, weil ihnen die Verantwortung für den Schutz von Menschenrechten zugeschrieben wird – auch ohne dass der Schaden durch sie selbst verursacht wurde. Diese Position schließt nicht aus, dass ‚primär‘ die Verursacher_innen zur Verantwortung gezogen und zur Wiedergutmachung verpflichtet werden sollen. Im Gegenteil, die juristische Ermittlung der Verantwortung von Einzeltäter_innen soll gleichermaßen als Bestandteil einer Folgenverantwortung wie auch einer Aufgabenverantwortung verstanden werden, die das Recht auf Wiedergutmachung der Opfer gegenüber den Verursacher_innen durchzusetzen sucht.

Die Resolution der *UN-Generalversammlung über Grundprinzipien und Leitlinien auf Rechtsschutz und Wiedergutmachung*⁷ sieht durchaus ein Recht auf Wiedergutmachung (right to reparation) vor, allerdings ist die Resolution rechtlich nicht bindend,

⁷ Vgl. A/Res/60/147 (21.3.2006).

sondern versteht sich als Empfehlung an Nationalstaaten, dieses Recht zu implementieren. Umso wünschenswerter erscheint es uns daher, wenn die gerechtigkeitsrechtliche Bedeutung eines solchen Rechts auf Wiedergutmachung für Betroffene von historischem Unrecht Auswirkungen auf die konkrete Übernahme von Gewährleistungspflichten, und zwar auf nationaler wie internationaler Ebene, hätte. In der Resolution wird darauf verwiesen, dass die UN Grundprinzipien eine auf internationalem Recht begründete Pflicht von Nationalstaaten zur Durchsetzung der Menschenrechte und des humanitären Völkerrechts vorsehen, die sich vor allem in einem effektiven Rechtsschutz einschließlich entsprechender institutioneller Maßnahmen, insbesondere zur Wiedergutmachung, ausdrückt.⁸ Nationalstaaten sind somit aufgefordert, „bereits bestehende“ völkerrechtliche Vorgaben zu implementieren, d.h. sowohl Einzelpersonen als auch Opfergruppen das Recht auf einen Anspruch auf Wiedergutmachung einzuräumen.⁹

Diese Einschätzung mag Betroffenen von schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen zwar Grund zur Hoffnung geben, bis zur Implementierung dürfte es allerdings noch ein sehr weiter Weg sein. Das heißt, einstweilen können sie sich in ihrer Hoffnung auf die Gewährung von Wiedergutmachung nur bedingt auf internationales Recht stützen. Und selbst in Fällen, in denen tatsächlich Entschädigungsleistungen empfohlen werden, wie im Falle der marokkanischen „Nationalen Kommission für Wahrheit, Gleichheit und Versöhnung“ („Commission national pour la vérité, l'équité et la réconciliation“), kurz: „Instance Equité et Réconciliation“ (IER)¹⁰, stellt sich die bereits erwähnte Frage, worin eine angemessene Wiedergutmachung für derart schwerwiegendes Leid bestehen könnte. Immerhin handelt es sich um Tatbestände, die unter bereits defizitären rechtlichen und moralischen gesamtgesellschaftlichen Bedingungen begangen wurden. Die Erwartungen dürften daher in den meisten Fällen des Übergangs von einer Konflikt- zu einer Postkonfliktgesellschaft durch die Einsicht gedämpft werden, dass es angesichts des Ausmaßes an Leid, das durch Vergewaltigung, Versklavung, Verstümmelung, Tötung von Angehörigen, Vertreibung und den Verlust von Hab und Gut entsteht, keinen „Undo“ button“ geben kann, der den Opfern ein Leben unter ähnlichen Umständen wie in der Präkonfliktphase ermöglichen würde.

8 Vgl. A/Res/60/147 (21.3.2006), Kap. I, Abs. 2 (b-d).

9 Allerdings beschränkt sich der Gegenstand der UN Grundprinzipien auf Rechtsschutz und Wiedergutmachung auf Nationalstaaten und zieht internationale Organisationen als Verantwortungsträger_innen nicht in Betracht.

10 Vgl. den Abschnitt „La réparation“ des Schlussberichts der IER 2005, vgl. <http://www.usip.org/publications/truth-commission-morocco> (Zugriff 26.02.2015).

Unseres Erachtens sollten die Erwartungen an das Potential von Transitional Justice gleichwohl nicht von vornherein zu niedrig angesetzt werden. Vielmehr sollte in normativer Hinsicht davon ausgegangen werden, dass der menschenrechtlich verbürgte Gerechtigkeitsanspruch auf Wiedergutmachung für erlittenes Unrecht unverrückbar mit einer „obligation to counter wrong“ korrespondiert, die sowohl Nationalstaaten als auch internationalen Organisationen zugeschrieben werden kann. Dass diese Verpflichtung nicht nur Empfehlungscharakter, wie im Fall der *UN Grundprinzipien und Leitlinien auf Rechtsschutz und Wiedergutmachung*, sondern rechtliche Verbindlichkeit erhalten sollte, ist nicht genug zu betonen. Die gesamtgesellschaftliche Bewältigung historischen Unrechts kann nicht gelingen, solange sie lediglich als technische Angelegenheit oder als bloß lästige und rasch abzuhakende Aufgabe zur Ruhigstellung von Betroffenenstimmen betrachtet wird. Träger_innen politischer Verantwortung sind daher in besonderer Weise dazu aufgerufen, sich des Auftrags zu erinnern, der aus dem Recht auf Wiedergutmachung resultiert. In Bezug auf unsere Ausgangsfrage, inwiefern die verschiedenen Varianten des Umgangs mit historischem Unrecht über das Potential verfügen, in Transformationsgesellschaften Geschlechtergerechtigkeit zu (re)etablieren, besteht dieser Auftrag vor allem darin, den Teufelskreis von vergeschlechtlichter Gewalt zu durchbrechen.

Erst auf der Grundlage einer völkerrechtlich verbindlichen und systematischen Erfassung der Tatbestände ist es möglich, sowohl die individuellen und kollektiven Gerechtigkeitsansprüche in Bezug auf die Beschädigungen und Leiderfahrungen der Betroffenen näher zu bestimmen als auch Täter_innen – zumindest individuelle – Verantwortung zuzuschreiben. Auch wenn Menschenrechtsverletzungen für sich genommen derzeit keine unmittelbare juristisch bindende Zuschreibung politischer Verantwortung zur Folge haben, betonen wir, dass über die Tatbestände humanitärer Kernverbrechen in normativer Hinsicht eine Zuschreibung von politischer Verantwortlichkeit möglich und dringend geboten ist, insbesondere mit Blick auf die Entschädigung von Betroffenen.

4. Internationale Strafgerichtsbarkeit: Hoffnungsträgerin für Betroffene humanitärer Völkerrechtsverletzungen?

Ein Hauptaugenmerk transnationaler Menschenrechtsbewegungen lag in den letzten Dekaden auf der Internationalen Strafgerichtsbarkeit. Entscheidende Hinweise, weshalb dies der Fall ist, können wir unmittelbar den zivilgesellschaftlichen und wissen-

schaftlichen Diskursen zu den Stabilisierungs- und Konsolidierungsbedingungen von Postkonfliktgesellschaften entnehmen, wonach die größte Herausforderung darin liegt, rechtliche Verantwortlichkeit sicherzustellen, Wiedergutmachung zu ermöglichen und damit einer Kultur der Straflosigkeit, die einer Perpetuierung von Gewalt und Ungleichbehandlung Vorschub leistet, entgegenzuwirken. Die Gewährleistung effektiven Rechtsschutzes sei zudem sowohl für die Aufklärung als auch die straf- und ggf. zivilrechtliche Ahndung begangenen Unrechts wichtig.¹¹

Eine Bewältigung makrokrimineller Straftaten, die im Rahmen gewaltsamer Konflikte erfolgen, fällt den meisten Transformationsgesellschaften schwer. D.h., in den meisten Postkonflikt- bzw. Transformations- und Konsolidierungsphasen zeigt sich, dass die erhoffte Wiedergutmachung, Rechtssicherheit und Reintegration von Geschädigten nicht gewährleistet wird, was insbesondere auf den Umgang mit Formen sexualisierter Gewalt zutrifft. Dass geschlechtsspezifische Gewalt als solche anerkannt und geahndet wird, gibt jedoch durchaus Auskunft über die Art und Qualität der ‚Befriedung‘ von Gesellschaften und stellt eine Voraussetzung für die Etablierung gerechter Geschlechterstrukturen dar. Denn solange der Unrechtscharakter von Gewalthandlungen nicht deutlich herausgestellt wird, solange weder die Täter_innen zur Rechenschaft gezogen werden noch die Funktionsträger_innen die politische Verantwortung übernehmen, wirkt für die Betroffenen das vergangene Unrecht auch in der Gegenwart fort. In vielen Postkonfliktgesellschaften wiegt denn auch aus der Perspektive der Betroffenen besonders schwer, dass der individuellen Verletzungserfahrung nicht nur ein weitgehend unzureichender Rechtsschutz, fehlende Sicherheit und mangelnde Teilhabe an sozialen und ökonomischen Rechten auf Seiten der Opfer gegenübersteht, sondern auch eine Kultur der Straflosigkeit der Täter_innen.

Mehr oder minder alle ‚Transitional Justice‘-Instrumente haben die Potentiale, vormals bestehende oder auch re-etablierte hierarchische Geschlechterbeziehungen zu vermeiden und zur Geschlechtergerechtigkeit beizutragen, nicht ausgeschöpft. Und bis heute steht geschlechtsspezifische Gewalt noch lange nicht auf jeder politischen und rechtlichen Agenda von Transformationsgesellschaften (s. Buckley-Zistel/Zokos 2011 und Shaw 2005). Selbst wenn Aspekte sexualisierter und geschlechtsspezifischer Gewalt in Wiedergutmachungs- oder sonstigen rechtlichen Foren behandelt werden, spiegelt die Art und Weise des Umgangs häufig nicht die spezifischen Bedürfnisse von Betroffenen wider – sei es durch Formen despektierli-

11 Vgl. Russell-Brown 2003, Donovan/Roberts 2006, Fischer-Lescano 2006 und Blome 2012.

cher Befragungen oder der Marginalisierung und des ‚silencing‘. Die vielfältigen gesellschaftlichen und politischen Vorbehalte gegenüber Betroffenenperspektiven verhindern nicht nur eine betroffenen- und gendersensible Eruierung von Verletzungserfahrungen und haben damit zur Folge, dass die Möglichkeiten, geschlechtskonnotierte Zusammenhänge von Gewalttaten sichtbar zu machen, nicht ausgeschöpft werden können. Wenn Opfernarrationen in sozialen, politischen und rechtlichen Kontexten stark vorstrukturiert und damit für einen bestimmten vorherrschenden, d.h. hegemonialen Diskurs zugeschnitten werden, kann das sowohl die Geschlechterasymmetrien als auch allgemeine Macht- und Herrschaftsasymmetrien verstärken, insbesondere wenn die Interessen von Täter_innen strukturell mehr Gewicht erhalten als die der Opfer (wenn etwa erstere unter Berufung auf politische Integrationsziele persönliche Verantwortung von sich abwälzen und ein moralisches Recht auf Versöhnung in Anspruch nehmen).

Vor diesem Hintergrund verschieben sich die Hoffnungen stark auf rechtliche Verfahren, die nicht so leicht unter den Funktionsimperativ der gesellschaftlichen Versöhnung gestellt werden können – denn die Gründe für die faktische Strafflosigkeit von Kriegsverbrechen liegen vor allem auch in der Struktur politischer Verhandlungen begründet, die für Transformationsprozesse typisch sind (s. o., Teil 2).

5. Internationale Strafgerichtsbarkeit: Eine überforderte Hoffnungsträgerin?

Die Hoffnungen, die sich auf die strafrechtliche Sanktionierung und rechtliche Entschädigung der Betroffenen beziehen, haben wir exemplarisch an der Tätigkeit Internationaler Strafgerichte in den Blick genommen (Hitzel-Cassagnes/Martinsen 2014: 103-169). Dabei haben wir aufgezeigt, dass sich längst nicht alle Hoffnungen erfüllt haben – sei es mit Blick auf die rechtsdogmatische Verankerung von individuellen Rechtsschutzinteressen, mit Blick auf die ressourcen- und kapazitätsbezogenen Umsetzungsdefizite, die fehlenden Kooperationsbeziehungen zwischen unterschiedlichen institutionellen Ebenen oder mit Blick auf mangelnde Normbefolgung. In diesem Zusammenhang stehen einerseits praktische Probleme und Verfahrensmängel und andererseits strukturelle Defizite des Völkerstrafrechts im Fokus der Kritik, auf die wir im Folgenden kurz eingehen. Zugleich wollen wir darlegen, dass das Völkerstrafrecht wie die Internationale Strafgerichtsbarkeit systematisch überfordert werden, was ein Stück weit der Strukturvergessenheit der vorgetragenen Kritik geschuldet ist. Drei Aspekte mögen das illustrieren:

Die Selektivität der Rechtsprechung internationaler Strafgerichte

Die jüngste UN Resolution 2106 von 2013 zum Schutz vor sexualisierter Gewalt¹² betont erneut die Dringlichkeit und Notwendigkeit, sexualisierte Gewalt als Kriegsinstrumentarium und als alltägliche Praxis in Transformationsgesellschaften ernst zu nehmen, gegen die Trivialisierung sexualisierter Gewalt und die Immunitisierung von Täter_innen vorzugehen und entsprechende komplementäre Verpflichtungen nationaler wie internationaler Institutionen, gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Instanzen effektiv zu implementieren. Dabei verweisen die vielfältigen Bekräftigungsformeln eigentlich darauf, wie gering die Fortschritte in der Implementierung der bis dato vorliegenden Resolutionen seit 2000 sind. Diese Implementierungsdefizite erklären denn auch eine zentrale Schwerpunktverschiebung der Resolution. Diese wird etwa in Absatz 3 deutlich, wenn insbesondere die Arbeit des IStGH in den Blick genommen wird und ein stärkeres Anerkenntnis des Umstands erfolgt, dass Postkonfliktgesellschaften nicht nur einen Bedarf an institutioneller Transformation, sondern auch an Gerechtigkeit und Versöhnung haben. Dabei geht der Sicherheitsrat nicht nur von einer komplementären Verantwortung nationaler Gerichte und dem IStGH, sondern auch von einer komplementären Verantwortung der UN und dem IStGH aus. Ein entscheidender Hinweis darauf, dass sexualisierte Gewalt als wiedergutzumachendes Unrecht konsequenter anerkannt wird, ist die Betonung einer Vorrangigkeit, Formen der Immunität und Strafflosigkeit für sexualisierte Gewalttaten entgegenzuwirken – in Absatz 12 wird z. B. explizit auf die Notwendigkeit hingewiesen, dies bei Amnestien zu berücksichtigen.

Zugleich verursacht die notgedrungene Selektivität der Rechtsprechung internationaler Strafgerichte mit den einhergehenden Einschränkungen bezüglich der Strafverfolgung, Fallauswahl und Beklagten besondere Probleme bei den Bemühungen, für sexualisierte Straftaten Verantwortlichkeit und Wiedergutmachung sicherzustellen. Dabei wirkt zum einen schon der Umstand schwer, dass sich auch auf der Ebene internationaler Strafgerichtsbarkeit traditionale Vorstellungen darüber halten, dass sexualisierte Gewalt ein notwendiges, rechtlich nicht bewältigbares Übel im Rahmen kriegerischer Handlungen darstellt und dass sexualisierte Gewalt weniger schwer wiegt als andere Übergriffe, die Leib und Leben verletzen (vgl. DeGuzman 2001). Es bedurfte etwa in den frühen 1990er Jahren erst mehrerer *amicus curiae* briefs feministi-

12 S/RES/2106 (2013). Für einige unmittelbare Reaktionen s. CICC, Security Council Resolution Underlines ICC's Role in Preventing Sexual Violence. Pressemitteilung vom 24.6.2013, www.coalitionfortheicc.org [Zugriff: 29.12.2013], WIGJ, Gender Report Card on the ICC, <http://www.iccwomen.org/documents/Gender-Report-Card-on-the-ICC-2012.pdf> [Zugriff: 29.12.2013]

scher Netzwerke an den IStGH Jugoslawien und an den IStGH Ruanda, bis sexualisierte Gewalttatbestände in die ersten Anklageschriften aufgenommen wurden (vgl. Halley 2008).

Bis dato stehen die Anklageschriften der internationalen Strafgerichtshöfe hinsichtlich der zu verfolgenden Straftatbestände in einem eklatanten Missverhältnis zu den dokumentierten sexualisierten Gewaltverbrechen in den jeweiligen Konfliktgebieten, sodass die Strafverfolgung und Rechtsprechungspraxis weit vom Ideal der Repräsentativität entfernt ist (s. WIGJ 2008 und Grewal 2010). Eine praktische Zielvorgabe des IStGH bezieht sich darauf, exemplarisch besonders schwerwiegende Verbrechen zu ahnden und vor allem Funktionsträger_innen höheren Ranges zu belangen, um die Ausstrahlungswirkung der Rechtsprechung möglichst breit zu streuen. Dazu gehört auch, vernachlässigte, marginalisierte und gesellschaftlich nicht anerkannte Betroffengruppen zu berücksichtigen, sei es mit Blick auf ethnische, rassische, kulturelle, klassen-, kasten-, schichten- oder genderbezogener Betroffenheiten. Die Verfolgung marginalisierter Verbrechen ist entsprechend in normativer Hinsicht von besonderer Bedeutung.

Kirsten Campbell (2007) weist z. B. mit Blick auf die Rechtsprechung des IStGH Jugoslawien bis 2007 erstaunliche Gendersymmetrien und eine Überrepräsentation von Männern als Opfer sexualisierter Gewalt nach: In 17 aus 35 Fällen beinhalteten die Anklageschriften Tatbestände sexualisierter Gewalt, von denen in über 40 % der Fälle Männer die Opfer darstellten. Dieses Ergebnis erstaunt doch sehr vor dem Hintergrund der Dokumentation des Kriegsgeschehens durch Medien, internationale Organisationen sowie Menschenrechts- und Hilfsorganisationen.¹³ Eine weitere Asymmetrie (die z.T. auch die Überrepräsentation von Fällen sexualisierter Gewalt gegen Männer erklärt) betrifft die Zeug_innenauswahl: Hier ist das Verhältnis 80 % männliche zu 20 % weibliche Zeug_innen, wobei die Zeuginnen aber fast ausschließlich als Zeug_innen für Handlungen sexualisierter Gewalt als Kriegsinstrumentarium gehört wurden, was wiederum eine einseitige Rollenzuweisung an Frauen als Opfer kriegerischer Gewalt bestärkt. Auch am IStGH Ruanda beinhalteten nur 30 % der Anklagen Vergewaltigungstatbestände, in nur 10 % dieser Fälle kam es zu Verurteilungen; ähnlich in Sierra Leone, wo in einem aus vier Fällen sexualisierte Gewalt zur Verhandlung stand und wo das Gericht in einem Fall Zeug_innen, die alle selbst Be-

13 Einschlägig sind hier vor allem Human Rights Watch (<http://www.hrw.org/home>), Amnesty International (<http://www.amnesty.de/>) und als Brückenbündnis die International Federation for Human Rights (<https://www.fidh.org/International-Federation-for-Human-Rights>). Vgl. auch die Dokumentationen des War Crimes Research Office (<http://www.wcl.american.edu/warcrimes/>).

troffene von sexualisierter Gewalt darstellten, explizit untersagt hat, Aussagen zu Tatbeständen sexualisierter Gewalt zu machen.¹⁴ Aus unerfindlichen Gründen wurde in der Anklageschrift kein einziger Tatbestand sexualisierter Gewalt aufgenommen. Das hatte den Effekt, dass die aussagenden Frauen über alle anderen als (die in ihrer individuellen Verletzungserfahrung entscheidenden) sexualisierten Gewalttatbestände Auskunft geben durften. Die Enttäuschung über dieser Politik des ‚silencing‘ war entsprechend hoch, insbesondere mit Blick auf die Missachtung der von den Betroffenen als entscheidend und kohärent wahrgenommene Erfahrung, Opfer sexualisierter Gewalt gewesen zu sein.¹⁵

Und selbst am IStGH, dessen Tätigkeit ja gemeinhin positiv rezipiert wird, und an dem in 14 von 20 laufenden Verfahren (mit 16 von 25 Angeklagten) geschlechterbezogene Straftaten anhängig sind, gibt es eklatante Negativbeispiele: Dazu gehört zum Beispiel der Umstand, dass bis Mitte 2012 50 % der Fälle, die die Anklage mit Straftatbeständen sexualisierter und geschlechterbezogener Gewalt eingereicht hat, abgelehnt wurden, und entsprechend kein formelles Verfahren eingeleitet wurde (Hitzel-Cassagnes/Martinsen 2014:155 ff.).

Verfahrensmängel

Darüber hinaus scheitern die Verfahren regelmäßig an der mangelhaften Beweisaufnahme, am Zeug_innenschutz¹⁶ und daran, dass individuelle Verantwortlichkeit nicht zugerechnet wird – und dies trotz nachhaltiger Beteuerungen, dass sexualisierte Gewalt eine schwerwiegende völkerrechtliche Rechtsverletzung darstellt. So gibt es zahlreiche Fälle, in denen Beweiserhebungsmängel dazu führen, dass eine Feststellung individueller Verantwortlichkeit unwahrscheinlich wird, obwohl es eigentlich keine Zweifel an den tatsächlichen Verletzungen des humanitären Völkerrechts

14 Prosecutor v. Samuel Hinga Norman, Moinina Fofana and Allieu Kondewa, SCSL-04-14-T, vgl. auch Rehn/Johnson Sirleaf 2002.

15 Zu Formen des ‚silencing‘ vgl. Kersall/Stepakoff 2007, Mendeloff 2009 und The World Bank 2006.

16 Im Statut des IStGH nimmt der Opfer- und Zeug_innenschutz auf allen Stufen der Voruntersuchung, Strafverfolgung und Rechtsprechung hohe Priorität ein (vgl. Art. 53, 54, 57, 65 zur Arbeit der Vorverfahrenskammer, Art. 43 zu den Aufgaben der Kanzlei, und Art. 75 zu den Schutzbedürfnissen von Opfern). Ein zentraler Aspekt von betroffenenengerechten Strafverfahren ist nicht nur, den „Schutz der Sicherheit, des körperlichen und seelischen Wohles, der Würde und der Privatsphäre“ (Art. 68 (1) Satz 1) der Opfer und Zeug_innen zu gewährleisten, sie vor Einschüchterung, Stigmatisierung und Aggressionen zu schützen, sondern auch, sie vor Sekundär- und Tertiärviktimisierungen zu bewahren (vgl. Abo Youssef 2008: 52 ff.). Insbesondere im gerichtlichen Zusammenhang können bestimmte Behandlungsweisen im Zuge von Strafverfahren dazu führen, dass Betroffene re-traumatisiert werden oder es zu einer Intensivierung und Ausweitung des bereits erlittenen Schadens kommt, sofern nicht auf die besonderen psychischen und physischen Umstände von Betroffenen Rücksicht genommen wird.

gibt.¹⁷ Infrastrukturelle Probleme erschweren zudem die Rekonstruktion des konkreten Konfliktgeschehens, den Prozess der Beweisaufnahme und die konkrete Benennung von Täter_innen und Zeug_innen, was die Anklageerhebung erschwert. Zudem erweist sich die sog. Zulässigkeitsprüfung (d.h. ein Tätigwerden des IStGH kann nur erfolgen, wenn die Staaten, in denen das Unrecht begangen wurde, „nicht in der Lage oder nicht willens sind, die Ermittlungen oder die Strafverfolgung ernsthaft durchzuführen“) als politisch anfälliges Unterfangen, da sie häufig von einer faktisch unzutreffenden Komplementaritätsvermutung gegenüber (noch) instabilen oder ineffizienten nationalen Rechtssystemen zehrt. Diese institutionellen und Verfahrensmängel lassen sich an einigen Entscheidungen der Vorverfahrenskammern besonders prägnant bebildern:

Im Fall *Prosecutor v. Jean-Pierre Bemba Gombo*¹⁸ ist z. B. der restriktive Umgang der Vorverfahrenskammer mit der Zulassung kumulativer Tatbestandsmerkmale bei sexualisierter und geschlechtsspezifischer Gewalt als Ausdruck einer Marginalisierung und Unterbewertung geschlechtsspezifischer Gewalttatbestände zu werten. Hier subsumierte die Kammer die zusätzlich zu Vergewaltigung eingebrachten Anklagepunkte der Folter, der entwürdigenden und erniedrigenden Handlung in unzulässiger Weise unter den Tatbestand der Vergewaltigung. Rechtlich unzulässig ist diese Subsumtion vor allem deshalb, weil nur eine Würdigung der unterschiedlichen Anklagepunkte Aufschluss über Art und Ausmaß des Verbrechens gibt und strafmaßverschärfende (oder -ermäßigende) Auswirkungen hat. Das heißt, nur durch eine unvoreingenommene Feststellung von diversen Tatbestandsmerkmalen kann sichergestellt werden, dass das gesamte Spektrum der strafbaren Handlung erfasst wird. Andererseits führt eine solche Subsumtion dazu, dass der besondere Gehalt geschlechtsbezogener Gewalt nicht gewürdigt wird. In der Systematik des römischen Statuts kommt die Subsumtion der Anklagepunkte der Folter, der entwürdigenden und erniedrigenden Handlung unter den Tatbestand der Vergewaltigung einer Nichtwürdigung der unterschiedlichen Verbrechenselemente gleich. Die Spezifizierung der Verbrechenselemente zu den Artikeln 6 – 8 (d.h. Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen) ist ohnehin seit 2002 Teil des Statuts.

Es ist sicherlich ein komplexes und schwieriges Unterfangen, die für die Betroffenen unmittelbar erfahrbaren Auswirkungen kriegerischer Gewalt in einzelne rechtsverlet-

17 Vgl. exemplarisch die Jahresberichte der Women's Initiative for Gender Justice, die sog. Gender Report Cards on the International Criminal Court, abrufbar auf: <http://www.iccwomen.org/> [Zugriff: 24.02.2015].

18 *The Prosecutor v. Jean-Pierre Bemba Gombo*, ICC-01/05 -01/08, ICC-01/05-01/08-424, 15.6.2009.

zende Tatbestände und Tatbestandsmerkmale zu übersetzen, zumal in der Regel ein Konglomerat an physischen und psychischen, individualisierten und gruppenbezogenen, faktischen und symbolischen Gewalthandlungen vorliegt. Folgt die Rechtssprechungspraxis jedoch bestimmten Mustern, die mit einer Marginalisierung bestimmter Rechtsverletzungen verknüpft sind, ist eine systematische Kritik durchaus angebracht. Zumal es weitere Beispiele gibt, die gleichsam die Kehrseite dieser Medaille beleuchten und im Effekt ebenfalls darauf hinauslaufen, dass die Zulassung von geschlechtsspezifischen Straftatbeständen restriktiv behandelt wird; so etwa in der Weigerung, bestimmte Rechtsverletzungen als sexualisierte Gewalttaten anzuerkennen und zu interpretieren.

Im Fall Jean-Pierre Bemba z. B. lehnte die Vorverfahrenskammer die Aufnahme anderer Formen sexualisierter Gewalt – jenseits von Vergewaltigung in Form der Penis-Penetration – als Verbrechen gegen die Menschlichkeit ab. Die Anklage bezog sich dabei auf den Umstand, dass Frauen von bewaffneten Truppen gezwungen wurden, sich in der Öffentlichkeit nackt zu exponieren. Auch mit Blick auf Kenia sind zwei Fälle,¹⁹ die sich auf die Gewaltausbrüche im Anschluss an die Wahl im Dezember 2007 beziehen, am IStGH anhängig, die Anklagen wegen Vergewaltigung und anderen Formen sexualisierter Gewalt beinhalten. Hier hat die Vorverfahrenskammer den Anklagepunkt „andere Formen sexualisierter Gewalt“ reformuliert und als „andere unmenschliche Handlungen“ klassifiziert. Während die Anklage die kollektive Zwangsbeschneidung von Luo-Männern als Form sexualisierter Gewalt fasste und Beweise für Praktiken, die die Verstümmelung männlicher Geschlechtsteile zum Ziel hatten, vorlegte und den systematischen Zusammenhang mit dem Konfliktgeschehen erläuterte, zog sich die Vorverfahrenskammer auf eine „neutrale“ Lesart zurück. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit ethnisch geprägten Konflikten und Bürgerkriegssituationen und zahlreichen länderübergreifenden Untersuchungen über die Formen sexualisierter Gewalt als Kriegsinstrumentarium und vor allem als Mittel ‚ethnischer Säuberungen‘ erstaunt die Kontextvergessenheit der Vorverfahrenskammer doch sehr. Damit hat sie es versäumt, eine wichtige Signalwirkung zu ermöglichen, die sich einerseits auf die Bedeutung einer Anerkennung sexualisierter Gewalt bezieht und andererseits verdeutlicht, dass nicht ‚nur‘ Frauen Betroffene von sexualisierter Gewalt sind.

19 The Prosecutor v. William Samoei Ruto, Henry Kiprono Kosgey, Joshua Arap Sang ICC-01/09-01/11-373 The Prosecutor v. Francis Kirimi Muthaura, Uhuru Muigai Kenyatta, Mohammed Hussein Ali ICC-01/09-01/11-440 und ICC-01/09-02/11-451

Ein anderes Beispiel liefert das erste Urteil der Hauptverfahrendkammer, das wiederum geradezu durch die Abwesenheit sexualisierter Gewalttatbestände besticht. Dieses, immerhin 624 Seiten umfassende, Urteil des IStGH gegen Thomas Lubanga Dyilo,²⁰ einen ehemaligen Kommandeur der Patriotischen Kräfte für die Befreiung des Kongo (FPLC) und der Union Kongolesischer Patrioten (UPC), der für die Zwangsrekrutierung von Kindersoldaten während des Bürgerkriegs in der ostkongolesischen Provinz Ituri (2002 und 2003) zu 14 Jahren Haft verurteilt wurde und in dessen Fall im August 2012 die Entschädigungsentscheidung gefallen ist, hat insgesamt Unzufriedenheit mit einer sehr eng gefassten Anklage, die die verübten Verbrechen nur eingeschränkt widerspiegelt, hervorgerufen – und das, obwohl in dem Verfahren 129 Betroffene, 34 weibliche und 95 männliche, an dem Verfahren beteiligt waren. Dabei hat es die Anklage einerseits unterlassen, geschlechterbezogene Gewalttatbestände mit in die Anklageschrift aufzunehmen, obwohl in den Eröffnungs- und Schlussreden auf solche Handlungen verwiesen wurden und obwohl die Dokumentationen der Bürgerkriegssituationen im Kongo – seitens der UN, transnationaler und lokaler Menschenrechtsorganisationen sowie humanitärer Hilfsorganisationen – den systematischen Charakter sexualisierter Gewalt im Konfliktgeschehen ausgewiesen haben. Andererseits hat das Gericht einen nachträglich eingereichten Antrag der Abteilung der gesetzlichen Vertreter_innen der Opfer (Legal Representatives of Victims) auf Aufnahme von Vergewaltigung und sexueller Versklavung in die Anklage mit dem Verweis auf verfahrensrechtliche bzw. auf Fairnessgesichtspunkte abgelehnt. Zudem stufte die Hauptverfahrendkammer die Beweise, die sich auf sexualisierte Gewalt gegenüber den minderjährigen Rekrut_innen bezog, nicht als eigenständige Rechtsverletzung, sondern als Verbrechenkontexte ein. In beiden Hinsichten der Ablehnung einer Ausweitung der Anklage verfasste Richterin Elisabeth Odio Benito eine abweichende Meinung, in der sie betont, dass sexualisierte Gewalt ein inhärenter Bestandteil bei der Zwangsrekrutierung und dem Kampfeinsatz Minderjähriger ist.

Diese, dem IStGH entnommenen Beispiele mögen genügen, die systematischen und dogmatischen Herausforderungen, die mit einer für sexualisierte Gewalt sensibilisierten Rechtsprechungspraxis verbunden sind, zu bebildern und die ‚Genderblindheit‘ richterlicher Interpretation sichtbar zu machen. Infrastrukturelle Probleme des IStGH erschweren zudem die Rekonstruktion des konkreten Konfliktgeschehens, den Prozess der Beweisaufnahme und die Benennung von Täter_innen und Zeug_innen.

²⁰ ICC-01/04-01/06-2901, ICC-01/04-01/06-2904. Vgl. auch Ehlers/Markard 2012.

Fehlende Komplementarität nationaler und internationaler Rechtsprechung

Eine der größten Herausforderungen für einen effektiven Rechtsschutz liegt denn auch sicherlich darin, eine funktionierende Komplementarität zwischen internationaler und nationaler Jurisprudenz zu gewährleisten, weil die Internationale Strafgerichtsbarkeit zum einen nur einen ganz kleinen Teil, dann meist exemplarisch, bewältigen kann und ansonsten auf die Ausstrahlungswirkung der Präzedenzfälle hoffen muss. Zum anderen erweist sich die Zulässigkeitsprüfung (d.h. ein Tätigwerden des IStGH kann nur erfolgen, wenn die Staaten, in denen das Unrecht begangen wurde, „nicht in der Lage oder nicht willens sind, die Ermittlungen oder die Strafverfolgung ernsthaft durchzuführen“) als Grenze internationalgerichtlicher Rechtsprechung. In beiden Hinsichten wirkt sich der Umstand negativ aus, dass Komplementarität faktisch nicht sichergestellt ist. Das ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass die nationalen Rechtssysteme vielfach (noch) instabil und ineffizient sind sowie einen hinreichenden Menschenrechtsschutz vermissen lassen, dies aber nicht hinreichend anerkannt wird, um die Zuständigkeit des IStGH festzustellen.

Wir plädieren in diesem Zusammenhang erstens für eine weniger strukturvergesene Fassung der Komplementaritätsprämisse, also für eine kontextsensiblere Prüfung der Komplementaritätsbedingungen. Dazu gehört auch eine kritische Sichtung alternativer Foren dahingehend, ob sie sich auf einen angemessenen Menschenrechtsstandard und Gleichheitsgebote verpflichten oder inwiefern sie sich an einem eingeschränkten politischen Mandat und damit an gesellschaftlichen Funktionsimperativen orientieren. Zweitens müsste anerkannt werden, dass nicht nur die Internationale Strafgerichtsbarkeit auf die Zuarbeit und Kooperation nationaler Behörden wie internationaler Organisationen angewiesen ist. Auch liegt die effektive Ahndung und gerichtliche Bewältigung makrokrimineller Straftaten in der Regel weit jenseits der Ressourcen, Ausstattung und Kapazität nationaler Rechtssysteme. Komplementarität müsste entsprechend viel weiter gefasst werden: nämlich als arbeitsteilige Zuständigkeit nationaler wie internationaler Gerichte und internationaler Organisationen. Damit müsste drittens die Komplementarität durch die Bereitschaft der nationalen Rechtssysteme der internationalen Gemeinschaft, das Prinzip allgemeiner Zuständigkeit (universal jurisdiction) zu verwirklichen, verstärkt werden. Um die gemeinsame Verantwortung für einen humanitären Menschenrechtsschutz zu gewährleisten, müssten die Möglichkeiten allgemeiner Zuständigkeit ausgenutzt und ausgebaut werden: Jeder Staat der internationalen Gemeinschaft hätte die Pflicht, im Rahmen von Menschenrechtsverletzungen Zugang zu rechtlichen Verfahren auch für Nichtstaatsangehörige

einzurichten und bestehende Möglichkeiten auszuschöpfen. Flankiert werden könnte dieses erweiterte Komplementaritätsverständnis viertens durch eine engere Anbindung des humanitären Völkerrechts an einen breiter ansetzenden internationalen Völkerrechtsschutz (s.o.). D.h., eine engere Verflechtung des humanitären Völkerrechts und des internationalen Menschenrechts könnte eine Effektivierung des relativ umfassenden Rechtsschutzes, der über humanitäres Völkerrecht, internationales Menschenrecht und das Flüchtlingsrecht kodifiziert ist, hervorbringen. Indem sich etwa das Prinzip universaler Zuständigkeit auf unterschiedliche Verstöße des humanitären Kriegsrechts, der Genfer Konventionen und auf besonders schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen bezieht, würde Komplementarität auf mehreren Ebenen hergestellt, um Betroffenen die Möglichkeit der Wiedergutmachung einzuräumen.

6. Ausblick: Dilemmata rechtlicher Wiedergutmachung

Wir sehen also, dass sich längst nicht alle Hoffnungen erfüllt haben, weder mit Blick auf die rechtsdogmatische Verankerung von individuellen Rechtsschutzinteressen, mit Blick auf die Behebung der ressourcen- und kapazitätsbezogenen Umsetzungsdefizite, die Herstellung der noch fehlenden Kooperationsbeziehungen zwischen unterschiedlichen institutionellen Ebenen wie auch mit Blick auf die Normbefolgung. Sexualisierte Straftaten werden weder zu Beginn der Verfahren noch in den unterschiedlichen Verfahrensschritten hinreichend berücksichtigt; entsprechend werden die Erfahrungen und Belange von Opfern nicht gewürdigt und Beweislagen nicht zur Kenntnis genommen. Darüber hinaus folgt die Rechtssprechungspraxis durchaus bestimmten geschlechterstereotypen Mustern, die mit einer Marginalisierung sexualisierter Rechtsverletzungen einhergehen und eine ‚Genderblindheit‘ richterlicher Interpretation offenbaren.

Was die Internationale Strafgerichtsbarkeit dennoch zur Hoffnungsträgerin macht, ist ein Verlangen nach individuellem Rechtsschutz und Einzelfallgerechtigkeit, fraglich ist allerdings, inwiefern das eingelöst werden kann.

Fraglich ist nämlich, ob die rechtsverletzenden Tatbestände mit dem Instrumentarium des Völkerstrafrechts angemessen erfasst werden können: Ein zentrales Problem einer effektiven Strafverfolgung im Rahmen des IstGH liegt darin, dass Menschenrechtsverletzungen zwar verübt wurden sind, die Tatbestände jedoch mit dem Instrumentarium des Völkerstrafrechts nicht angemessen erfasst werden können. Ein nachhaltiges Defizit besteht – wie wir gesehen haben – in der mangelnden Anerkennung der Eigenständigkeit sexualisierter Gewalt als Rechtsverletzung im Völkerrecht. Ein

wesentlicher Grund hierfür liegt auch im Zuschnitt des Internationalen Strafrechts, in dem individuelle Betroffene als Angehörige spezifischer – in der Regel verfeindeter – Gruppen in den Blick genommen werden. Das heißt, sexualisierte Gewalt wird nicht in erster Linie als Verbrechen an dem betroffenen Individuum angesehen. Sie gilt überhaupt nur dann als zu ahndendes (Kriegs-)Verbrechen, sofern diese Person als zu einer bestimmten (religiösen, ethnischen oder rassistisch markierten) Gruppe zugehörig definiert wird, die im Zusammenhang mit Kriegshandlungen Ziel von Attacken ist (s.o., Einleitung). Die konzeptuelle Verknüpfung der Verbrechenstat mit dem Zusammenhang der kriegerischen Handlung blendet also die Perspektive der von der Gewalt betroffenen Person mit ihrer individuellen Leiderfahrung aus und berücksichtigt vereinseitigend das mutmaßliche Motiv der Täter_in, das nur dann kriminalisiert wird, wenn es eindeutig mit einer Kriegshandlung in Verbindung steht. Die makrodelinquente Tat ist dabei kein isoliertes Ereignis, sondern wird innerhalb eines kollektiven Aktionszusammenhangs verübt, bei dem oftmals staatliche bzw. militärische Akteur_innen in Form von Initiierung, Verstärkung oder Duldung der Konflikte beteiligt sind. Folge dessen ist, dass sich das Völkerstrafrecht nur mit Fällen, in denen Individuen als Angehörige einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft Betroffene von Verbrechen sind, befasst. Es werden zwar die Verbrechenstaten gegen Einzelne bestraft, aber nur insofern sie im Kollektivtatzusammenhang stehen. D.h., einerseits wird mit dem Augenmerk auf die einzelne geschädigte Person der individuelle Menschenrechtsschutz hervorgehoben, andererseits das Opfer selbst überhaupt nur als Teil einer bestimmten Gruppe als Betroffene/Betroffener wahrgenommen.

Auch greift eine Differenzierung zwischen kriegsrelevanten Gewalttaten und Verbrechen in Friedenszeiten oftmals zu kurz. Einerseits ist eine mit dieser Differenzierung einhergehende Tendenz zur Gleichsetzung von Frauen in kriegerischen Konflikten als Opfer empirisch unangemessen und vernachlässigt die Komplexität der Rolle von Frauen in kriegerischen Konflikten ebenso wie die unterschiedlichen Akteursqualitäten. Unterkomplex ist diese Differenzierung auch deshalb, weil mit ihr die Neigung einhergeht, nur bestimmte Opfer in bestimmten Konfliktsituationen zu berücksichtigen. Insbesondere in Fällen sexualisierter Gewalt im Rahmen ethnischer Konflikte werden die Gruppenzugehörigkeiten dann solcherart in den Vordergrund geschoben, dass z. B. nur Vergewaltigungen durch ‚feindliche‘ Truppen strafrechtlich sanktioniert werden, nicht aber Vergewaltigungen durch jene, die sich eigentlich zum Schutz ihrer eigenen Bevölkerungsgruppe berufen sehen oder sexualisierte Gewalt durch eigene Truppenangehörige. Die idealtypische Unterstellung einer klaren Demarkationslinie zwischen Konflikt- und Postkonfliktgesellschaften konterkariert insgesamt breiter

ansetzende (genderbezogene) Menschenrechtskampagnen, die die Verbesserung der Situation von Frauen über die Konfliktphase hinaus, die Stärkung ihres Rechtsstatus und ihrer Akteur_innenqualitäten mit in den Blick nehmen.

Da die Straftatbestände des Völkerrechts immer auch dem Schutz kollektiver Rechtsgüter dienen und das Römer Statut nur Angriffe auf einzelne Individuen in einem übergeordneten Kontext strafbewehrt, entsteht das gerechtigkeitstheoretische Problem, dass das individuelle Verbrechenopfer nicht in erster Linie um seiner selbst willen berücksichtigt wird, sondern dass seine Ansprüche abhängig von der Konfliktsituation gemacht werden. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, ob das Völkerstrafrecht nicht in erster Linie durch seine normbegründende Funktion und einen generalpräventiven Strafzweck legitimiert werden kann, statt es im Hinblick auf die Gewährleistung individuellen Rechtsschutzes und von Einzelfallgerechtigkeit zu überfordern. Unsere Vermutung wäre, dass eine solche Konzeptualisierung den Geschädigteninteressen insofern entgegen kommt, als ihre Erwartung eingelöst wird, dass Gerichte mittels strafrechtlicher Sanktionierung ein explizites öffentliches Brandmarken von Rechtsverletzungen im Namen der Internationalen Gemeinschaft vornehmen. Das käme im günstigsten Fall mit der Erwartung von Betroffenen zur Deckung, dass Recht sich gegen Unrecht durchsetzt.

Literatur

- Abo Youssef, Omar 2008: *Die Stellung des Opfers im Völkerstrafrecht*, Berlin: Verlag.
- Bell, Christine/Campbell, Colm/Ní Aoláin, Fionnuala 2004: Justice Discourses in Transition, in: *Social and Legal Studies*, Vol. 13, No. 3, 305-328.
- Bell, Christine/O'Rourke, Catherine 2007: Does Feminism Need a Theory of Transitional Justice? An Introductory Essay, in: *The International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 1, 23-44.
- Blome, Kerstin 2012: Die Auswahl des Gerichtsstands im Kriegsvölkerrecht. Zur Legitimität von 'Forum Shopping', in: *Kritische Justiz*, Jg.45, Nr. 3, 286-298.
- Buckley-Zistel, Susanne/Zolkos, Magdalena 2011: Das Gender von Gerechtigkeit nach Krieg, Gewalt und Unterdrückung. Geschlechterdimension der Transitional Justice, in: Engels, Bettina/Gayer, Corinna (Hrsg.): *Geschlechterverhältnisse, Frieden und Konflikt. Feministische Denkanstöße für die Friedens- und Konfliktforschung*, Baden-Baden: Verlag, 135-149.
- Campbell, Kirsten 2007: The Gender of Transitional Justice: Law, Sexual Violence and the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, in: *The International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 3, 411-432.
- Cockburn, Cynthia 2009: The Continuum of Violence, in: Linke, Uli/Smith, Danielle Taana (eds): *Cultures of Fear*, London: Verlag, 158-173.
- DeGuzman, Margaret M. 2001: Giving Priority to Sex Crime Prosecutions, in: *International Criminal Law Review*, Vol. 11, No. 3, 515-528

- Donovan, Donald Francis/Roberts, Anthea 2004: The Emerging Recognition of Universal Civil Jurisdiction, in: *The American Journal of International Law* Vol. 100, 142-163.
- Duggan, Colleen/Abusharaf, Adila M. 2006: Reparation of Sexual Violence in Democratic Transitions: The Search for a Gender Justice, in: De Greiff, Pablo (ed.): *The Handbook of Reparation*, New York: Verlag, 623-650.
- Ehlers, Sarah/Markard, Nora 2012: Opferbeteiligung in Den Haag: Lektionen aus dem Lubanga-Verfahren des IStGH, in: *Kritische Justiz*, Jg. 45, Nr. 3, 273-285.
- Fischer-Lescano, Andreas 2007: Subjektivierung völkerrechtlicher Sekundärregeln. Die Individualrechte auf Entschädigung und effektiven Rechtsschutz bei Verletzungen des Völkerrechts. in: *Archiv des Völkerrechts*, Jg. 45, Nr. 3, 299-381.
- Franke, Katherine M. 2006: Gendered Subjects of Transitional Justice, in: *Columbia Journal of Gender and Law*, Vol. 15, No. 3, 813-828.
- Greve, Kathrin 2008: *Vergewaltigung als Völkermord. Aufklärung sexueller Gewalt gegen Frauen vor internationalen Strafgerichten*, Baden-Baden: Verlag.
- Grewal, Kiran 2010: Rape in Conflict, Rape in Peace: Questioning the Revolutionary Potential of International Criminal Justice for Women's Human Rights, in: *Australian Feminist Law Journal*, Vol. 33, No. 1, 57-79.
- Halley, Janet 2008: Rape at Rome. Feminist Interventions in the Criminalization of Sex-related Violence in Positive International Law, *Michigan Journal of International Law*, Vol. 30, No. 1, 3-123.
- Hitzel-Cassagnes, Tanja/Martinsen, Franziska 2014: *Recht auf Wiedergutmachung. Geschlechtergerechtigkeit und die Bewältigung historischen Unrechts*, Opladen: Verlag.
- Kelsall, Michelle Staggs/Stepakoff, Shanee 2007: When we wanted to talk about rape: Silencing Sexual Violence at the Special Court for Sierra Leone, in: *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 3, 355-374.
- Markard, Nora 2012: *Kriegsflüchtlinge: Gewalt gegen Zivilpersonen in bewaffneten Konflikten als Herausforderung für das Flüchtlingsrecht und den subsidiären Schutz*, Tübingen: Verlag.
- Matthiesen, Nora 2012: *Wiedergutmachung für Opfer internationaler bewaffneter Konflikte. Die Rechtsposition des Individuums bei Verletzungen des humanitären Völkerrechts*, Münster: Verlag.
- Mendeloff, David 2009: Trauma and Vengeance: Assessing the Psychological and Emotional Effects of Post-Conflict Justice, in: *Human Rights Quarterly* Vol. 31, No. 3, 592-623.
- Moser, Caroline O. N. 2001: The Gendered Continuum of Violence and Conflict. An Operational Framework, in: Dies./Clark, Fiona C. (eds.): *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, London: Verlag, 30-51.
- Rehn, Elisabeth/Johnson Sirleaf, Ellen 2002: *Women, War and Peace: The Independent Experts' Assessment on the Impact of Armed Conflict on Women and Women's Role in Peace-Building*, New-York: Verlag.
- Rubio-Marín, Ruth 2009: *The Gender of Reparations. Unsettling Sexual Hierarchies while Redressing Human Rights Violations*, Cambridge: Verlag.
- Russell-Brown, Sherrie 2003: Out of the Crooked Timber of Humanity: The Conflict Between South Africa's Truth and Reconciliation Commission and International Human Rights Norms Regarding 'Effective Remedies', in: *Hastings International and Comparative Law Review*, Vol. 26, 228-263.
- Shaw, Rosalind (2005): Rethinking Truth and Reconciliation Commissions. Lessons from Sierra Leone, United States Institute of Peace. In: Special Report 130. Verfügbar unter: <http://www.usip.org/files/resources/sr130.pdf>

- The World Bank (ed.) 2006: *Gender, Justice, and Truth Commissions*, <http://siteresources.worldbank.org/INTLAWJUSTINST/Resources/GJTClayoutrevised.pdf>
- Tickner, J. Ann 2005: What Is Your Research Program? Some Feminist Answers to International Relations Methodological Questions, in: *International Studies Quarterly*, Vol. 49, No. 1, 1-21.
- WIGJ 2008: Making a Statement, <http://www.iccwomen.org/publications/articles/docs/MaS-2210web.pdf>
- WIGJ 2012: Gender Report Card on the ICC, <http://www.iccwomen.org/documents/Gender-Report-Card-on-the-ICC-2012.pdf>

Jessica Mosbahi

Vom Schattendasein einer Sicherheitsresolution

Die Umsetzung der VN-Resolution 1325 durch die internationale Staatengemeinschaft am Beispiel Afghanistans

Am 31. Oktober 2015 jährt sich der Geburtstag der Resolution 1325 des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen (VN) zum 15. Mal. Wie auch in den letzten Jahren sind zahlreiche Veranstaltungen geplant, auf denen das Bestehen der Resolution gefeiert und über Erfolge und Misserfolge der Umsetzung diskutiert werden wird. Wie wird die Bilanz ausfallen? Was hat die Resolution Frauen in Kriegs- und Krisenregionen – denn um sie geht es in dem Dokument – tatsächlich gebracht?

Der folgende Beitrag bewertet anhand des Polizeiaufbaus in Afghanistan, ob die internationale Staatengemeinschaft während ihrer Stabilisierungs- und Befriedungsmission in Afghanistan ernsthaft versucht hat, die Resolution 1325 umzusetzen.

1. Die Geburt eines revolutionären Dokuments

1.1 HINTERGRUND

Die einstimmige Verabschiedung von Resolution 1325 durch den VN-Sicherheitsrat am 31. Oktober 2000 wurde von Frauenrechtsaktivistinnen weltweit gefeiert und als Durchbruch im Kampf um die Anerkennung der besonderen Rolle von Frauen in bewaffneten Konflikten bewertet. Auch heute, 15 Jahre nach ihrer Verabschiedung, besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der Frauenbewegung mit der Durchsetzung eines solchen Resolutionstexts etwas Revolutionäres gelungen ist. Um zu verstehen, woher diese Euphorie rührt, sollte man sich kurz darauf zurückbesinnen, wie die Staatengemeinschaft mit dem Thema Frauen in bewaffneten Konflikten seit Bestehen der Vereinten Nationen umgegangen sind und welch zähes Ringen engagierter Frauen der Verabschiedung der Resolution voraus gegangen ist.

Auch wenn Frauen seit Jahrtausenden besonders von Kriegen betroffen sind und in jedem Krieg Opfer sexualisierter und anderer Formen geschlechtsspezifischer Gewalt werden, spielte ihre Situation von je her kaum eine Rolle in den Debatten des Sicherheitsrats. Wenn über sie gesprochen wurde, dann nur als Opfer und als Kollateralschä-

den (Anderlini 2008: 15). Diese einseitige Perspektive spiegelt sich auch in zahlreichen Resolutionen des Sicherheitsrats zu Afghanistan wider (Vgl. UN-Resolution 1076 (1996), 1214 (1998), 1267 (1999)). Weltweit setzten sich Frauenaktivistinnen deshalb für einen Perspektivwechsel ein, der nicht nur die besondere Betroffenheit von Frauen in kriegerischen Auseinandersetzungen in den Fokus der Weltgemeinschaft rücken, sondern auch ihren besonderen Beitrag zum Frieden anerkennen sollte.

Das jahrzehntelange unermüdliche Engagement der Aktivistinnen zahlte sich aus: Mit der Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 und der dort verabschiedeten Aktionsplattform gelang der Durchbruch für das Thema Frauen in bewaffneten Konflikten, denn erstmals fand die Problematik Eingang in die Agenda einer UN-Konferenz¹. Die am Ende verabschiedete Aktionsplattform enthielt einen umfangreichen Forderungskatalog zum Schutz von Frauen in Kriegs- und Nachkriegsgesellschaften sowie zur Verbesserung ihrer Partizipation an Friedensprozessen. Im Ergebnis sorgten die Aufmerksamkeit, die dem Thema durch die Weltfrauenkonferenz zuteil geworden war, und die erarbeiteten Forderungen dafür, die Mitglieder des Sicherheitsrats von der Notwendigkeit einer Resolution zum Thema Frauen, Frieden und Sicherheit zu überzeugen. Der Boden für Resolution 1325 war bereitet.

1.2 DER RESOLUTIONSTEXT

Dass die Frauenaktivistinnen mit ihrer Lobbyarbeit dann tatsächlich erfolgreich waren und einen wirklichen Perspektivwechsel einleiten konnten, beweist der Text von Resolution 1325. Hierin wird nicht nur anerkannt, dass Frauen und auch Kinder in hohem Maße Opfer von (sexualisierter) Gewalt in allen bewaffneten Konflikten werden, sondern auch, welche wichtige Rolle sie bei der Verhütung und Beilegung von Konflikten spielen. Die Perspektive auf die Bedeutung von Frauen im Krieg wird also um den wesentlichen Aspekt erweitert, dass Frauen Akteurinnen sind, weswegen ihre wichtige Rolle in Friedensprozessen weiter ausgebaut werden sollte.

Bahnbrechend aber ist vor allem das Anerkenntnis, dass die Mitwirkung von Frauen am Friedensprozess „in erheblichem Maße zur Wahrung und Förderung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit beitragen können“ (Vgl. UN-Resolution 1325 (2000)).

In den Themenschwerpunkten der Resolution spiegeln sich auch die unterschiedlichen Lebensrealitäten von Frauen in Kriegen wider. So fordert die Resolution (a) den Schutz von Frauen in Kriegen und Nachkriegsgesellschaften, (b) die Prävention geschlechtsspezi-

1 [http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing% 20full%20report%20E.pdf](http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20E.pdf), Stand: 11. März 2015.

fischer Gewalt, einschließlich sexualisierter Kriegsgewalt, sowie (c) die verstärkte Partizipation von Frauen an Friedensprozessen. Aufgrund dieser Aufteilung wird international häufig von den „drei P's“ gesprochen: Protection, Prevention und Participation.

Die zur Verwirklichung der Schutz-, Präventions- und Partizipationswirkung geforderten Maßnahmen richten sich dabei sowohl an den UN-Generalsekretär und die Mitgliedsstaaten als auch an alle Akteure von Friedensverhandlungen und Parteien bewaffneter Konflikte.

Indem die Resolution Themen wie sexualisierte Gewalt gegen Frauen im Krieg, die strafrechtliche Verfolgung solcher Verbrechen oder aber das Konfliktlösungspotential von Frauen aufgreift, wird sie den unterschiedlichen Bedürfnissen der Frauen im Kriegskontext gerecht. Dieser Ansatz ist revolutionär, weil sich der zugrunde liegende Denkansatz fundamental von dem unterscheidet, auf dem die Herangehensweise des VN-Sicherheitsrats an internationale Konflikte basiert. Bedenkt man, dass der Sicherheitsrat aus souveränen Staaten besteht, denen daran gelegen ist, dass das internationale Prinzip der Nicht-Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten befolgt wird und damit ihre Staatssouveränität gewahrt bleibt, könnte Resolution 1325 auf viele StaatsvertreterInnen bedrohlich, zumindest jedoch lästig wirken. Dazu muss man sich vor Augen führen, dass der Sicherheitsrat als ranghöchstes Entscheidungsgremium der Vereinten Nationen gemäß Artikel 24 der VN-Charta für die internationale Sicherheit und den Weltfrieden verantwortlich ist (Vgl. Art. 24 Abs. 3 der UN-Charta). Aufgrund dieser bedeutsamen Stellung obliegt es diesem Gremium, völkerrechtlich bindende Resolutionen zu verabschieden und als ultima ratio Maßnahmen bis hin zum Einsatz militärischer Mittel zu beschließen (Vgl. Art. 42 der UN-Charta). Der Sicherheitsrat betrachtet es daher auch als seine originäre Aufgabe, Konflikte zwischen zwei souveränen Staaten zu lösen, notfalls mithilfe von Waffengewalt. Da sich Resolution 1325 jedoch an den Bedürfnissen der durch Krieg betroffenen Menschen, insbesondere an Frauen und Kindern, orientiert und alle am Konflikt Beteiligten und politisch Verantwortlichen in die Pflicht nimmt, diese Gruppen zu schützen und zu stärken, würde eine ernsthafte Umsetzung des Resolutionsinhalts weit über dieses Handlungsfeld hinaus gehen. Der VN-Sicherheitsrat wäre so vielmehr auch zur Überwachung der Einhaltung von Menschenrechten in jedem seiner Mitgliedsstaaten und zur engen Abstimmung seiner Maßnahmen mit der jeweiligen Bevölkerung verpflichtet.

Die Resolution 1325 spiegelt also das Konzept der menschlichen Sicherheit² wider

2 Das sogenannte Konzept der Menschlichen Sicherheit stellt im Gegensatz zum klassischen Sicherheitskonzept nicht den Staat in den Mittelpunkt der Sicherheitspolitik, sondern den Schutz des Menschen vor politischer Gewalt, Krieg und Willkür und betrachtet somit das Individuum als zentralen Akteur (Ulbert 2005: 23).

und fordert dadurch das bis heute vorherrschende und seit dem 11. September 2001 wieder erstarkte klassische Sicherheitsdenken aller Mitgliedsstaaten heraus. Der Inhalt der Resolution verhält sich also diametral zu den gängigen außen- und sicherheitspolitischen Strategien der internationalen Staatengemeinschaft. Dazu schreibt Sanam Naraghi Anderlini passenderweise: „[...] Resolution 1325 ist somit das Trojanische Pferd im Kontext der klassischen Sicherheitspolitik des VN-Sicherheitsrats“ (Anderlini 2008: 20).

In der Schlussfolgerung heißt das: Eine konsequente Umsetzung der in der Resolution geforderten Maßnahmen würde nicht nur zu einer Veränderung der Außen- und Verteidigungspolitik führen, sondern langfristig auch essentielle gesellschaftspolitische Veränderungen bewirken. Denn die ernsthafte Umsetzung von Resolution 1325 hätte zur Folge, dass Frauen in allen Bereichen der Friedens- und Sicherheitspolitik eine wichtigere Position zugestanden wird und somit ihr Einfluss zu nehmen würde. Da Außen- und Sicherheitspolitik klassische Männerdomänen sind und auch militärische Sicherheitskonzepte von traditionellen Rollenbildern und patriarchalen Wertvorstellungen geprägt sind, greift die Resolution bestehende Machtstrukturen an und bietet politischen Zündstoff. Dass es Frauenrechtsaktivistinnen gelungen ist, eine solche Resolution durchzusetzen, verdient rückblickend höchsten Respekt.

2. Die Umsetzung der VN-Resolution 1325 in Afghanistan

Seit September 2014 gibt es einen Nationalen Aktionsplan (NAP) für die Umsetzung von Resolution 1325 in Afghanistan. Der Aktionsplan wurde von der afghanischen Regierung, Finnland, UNWOMEN und der afghanischen Zivilgesellschaft seit 2010 gemeinsam erarbeitet.

Auf der Afghanistankonferenz in London im Dezember 2014 hat sich der afghanische Präsident Ashraf Ghani Ahmadzai dazu verpflichtet, seine Realisierung bis Mitte 2015 voran zu treiben.³

Auch wenn es den NAP für Afghanistan erst seit Ende 2014 gibt: Die Resolution selbst existiert bereits seit 15 Jahren, ebenso wie die Verpflichtung, sie umzusetzen. Inwieweit die Resolution 1325 für die Stärkung der Frauenrechte in Afghanistan bedeutsam war und ob Inhalte der Resolution Eingang in die internationalen politischen Strategien zum Aufbau der afghanischen Polizei gefunden haben, soll im Folgenden beleuchtet werden.

3 https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/383205/The-London-Conference-on-Afghanistan-Communique.pdf, Stand: 11. März 2015.

2.1 DAS INTERNATIONALE ENGAGEMENT FÜR AFGHANISTAN SEIT 2001

Nach dem Sturz der Taliban 2001 herrschte eine positive Aufbruchsstimmung in Afghanistan.

Die internationale Gemeinschaft ging davon aus, die Taliban besiegt und dadurch Afghanistan befriedet zu haben. Nach der Petersberger Friedenskonferenz konnte nun damit begonnen werden, die im dort geschlossenen Abkommen formulierten Vereinbarungen in Afghanistan umzusetzen, das heißt, das Land aufzubauen und den vermeintlichen Frieden zu sichern.

In diesem Geiste begann im Jahr 2002 auf Grundlage der VN-Resolution 1386 der Einsatz der sogenannten ‚International Security Assistance Force‘ (ISAF) unter Führung der NATO in Afghanistan. Aufgabe der ISAF, deren Einsatz am 31. Dezember 2014 nach 13 Jahren endete, war es, die Arbeit der afghanischen Regierung, afghanischer Institutionen und internationaler Truppen militärisch abzusichern sowie afghanisches Sicherheitspersonal auszubilden (BpB 2014).

Gleichzeitig unterstützten die Truppen-stellenden Staaten auch den zivilen Aufbau des Landes durch finanzielle Hilfen und die Ausbildung von Fachpersonal in den verschiedenen Sektoren.

Auch wenn der Grund für den Einmarsch in Afghanistan die Bekämpfung des internationalen Terrorismus gewesen war, so betonten alle an der internationalen Koalition beteiligten Staaten als Legitimation auch immer wieder das Leid der afghanischen Frauen, das diese unter der Herrschaft der Taliban zu erdulden hatten, und die Motivation, sie davon befreien zu wollen.

In der Tat waren die Bilder von öffentlich gesteinigten Frauen, denen ein vermeintlicher Ehebruch oder ein anderes abwegiges Vergehen zur Last gelegt wurde, grausam und zutiefst verstörend und eigneten sich bestens als Rechtfertigung gegenüber der Öffentlichkeit für einen lediglich zweifelhaft mandatierten Militäreinsatz.

Darüber hinaus, eröffnete die zwischenzeitliche Niederlage der Taliban auch Nichtregierungsorganisationen wie *medica mondiale* die Möglichkeit, Hilfsstrukturen für afghanische Frauen und Mädchen zu etablieren. Dringenden Unterstützungsbedarf gab und gibt es bis heute ja tatsächlich für Afghanistans Frauen, deren Heimat laut einer Umfrage der Thomas Reuters Stiftung von 2011 als gefährlichstes Land der Welt für Frauen gilt.⁴

⁴ <http://www.trust.org/item/?map=trustlaw-poll-afghanistan-is-most-dangerous-country-for-women>, Stand: 11. März 2015.

Die Voraussetzungen für die Anwendung der Resolution 1325 lagen also im Falle Afghanistans vor und sie war – als der ISAF-Einsatz begann – bereits in Kraft getreten.

Angesichts der durch alle internationalen Regierungen, auch der deutschen, immer wieder beschworenen Situation afghanischer Frauen, hätte die Resolution 1325 folgerichtig ein willkommenes Instrument für die für den Wiederaufbau in Afghanistan verantwortliche internationale Gemeinschaft sein müssen.

Ob dies tatsächlich der Fall war und ob die internationale Gemeinschaft die Resolution ernsthaft während ihrer 13 Jahre währenden Mission genutzt hat, soll im Folgenden anhand des Polizeiaufbaus in Afghanistan untersucht werden.

2.2 RESOLUTION 1325 UND MASSNAHMEN ZUM SCHUTZ VON FRAUEN

Gemäß Resolution 1325 sollen alle beteiligten Akteure „[...] Maßnahmen zur Gewährleistung des Schutzes und der Achtung der Menschenrechte von Frauen und Mädchen, insbesondere im Zusammenhang mit der Verfassung, dem Wahlsystem, der Polizei und der rechtsprechenden Gewalt [...]“ einführen (UNSC Res. 1325, 8. c). Ferner ergeht an alle Parteien bewaffneter Konflikte die Aufforderung, „[...] Frauen vor geschlechtsspezifischer, insbesondere vor Vergewaltigungen und anderen Formen des sexuellen Missbrauchs und allen anderen Formen der Gewalt in Situationen bewaffneter Konflikte zu schützen“ (UNSC Res. 1325, 10.) und an alle Mitgliedsstaaten, „[...] der Straflosigkeit ein Ende zu setzen“ (UNSC Res. 1325, 11.).

Im Falle Afghanistans heißt das konkret: Sowohl die afghanische Regierung als auch die internationale Staatengemeinschaft und die Taliban sind für die Umsetzung der benannten Maßnahmen verantwortlich. Dass Letztere nichts zur Umsetzung der Resolution 1325 beigetragen haben, und auch in Zukunft nicht tun werden, ist bekannt. Deswegen werden die Taliban als Adressat von Resolution 1325 im Folgenden außer Acht gelassen.

Vielmehr soll sich der Fokus auf das Handeln der internationalen Gemeinschaft richten, die, bestehend aus VN-Mitgliedsstaaten, zur Umsetzung der Resolution verpflichtet ist und die den Polizeiaufbau in Afghanistan maßgeblich verantwortet hat.

2.3 DER POLIZEIAUFBAU IN AFGHANISTAN:

Der Fokus der ISAF-Mission lag auf dem Aufbau von Militär und Polizeikräften. Ziel war es, die afghanischen Sicherheitskräfte in die Lage zu versetzen, ihr Land ohne internationale Unterstützung gegen Angriffe der Taliban und anderer Staatsfeinde schützen und die innere Sicherheit gewährleisten zu können.

Um dieses Ziel möglichst schnell zu erreichen, investierte die internationale Gemeinschaft sehr viel Geld in den Sicherheitssektor: Zwischen 2002 und 2010 waren es 29 Milliarden US-Dollar und damit mehr als die Hälfte der gesamten internationalen Hilfe für das Land, die bis zu diesem Zeitpunkt geleistet worden waren (ICG 2011: 1).

Der Aufbau von Polizeistrukturen ist Teil internationaler Sicherheitssektorreformen in Transformationsländern und dient der inneren Sicherheit eines Staates. Gelingt die Ausbildung einer gut funktionierenden Polizei, kann diese zum Schutz von Frauenrechten und zum Schutz von Frauen vor geschlechtsspezifischer Gewalt beitragen. Voraussetzung dafür ist, dass die Ausbildung und die Arbeit der Polizei an rechtsstaatlichen Prinzipien ausgerichtet sind und dem Schutz der Zivilbevölkerung dienen.

So steht es auch in einer Informationsbroschüre des Auswärtigen Amtes und des Bundesinnenministeriums zum Polizeiaufbau in Afghanistan: „Deutschland unterstützt die afghanische Regierung beim Aufbau einer zivilen Polizei, die rechtsstaatlichen Prinzipien folgt und das Vertrauen der Bürger genießt“ (Auswärtiges Amt/BmI 2012: 5).

Diese Zielsetzung klingt vielversprechend und passt zur Verpflichtung der internationalen Gemeinschaft, beim Aufbau von Polizeistrukturen in Transformationsländern „die besonderen Bedürfnisse zur Gewährleistung des Schutzes und der Achtung der Menschenrechte von Frauen und Mädchen zu berücksichtigen“, wie sie sich aus Resolution 1325 ergibt (VN-Resolution 1325, 8c). Betrachtet man allerdings den Zustand der afghanischen Polizei (Afghan National Police, ANP), muss man feststellen, dass es leider nur bei hehren Zielen geblieben, die Umsetzung aber gescheitert ist.

So belegt ein 2009 veröffentlichter Bericht des United States Institute of Peace, dass die afghanische Polizei von der Bevölkerung als eine größere Bedrohung wahrgenommen wird als die Taliban (Perito 2009: 7). Und auch ein Bericht der United Nations Assistance Mission in Afghanistan von 2011 weist nach, dass sich afghanische Sicherheitskräfte regelmäßig schwerster Menschenrechtsverletzungen schuldig machen. Hierzu gehören neben sexualisierter Gewalt gegen Frauen und Mädchen die Rekrutierung von Kindersoldaten und deren sexuelle Ausbeutung, Folter von Gefangenen während der Haft sowie die Misshandlung und Tötung von ZivilistInnen im Allgemeinen (UNAMA /OHCHR 2011).

Zu dieser Fehlentwicklung innerhalb der afghanischen Polizei haben unter anderem Ausbildungskonzepte wie das ISAF Standard-Modell des „recruit-assign-intend to train“ beigetragen. Dieses strategische Konzept, das bis 2009 angewendet wurde, basierte darauf, zunächst möglichst viele Polizisten zu rekrutieren mit der Intention, diese irgendwann später auszubilden. Letzteres wurde jedoch nur selten in die Tat

umgesetzt, was zur Folge hat, dass immer noch PolizistInnen ohne Ausbildung im Einsatz sind (Inspector General US DOD: 2011: i). Das Training⁵, das zu einem großen Teil von internationalen Militäroffizieren durchgeführt wird, die keine einschlägige Erfahrung in Polizeiarbeit haben, legt den Schwerpunkt auf eine militärische Ausbildung, statt auf zivile, den Schutz des Gemeinwesens betonende Aspekte. Der Grund dafür liegt darin, dass die ANP noch 2011 in die US Counter Insurgency Strategie eingebunden war und laut Aussagen der US-Militärführung eine Militarisierung der afghanischen Polizei zur Sicherheitslage im Land passte (Project 2049 Institute 2011: i).

Diese militarisierte Form der Polizeiausbildung passt nicht zu der von Resolution 1325 geforderten Orientierung an den Bedürfnissen von Frauen und Kindern und entspricht auch nicht den Vorstellungen afghanischer Frauen und Mädchen von Sicherheit.

Denn afghanische Frauen empfinden die Bomben der Taliban und des internationalen Militärs nicht als die einzige ihnen drohende Gefahr, gegen die sie sich verteidigen müssen. Tägliche Schläge, Vergewaltigungen in der Ehe, Demütigungen und Bedrohungen auf offener Straße sowie Kinder- und Zwangsheirat machen es afghanischen Frauen und Mädchen unmöglich, auch nur annähernd Sicherheit zu empfinden.

Aus diesem Grund verweisen Mitarbeiterinnen der afghanischen Frauenrechtorganisation Medica Afghanistan- Women Support Organisation⁶ in Gesprächen mit deutschen und internationalen PolitikerInnen immer wieder darauf, was sich die Frauen in Afghanistan wünschen: Die Achtung von Frauen- und Menschenrechten, die Abwesenheit von Gewalt, ein funktionierendes Rechtssystem, ausreichend Nahrung sowie Zugang zu Bildung und Gesundheit. Also letztlich das, was man als die Grundpfeiler menschlicher Sicherheit bezeichnen kann.

Dass die Grundsätze des Konzepts der menschlichen Sicherheit in der Ausbildung der afghanischen Sicherheitskräfte, deren Finanzierung Deutschland ab 2012 immerhin 77 Millionen Euro pro Jahr kostete (Auswärtiges Amt/BmI 2012: 3), keine große Rolle gespielt haben, belegt die Tatsache, dass es oftmals genau diese Sicherheitskräfte sind, die eine Gefährdung für die Sicherheit der Frauen darstellen: Laut eines Berichts

5 Erst im Oktober 2011 wurde das Basistraining für Polizeischüler von sechs auf acht Wochen erhöht, vgl.: <http://www.reuters.com/article/2011/05/22/us-afghanistan-police-training-idUSTRE74L-0J120110522>.

6 Die afghanische Frauenrechtsorganisation Medica Afghanistan – Women Support Organisation wurde 2002 durch den Aufbau eines Frauentherapiezentrum von medica mondiale e. V. gegründet. Im Dezember 2010 wurde die Hilfsorganisation selbständig und unter obigen Namen als afghanische Nicht-regierungsorganisation registriert.

der Unabhängigen Afghanischen Menschenrechtskommission (AIHRC) von Juni 2013 soll die ANP für fast 15 Prozent der zwischen 2011 und 2013 gemeldeten Fälle von Ehrenmorden und sexuellen Übergriffen an Frauen verantwortlich sein (Arghandiwal 2013).

Klientinnen von *Medica Afghanistan* berichten regelmäßig von sexuellen Übergriffen durch Polizeibeamte und davon, dass sie beim Versuch, ihre eigene Vergewaltigung anzuzeigen, von den Polizisten beschuldigt werden, diese selbst provoziert zu haben. Oftmals werden Frauen in solchen Fällen sogar inhaftiert, mit der Begründung, sie hätten Ehebruch begangen. Schlimmer noch: Immer wieder erfahren Frauen, die sexualisierte Gewalt anzeigen wollen, von den zuständigen Polizisten erneut sexualisierte Gewalt. Bei Überlebenden von Vergewaltigungen besteht zudem die Gefahr, dass dieses respektlose und aggressive Vorgehen zu einer Re-Traumatisierung führen kann.

Im Grundsatz gilt: Die Polizisten, oftmals Analphabeten und schlecht ausgebildet, wissen nichts über die Rechte von Frauen, geschweige denn über die psychischen Auswirkungen von Gewalt oder den traumasensiblen Umgang mit Gewaltopfern. Zwar sind Gewalt gegen Frauen und sexuelle Ausbeutung von Frauen und Kindern Bestandteil des NATO Curriculums für die Polizeiausbildung in Afghanistan. Nach Erfahrung der Mitarbeiterinnen von *Medica Afghanistan* haben die meisten Polizisten von diesen Themen allerdings keine Ahnung, weil sie in der Ausbildung kaum bis gar nicht behandelt werden.

Die Problematik wird dadurch verschärft, dass es kaum weibliche Polizeikräfte bei der afghanischen Polizei gibt und somit kaum Ansprechpartnerinnen für von Gewalt betroffene Frauen. Im Juli 2013 waren von den insgesamt 157.000 PolizistInnen nur 1551 weiblich, also lediglich ein Prozent (Oxfam 2013:12). Auch der Mangel an Polizistinnen lässt sich teilweise auf das fehlende Engagement der internationalen Gemeinschaft hinsichtlich der Umsetzung von Resolution 1325 und von Frauenrechten allgemein zurückführen.

Die USA, die eine Führungsrolle bei der Ausbildung, Ausstattung und Finanzierung der ANP inne hatten, verfügten erstmals in ihrem 2012 erlassenen Genehmigungsgesetz zur nationalen Verteidigung, dass die Rekrutierung von Frauen für die afghanische Polizei eine Priorität in ihrer Militärstrategie sein soll. Dies hatte zur Folge, dass in dem 7,8 Billionen USD umfassenden Militärhaushalt der USA 47,4 Millionen USD als zweckgebunden für die Aufnahme von Frauen in die afghanischen Sicherheitskräfte ausgewiesen wurden. Zuvor spielte das Thema in diesem Kontext keine Rolle (Oxfam 2009:18).

Auch andere Geldgebernationen, wie das Vereinigte Königreich oder Australien, haben keine Gelder für eine strategische Unterstützung von Frauen in der Polizei, oder solchen, die Polizistinnen werden wollen, ausgewiesen (Oxfam 2009:19).

Aber die mangelnde finanzielle Unterstützung internationaler Geldgeber ist nur ein Grund dafür, dass es so wenige Frauen in der afghanischen Polizei gibt. Ein weiterer liegt nach den oben gemachten Ausführungen auf der Hand: Diejenigen Polizisten, die Frauen sexuell belästigen oder schlagen, wenn sie die Polizeistation aufsuchen und um Hilfe bitten, gehen nicht minder gewalttätig mit ihren Kolleginnen um.

Ein US Radio Report vom März 2012 berichtete über „verstörende Anschuldigungen bezüglich Vergewaltigungen von und anderem sexuellen Zwang gegenüber Polizistinnen durch ihre Kollegen“ in Mazar-e-Sharif.⁷ Zu der körperlichen und sexualisierten Gewalt kommen Demütigungen und Beleidigungen der Polizistinnen durch ihre männlichen Kollegen hinzu. Schon allein die Tatsache, dass die meisten Polizeistationen nicht einmal getrennte Sanitär- oder Ruheräume für Männer und Frauen aufweisen, oder Frauen im Gegensatz zu ihren Kollegen keine Uniformen und keine Ausbildung erhalten, verdeutlicht die frauenfeindliche Stimmung innerhalb der Polizei.

Wie bereits weiter oben angeführt, ist die aufgrund ihrer Gewalttätigkeiten und Korruption gefürchtete Polizei in der afghanischen Bevölkerung extrem unbeliebt. Dieses Misstrauen in und die Missbilligung gegenüber dieser Institution führen dazu, dass Familien ihren Töchtern eine Ausbildung zur Polizistin verbieten oder diese ausgrenzen, wenn sie gegen den Willen der Familie doch in den Polizeidienst eintreten.

Für die afghanische Regierung und die internationale Gemeinschaft gestaltet es sich daher äußerst schwierig, Frauen für den Polizeidienst zu rekrutieren. Die fehgeschlagene Ausbildungsstrategie für die afghanische Polizei hat also tiefgreifende Konsequenzen und ihre negativen Folgen sind vielfältig und fatal. So wird die Straflosigkeit für (sexualisierte) und andere Formen geschlechtsspezifischer Gewalt gegen Frauen dadurch befördert, dass die Polizisten Frauenrechte nicht anerkennen und selbst Gewalt ausüben. Dies hat zur Folge, dass Überlebende von Gewalttaten aus Angst vor Übergriffen keine Anzeige erstatten wollen. Gleichzeitig werden die wenigen Frauen, die in der ANP sind, selbst Opfer von sexuellen Übergriffen und anderen Gewalttaten. Somit haben sie keine oder kaum Möglichkeiten, ihre Arbeit ungehindert auszuüben und sich zum Beispiel der überlebenden Frauen sexualisierter Gewalt anzunehmen. Diese tiefgreifenden Defizite im Polizeiapparat behindern massiv die Implementierung eines funktionierenden Rechtssystems. Die militarisierte Polizeiausbildung hat also nicht zum Schutz von Frauen geführt,

⁷ US National Public Radio (März 2012), <http://www.npr.org/2012/03/08/148041305/for-afghan-policewomen-sex-abuse-is-a-job-hazard>, Stand: 25. Mai 2015.

sondern dazu, dass afghanische Frauen erneut zu Opfern gemacht werden. Hierdurch wird ein ohnehin schon patriarchales Gesellschaftssystem in der Unterdrückung seiner Frauen durch die Politik internationaler Geldgeber indirekt noch bestärkt.

Hinzu kommt, dass die gewaltbetonte Ausbildung und das aggressive Vorgehen der Polizei auch zu einer Destabilisierung der afghanischen Bevölkerung insgesamt beitragen. Das extrem hohe Gewaltpotential in Afghanistan lässt sich durch eine derart brutal vorgehende Polizei, die sich nicht an Recht und Gesetz hält, weder durchbrechen, noch kann sie dazu beitragen, Vertrauen in die staatlichen Institutionen aufzubauen.

Erst seit Kurzem erkennen die internationale Staatengemeinschaft und die afghanische Regierung die Bedeutung von Polizistinnen für das Funktionieren der ANP und ihr Potential für die Befriedung des Landes. Diese Erkenntnis führte zur ersten großangelegten Polizeireform in Afghanistan, die darauf abzielt, die bislang paramilitärisch geprägte afghanische Polizei in eine Zivilpolizei umzugestalten.⁸ Eine Zehn-Jahres-Vision strebt die Erhöhung des Frauenanteils in der ANP und im afghanischen Innenministerium um zehn Prozent bis 2024 an. Die Initiative enthält auch Pläne zur Bekämpfung von sexueller Belästigung und Gewalt.⁹

Dieses Engagement der afghanischen Regierung ist zwar grundsätzlich begrüßenswert. Gleichwohl bleibt festzustellen, dass dieser Einsatz für die Frauenrechte und für die Einbeziehung einer Genderperspektive in die Arbeit der afghanischen Polizei sehr spät kommt. Es bleibt abzuwarten, ob die Umsetzung der Vision tatsächlich ernsthaft von der afghanischen Regierung vorangetrieben und von den internationalen Geldgebern überprüft werden wird.

3. Fazit

Das Beispiel des Polizeiaufbaus in Afghanistan veranschaulicht, dass die internationale Staatengemeinschaft bei ihrem Engagement – zumindest im Bereich des Sicherheitssektors – die in Resolution 1325 geforderten Maßnahmen nicht umgesetzt hat.

Der Schutz von Frauen vor (sexualisierter) Gewalt und die Prävention und Strafverfolgung von geschlechtsspezifischer Gewalt im Sinne der Resolution waren kein wesentlicher Bestandteil der afghanischen Polizeiausbildung.

8 EUPOL (April 2013), <http://www.eupol-afg.eu/sites/default/files/Newsletter%20APRIL%202013.pdf>, Stand: 25. Mai 2015.

9 Ministry of Afghanistan, Ten-Year Vision for the Afghan National Police: 1392-1402, <http://moi.gov.af/en/page/5718/5729>, Stand: 25. Mai 2015.

Um es deutlich zu sagen: Die VN-Resolution 1325 wurde beim Aufbau der afghanischen Polizei von der internationalen Gemeinschaft nicht nur ignoriert. Vielmehr widerspricht die Ausbildung der Polizei in Afghanistan in ihrer militarisierten Form sogar vollständig dem in der Resolution zugrunde gelegten Verständnis von Schutz, Sicherheit und Partizipation.

Aus dieser konsequenten Missachtung einer verbindlichen Sicherheitsrats-Resolution lässt sich nur zweierlei schließen: Entweder nimmt die überwiegende Anzahl von politisch Verantwortlichen den Inhalt der Resolution schlichtweg nicht ernst, weil sie die Rolle von Frauen in Friedensprozessen und Nachkriegssituationen und die Bedeutung des Kampfes gegen Gewalt gegen Frauen als Mittel ziviler Krisenprävention weiterhin unterschätzt. Oder aber, die Umsetzung der Resolution ist den politisch Verantwortlichen zu mühsam, weil sie sich damit von ihren klassischen außen- und verteidigungspolitischen Strategien abwenden müssten. Vielleicht trifft auch beides zu.

Die Resolution 1325 hebt hervor, wie wichtig es für die Befriedung internationaler Konflikte ist, die Bedürfnisse der vom Krieg betroffenen Menschen anzuerkennen und zu befriedigen. Dabei betont die Resolution insbesondere das Potential von Frauen bei der Konfliktbewältigung. Allerdings stößt ein solcher Ansatz bei einem rein militärischen Verständnis von Sicherheit schnell an seine Grenzen. Dies gilt insbesondere, wenn – wie im Falle Afghanistans – die Sicherheit afghanischer Frauen vor geschlechtsspezifischer Gewalt sowie deren Bewegungs- und Handlungsfreiheit keine relevanten Faktoren für die politisch Verantwortlichen sind, um innere Sicherheit herzustellen. Mit ihrem rein militärisch definierten Sicherheitskonzept hat die Weltgemeinschaft die Bedürfnisse der Hälfte der afghanischen Bevölkerung schlichtweg übergangen. Schlimmer noch: Tiefliegende patriarchale Machtstrukturen werden nicht etwa aufgebrochen, sondern durch die Ausbildung gewaltbereiter Männer ohne jegliches Verständnis von Menschen- und Frauenrechten noch verfestigt.

Schaut man sich die aktuelle Situation afghanischer Frauen und Mädchen heute, 13 Jahre nach Beginn des ISAF-Einsatzes an, muss man konstatieren, dass Frauenrechte in Afghanistan bis heute mit Füßen getreten werden. Nach Angaben der Afghanischen Menschenrechtskommission stieg die Gewalt gegen Frauen von 5701 Fällen im Jahr 2012 auf 6611 im Jahr 2013 an.¹⁰

Diese Entwicklung ist mit Sicherheit nicht alleine der internationalen Gemeinschaft zuzuschreiben und sicher auch nicht nur den Fehlentwicklungen in der dargestellten Polizeiausbildung. Afghanistan ist eine extrem patriarchalisch geprägte Gesellschaft,

¹⁰ http://www.aihrc.org.af/home/daily_report/4172, Stand: 11. März 2015.

deren frauenfeindliche Strukturen nicht innerhalb von 13 Jahren vollständig ausgerottet werden können – insbesondere nicht alleine durch internationale Maßnahmen und ohne die Rückendeckung der jeweiligen Regierung.

Aber: Dass der Schutz der weiblichen Bevölkerung in Afghanistan für die vor Ort engagierten internationalen Staaten nicht handlungsleitend war, spielt sicherlich auch für die Entwicklung der Frauenrechte in Afghanistan eine wesentliche Rolle. Denn wenn diejenigen Nationen, die sich als VertreterInnen von Rechtsstaaten betrachten, den durch ihr Geld finanzierten Aufbau von Sicherheitskräften nicht an rechtsstaatlichen Prinzipien orientieren und die massive Gewalt gegen Frauen tolerieren, sendet ein solches Verhalten auch Signale an die Bevölkerung des zu transformierenden Landes. Dass die afghanische Gesellschaft und ihre Regierung die Frauenrechte achten, kann von der internationalen Gemeinschaft nicht erwartet werden, wenn die Frauenrechte von den VN-Sicherheitsratsmitgliedern selbst nicht ernst genommen werden. Woraus dieses Desinteresse letztlich resultiert, bleibt Spekulation. Aber vielleicht liegt die Antwort in der von Christopher Daase formulierten These: „Wer die Deutungshoheit über den Begriff ‚Sicherheit‘ erlangt, bestimmt, welche Gefahren wahrgenommen werden, welche Themen Priorität erhalten und welche Strategien als angemessen angesehen werden.“ (Daase 2009: 137).

Literatur

- Anderlini, Sanam 2008: Die Bedeutung der Resolution 1325 für die Europäische Friedens- und Sicherheitspolitik – ein kleiner Schritt für den Sicherheitsrat, ein großer Schritt für die Menschheit, in: Gunda-Werner-Institut für Feminismus und Geschlechterdemokratie in der Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hoffnungsträger 1325. Eine Resolution für eine geschlechtergerechte Friedens- und Sicherheitspolitik in Europa, Königstein: Ulrike Helmer Verlag, 10-34.
- Arghandiwal, Miriam, (Juni 2013), Afghan group accuses police of significant violence against women, <http://uk.reuters.com/article/2013/06/10/us-afghanistan-rights-idUSBRE9590JU20130610>, Stand: 31. Mai 2015.
- Auswärtiges Amt/Bundesministerium des Innern (BmI) 2012: Deutsches Engagement beim Polizeiaufbau in Afghanistan, <https://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/535550/publicationFile/169522/AFG-Polizeiaufbau.pdf>, Stand: 11. März 2015.
- Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) 2014: Das Ende der ISAF-Mission in Afghanistan, <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/197874/das-ende-der-isaf-mission-in-afghanistan>, Stand: 11. März 2015.
- Daase, Christopher 2009: Der erweiterte Sicherheitsbegriff, in: Ferdowsi, Mir A. (Hrsg.): Internationale Politik als Überlebensstrategie, München: Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, 137-153.

- Inspector General/US Department of Defense (DOD) 2011: Special Plans and Operations. Assessment of US Government Efforts to Train, Equip, and Mentor the Expanded Afghan National Police, Report No SPO-2011-003, www.dodig.mil/SPO/Reports/ANP_FinalReport_28Feb.pdf, Stand: 11. März 2015.
- International Crisis Group (ICG) 2011: Aid and Conflict in Afghanistan, Asia Report No. 210, www.crisisgroup.org/-/media/Files/asia/south-asia/afghanistan/210-%20Aid%20and%20Conflict%20in%20Afghanistan.pdf, Stand: 11. März 2015.
- North Atlantic Treaty Organization (NATO) 2011: Press briefing by the Commander of the NATO Training Mission – Afghanistan, 13. Oktober 2011, http://www.nato.int/cps/en/natohq/opinions_79369.htm, Stand: 11. März 2015.
- Oxfam 2013: Women and the Afghan Police, https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-173-afghanistan-women-police-100913-en_3.pdf, Stand: 25. Mai 2015.
- Perito, Robert M. 2009: Afghanistan's Police. The Weak Link in Security Sector Reform, Special Report 227, United States Institute of Peace, www.usip.org/files/afghanistan_police.pdf, Stand: 11. März 2015.
- Project 2049 Institute 2011: The Police Challenge: Advancing Afghan National Police Training, Arlington, www.project2049.net/documents/police_challenge_advancing_afghan_national_police_training.pdf, Stand: 11. März 2015.
- Ulbert, Cornelia 2005: Human Security als Teil einer geschlechtersensiblen Außen- und Sicherheitspolitik?, in: Sicherheit und Frieden, Jg. 23, Nr. 1, 20-25.
- United Nations Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA)/UN Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) 2011: Treatment of Conflict-Related Detainees in Afghan Custody, www.unama.unmissions.org/Portals/UNAMA/Documents/October10_%202011_UNAMA_Detention_Full-Report_ENG.pdf, Stand: 11. März 2015.

FORUM

Dokumente der Repression, Vermächtnis der friedlichen Revolution

Ein Gespräch mit dem „Stasi-Beauftragten“ Roland Jahn

Seit 2011 bekleidet Roland Jahn das Amt des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR (BStU). Für die *Zeitschrift für Menschenrechte* (zfmr) richteten Andreas Gehring, Michael Krennerich und Karsten Malowitz zahlreiche Fragen an den Bürgerrechtler aus Jena, der 1983 aus der DDR ausgebürgert und gegen seinen Widerstand in die Bundesrepublik Deutschland verbracht wurde. Von dort aus beschäftigte er sich als Journalist intensiv mit den Geschehnissen in der DDR und mit der Hinterlassenschaft der SED-Diktatur nach dem Fall der Mauer. Im Jahre 2014 veröffentlichte Jahn ein viel beachtetes Buch: „Wir Angepassten. Überleben in der DDR“.

zfmr: Herr Jahn, Sie verweisen in Interviews und Gesprächen immer wieder auf die Chance, aus der Geschichte der DDR lernen zu können. Dabei betonen Sie, wie wichtig es ist, den einzelnen Menschen mit seiner individuellen Biografie in den Blick zu nehmen, um die Mechanismen der Diktatur und das Funktionieren der DDR zu verstehen. Inwiefern kann die Auseinandersetzung mit dem Einzelschicksal dazu beitragen, das große Ganze besser zu verstehen?

Jahn: Es wird ja oft recht pauschal von *den* DDR-Bürgern oder *den* Ostlern gesprochen. Aber die Lebenserfahrung der Menschen in der DDR war doch sehr unterschiedlich. Es waren immer ganz konkrete, individuelle Geschichten, die sich da ereigneten, ganz konkrete individuelle Erfahrungen, die die Menschen gemacht haben. Und deswegen ist es wichtig, jeden Einzelfall in seiner Besonderheit zu betrachten. Zumal ja die Rahmenbedingungen zwar insgesamt für alle erstmal abgesteckt waren, aber die konkreten Handlungszwänge, in denen sich viele wiederfanden, doch schon sehr unterschiedlich waren.

zfmr: Das heißt, die Betrachtung des Einzelfalls bietet die Möglichkeit zu einer differenzierten Erörterung und bewahrt einen vor pauschalisierenden Urteilen?

Jahn: Ja, das ist der entscheidende Punkt. Die Betrachtung von Einzelschicksalen eröffnet uns die Möglichkeit, eine pauschale Betrachtung der DDR-Gesellschaft hinter uns zu lassen. Erst dann können wir wirklich differenziert bewerten, wie und warum sich Menschen in welcher Situation so oder so verhalten haben. Und erst dann können wir auch erkennen, dass es in einer Diktatur nun einmal keine allgemein gültigen Verhaltensmaßstäbe geben kann, weil die individuelle Situation doch von Fall zu Fall sehr verschieden ist.

Natürlich verfügen wir mit den Menschenrechten über einen universalen Maßstab. Aber die Frage, um die es mir in diesem Zusammenhang geht, zielt ja nicht auf die Begründung eines solchen Maßstabs, sondern auf dessen Tauglichkeit zur Bewertung individueller Verantwortung. Und was diese Frage betrifft, ist es nun einmal so, dass Menschen, die in den Zwängen einer Diktatur leben, für sich einen individuellen Weg suchen müssen, und das ihr Handeln nach den konkreten Umständen beurteilt werden muss, unter denen es stattfand.

zfmr: Bietet die Auseinandersetzung mit konkreten Einzelschicksalen eine Möglichkeit, späteren Generationen einen leichteren Zugang zur Bedeutung der Menschenrechte und eine klarere Vorstellung von deren Verletzung vermitteln zu können?

Jahn: Ja. Ich denke, dass die Beschäftigung mit den Lebenswegen einzelner Menschen eher die Chance dafür bietet, dass auch nachfolgende Generationen sich mit diesen Personen und ihren jeweiligen Schicksalen identifizieren, dass sie also die Bereitschaft entwickeln, sich in deren Situation hineinzusetzen. Wir merken das in unserer politischen Bildungs- und Aufklärungsarbeit immer wieder: Warum funktioniert die Arbeit mit Zeitzeugen so gut? Weil Zeitzeugen aus ihrer persönlichen Situation heraus berichten und die Menschen, die zuhören, sich fragen: Wie hätte ich mich unter diesen Umständen verhalten? Die Auseinandersetzung mit einem individuellen Menschen erzeugt eine größere Bereitschaft, sich auf dessen konkretes Schicksal einzulassen – und das heißt auch, sich einzulassen auf die Empfindungen, die dieser Mensch in der von ihm erlebten Situation jeweils gehabt hat. Auf diese Weise lässt sich das, was eine Person getan oder auch nicht getan hat, besser nachvollziehen. Und auch die Beweggründe werden verständlicher. Natürlich ist es wichtig, dass die Erzählungen der Zeitzeugen dann auch eingeordnet werden in die größeren politischen und sozialen Zusammenhänge. Aber die Empathie, die man hervorrufen kann bei Menschen, die mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten in der DDR nicht vertraut sind, weil sie erst später geboren wurden oder im anderen Teil Deutschlands lebten, die ist natürlich viel größer, wenn ihnen die Geschehnisse nicht abstrakt, sondern anhand einer konkreten menschlichen Geschichte vermittelt werden.

zfmr: Deckt sich das mit den Erfahrungen, die Sie persönlich bei Veranstaltungen mit Zeitzeugen und insbesondere jüngeren Menschen gemacht haben?

Jahn: Ja, das deckt sich aber auch schon mit Erfahrungen, die ich während meiner früheren Arbeit als Journalist gemacht habe. Die Frage, die sich stellt, wenn man Geschichte vermitteln will, ist doch die: Wie erzählt man große abstrakte Zusammenhänge so, dass sie erfahrbar werden? Nun, meiner Meinung nach tut man das am besten, indem man zunächst einmal versucht, den großen Zusammenhang, um den es geht, gewissermaßen auf das einzelne Schicksal herunter zu brechen. Wenn man eine gute Geschichte erzählen will, dann braucht man einen Einstieg, der eine emotionale Brücke zum Publikum schlägt – und das geschieht nun einmal am besten, wenn man dafür die Erlebnisse oder Empfindungen einer oder mehrerer Personen wählt. Und genau das habe ich auch in den vielen Veranstaltungen, die ich in den letzten Jahren gemacht habe, immer wieder gemerkt: Wenn ich aus erster Hand berichte, wenn ich von eigenen Erlebnissen erzähle, dann sind die Offenheit und das Interesse viel größer, als wenn ich nur aus den Akten zitiere. Die Akten sind wichtig. Aber noch wichtiger sind die Schicksale und Geschichten, die in ihnen aufgehoben sind.

zfmr: Sie haben im vergangenen Jahr Ihr Buch „Wir Angepassten. Überleben in der DDR“ veröffentlicht. Darin schreiben Sie, der Blick auf den Einzelnen würde das Denken in simplen Kategorien und Zuschreibungen wie Opfer oder Täter aufbrechen. Wie meinen Sie das?

Jahn: Ausgehend von meinem eigenen Verhalten und meinen Beobachtungen zum Leben in der DDR habe ich häufig eine Zerrissenheit zwischen Anpassung und Rebellion wahrgenommen. So habe ich mich erlebt als jemanden, der einerseits in vielen Situationen aufbegehrt, sich aber andererseits auch oft angepasst hat. Paradox formuliert, könnte man sagen, dass ich mich noch im Widerspruch angepasst habe. Das ist mir an konkreten Betrachtungen meines Verhaltens klar geworden. Ich denke, es ist daher unabdingbar, dass wir uns von diesem Schubladendenken verabschieden, von der simplen Zuschreibung von Täter- oder Opferrollen, wenn wir wirklich erkennen wollen, wie Diktatur funktioniert. Und dazu ist es meines Erachtens notwendig, dass wir so genau wie möglich die Situationen beschreiben, in denen Menschen gehandelt oder auch nicht gehandelt haben. Für mich liegt hier eine große Chance, Menschen dazu herauszufordern, sich auf ehrliche Weise mit ihrer Biographie auseinanderzusetzen und sich die Frage zu stellen: Wie habe ich durch mein Verhalten oder auch durch meine Untätigkeit mit dazu beigetragen, dass diese Diktatur so lange gedauert hat? Was es bewusst zu reflektieren gilt, sind eben nicht nur jene Phasen, in denen man zu widersprechen gewagt hat. Das haben am Ende der DDR viele getan, nachdem sie erst einmal ihre Angst verloren hatten und auf die Straße gegangen sind. Worauf es vielmehr

ankommt, ist, sich auch jener Phasen zu erinnern, in denen man – bewusst oder unbewusst – mitgemacht hat.

zfmr: Bleiben wir noch einen Moment bei der von Ihnen beschriebenen Spannung zwischen Aufbegehren und Anpassung. Sie erzählen in Ihrem Buch, wie sich die Menschen mit der Zeit an die Mauer gewöhnten. Von sich selbst etwa berichten Sie, dass Sie zwar für das Recht eines Schulfreundes eintraten, seine Haare lang zu tragen, der Anblick der Mauer Sie aber nicht weiter empörte. Die Verletzung welcher Menschenrechte war für die Menschen im Alltag nach Ihrer Erfahrung besonders greifbar? Und an was gewöhnte man sich im Laufe der Zeit?

Jahn: Es gab eine Vielzahl von Dingen, an die man sich in der DDR gewöhnte, etwa an die „führende Rolle der SED“ oder eben auch die Mauer. Jenseits davon gab es im Alltag aber auch viele andere Dinge, die ganz häufig mit dem Satz kommentiert wurden: „Das ist halt so.“ Man fügte sich eben in das, was unabänderlich schien. Und das ist etwas, worüber ich rückblickend sehr erschrocken bin: Wie viele Dinge es gerade im Alltag waren, die man einfach hinzunehmen bereit war; ausgehend von der „führenden Rolle der Partei“ bis hin zu der Tatsache, dass es nur eine staatliche Jugendorganisation gab, die das Jugendleben bestimmte. Es gab einfach keine Vielfalt und es bedurfte schon eines großen Elans, unter diesen Umständen eigene Wege zu gehen und sich einen unabhängigen Bezugsrahmen zu suchen – meinetwegen in der Jungen Gemeinde der evangelischen Kirche –, in dem es möglich war, der Monotonie zu entkommen. Auch die schulischen Verhaltensregeln sind in diesem Zusammenhang ein gutes Beispiel. Im Unterricht ging es für gewöhnlich einfach darum, sich unterzuordnen und das, was an staatlicher Ideologie vorgegeben wurde, zu akzeptieren. Auch in diesem Bereich gewöhnte man sich an das tägliche Schauspiel, dass man nicht das sagte, was man dachte. Ein anderer Aspekt, an den man sich ebenfalls gewöhnt hatte, betraf die Verfassung. Man wusste, dass es eine Verfassung gab, die einem Menschenrechte garantierte. Aber man wusste auch, dass diese Garantie nur auf dem Papier bestand. Dass es trotzdem politische Gefangene gab, Menschen, die beispielsweise wegen des Eintretens für Meinungsfreiheit im Gefängnis saßen, das hat man hingenommen. Normalerweise hätten wir als Bürgerinnen und Bürger jeden Tag auf die Straße gehen und gegen diese und andere offenkundige Verfassungsverletzungen protestieren müssen. Es waren ja nicht nur die politischen Gefangenen, von denen man wusste. Auch die Tatsache, dass der Staat eine umfangreiche Geheimhaltungspolitik betrieb, etwa bei Umweltdaten, war bekannt. Das und vieles mehr hat man einfach hingenommen, es galt als unabänderlich. Es hat lange gedauert, bis sich Einzelne Schritt für Schritt zusammengefunden, an den genannten Punkten angesetzt und die

bestehenden Verhältnisse – bis hin zum Führungsanspruch der Partei – infrage gestellt haben. Das war ein ausgesprochen langer Prozess: Nicht zuletzt deshalb beschreibe ich in meinem Buch ja gerade auch die 1960er und 1970er Jahre, die in besonderem Maße zu dieser Form der Anpassung durch Normalisierung beigetragen haben.

zfmr: Mit den Verfassungsverstößen, den politischen Gefangenen und der Geheimhaltung von Umweltdaten sprechen Sie sensible Punkte an. Wenn Sie sagen, dass man sich an diese Dinge gewöhnt und sie hingenommen hat, bedeutet das dann, dass man als Bürgerin oder Bürger der DDR von diesen Vorgängen wusste – oder zumindest wissen konnte – und auch darüber gesprochen hat?

Jahn: Ja. Man konnte diese Dinge wissen, weil man sie ja – zumindest teilweise – selbst im Alltag erlebt oder mitbekommen hat, etwa im Berufsleben. Wer zum Beispiel als Ingenieur an der Erfassung von Umweltdaten mitgewirkt hat, der konnte ja merken, was mit diesen Daten geschah beziehungsweise nicht geschah. Die Erfahrung, dass am Ende weder Sachverstand noch geltendes Recht zählte, sondern das, was durch die Parteilinie vorgegeben war, diese Erfahrung haben ja viele in ihrem Berufsalltag gemacht. Das ist genau das, was ich mit Anpassung meine. Es war allen klar: Wenn der Staat etwas verboten hatte, dann hatte man sich daran zu halten. Und man hat es akzeptiert, weil es so festgeschrieben war. Der Sinn oder Unsinn derartiger Maßnahmen wurden in der Regel nicht weiter hinterfragt. Kritische Fragen stellten nur wenige, und die wurden dann ausgegrenzt. Das war ein warnendes Beispiel. Das hat man vielleicht nicht gutgeheißen, aber man hat auch dazu geschwiegen. Ich kann es nur noch einmal wiederholen: Der entscheidende Punkt war, dass man nicht öffentlich sagte, was man privat dachte. Sofern man nicht zu den überzeugten Anhängern des Systems gehörte, die es ja auch gab, äußerte man jedenfalls zu Hause eine andere Meinung als an der Universität oder im Betrieb. Das war, wenn man so will, der Konsens durch Stillschweigen oder das Einverständnis durch Stummheit, auf dem ein Großteil des Alltagslebens in der DDR beruhte und auf den sich die Partei verließ.

zfmr: Kommen wir zur nächsten Frage. Die DDR schrieb sich gern wirtschaftliche und soziale Rechte auf die Fahnen, etwa das Recht auf Arbeit oder das Recht auf Bildung, unterhöhlte aber zugleich deren freiheitlichen Gehalt. Wie nahmen die Menschen den Widerspruch wahr, dass es in der DDR zwar staatliche Ausbildungs- und Arbeitsplatzgarantien gab, aber die Ausbildungs- und Berufsfreiheit eingeschränkt war, zumal für politisch Andersgesinnte? Viele Ausreiseantragsteller wurden ja zudem beruflich zurückgestuft oder gekündigt. Sie selbst etwa wurden 1976 vom Studium der Wirtschaftswissenschaften zwangsexmatrikuliert, weil sie gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns protestiert hatten.

Jahn: In gewisser Weise haben Sie die Frage damit schon beantwortet. Es waren

auch hier immer ganz konkrete Erlebnisse, die einem den Widerspruch zwischen dem, was von offizieller Seite propagiert wurde, und dem, was man selbst erlebte, aufgezeigt haben. Gerade im Bereich des Arbeitsrechts, das ja von einigen bis heute hoch gehalten wird, war diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit deutlich spürbar. Schließlich war das Recht auf Arbeit sofort verwirkt, wenn jemand etwas tat, das der Partei gegen den Strich ging. Ich habe das erlebt, als ich im Gefängnis saß. Da wurde mir von meinem Betrieb kurzerhand gekündigt. Zwar war im Arbeitsgesetzbuch festgehalten, dass eine Kündigung erst nach dem Abschluss eines Strafverfahrens zulässig ist. Aber das zählte in meinem Fall nicht. Die Kündigung wurde zu dem Zeitpunkt in der U-Haft bewusst durchgesetzt. Als ich mich dagegen wehrte und es zu einem Arbeitsgerichtsprozess kam, da wurde ich von dem Arbeitsrichter nur zurechtgewiesen und meine Kündigung bestätigt. Nachdem man mich wieder in meine Zelle geführt hatte, kam ein Stasioffizier zu mir und sagte: „Ham se nun gesehn? Es kommt nicht drauf an wer Recht hat, sondern wer die Macht hat. Und die haben wir, im Interesse der Arbeiterklasse.“ Diese Ansage hat mir sehr deutlich gemacht, dass Rechte in der DDR, wie etwa das Recht auf Arbeit, nur auf dem Papier Bestand hatten, dass sie aber immer dann, wenn es im Interesse der Macht der Partei lag, außer Kraft gesetzt wurden.

zfmr: Das heißt im Gefängnis – gewissermaßen unter Ausschluss der Öffentlichkeit also – haben auch die Vertreter der Staatsmacht die Fassade nicht mehr aufrechterhalten?

Jahn: Richtig, aber nicht nur im Gefängnis hat man die Leute so behandelt, sondern beispielsweise auch mit Ausreiseantragstellern ist man so umgegangen. Sobald man einen Antrag gestellt hatte, hat auch das Recht auf Arbeit nichts mehr gezählt. Immer dann, wenn Menschen nicht den vorgeschriebenen Weg gegangen sind, wurden auch verbriefte Rechte außer Kraft gesetzt, wie etwa das Recht auf Bildung. Auch davon kann ich aus erster Hand berichten. Natürlich besaß ich das Recht auf Bildung – aber eben nur auf dem Papier. Nachdem ich einmal offen meine Meinung in einem Uniseminar gesagt hatte, wurde das Recht auf Bildung für mich außer Kraft gesetzt. Diese ganz konkreten Erfahrungen haben viele Menschen in der DDR gemacht. Deswegen ist es ja so wichtig, nicht vorschnell zu verallgemeinern, sondern sich immer auf die individuellen Erlebnisse einzulassen. Es gab einen Spruch: Im Mittelpunkt steht der Mensch, nicht der Einzelne. Ich weiß gar nicht, von wem der Satz ursprünglich stammt, aber er wurde häufig mit ironischem Unterton bei Gelegenheiten zitiert, bei denen das Missverhältnis zwischen normativem Anspruch und Realität besonders augenfällig war. Indem man den Satz, der auch ein bisschen auf die Grundlagen der DDR-Verfassung anspielte, ironisierte, machte man seinem Ärger über die Verlogenheit des Regimes Luft. Seitens der DDR-Propaganda wurde ja immer getönt, dass alles zum

Wohle des Menschen gemacht werde. Aber tatsächlich war der Einzelne den Parteigenossen von der SED doch völlig egal. Gerade an diesem Punkt, an der ganz konkreten Freiheit des Einzelnen, an seinen Möglichkeiten und Spielräumen im Hier und Jetzt, entscheidet sich aber, was Freiheit bedeutet.

zfmr: Kommen wir noch einmal auf den Aspekt von Anpassung und Aufbegehren zu sprechen. Auch in der DDR wollten Menschen sich unter oft schwierigen Bedingungen selbst verwirklichen und Anerkennung für ihr Handeln erfahren. Inwieweit ist es aus Ihrer Sicht legitim, sich in einer Diktatur anzupassen, um so gut wie möglich seine Fähigkeiten und Talente zu entfalten und den Lebens- und Arbeitsalltag zu meistern? Und wo liegt für Sie die Grenze einer solchen Anpassung?

Jahn: Also, meiner Meinung nach gibt es ein Recht auf Anpassung, denn auch das ist in meinen Augen eine Form von Freiheit, die man sich nimmt. Eine Pflicht zum Widerstand gibt es nicht, kann es auch gar nicht geben. Denn erstens kann ich niemanden dazu verpflichten, gegen eine Diktatur aufzubegehren und dafür vielleicht sogar ins Gefängnis zu gehen oder gar zu sterben, und zweitens bedeutet Freiheit nun einmal, dass Menschen ihre eigenen Entscheidungen treffen müssen, dass sie selbst bestimmen müssen, wie sie mit den Umständen, mit ihren Lebensverhältnissen umgehen. Und was das betrifft, muss jeder für sich seinen eigenen Weg finden. Nur eines ist dabei klar: Wenn jemand das Recht auf Anpassung wahrnimmt, dann muss er sich im Klaren darüber sein, dass er damit auch Verantwortung übernimmt für die Folgen, die aus seiner Entscheidung resultieren. Und damit meine ich nicht nur die Konsequenzen, die ihn selbst betreffen. Wer sich anpasst, der muss sich bewusst sein, dass sein Verhalten unter Umständen Nachteile für andere mit sich bringt. Wenn sich jemand – etwa im Zuge einer universitären Abstimmung über den von offizieller Seite beantragten Rauswurf eines Kommilitonen – der Parteilinie unterordnet, um sich nicht selbst zu gefährden, dann hat derjenige aus meiner Sicht durchaus das Recht zu dieser Form von Anpassung. Aber er trägt damit eben auch Verantwortung dafür, dass der Kommilitone exmatrikuliert wird. Andere Umstände sind weniger eindeutig. So fällt es nicht leicht, abzuschätzen, was für Folgen es hatte, wenn etwa jemand an staatlichen Feiertagen die DDR-Fahne zum Fenster raushängte. Man könnte da fragen: Wem hat er denn damit geschadet? Konkret niemandem. Aber am Ende haben eben auch solche Verhaltensweisen dazu beigetragen, das System zu stabilisieren, haben auch solche Arten von Konformismus es dem System ermöglicht, in seiner bestehenden Form weiter zu funktionieren – und zwar auf allen Ebenen, also auch bei der Anwendung der Strafgesetze und der Verfolgung politischer Gefangener. Auf diese Weise hat in letzter Konsequenz jede Form von Anpassung Folgen gezeitigt, die sich in – mal

kleinere, mal größere – Bausteine der Gefängnismauer der politischen Gefangenen verwandelten. Welche konkrete Verantwortung jedem Einzelnen dabei zukam, lässt sich natürlich nicht so einfach bestimmen. Wichtig ist aber auch in diesem Zusammenhang wieder die Frage: Wie setzt sich jeder mit seinem Verhalten auseinander? Macht er sich klar, dass er unter Umständen manchmal auch hätte anders handeln können? Oder blockt er jede Form von Selbstzweifel ab?

zfmr: Was waren für diejenigen, die anders gehandelt haben, die Risiken politischer Unangepasstheit? Und waren Ihnen und anderen Bürgerrechtlern in der DDR diese Risiken in vollem Umfang bewusst?

Jahn: Diejenigen, die sich nicht in jeder Lebenssituation angepasst haben, haben natürlich Folgen tragen müssen. Und nicht nur sie, sondern häufig auch ihr persönliches Umfeld, also ihre Freunde und ihre Familie. Das war ja das Schlimme daran, dass die staatlichen Reaktionen auf das eigene Handeln, mit denen man rechnen musste und deren Möglichkeit man sich immer bewusst war, eben nicht nur einen selbst trafen. Aber welche Konsequenzen das eigene Tun haben konnte, war nicht berechenbar, und das war ein großes Problem. Es war nicht exakt vorhersehbar, was für Folgen eine Handlung nach sich ziehen konnte. Gerade diese Unsicherheit hat ja häufig dazu geführt, dass Leute sich für den Weg des geringsten Widerstands entschieden haben und Kompromisse eingegangen sind. Warum sind denn die Menschen zur Wahl gegangen und haben ihren Zettel in die Urne gesteckt, obwohl sie genau wussten, dass sie nicht wirklich etwas entscheiden, sondern nur die Liste der Nationalen Front abnicken sollten, was ihnen durchaus widerstrebte? Weil sie dachten, dass dieser Kompromiss niemandem schadet und nicht weh tut. So, wie das System war und funktionierte, ist man ja fast versucht zu sagen: Wer klug war, der ging zur Wahl, denn die, die nicht hingingen, die waren am Ende scheinbar die Dummen. Sie mussten die Konsequenzen für ihr Fernbleiben tragen. Und diese Konsequenzen konnten weitreichend sein: Der Wahl fernzubleiben konnte sich negativ auf die berufliche Entwicklung auswirken und konkrete Nachteile in Schule und Beruf nach sich ziehen. Vor diesem Hintergrund war es nicht abwegig, sich zu fragen, ob es das wirklich wert ist, dass man ausgerechnet bei dieser Gelegenheit Farbe bekennt und die eigene ablehnende Haltung offen zeigt. War es nicht besser, erstmal eine ordentliche Ausbildung zu absolvieren, um dann später und in entscheidenderer Position mit dieser guten Ausbildung die Gesellschaft umso besser im Sinne der eigenen Überzeugungen verändern zu können? Die Idee vom langen Marsch durch die Institutionen gab es ja auch in der DDR. Dennoch gilt auch für diesen Zusammenhang: Man kann keine allgemeingültige Norm entwickeln. Man kann nicht deutlich sagen: Du hättest dich in dieser Situation so

oder so verhalten müssen. Versetzen Sie sich zum Beispiel nur, um das Ganze noch weiter zuzuspitzen, in die Situation eines Abiturienten, der seinen Grundwehrdienst bei den Grenztruppen ableisten soll und der nicht die Kraft hat, zu verweigern. Soll man ihm jetzt lebenslänglich einen Vorwurf daraus machen? Oder soll man versuchen zu verstehen, warum er die ihm aufgedrückte Wehrpflicht abgeleistet hat? Verstehen, das ist mir wichtig, heißt nicht jemanden aus der Verantwortung für das eigene Handeln zu entlassen.

zfmr: Lassen Sie uns, weil Sie das gerade angesprochen haben, noch für einen Augenblick bei dem Beispiel der Wahlen bleiben. Sie hatten erwähnt, dass man von offizieller Seite sehr genau registrierte, wer nicht wählte, und dass das in der Regel auch unmittelbare Folgen nach sich zog. Sprechen Sie da aus eigener Erfahrung?

Jahn: Ja, das habe ich selbst erlebt. Dabei war es ja noch nicht einmal so, dass ich gar nicht hingegangen wäre und die Wahl verweigert hätte. Ich habe zunächst noch den Kompromiss gesucht, weil ich es meinen Eltern versprochen hatte, zur Wahl zu gehen. Sie wollten das so, zum einen, damit sie meiner wegen keine Nachteile bekämen, und zum anderen natürlich auch deshalb, weil sie befürchteten, dass ich mir sonst Nachteile einhandelte. Meine Eltern haben zu mir gesagt: „Du bist schön blöd, wenn du nicht hingehst. Damit verbaust du dir dein Studium!“ Und im Endeffekt hatten sie damit natürlich Recht. Denn selbst meine Kompromisslösung, zwar zur Wahl zu gehen, aber den Wahlzettel durchzustreichen, also mein demokratisches Recht wahrzunehmen, bewahrte mich nicht vor Repressalien. Erstens wurde mir von einem Parteifunktionär danach vorgeworfen, dass ich der einzige von 6.000 Studenten der Schiller-Universität in Jena gewesen sei, der die Wahlkabine benutzt habe. Und dass ich zweitens als einziger mit Nein gestimmt habe. Die Konsequenzen bekam ich in der Folgezeit zu spüren. Universitätsleitung, Parteileitung und Staatssicherheit orchestrierten eine Kampagne gegen mich, die am Ende dazu führte, dass ich von der Universität geworfen wurde.

zfmr: Was bedeutete es für die einzelnen Menschen, wenn sie am Arbeitsplatz und in ihrem persönlichen Umfeld isoliert, diskreditiert oder gar kriminalisiert wurden? Und inwieweit wirken die damalige gesellschaftliche Ächtung, diese gebrochenen Lebensläufe und etwaige Haftstrafen heute noch nach?

Jahn: Die Tatsache, dass Menschen, die Widerspruch geleistet haben, isoliert und ausgegrenzt wurden, zeitigte bei den Betroffenen psychische Folgen. Das Selbstwertgefühl wurde ja beschädigt. Und in dieser Situation war es ungemein wichtig, dass man damit nicht allein blieb, dass man Gleichgesinnte und Mitstreiter getroffen hat, andere Betroffene eben, die den eigenen Kurs bestätigten und einem halfen, den eige-

nen Weg weiterzugehen. Diejenigen, die nicht das Glück hatten, Gleichgesinnte zu finden, die sind entweder daran zerbrochen oder sie haben sich wieder angepasst. Wer Freunde gefunden hatte, der hat es in der Regel geschafft, das Leid und die Schikanen zu ertragen. Wenn sich Betroffene zu Gruppen zusammenfanden, führte das nicht selten auch dazu, dass sie die Kraft fanden, den Widerspruch sogar noch zu forcieren. Häufig hat der Staat sich durch seine repressive Politik die Staatsfeinde ja erst selbst herangezogen. Was mich betrifft, so war ich froh, dass ich nach der Zwangsexmatrikulation von der Universität mehrere Freunde fand, die das Gleiche erlebt hatten und gewissermaßen mein Schicksal teilten. Auf diese Weise konnten wir in meiner Heimatstadt Jena, die durchaus überschaubar war und wo man sich ständig über den Weg lief, eine Art Jugendszene entwickeln, die uns die Kraft gab, uns ein paar Freiheiten zu nehmen und zumindest ansatzweise ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Das rief dann allerdings auch wieder den Staat auf den Plan und hatte zur Folge, dass man noch härter gegen uns vorging. In gewisser Weise war das so auch ein Wechselspiel.

zfmr: Aus heutiger Perspektive betrachtet: Tun wir Ihrer Meinung nach genug, um das Unrecht jener Menschen anzuerkennen, denen in der DDR die Nutzung ihrer Menschenrechte und eine selbstbestimmte Lebensgestaltung verwehrt wurden, deren Leben möglicherweise aus den Fugen geriet und deren körperliche und psychische Integrität beschädigt wurde?

Jahn: Es wird schon sehr viel getan. Aber solange es noch jemandem schlecht geht, ist es nicht genug. Es gibt immer noch viele Opfergruppen, die nicht ausreichend Gehör gefunden haben, und Betroffene, deren Geschichten nicht gehört wurden und deren Erfahrungen nicht aufgearbeitet wurden. Denken Sie nur an die Zwangsadoptierten oder an die Schüler, die schon in den ersten Jahren – also noch ganz am Anfang ihrer Entwicklung – ausgegrenzt wurden und die teilweise bis heute unter den Nachwirkungen leiden, weil die Nachteile, die sie in ihrer beruflichen Entwicklung zu erdulden hatten, nicht selten weitere Beeinträchtigungen nach sich zogen, bis hin zu Einbußen bei der Rentenzahlung. Sofern die Betroffenen nicht nachweisen können, dass ihre Relegation aus der Schule, die ja dann auch dazu führte, dass sie kein Abitur machen durften, politische Gründe hatte, erhalten sie für das erlittene Unrecht keine Entschädigung. Diese Form mangelnder Anerkennung ist natürlich etwas, was besonders weh tut. Das Wichtigste ist doch, dass jemand, der Opfer von Menschenrechtsverletzungen geworden ist, die Erfahrung macht, dass man das ihm angetane Unrecht als Unrecht anerkennt und ihn und die anderen Opfer dadurch würdigt. Was das betrifft, gibt es immer noch eine Reihe von Unrechtserfahrungen, deren öffentliche Anerkennung nach wie vor aussteht. Denken Sie an die Problematik der Haftfolgeschäden, von denen zwar etliche Menschen betroffen sind, von denen aber längst nicht

alle nachweisen können, dass die gesundheitlichen Beeinträchtigungen oder psychosomatischen Störungen, unter denen sie leiden, auf die Haft zurückzuführen sind. Im Umgang mit diesen und anderen ähnlich gelagerten Fällen ist es wichtig, dass wir einen Weg finden, den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Jemandem, der gesund ins Gefängnis gekommen ist und krank wieder raus, dem darf man nicht hinterher auch noch die Last auferlegen, nachweisen zu müssen, in welcher Zelle er seine Krankheit wie und wann bekommen hat.

zfmr: Würden Sie sagen, dass der Umgang der Behörden mit den Betroffenen zu bürokratisch ist, dass die Beweislast, die den Opfern aufgebürdet wird, zu groß ist?

Jahn: Nun, wir können es uns auch nicht zu leicht machen. Es ist ja ähnlich wie in der Sozialgesetzgebung: Einerseits geht es darum, Missbrauch zu verhindern, damit auch wirklich nur die Bedürftigen Unterstützung erhalten, und andererseits geht es darum, gerechte Kriterien für die Vergabe und den Umfang der Unterstützung zu entwickeln. Das ist natürlich auch immer eine Kostenfrage, bei der es abzuwägen gilt: Welches Maß an materieller Unterstützung kann gewährt werden, was ist angemessen? Da gilt es, einen klugen Mittelweg zu finden. Aber eins darf man dabei nicht aus den Augen verlieren: Es geht um Menschen, die Verletzungen mit sich tragen, die zum Teil bis heute nachwirken. Das Geld, das wir aufbringen, um begangenes Unrecht aufzuarbeiten und Opfer zu entschädigen, ist gut investiertes Geld, mit dem Menschen hier und heute ganz konkret geholfen werden kann.

zfmr: Eine Verletzung besonderer Art, die nicht wenige Opfer des DDR-Regimes erlitten haben, bestand in der – oft erst nachträglich gemachten – Erfahrung, dass unter ihren Familienangehörigen und Freunden Inoffizielle Mitarbeiter der Stasi waren, sie also von Menschen bespitzelt wurden, die sie zu kennen glaubten und denen sie vertrauten. Lässt sich das auf diese Weise missbrauchte und zerstörte Grundvertrauen zurückgewinnen beziehungsweise neu aufbauen?

Jahn: Ich bin da – nicht zuletzt aufgrund vieler Fälle, die ich im Laufe der Jahre erlebt habe – durchaus optimistisch. Ich denke schon, dass es für Menschen immer eine Chance gibt, wieder zueinander zu finden oder wenigstens eine Möglichkeit, miteinander umzugehen. Dazu braucht es nicht nur Aufklärung über das, was geschehen ist, und den Willen, sich das Geschehene bewusst zu machen, sondern auch die Bereitschaft zum Zuhören, also die Bereitschaft, sich auf die Sichtweise des Anderen einzulassen, ohne ihn von vornherein mit Schuldvorwürfen zu konfrontieren. Ich denke, das ist ein ganz wichtiger Punkt. Aber sich auf die Sichtweise des Anderen einzulassen heißt selbstverständlich nicht, ihn aus seiner Verantwortung zu entlassen, so als ob nichts geschehen wäre. Nur dann, wenn Menschen sich aufrichtig mit ihrer

Verantwortung für ihr Handeln auseinandersetzen, entsteht auch die Chance, dass sie wieder zueinander kommen.

zfmr: Sie würden also sagen, die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung auf der einen Seite ist die Voraussetzung dafür, dass auf der anderen Seite auch wieder Vertrauen wachsen kann?

Jahn: Richtig. Entscheidend ist die Bereitschaft zu sagen: Ja, ich habe hier Verantwortung für das, was geschehen ist, weil ich mich so oder so verhalten habe. Das ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass wieder Vertrauen entstehen kann. Die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit ist ein erster Schritt, damit fängt es an. Ich selbst habe das in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder erlebt: Immer dann, wenn jemand bereit ist, sich der Auseinandersetzung mit seinem eigenen Tun zu stellen, wenn er versucht, selber zu ergründen, wie es zu bestimmten Situationen gekommen ist und warum er so gehandelt hat und auch anerkennt, dass Unrecht oder möglicherweise auch Verrat geschehen sind, dann sind die Betroffenen in der Regel auch bereit, die Hand zur Versöhnung zu reichen. Beispielsweise habe ich Veranstaltungen erlebt, bei denen ein Staatsoffizier sich mit seinem Tun auseinandergesetzt und eingestanden hat, dass er Unrecht begangen und an Menschenrechtsverletzungen mitgewirkt hat. Dabei ist es auch zu der Situation gekommen, dass ihm von ehemaligen politischen Häftlingen Beifall gespendet wurde, nachdem er sich seiner Verantwortung öffentlich gestellt und das von ihm begangene Unrecht auch anerkannt und um Entschuldigung gebeten hat. Deshalb weiß ich, dass es funktionieren kann. Auch von Leuten, die in Haft saßen, habe ich oft gehört: „Ich will doch bloß, dass sie mal anerkennen, dass sie uns Verletzungen zugefügt haben und dass sie ihm Unrecht waren. Ich will doch bloß, dass sie mal bereit sind, ihr eigenes Tun zu reflektieren.“ Und diese Erlebnisse bestärken mich in der Auffassung, dass die meisten Opfer gar keine Rache wollen, sondern Respekt und Anerkennung.

zfmr: Im Unterschied zu Ländern wie Südafrika oder Guatemala wurde in Deutschland keine Wahrheitskommission zur Aufarbeitung des in der DDR geschehen Unrechts eingerichtet. War das aus Ihrer Sicht eine richtige Entscheidung? Oder wurden hier Möglichkeiten zu einer auch öffentlich stärker wahrnehmbaren Auseinandersetzung mit der Problematik vertan?

Jahn: Es ist schwierig, darauf pauschal zu antworten und zu sagen, man hätte das anders machen sollen. Wir haben ja im Prinzip jederzeit die Möglichkeit, das, was in Wahrheitskommissionen passiert, in anderer Form zu gestalten. Wir können Veranstaltungen machen, wir können Dokumentationen erstellen, wir können Gelegenheiten schaffen, bei denen Menschen dazu herausgefordert werden, sich mit ihrem eige-

nen Verhalten in der Vergangenheit auseinanderzusetzen. Zugespißt formuliert: Wir können jeden Tag Wahrheitskommissionen veranstalten. Ich denke schon, dass der Arbeit einer Wahrheitskommission, wie sie etwa in Südafrika eingerichtet wurde, eine große symbolische Bedeutung zukommt. Der Titel „Wahrheitskommission“ signalisiert natürlich auch große Ansprüche. Aber es fehlt mir dazu an notwendigem Wissen, um die Erfolge der Wahrheitskommission angemessen beurteilen und einschätzen zu können, was deren Arbeit im Endeffekt gebracht hat. Es ist immer schwierig, verschiedenartige Vorgehensweisen aus sehr unterschiedlichen Verhältnissen miteinander zu vergleichen. Was sich aber sagen lässt: Wir brauchen eine Aufarbeitung der Aufarbeitung, wir brauchen durchaus eine kritische gesellschaftliche Reflexion über die Frage: Was haben wir bis jetzt gemacht und wie soll es weiter gehen? Das ist wichtig. Aber ein solcher Prozess öffentlicher Selbstverständigung muss dann ganz konkret auf die Situation hier bei uns in Deutschland bezogen sein. Wenn ich alleine daran denke, dass wir uns lange Zeit viel zu sehr auf die Tätigkeit der Stasi konzentriert und darüber vernachlässigt haben, was in anderen gesellschaftlichen Bereichen der DDR an Unrecht geschehen ist und welche Verantwortung Menschen in anderen Funktionen getragen haben, dann haben wir meines Erachtens auf absehbare Zeit genug zu tun. Denken Sie nur an das Thema Zwangsadoption. Da wäre durchaus zu fragen, welche Verantwortung eigentlich die Menschen in den Jugendämtern damals gehabt haben. Und wenn man diese Frage stellt, dann müsste man gleich weiterfragen, ob Leute, die damals dort gearbeitet haben, da heute immer noch tätig sind. Die Auseinandersetzung mit derlei Fragen steht erst noch an.

zfmr: Wie Sie selbst eben noch einmal betont haben, hat sich die Diskussion um das DDR-Unrecht in der Vergangenheit sehr stark auf den Staatssicherheitsdienst konzentriert. Wie steht es um die Parteikader, die die Parteidiktatur mitgetragen haben? Was geschah mit den Strafrichtern oder auch den Zivil-, Familien- und Arbeitsrichtern, die politisch motivierte Urteile fällten? Wurde das gesamte Unrechtssystem, einschließlich der politischen Justiz, Ihrer Meinung nach hinreichend aufgearbeitet?

Jahn: Das ist natürlich ein sehr weites Feld. Auch hier geht es schlussendlich um die individuelle Verantwortung von Personen und auch hier muss man sich jeden Fall konkret anschauen. Aber grundsätzlich darf man feststellen, dass die Fixierung auf die Machenschaften der Staatssicherheit nicht immer hilfreich war, wenn es darum ging, Strukturen zu analysieren und individuelle Verantwortlichkeiten klarer zu benennen. Neben den Mitarbeitern der Stasi hat man sich vornehmlich auf die Spitzenfunktionäre der SED konzentriert – aber das war es dann im Großen und Ganzen auch schon. Natürlich gab es im Bereich der Justiz die umfänglichen Überprüfungen von Richtern

und Staatsanwälten zu deren Verstrickung in, ich nenne es einmal „Un-Rechtsprechung“. Auch im öffentlichen Dienst fand diese Auseinandersetzung statt, aber da leider wiederum nur fixiert auf die Stasi. Die Beschäftigung mit der Frage: „Wer hat wo und wie in diesem System funktioniert?“, die hat sowohl im öffentlichen als auch im persönlichen Bereich viel zu wenig stattgefunden. Was die Aufarbeitung der Auswirkungen individuellen Verhaltens jenseits von SED und Stasi anbelangt, stehen wir eigentlich erst am Anfang der Auseinandersetzung. Und da würde ich mir für die Zukunft schon noch einiges an Initiativen wünschen. Meiner Meinung nach wäre es lohnend, einmal genauer nachzuforschen, wie einzelne Personen in einer bestimmten Funktion, etwa an der Universität oder im Betrieb, durch ihr Handeln dazu beitrugen, dass diese Diktatur so lange existieren konnte. Da ist aus meiner Sicht noch einiges an Forschung notwendig.

zfmr: Wäre das eine Aufgabe für die Alltagshistoriker?

Jahn: Wichtiger als die Frage zu klären, wer diese Arbeit macht, wäre aus meiner Sicht zunächst einmal dafür zu sorgen, dass sie überhaupt gemacht wird. Die Tatsache, dass diese Themen bislang nicht behandelt wurden, birgt ja auch eine Chance, nämlich die Chance, das, was versäumt wurde, jetzt – mit einem gewissen Abstand – noch einmal konsequenter anzugehen. Außerdem haben wir jetzt vielleicht auch die Möglichkeit, eine weniger emotional aufgeladene Debatte zu führen. Meines Erachtens wäre es wichtig, dass eine Diskussion über diese Fragen, so sie denn geführt wird, nicht gleich wieder mit Schuldvorwürfen einsetzt. Im Mittelpunkt sollte meiner Meinung nach die Frage nach den Gründen stehen, die Menschen dazu bewogen haben, so oder so zu handeln. Auf diese Weise böte sich vielleicht noch einmal eine echte Chance, dass Menschen, die sich bislang vor einer Auseinandersetzung mit ihrer persönlichen Vergangenheit gescheut haben, doch noch zu einer Art von Selbsterkenntnis kommen, und begreifen, wem sie da eigentlich gedient und was für ein System sie gestützt haben. Vor allen Dingen aber wäre zu wünschen, dass diese Menschen erkennen, welche konkreten Auswirkungen ihr Tun auf das Leben anderer Menschen hatte.

zfmr: Damit wären wir wieder beim Aspekt der Verantwortung.

Jahn: Ja, klar. Ein konkretes Beispiel, das vielleicht zunächst etwas abgelegen erscheint. Zehntausende junger Menschen haben ihren Militärdienst an der Grenze abgeleistet und waren während dieser Dienstzeit auch bereit, von der Waffe Gebrauch zu machen und zu schießen. Diese Menschen, die durch ihr Verhalten dazu beitrugen, den Schießbefehl, über den wir uns heute so aufregen, zu stützen, sind nach dem Ende der DDR in ihr neues Leben abgetaucht, so als ob nichts gewesen wäre. Auch wenn sie nicht schießen mussten, ist die Sache damit doch noch nicht erledigt. Ich fände es

wichtig, dass sie sich doch noch einmal klar machen, was für ein Glück sie hatten, dass in ihrem Grenzabschnitt niemand auftauchte, der von Deutschland nach Deutschland gehen wollte. Wenn sie dieses Glück nicht gehabt hätten, dann hätten sie vielleicht auch zu denen gehört, die geschossen haben. Sich das zu vergegenwärtigen ist meiner Meinung nach enorm wichtig. Andere hatten kein Glück, und das waren nicht wenige. Die führten den Befehl aus und schossen – und töteten. Auch daran zeigt sich, um den Bogen zu schließen, warum die konkrete Betrachtung der einzelnen Lebensläufe und Verhaltensweisen in der Diktatur so wichtig für deren Verständnis ist. Wir waren alle in dieser Situation gefangen und damit heute offen umzugehen, schafft das Klima, in dem Versöhnung möglich ist.

zfmr: Sie haben jetzt gerade das Beispiel des Militärdienstes angesprochen, durch den ja wirklich tausende und abertausende junge Männer durchgeschleust wurden. Könnte man das Verhalten derjenigen, die, wie Sie gesagt haben, in ihr neues Leben „abgetaucht“ sind und die das Glück hatten, nicht schießen zu müssen, mit dem Begriff der „kollektiven Verdrängung“ beschreiben? Ist das aus Ihrer Sicht das Phänomen, mit dem wir es in vielen Fällen zu tun haben?

Jahn: Ich weiß nicht, ob die Verdrängung kollektiver Natur ist oder nicht. Sie ist einfach da. Und in gewisser Weise ist sie ja sogar staatlich gefördert. Schließlich sind die Deserteure der Nationalen Volksarmee und der Grenztruppen, die ihrem Dienst an der Grenze entflohen sind, bis heute nicht rehabilitiert worden. Da weigert sich jemand, einem diktatorischen System zu dienen, und im Nachhinein erfährt er dafür keinerlei Anerkennung. Das ist doch ein Unding. Und das zeigt konkret, wie sehr es in der Auseinandersetzung mit der SED-Diktatur nach wie vor an Verständnis mangelt. Es demonstriert, dass wir auch in der Gesellschaft noch längst nicht an einem Punkt sind, wo persönlicher Mut und Gewissenstreue hinreichend gewürdigt werden. Wie groß die Defizite da noch sind, merkt man nicht zuletzt an einigen der in diesem Zusammenhang gefällten Gerichtsurteile, die zur Begründung ihrer ablehnenden Haltung darauf hinweisen, dass es eine Einrichtung wie den Wehrdienst schließlich in nahezu allen Gesellschaften gebe. Da kann ich nur sagen: Solche Entscheidungen begünstigen es, dass Menschen immer wieder den Weg des geringsten Widerstandes gehen, weil im Nachhinein eher das Mitmachen honoriert wird als der Widerspruch.

zfmr: Würden Sie sagen, dass da auch der politische Wille fehlt?

Jahn: Da fehlt zunächst einmal der Elan vieler gesellschaftlicher Kräfte, auf das Problem aufmerksam zu machen. Und dann fehlt da vielleicht auch der politische Wille und es besteht die Sorge, dass mit so einer Position auch die bestehende Ordnung hinterfragt wird.

zfmr: Wissen die Menschen in Deutschland heute noch genug über die SED-Diktatur? Oder wird da Ihrer Meinung nach nachträglich vieles verharmlost?

Jahn: Es wird schon viel verharmlost. Und es wird im Nachhinein auch viel verklärt, wie es in der Auseinandersetzung mit und um Vergangenheit immer wieder der Fall ist. Viele erinnern sich halt leichter und lieber an die schönen Dinge, das hat Erinnerung nun mal so an sich. Zudem lässt sich erkennen, dass die verbreitete Neigung zur Schwarzweißzeichnung mit dazu beigetragen hat, dass Menschen der Aufarbeitung der Vergangenheit, die ja auch ihre Vergangenheit ist, skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Diese Menschen wollen sich und ihre Biographie halt nicht auf ihre jeweilige Rolle im System reduzieren lassen, und sie wollen die Lebenswirklichkeit in der DDR nicht nur auf den Aspekt staatlicher Repression beschränkt sehen. Die Menschen hatten ja auch schöne Erlebnisse in dieser Zeit, und sie wollen, dass auch diese Facetten ihres Lebens wahrgenommen werden. Insofern ist es nicht verwunderlich, sondern ganz natürlich, dass diese Leute dagegenhalten, wenn die DDR als Unrechtsstaat bezeichnet wird. Aber das zu verstehen heißt für mich nicht, es auch so zu akzeptieren. Im Gegenteil. Gerade deswegen ist es ja so wichtig, immer wieder daran zu erinnern, dass die DDR – was immer man in ihr auch erlebt haben mag – von ihrem Wesen her ein Unrechtsstaat war, ein Unrechtssystem, in dem Menschen trotz allem versucht haben, ihren Weg zu gehen. Und deswegen ist es wichtig, den Menschen, die versucht haben, ihren Weg zu finden, für ihre Leistungen, wie zum Beispiel die Arbeit in einem Betrieb, auch Respekt zu zollen und sie dafür anzuerkennen. Sie haben ihre Fähigkeiten in einen Staat eingebracht, auch wenn sie sich vielleicht nicht jeden Tag darüber Gedanken gemacht haben, was für ein Staat, was für ein Unrechtssystem das war, weil sie das im täglichen Leben nicht jeden Tag gespürt haben. Nicht jeder hat jeden Tag daran gedacht, dass die Mauer steht. Nicht jeder hat daran gedacht, dass es politische Gefangene gibt. Nicht jeder hat daran gedacht, dass die DDR-Verfassung regelmäßig außer Kraft gesetzt wird, wenn es die Interessen der Partei erfordern. Auch in der Diktatur scheint die Sonne, auch dort hat man schöne Erlebnisse und glückliche Stunden. Und das wollen Menschen in der Rückschau auf ihr Leben nicht vergessen. Aber das verlangt auch keiner von ihnen. Es ist legitim, dass Menschen sich gerne an das erinnern, was sie Positives erlebt haben, und dass sie versuchen, ihre individuelle Perspektive auf die DDR zum Ausdruck zu bringen. Eben darin besteht ja die Herausforderung, dass wir alle Perspektiven berücksichtigen, dass wir einen differenzierten Blick auf die Diktatur werfen, und dass wir vor allen Dingen den einzelnen Menschen und ihren jeweiligen Schicksalen ein Höchstmaß an Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen. Nur so können wir wirklich verstehen, wie Diktatur funktioniert und warum Menschen sich anpassen,

nur so können wir verstehen, warum sie sich mit der Diktatur eingelassen und nicht aufbegehrt haben und warum dieses System so lange Bestand hatte.

zfmr: Es ist seit vielen Jahren eines Ihrer wichtigsten Anliegen, dieses Wissen um die Diktatur zu fördern. Wenn Sie Ihre Erfahrungen Revue passieren lassen, die Sie nicht zuletzt bei den vielen Veranstaltungen Ihrer Behörde gemacht haben: Wie ist es dann Ihrer Meinung nach bestellt um den Wunsch, sich dieses Wissen anzueignen? Ist die Auseinandersetzung mit der SED-Diktatur vor allem eine Angelegenheit der Betroffenen? Oder stößt die Thematik auch bei Angehörigen jüngerer Generationen, die die DDR selbst nicht mehr miterlebt haben, nach wie vor auf Resonanz?

Jahn: Also, ich würde sagen, es ist beides. Es gibt viele Betroffene, die über das, was sie erlebt, aber nicht verarbeitet haben, einfach noch einmal reden wollen. Es gibt unter den Älteren aber auch viele, die sagen: „Hört auf mit dem alten Mist. Ich will nicht im Leid der Vergangenheit gefangen bleiben.“ Die Sichtweisen sind da sehr verschieden. Was die junge Generation betrifft, so kann ich nur sagen, dass es da vor allem von den Angeboten abhängt, die man macht. Ich merke zunehmend, dass diejenigen, die nach dem Ende der DDR geboren wurden, immer neugieriger werden. Aber auch diejenigen, die ihre Kindheit oder zumindest einen Teil davon in der DDR verbracht haben, sind sehr interessiert. Dazu gehören auch die Aktiven der „dritten Generation“, wie sie sich nennen. Das sind junge Menschen, die sich als Gruppe zusammgefunden haben, und die ein großes Interesse daran haben, mehr über das Land ihrer Eltern und Großeltern zu erfahren. Aber der Wunsch nach Wissen ist nicht nur im Osten vorhanden. Ich merke bei Veranstaltungen im ganzen Bundesgebiet, dass Menschen wissen wollen, wie das Leben im geteilten Deutschland war. Das Interesse für diesen Teil der deutschen Geschichte ist ungemein hoch, und das ist erfreulich. Ich will aber auch noch kurz auf den anderen Aspekt Ihrer Frage eingehen: Wissen die Leute zu wenig? Ja, klar wissen sie zu wenig. Aber auch das gehört zur Freiheit, wenn sie keine Lust haben, sich dieses Wissen anzueignen, kann man sie nicht dazu zwingen.

zfmr: Mit anderen Worten: Es gibt ein Recht auf Nichtwissen.

Jahn: Genau. Dann sollen sie halt in Unwissenheit leben. Wir – und damit meine ich alle, die sich in den verschiedensten Institutionen Gedanken über Möglichkeiten und Ansätze der Vermittlung historischen Wissens zur deutsch-deutschen Geschichte machen – sind herausgefordert, Angebote zu machen, die Menschen ansprechen, die sie neugierig machen und die ihr Interesse finden. Und dabei spielen die persönlichen Erlebnisse, die Geschichten, die Menschen zu diesem Thema beisteuern können, eine große Rolle. Gerade für junge Menschen ist in diesem Zusam-

menhang zudem der Bezug zur Gegenwart besonders wichtig. Die entscheidende Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, die sich vor allem auch junge Menschen stellen, lautet doch: Was geht mich das an? Warum soll ich mich damit beschäftigen? Wenn wir nicht in der Lage sind, Angebote zu machen, die so ausfallen, dass Jugendliche und junge Erwachsene in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit eine Chance zur persönlichen Bereicherung ihres Lebens in der Gegenwart und für die Zukunft sehen, dann werden sie sich für die Thematik nicht interessieren. Wenn sie aber merken, dass sie ihre Sinne und ihren Verstand schärfen können, um Gegenwart und Zukunft zu gestalten, dass historisches Wissen und demokratisches Bewusstsein für sie eine Hilfe sein können, um sich besser vor Ungerechtigkeiten zu schützen und aufmerksamer durchs Leben zu gehen, dann werden sie sich auch informieren. Im Alltag funktioniert es doch ganz ähnlich: Wenn man ein Problem hat oder vor einer Herausforderung steht, dann fragt man einfach jemanden, von dem man glaubt oder weiß, dass er sich auskennt, nach den Erfahrungen, die er in seinem Leben im Umgang mit diesem Problem gemacht hat. Wenn man krank ist, dann fragt man andere, ob sie auch schon mal diese Krankheit hatten. Oder man geht zum Arzt. Auch dessen Wissen beruht ja letzten Endes auf Erfahrungen, die er oder andere im Laufe der Zeit gesammelt haben, sogar ganz wörtlich, nämlich in den Krankenakten. Der Punkt, auf den ich hinauswill, ist der: Im einen wie im anderen Fall geht es um das Zurückgreifen auf Lebenserfahrung. In der geschichtlichen Vermittlungsarbeit, etwa in der Arbeit mit Zeitzeugen, spielt das eine ungemein wichtige Rolle. Und da wären wir schlecht beraten, wenn wir diese Lebenserfahrung nicht nutzen würden.

zfmr: Das heißt, es geht Ihnen bei Ihrer Arbeit also nicht nur um Vergangenheitsbewältigung, wie es immer so schön heißt, sondern es geht Ihnen vor allen Dingen um Zukunftsgestaltung und Demokratieförderung?

Jahn: Das ist für mich ein ganz wesentlicher Punkt. Warum beschäftigen wir uns denn mit Geschichte? Doch nicht, um immer wieder das erlittene Leid zu benennen und uns daran zu fesseln, sondern es geht doch darum, diese – zugegeben schmerzhaften – Erfahrungen zu nutzen, um Zukunft zu gestalten und ein Bewusstsein für die Chancen und Gefährdungen der Demokratie zu entwickeln. Demokratie ist keine Selbstverständlichkeit. Sie setzt voraus, dass Menschen ihre Rechte wahrnehmen und sie gestalten. Meiner Meinung nach ist es schon so, dass wir aus der Beschäftigung mit der Unfreiheit lernen können, die Freiheit besser zu schätzen und zu schützen. Und in dem Sinne kann ich nur sagen, dass die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit immer auch eine Chance für die Zukunft bedeutet.

zfmr: Bei allem Vorbehalt gegen Pauschalurteile und vorschnelle Generalisierungen: Gibt es Ihres Erachtens so etwas wie allgemeine Lehren, die sich aus den Erfahrungen der SED-Diktatur ziehen lassen, gerade auch mit Blick auf die Gestaltbarkeit oder die Überlebensfähigkeit von Demokratien?

Jahn: Also, für mich lautet die zentrale Botschaft: Eine Diktatur ist überwindbar. Das ist für mich das Entscheidende. Probleme lassen sich lösen, das Unmögliche kann möglich werden. Das ist doch eine Botschaft, die universell ist. Und für mich persönlich ist das die wichtigste Lehre, die ich aus meinem Leben in und meiner Beschäftigung mit der DDR ziehen kann. Es gibt immer eine Chance, aus dem Negativen etwas Positives zu ziehen. Jeder Tag im Knast war einer zu viel, aber trotzdem will ich die Erfahrung nicht missen.

zfmr: Gehört zu dieser Erfahrung auch die Einsicht, dass der einzelne Mensch sehr wohl einen Unterschied macht, dass es eben nicht stimmt, dass „die da oben“ ohnehin machen, was sie wollen und man selber keine Rolle spielt?

Jahn: Richtig. Die Erfahrung beziehungsweise die Einsicht, dass eine Diktatur nur solange funktioniert, solange die Menschen Angst haben, ihre Geschicke selber in die Hand zu nehmen, ist doch ungemein ermutigend und wichtig. Es ist wichtig, sich das immer wieder klar zu machen: Wenn man die Angst abschüttelt, wenn man die Sachen anpackt, ob als Einzelner oder gemeinsam mit anderen, dann hat man eine Chance, Gesellschaft zu verändern. Die klare Erkenntnis: Gesellschaft ist veränderbar – das ist für mich das Entscheidende, was sich aus der Geschichte lernen lässt. Umgekehrt beinhaltet das natürlich auch die Erkenntnis, dass ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmung, wie wir es heute leben, keine Selbstverständlichkeit ist, sondern dass wir etwas dafür tun müssen. Betrachten Sie zum Beispiel nur die unterschiedlichen Entwicklungen, die die beiden deutschen Staaten nach 1945 genommen haben. Wenn man nur die Verfassung der DDR und das Grundgesetz der Bundesrepublik sowie die Länderverfassungen betrachtet, könnte man den Eindruck gewinnen, dass sie vom normativen Anspruch her doch die gleichen Ziele formulierten, nämlich Freiheitsrechte für Menschen. Aber wenn man dann genauer hinschaut, wie mit diesen Ansprüchen umgegangen wurde, dann waren die Entwicklungen in Ost und West doch höchst unterschiedlich. Natürlich spielten auch die unterschiedlichen Rahmenbedingungen und die divergierenden Interessen der westlichen Alliierten und der Sowjets eine Rolle, die ihre Interessen auch nach dem Ende des Krieges immer wieder mit militärischer Gewalt durchsetzten. Aber entscheidend war auch, wie die Menschen die jeweilige Gesellschaft mitgestalteten. Es reicht eben nicht, Dinge auf Papier zu schreiben, sondern es kommt in erster Linie darauf an, eine Verfassung

lebendig werden zu lassen. Das gilt übrigens auch in anderen Belangen, beispielsweise auch in Hinsicht auf die Erklärung der Menschenrechte. Wir dürfen nicht nur von Menschenrechten reden, sondern wir müssen auch daran arbeiten, sie weltweit durchzusetzen.

zfmr: Seit dem Fall der Mauer sind mittlerweile 25 Jahre vergangen, aber immer noch gehen täglich Anträge auf Akteneinsicht in Ihrer Behörde ein. Ist die Zahl der Anträge in den letzten Jahren zurückgegangen? Oder ist das Interesse unverändert hoch? Und was sind das für Menschen, die so spät noch Antrag auf Akteneinsicht stellen? Warum melden die sich erst jetzt, was bewegt die, was treibt die um?

Jahn: Also, wir haben dazu jetzt keine wissenschaftlichen Untersuchungen durchgeführt, warum hier immer noch jeden Monat über 5.000 Anträge auf persönliche Akteneinsicht eingehen. Aber wir kennen natürlich die Aussagen zahlreicher Antragsteller. Die Motive, die da genannt werden, sind ganz unterschiedlich. Einige sagen uns, sie seien erst jetzt in ihrem Leben an einem Punkt, an dem sie endlich die Zeit dafür haben, ihr Leben zu ordnen und dass sie dazu auch mal die Akten sichten wollen. Andere kommen erst jetzt, weil sie vorher eine gewisse Scheu hatten, in die Akten zu schauen. Und wieder andere kommen, weil sie in ihrem Landkreis eine Bürgerberatung zur Antragstellung entdeckt haben oder weil sie einen bestimmten Film im Fernsehen gesehen haben. Und was ebenfalls für viele eine wichtige Rolle spielt, das ist das Interesse der nächsten Generationen. Ich höre immer wieder von Menschen, dass es die Kinder beziehungsweise die Enkelkinder sind, die ihnen Fragen stellen und die von ihren Eltern beziehungsweise Großeltern wissen wollen, wie das damals war und die sie dann animieren, Akteneinsicht zu beantragen. Was das betrifft, kann ich nur sagen: Der Dialog der Generationen findet zunehmend statt. Allerdings darf man auch nicht vergessen, dass die Nutzung der Akten zur persönlichen Einsichtnahme nur einen Teil der Anträge ausmacht. Wir haben ja darüber hinaus auch mit Forschern und Journalisten zu tun, die die Akten für ihre Arbeit nutzen. Da speist sich das zunehmende Interesse an den Akten aus der Hoffnung, mit ihrer Hilfe bestimmte Fragestellungen beantworten zu können. So hat etwa die seit einiger Zeit geführte Diskussion um den Unterschied zwischen NSA und Stasi zusätzliches Interesse an den Stasi-Akten geweckt.

zfmr: Kommen wir zur letzten Frage: Wie geht es weiter mit der Behörde für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes? Welche Aufgaben sind noch zu bewältigen? Oder anders gefragt: Welche Aufgaben haben aus Ihrer Sicht Priorität?

Jahn: Die entscheidende Frage ist: Wie geht es weiter mit dem Stasi-Unterlagen-Archiv? Wie können wir sicherstellen, dass die Akten auch in Zukunft bestmöglich zugänglich sind, dass wir diese Akten weiter nutzen und dass Forschung und Bildung

nicht auf der Strecke bleiben? Deswegen gilt es jetzt, eine Bestandsaufnahme zu machen und festzustellen, welche Aufgaben bereits erledigt wurden, welche Aufgaben noch bestehen und wie man diese in Zukunft bestmöglich organisieren kann. Zur Klärung dieser Fragen gibt es eine Expertenkommission beim Deutschen Bundestag, die alle relevanten Informationen zusammentragen und Vorschläge erarbeiten soll, über die dann der Bundestag entscheiden wird. Wichtig ist, dass die Akten auch weiter genutzt werden können, und zwar in einer Form, die auch zeitgerecht ist. Zu den Voraussetzungen, die dafür geschaffen werden müssen, gehört insbesondere ein modernes Archiv, in dem die Akten auch im digitalen Zeitalter zugänglich sind und für Forschung und Bildung genutzt werden können. Was die Ausrichtung der inhaltlichen Arbeit betrifft, würde ich mir wünschen, dass der Horizont erweitert wird, dass wir wegkommen von der Fixierung auf die Staatssicherheit und hin zu einer intensiver geführten Auseinandersetzung mit den Herrschaftsmechanismen der DDR. Ich denke, dass wir da gute Voraussetzungen dafür schaffen können, dass die Akten auch den nächsten Generationen zur Verfügung stehen. Das ist auch deshalb wichtig, weil diese Akten ja in doppelter Hinsicht von Bedeutung sind. Einerseits sind sie Dokumente der Repression, die in ihrer Gesamtheit geradezu eine Art Monument des Überwachungsstaates darstellen. Aber andererseits sind sie auch so etwas wie ein Vermächtnis der Friedlichen Revolution. Man darf ja nicht vergessen, unter welchen Umständen die Akten – nicht zuletzt von den Bürgerinnen und Bürgern selbst – gesichert worden sind. Es ist ja keineswegs selbstverständlich, dass diese Akten heute hier sind und zur Aufklärung über Diktatur dienen. Und dieser Aspekt ihrer Nutzung ist mir auch für die Zukunft besonders wichtig. Es geht nicht nur darum, zu schauen was drin steht, sondern auch darum, sich bewusst zu machen, was für ein einmaliger Akt es ist, dass diese Akten einer Geheimpolizei geöffnet und einer Gesellschaft zur Verfügung gestellt wurden.

zfmr: Herr Jahn, wir danken Ihnen für das Gespräch.

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“
(Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte)



Tobias Pieper

Die Gegenwart der Lager

Zur Mikrophysik der Herrschaft
in der deutschen Flüchtlingspolitik
2 Auflage

2013 - 425 Seiten - € 34,90
ISBN: 978-3-89691-741-6

Die Ausschließung der MigrantInnen, gesellschaftlich und in den bundesdeutschen halboffenen Lagern, findet selbst von einer kritischen Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet statt. Von der Analyse des Sozialraums Lager aus der Perspektive seiner BewohnerInnen ausgehend fragt Tobias Pieper nach der politischen, ideologischen wie ökonomischen Funktion der Lagerunterbringung und rollt diese in ihren historischen Dimensionen auf.



PERIPHERIE 138/139

Dis-Placement: Flüchtlinge zwischen Orten

2015 - 252 Seiten - € 30,00
ISBN: 978-3-89691-840-6

Mit besonderem Augenmerk auf den Globalen Süden beleuchtet PERIPHERIE 138/139 die Situation von Flüchtlingen zwischen Mobilität und Immobilität, Vulnerabilität und Handlungsmacht.



TOUR D'HORIZON

Michael Krennerich

Zivilgesellschaft unter Druck¹

„*How to create and maintain civil society space? What works?*“ Mit dieser Frage richtete sich das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte jüngst an zivilgesellschaftliche Gruppen. Die Ergebnisse der bis Ende Juni 2015 durchgeführten Konsultation sollen in einen Bericht mit praktischen Empfehlungen eingehen. Die Konsultation setzt an einem wahrlich drängenden Problem an, das in der Menschenrechtszene unter dem Schlagwort „*shrinking political space of civil society*“ (Act Alliance 2011) oder „*shrinking political space of NGOs*“ (van der Borgh 2009) seit Jahren beklagt wird. Im Zentrum der Kritik stehen die vielfältigen Versuche von Regierungen, die Meinungsäußerungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sowie das Recht auf Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten einzuschränken, um so eine kritische Zivilgesellschaft zum Verstummen zu bringen.

Besonders davon betroffen waren und sind *human rights defenders*. Innerhalb der Vereinten Nationen werden darunter all jene Personen, Gruppen und Organisationen verstanden, die sich friedlich für die Menschenrechte einsetzen. Traditionell werden diese in vielen Ländern bedroht, behindert und verfolgt, gleich, ob sie sich für bürgerliche und politische oder für wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Menschenrechte stark machen (vgl. Forum Menschenrechte 2012). Vor allem unter den Bedingungen innerstaatlicher Konflikte und autoritärer Herrschaft waren und sind *human rights defenders* von willkürlichen Verhaftungen, Entführungen, „Verschwindenlassen“, Folter und Mord betroffen. Zusehends werden sie aber auch – subtiler – auf rechtlischem und bürokratischem Weg drangsaliiert und behindert. Gerade in jüngerer Zeit haben autoritäre Regime ihre repressiven „bürokratischen Strategien“ (Puddington 2009) weiterentwickelt und „verfeinert“, um Regime- und Menschenrechtskritik zu unterbinden.

Diesem Zweck dient ein ganzes Bündel an Maßnahmen, die von regionalen und internationalen Menschenrechtsorganen sowie von nationalen und transnationalen

1 Der Beitrag beruht in Teilen auf dem Beitrag „Shrinking Political Space“ des Autors, der in der Festschrift „Die subversive Kraft der Menschenrechte“ veröffentlicht wurde (Huhle/Huhle 2015: 117-131).

NGOs kritisiert werden: (a) rigide Registrierungs Vorschriften für NGOs, die der Regierung als Hebel dienen, um unliebsame Vereinigungen nicht zuzulassen oder diese zu „disziplinieren“ und ihnen ganz oder zeitweise die Rechts- und Handlungsgrundlage zu entziehen; (b) das Verbot und die Kriminalisierung politischer Aktivitäten nicht-registrierter NGOs, das jederzeit gegen regimekritische Organisationen (denen für gewöhnlich die Registrierung verwehrt bleibt) angewandt werden kann; (c) Offenlegungspflichten und Auflagen bezüglich der Finanzierung von NGOs, um – unter Hinweis auf die nationale Souveränität – gerade die Unterstützung aus dem Ausland zu unterbinden; (d) steuerrechtliche Auflagen und selektive Finanzprüfungen, welche die Arbeit kritischer NGOs behindern und häufig hohe Strafen für Regimekritiker nach sich ziehen; (e) die behördliche Nicht-Genehmigung oder Behinderung unliebsamer Demonstrationen und Veranstaltungen auf der Grundlage restriktiver Versammlungsgesetze; (f) die Verweigerung von Konzessionen für unabhängige Medien sowie Mediengesetze, die legale Eingriffe in die Tätigkeit von kritischen Journalistinnen und Journalisten ermöglichen; (g) Gesetze und Maßnahmen zur Terrorismusbekämpfung, die gezielt gegen Regimekritiker eingesetzt werden; (h) allgemeine strafrechtliche Bestimmungen – von Verunglimpfung über „hooliganism“ bis zu Geheimnisverrat –, die genutzt werden, um Strafverfahren gegen regimekritische Personen und Organisationen einzuleiten.

Besorgniserregend ist zudem, dass Regierungen, gesellschaftliche Gruppen und Medien mitunter gezielt Stimmung gegen *human rights defenders* machen. Dies führt nicht selten zu einer Diskreditierung, Stigmatisierung und Kriminalisierung von Personen, die sich für die Menschenrechte einsetzen oder diese nutzen, um ihre Anliegen vorzubringen. Einem regimekritischen, transnationalen Menschenrechtsdiskurs wird so – vielfach mit Verweis auf die nationale Souveränität, die öffentliche Sicherheit und Ordnung oder die Moral – ein Gegendiskurs gegenübergestellt, der die kommunikative und normative „Macht der Menschenrechte“ unterläuft. „*Human Rights Framing*“ meets „*Counter-discourse*“, sozusagen.

Putins Russland – schwerer Stand für regimekritische NGOs

Die Kritik an einem „*shrinking political space*“ machte sich ab Mitte der 2000er Jahre insbesondere an Russland fest. Bereits im Jahr 2004 wandte sich Präsident Wladimir Putin in seiner jährlichen Parlamentsansprache offen gegen politisch aktive NGOs, die Gelder aus dem Ausland erhielten. Mit dem NGO-Gesetz von

2006 verschärfte er später die bestehenden rechtlichen Vorschriften für Nichtregierungsorganisationen. In dessen Folge wurden zahlreiche zivilgesellschaftliche Organisationen per Gerichtsbeschluss aufgelöst oder erhielten Verwarnungen (vgl. Chikov 2014: 15). Während des Intermezzos der Präsidentschaft von Dmitry Medvedev gingen die Behörden zwar nur vereinzelt gegen NGOs vor, doch mit der von Massenprotesten überschatteten dritten Amtsübernahme Putins im Jahr 2012 verstärkte der Präsident die Bemühungen, NGOs staatlich zu kontrollieren oder jene, die sich dagegen wehren, auszugrenzen oder zu schließen (ebd.). Hierzu diente gerade die neuerliche Verschärfung der NGO-Gesetze, die sowohl auf die Kontrolle der Zivilgesellschaft als auch auf die Zurückweisung westlicher Einmischung in die politischen Geschicke des Landes abzielte.

So sieht das „NGO-Agentengesetz“ von 2012 vor, dass politisch aktive NGOs, die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland erhalten, sich als „ausländische Agenten“ registrieren müssen – was trotz einer groß angelegten Überprüfungskampagne der Staatsanwaltschaft von vielen NGOs zunächst ignoriert oder angefochten wurde (vgl. Siegert 2014: 17). Nach einer neuerlichen Gesetzesreform im April 2014 kann das Justizministerium nun von sich aus und ohne Gerichtsbeschluss NGOs als „ausländische Agenten“ registrieren. Davon betroffen sind gerade auch Menschenrechtsorganisationen (vgl. Front Line Defenders 2014: 9). Die Registrierungspflichten wurden durch das russische Verfassungsgericht als verfassungskonform bestätigt, verbunden mit dem Hinweis, dass der Ausweis von NGOs als „ausländische Agenten“ im öffentlichen Interesse des Staates läge. Die gelisteten NGOs sind bei Androhung hoher Geldstrafen verpflichtet, alles, was sie veröffentlichen und verteilen, mit dem Namen ihrer Organisation und dem Hinweis „ausländische Agenten“ zu versehen. De facto gebrandmarkt als „Marionetten-NGOs“ oder gar ausländische Spione werden diese Organisationen, sofern sie sich nicht auflösen, also gezielt diskreditiert und behindert. Einige haben bereits eine gemeinsame Beschwerde vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte eingereicht. Im Mai 2015 hat Putin zudem das „Gesetz über „unerwünschte Organisationen“ in Kraft gesetzt, das die Arbeit ausländischer NGOs, die von den Behörden als Bedrohung für die Verfassung oder Sicherheit des Staates angesehen werden, verbieten kann. Potenziell betroffen hiervon sind US-Stiftungen sowie in Russland tätige internationale Menschenrechtsorganisationen.

Die Verschärfung der NGO-Gesetze bettet sich in ein ganzes Bündel an restriktiven Gesetzesänderungen ein, die u. a. auch vom UN-Menschenrechtsausschuss kritisiert werden, der den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte überwacht (Human Rights Committee 2015). Von „Gesetzen der Zermürbung“ sprach zuvor

bereits Human Rights Watch (2013) im Bericht *„Laws of Attrition. Crackdown on Russia's Civil Society after Putin's Return to the Presidency“*. So wurden im Jahr 2012 beispielsweise die Eingriffsrechte der Staatsorgane in die Versammlungsfreiheit ausgeweitet, und es wurden Strafen und Bußgelder bei Verstößen gegen das Versammlungsrecht empfindlich erhöht.² Auch wurde der Straftatbestand der Diffamierung wieder eingeführt und jener des Verrates ausgeweitet. Gezielt gegen Regimegegner verwendet wird gerade auch der Vorwurf des *„hooliganism“*. Für Missbrauch anfällig sind ebenso die vagen Bestimmungen im Gesetz zur Bekämpfung *„extremistischer Aktivitäten“*.

Zugleich bereiten die öffentliche Diffamierung von Oppositionellen sowie eine massive Propaganda gegen den Westen und vermeintlich westliche Werte, Menschenrechte und Liberalismus inbegriffen, den Boden für politische Gewalt in der Gesellschaft, gerade seitens rechtsnationaler Gruppen, die von staatlichen Stellen geduldet oder gar unterstützt werden. Die Ermordung des prominenten Oppositionspolitiker Boris Nemzows am 27. Februar 2015 *„... ist das mächtigste und monströse Signal an alle Menschen mit liberalen Ansichten, dass in Russland nun freies Schaffen, Meinungsfreiheit und Kritik an der Regierung nicht mehr nur unerwünschtes Verhalten sind, sondern schlichtweg eine für jedenmann gefährliche Sache“*, schreibt Wladimir Ryschkow (2015: 2), Vorsitzender der Bewegung *„Russlands Wahl“*.

Die Lage in anderen post-sowjetischen Autokratien

In die *„Verlegenheit“*, wie Russland mit EGMR-Beschwerden konfrontiert zu werden, kommt der Diktator Alexander Lukaschenko, der seit rund 20 Jahre in Belarus herrscht, erst gar nicht, denn als einziges Land Europas ist Belarus nicht Mitglied des Europarats und hat auch nicht die Europäische Menschenrechtskonvention ratifiziert. In der dortigen Diktatur ist der zivilgesellschaftliche Raum für kritische NGOs, allen voran für Menschenrechtsorganisationen, massiv beschränkt,³ obwohl wie in Russland zahlreiche unpolitische und regierungskonforme Vereinigungen anerkannt, kooptiert und unterstützt werden. Eine Registrierung von Menschenrechtsorganisationen ist kaum möglich – und Aktivitäten nicht-registrierter Organisationen sind verboten. So kritisierte der UN-Sonderberichterstatter zu Belarus, Miklós Haraszti: *„The three main stumbling blocks that disable civil society activism are: the restrictive, permission-based rules on registration; the ensuing widespread refusal of registration; and the criminalizati-*

2 Vgl. etwa Belov/Breig/von Gall 2013: 8, Human Rights Watch 2013: 46-53.

3 Siehe ausführlicher Krennerich 2013.

on of unregistered civil activities and funding“⁴. Treffend überschrieb Amnesty International 2013 ihren Bericht zur Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit in Belarus mit dem Titel: „*What is not permitted is prohibited: Silencing civil society in Belarus*“.

Die Versammlungsfreiheit wird in Belarus dabei bereits durch das „Gesetz über Massenveranstaltungen“ eingeschränkt, das spontane regimekritische Versammlungen und Demonstrationen unterbinden soll. Es fordert eine behördliche Erlaubnis jeglicher noch so kleiner Aktion und „Nicht-Aktion“, die als öffentliche Äußerung gesellschaftspolitischer Meinungen oder gar als Protest intendiert ist. Dass pikanterweise auch „Nicht-Aktionen“ darunterfallen, ist eine Antwort des Regimes auf eine Welle „stillere Proteste“ im Jahr 2011. „Von landesweit Hunderten beantragten, demokratischen Demonstrationen wurden 2014 sechs genehmigt“, beklagte der nach dreijähriger Haft freigelassene Vorsitzende der belarussischen Menschenrechtsorganisation „Viasna“, Ales Bialiatski, und fügte hinzu, „allerdings nicht am eigentlichen Ort, sondern in menschenleeren Gegenden, etwa in Parkanlagen voller Eichhörnchen“.⁵

Auch jüngere Ereignisse – wie etwa die Ausweisung der russischen Menschenrechtlerin Aljona Tankatschowa im Februar 2015 – weisen nicht darauf hin, dass das Regime die Handlungsspielräume für kritische zivilgesellschaftliche Akteure in nächster Zeit öffnen wird (vgl. Sahn 2015). Im Gegenteil: Angesichts der gewaltsamen Zerschlagung der Massenproteste nach den Präsidentschaftswahlen von 2006 und vor allem 2010⁶ ist zu befürchten, dass Lukaschenko auch bei den anstehenden Präsidentschaftswahlen im Herbst 2015 mit harter Hand gegen etwaige Proteste vorgehen bzw. diese im Vorfeld unterbinden wird. Gerade wenn es um seine politische Machtposition geht, ist der Diktator unerbittlich.

Auch das autoritäre Regime von Ilham Aliyev in Aserbaidschan lässt keinen Raum für öffentlich vorgetragene Regimekritik. Die jüngeren Berichte von Amnesty International – „*Downward Spiral: Continuing crackdown on freedoms in Azerbaijan*“ (2013) und „*Behind Bars. Silencing Dissent in Azerbaijan*“ (2014) – zeigen, wie NGOs, unabhängige Medien und regimekritische und prodemokratische Gruppen in der Gesellschaft mittels Gesetzen, Auflagen und willkürlicher Verhaftung behindert, unterdrückt und verfolgt werden, während zugleich der Europarat keine angemessene Antwort auf die dortigen Menschenrechtsverletzungen findet (vgl. Knaus 2015). Anlässlich des Besuchs von Präsident Aliyev am 21. Januar 2015 in Deutschland beklagte das bun-

4 United Nations, General Assembly: Situation of human rights in Belarus, UN Doc. A/69/307, 12. August 2014.

5 Siehe das Interview mit Bialiatski im Amnesty Journal, 06/07 2015, S. 40 f.

6 Siehe hierzu den detaillierten Bericht des Legal Transformation Center (2012).

desweite Netzwerk „Forum Menschenrechte“ in einem Brief an Bundeskanzlerin Angela Merkel, wie sehr sich in den vergangenen Jahren die Menschenrechtslage in Aserbaidschan verschlechtert habe. Die Presse- und Meinungsfreiheit sowie die Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sind in dem Land drastisch eingeschränkt. *Human rights defenders* und Regimekritiker werden eingeschüchtert, drangsaliert und in etlichen Fällen auf Grundlage konstruierter Anschuldigungen zu langen Haftstrafen verurteilt. Im Gespräch mit Aliyev kritisierte die Bundeskanzlerin dann auch die Menschenrechtslage in dem Land, wies aber zugleich darauf hin, dass Aserbaidschan für Deutschland, nicht zuletzt wegen seiner Gas- und Erdölvorkommen, ein Partner „von wachsender Bedeutung“ sei (von Salzen 2015).

Ohnehin scheint die Menschenrechtskritik aus Deutschland die Machthaber in Baku nicht sonderlich zu beeindrucken. Noch immer sitzen Dutzende Regimekritiker im Gefängnis. Gerade erst im April 2015 wurde mit Intigam Aliyev ein bekannter Menschenrechtsanwalt, der etliche Beschwerden beim EGMR eingereicht hatte, zu sieben-einhalb Jahren Gefängnisstrafe verurteilt. Eine sechseinhalbjährige Haftstrafe hatte nur eine Woche zuvor der Menschenrechtsaktivist Rasul Jafarov erhalten. Er hatte sich an der Menschenrechtskampagne „*Sing for Democracy*“ anlässlich des *Eurovision Song Contest* in Baku 2012 beteiligt und – gemeinsam mit der Bürgerrechtlerin Leyla Yunus – für die Parlamentarische Versammlung des Europarates im Jahre 2014 eine Liste politischer Häftlinge zusammengestellt. Yunus und ihr Mann wurden inzwischen ebenfalls zu langjährigen Haftstrafen verurteilt. Die Verurteilungen sind unverkennbar politisch motiviert. Und während die Grünen eine Kleine Anfrage⁷ und die Regierungsfractionen, auf Initiative der SPD, einen gemeinsamen Antrag „Einhaltung der Menschenrechte in Aserbaidschan einfordern“⁸ unmittelbar vor den in Baku stattfindenden „Europaspiele“ im Bundestag einbrachten, schlossen die aserbaidschanischen Behörden ohne Erklärung die dortigen OSZE-Büros.⁹

Insgesamt ist der Handlungsspielraum kritischer zivilgesellschaftlicher Gruppen in den post-sowjetischen Autokratien mehr oder minder stark beschnitten. Auf einer Menschenrechtskonferenz der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) im Jahre 2013 reichte die *International Partnership for Human Rights* gemeinsam mit etlichen anderen Menschenrechtsorganisationen eine schriftliche Erklärung ein, in der sie das unsichere und feindliche Umfeld für NGOs nicht nur in

7 BT-Drs. 18/4796, 27. April 2015. In der Kleinen Anfrage wird die Bundesregierung gezielt nach ihrer Bewertung des Vorgehens der aserbaidschanischen Behörden gegenüber Regimekritikern befragt.

8 BT-Drs. 18/5092, 9. Juni 2015.

9 Carl Schreck: Azerbaijan Orders OSCE To Close Baku Office, Radio Free Europe, 9. Juni 2015. <http://www.rferl.org/content/article/27055923.html> (Stand: 09.06.2015).

Russland, Belarus und Aserbaidshjan, sondern auch in post-sowjetischen Staaten Zentralasiens beklagte. Besonders Menschenrechtsorganisationen würden auf Verdacht und Misstrauen stoßen und seitens der Regierungen als „unpatriotisch“, „Verräter“ und „nationale Feinde“ diskreditiert. Zugleich würden diese Organisationen besonders unter restriktiven Gesetzen leiden, welche die Möglichkeiten beschränken, finanzielle Unterstützung zu erhalten, einen legalen Status zu erlangen und öffentlich frei zu agieren.¹⁰

Im Rahmen des Projekts *„A Transnational Civil Society Coalition in Support of Fundamental Rights in Central Asia“* legten Menschenrechtsorganisationen aus Kasachstan, Tadschikistan und Turkmenistan im März 2015 einen Bericht *„Curtailing Rights in the Name of Stability“*¹¹ vor, in dem Eingriffe in die Meinungs-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit kritisiert werden, die dort auf Grundlage restriktiver Gesetze erfolgen. Human Rights Watch (2014) und Amnesty International (2015) bescheinigen den zentralasiatischen Autokratien ebenfalls ein schlechtes Menschenrechtsprofil, allen voran Turkmenistan, wo es für unabhängige zivilgesellschaftliche Organisationen extrem schwierig sei zu agieren. Selbst in Kirgistan, das Freedom House immerhin noch als „partly free“ einstuft,¹² werden inzwischen die zivilgesellschaftlichen Räume enger. Dort ist das Parlament im Begriff, ein von Russland inspiriertes NGO-Agentengesetz zu verabschieden, das aus dem Ausland unterstützte, politisch aktive NGOs ebenfalls als „ausländische Agenten“ stigmatisiert.¹³

Eine weit verbreitete Praxis

Während in den post-sowjetischen Autokratien die legalistisch-bürokratischen Strategien zur Kontrolle der Zivilgesellschaft besonders ausgefeilt sind, werden weltweit gesetzliche und administrative Regelungen eingeführt oder verschärft, die zusätzlich zur blanken Repression den Handlungsspielraum der Zivilgesellschaft auf legalistisch-administrativem Wege beschneiden.

10 Joint Statement to OSCE Human Rights Conference: Repressive NGO Legislation and practice in the post-Soviet region. Written statement by International Partnership for Human Rights et al., 27. Januar 2013.

11 Abrufbar unter: <http://www.civicsolidarity.org/article/1093/central-asia-curtailing-rights-name-stability> (Stand: 29.05.2015). Für Kasachstan siehe auch den Bericht des Norwegian Helsinki Committee (2015).

12 Vgl. den Bericht „2015 Freedom in the World“, abrufbar unter: www.freedomhouse.org (Stand: 01.06.2015).

13 <http://www.civicsolidarity.org/article/1095/kyrgyzstan-reject-foreign-agents-bill-plenary>, 26.05.2015 (Stand: 29.05.2015).

In etlichen afrikanischen Staaten beispielsweise ist die zuvor lebendige Zivilgesellschaft stark unter Druck geraten, besonders deutlich in Ägypten. Dort besteht nicht nur eines der restriktivsten NGO-Gesetze¹⁴, sondern laut Amnesty International Deutschland erlebt das Land unter Präsident Abdel Falltah al-Sisi „eine der schwersten Menschenrechtskrisen in der modernen Gesellschaft des Landes“.¹⁵ Seit der Amtsenthebung des ehemaligen Präsidenten Mohammed Mursi im Juli 2013 wurden unzählige Menschen festgenommen, angeklagt und/oder verurteilt. Von Massenverurteilungen betroffen sind zum einen Mitglieder und Unterstützer der Muslimbruderschaft. Verfolgt und zu hohen Haftstrafen verurteilt werden aber auch viele Personen, die das Regime kritisieren und sich für Freiheit und Menschenrechte einsetzen (vgl. Okail 2015). Beim umstrittenen Staatsbesuch des ägyptischen Präsidenten am 3. Juni 2015 in Deutschland brachte die Bundeskanzlerin – intern wie öffentlich – Menschenrechtskritik vor, vor allem an der Todesstrafe, verwies aber zugleich auf die strategische Bedeutung Ägyptens in der Region. Bundestagspräsident Lammert hatte hingegen ein Gespräch mit al-Sisi unter Hinweis auf die aktuelle Entwicklung im Land abgesagt.¹⁶

In anderen Ländern, wie Äthiopien, bedarf es aus Sicht der Regierung überhaupt keiner NGOs mehr. In der ostafrikanischen Entwicklungsdiktatur werden die wirtschaftliche Entwicklung und die Sicherheit allein durch den Staat organisiert und kontrolliert. Unterstützt wird der „Darling“ der internationalen Entwicklungszusammenarbeit dabei durch bilaterale und multilaterale Geber, die Äthiopien als Anker der Stabilität in der Region ansehen und die dort effektive technische Umsetzung von Entwicklungsvorhaben schätzen. Regimekritik wird von den Machthabern indes konsequent und repressiv unterdrückt. Während die Wirtschaft boomt, werde mittels zweier umstrittener Gesetze – eines zur Terrorabwehr und eines betreffend die Arbeit von NGOs – die Opposition drangsaliert, kritisierte 2013 die EU-Abgeordnete Barbara Lochbihler in einem Interview mit der Deutschen Welle.¹⁷ Bekannte Blogger, die politische und soziale Probleme kritisierten, wurden jüngst erst wieder als Terroristen diffamiert und sitzen in „Afrikas Aufsteiger-Nation“¹⁸ im Gefängnis. Lokale NGOs sind rar geworden, nachdem die externe Finanzierung laut dem 2011 verabschiedeten NGO-Gesetz nur noch 10 % ihres Gesamtbudgets umfassen darf.

14 Vgl. The International Center for Non-Profit-Law: NGO Law Monitor: Egypt, <http://www.icnl.org/research/monitor/egypt.html> (Stand: 01.06.2015).

15 <https://www.amnesty.de/2015/6/1/bundesregierung-muss-sich-fuer-menschenrechte-aegypten-einsetzen>, 1. Juni 2015 (Stand: 05.05.2015).

16 Das Parlament, 26. Mai 2015.

17 „Menschenrechtler werden massiv eingeschränkt“, Deutsche Welle, 17. Juli 2013.

18 So der Titel eines kritischen Beitrags von Isabel Pfaff in Süddeutsche Zeitung, 23./24./25.05.2015, S. 9.

Die Beispiele ließen sich auch für andere Länder und Weltregionen fortführen. Autoritäre Herrschaftspraktiken sind vielerorts auf dem Vormarsch, und in nicht wenigen Ländern haben sich die zivilgesellschaftlichen Spielräume in den vergangenen Jahren verengt, werden NGOs „von Autokraten und Nationalisten unter Druck gesetzt“.¹⁹ Einschränkungen der Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit werden mit vorderhand legitimen Eingriffszwecken wie innere Sicherheit, öffentliche Ordnung etc. begründet, aber unverhältnismäßig und missbräuchlich angewandt, um politischen Dissens und Regimekritik zu unterbinden. Systematisch versuchen autoritäre Machthaber, die – für einen etwaigen Menschenrechtswandel so wichtigen – Verbindungen lokaler NGOs mit transnationalen Menschenrechtsnetzwerken, menschenrechtsfreundlichen Staaten und den Institutionen und Akteuren des regionalen und globalen Menschenrechtsschutzes zu kapfen.

Dies stellt nicht nur die Menschenrechtsarbeit vor Ort, sondern auch die Menschenrechtsförderung aus dem Ausland vor große Herausforderungen. Letztlich ist es eine schwierige Frage, wie mit den sehr verschiedenen autoritären Regimen jeweils strategisch umzugehen ist, um die Menschenrechte bestmöglich zu fördern. Dies ist besonders schwierig, wenn die Regierungen von großen Teilen der Eliten und der Bevölkerung unterstützt werden und effektive Gegenstrategien entwickelt haben, um sich – möglicherweise sogar im Bündnis mit anderen Regierungen – gegen menschenrechtlichen Druck von „unten“ und von „außen“ zu schützen. Die vielfältigen Möglichkeiten der bilateralen und multilateralen, staatlichen wie nicht-staatlichen Menschenrechtspolitik – von Sanktionen und Anreizen über öffentliche Kritik und stille Diplomatie bis hin zur Förderung demokratischer, rechtsstaatlicher und menschenrechtlicher Institutionen, Prozesse und Akteure – müssen daher klug an die Bedingungen vor Ort angepasst und mit den Betroffenen abgestimmt werden. Keine kluge Politik ist es sicherlich, die „Unverletzlichkeit der innenpolitischen Ordnungen“ zur außenpolitischen Leitlinie zu erheben, wie dies jüngst ein Papier der Stiftung Wissenschaft und Politik für den OSZE-Raum propagiert hat (Kaim/Maull/WQestphal 2015: 5). Dies käme einem Abgesang auf jegliche Menschenrechtsaußenpolitik gleich, da diese sich zwangsläufig in die inneren Angelegenheiten der Staaten einmischt. Vielmehr geht es darum, selbst unter schwierigen Bedingungen die Spielräume der Menschenrechtspolitik auszuloten und zu nutzen. Dies gilt auch für die Umsetzung der praktischen Anregungen und Vorschläge der Leitlinien der Europäischen Union zum Schutz von *human rights defenders*, die dringend der Solidarität und Unterstützung bedürfen.

¹⁹ Beklagte ein ganzseitiger Beitrag „Agenten der Freiheit“ in: Die Zeit, 11. Juni 2015, S. 3.

So unterschiedlich die jeweiligen menschenrechtspolitischen Strategien dabei ausfallen mögen, eines ist jedoch eines gewiss: Um glaubhaft die Achtung und den Schutz der Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sowie anderer Menschenrechte einfordern zu können, ist es unabdingbar, dass Regierungen und Behörden in demokratischen Rechtsstaaten diese Rechte selbst sorgsam achten und schützen. Ansonsten können sie die Gegenstrategien und Gegendiskurse autoritärer Machthaber nicht parieren, die inzwischen auch über Menschenrechte reden, jedoch vor allem deren Einschränkungen im Blick haben.

Literatur

- Act Alliance 2011: *Shrinking political space of civil society*, Geneva/Utrecht.
- Amnesty International 2013a: *What is not permitted is prohibited: Silencing civil society in Belarus*, London.
- Amnesty International 2013b: *Downward Spiral: Continuing crackdown on freedoms in Azerbaijan*, London.
- Amnesty International 2014: *Behind Bars. Silencing Dissent in Azerbaijan*, London.
- Amnesty International 2015: *Amnesty International Report 2014/15: The state of the world's human rights*, London.
- Belov, Sergej/ Breig, Burkard/ von Gall, Caroline 2013: *20 Jahre Russische Verfassung: Zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Verfassungstudie im Auftrag von Werner Schulz, Fraktion Die Grünen/EFA im Europäischen Parlament, Brüssel.
- Chikow, Pavel 2014: Zivilgesellschaft und Staat in Russland, in: *rusland-analysen*, Nr. 284, 24.10.2014, 14-16.
- Forum Menschenrechte (Hrsg.) 2012: *Schützen statt verfolgen! Die schwierige Lage von VerteidigerInnen wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte*, Berlin.
- Front Line Defenders 2014: *2015 Annual Report. Human Rights Defenders in the Balance*, Blackrock.
- Huhle, Niko/ Huhle, Teresa (Hrsg.) 2015: *Die subversive Kraft der Menschenrechte. Rainer Huhle zum radikalen Jubiläum*, Oldenburg.
- Human Rights Committee 2015: *Concluding observations on the seventh periodic report of the Russian Federation*, CCPR/C/RUS/CO/7, 31.03.2015.
- Human Rights Watch 2013: *Laws of Attrition. Crackdown on Russia's Civil Society after Putin's Return to the Presidency*, New York.
- Human Rights Watch 2014: *World Report 2014*, New York.
- Kaim, Markus/ Maull, Hanns W./ Westphal, Kirsten 2015: *Die gesamteuropäische Ordnung vor einer Zäsur – drei Leitlinien für einen Neubeginn*, SWP-Aktuell, Nr. 14, Februar 2015, Berlin.
- Knaus, Gerald 2015: Europe and Azerbaijan: The End of Shame, in: *Journal of Democracy*, Vol. 26, Nr. 3.
- Krennerich, Michael 2013: Belarus – 20 Jahre Herrschaft Lukaschenkos. Die Bedeutung der Menschenrechte in einer europäischen Diktatur, in: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Vol. 7, Nr. 2, 161-176.
- Legal Transformation Center 2012: *Square 2010 through the Eyes of Belarusian Human Rights Defenders*, Minsk.

- Norwegian Helsinki Committee 2015: *The Right to Public Protest. A freedom of assembly and association issue in Kazakhstan*, Oslo.
- Okail, Nancy 2015: Written Testimony, *Hearing on „Egypt Two Years After Morsi: Part 1“* before the Subcommittee on the Middle East and North Africa of the House Committee on Foreign Affairs, May 20, 2015.
- Puddington, Arch 2009: Freedom House presents: Civil Society under Threat. Bureaucratic Strategies of the New Authoritarians, in: *Harvard International Review*, Vol. 31, No. 1, 70-74.
- Ryschkow, Wladimir 2015: Der Mord an Boris Nemzow hat Russland erschüttert, in: *russland-analysen*, Nr. 292, 13. März 2015, 2-3.
- Sahm, Astrid 2015: Nach Minsk-2. Neue Perspektiven für die Beziehungen zwischen Brüssel und Minsk?, in: *belarus-analysen*, Nr. 20, 23.03.2015, 2-5.
- Siegert, Jens 2014: NGOs in Russland, in: *russland-analysen*, Nr. 284, 24.10.2014, 16-19.
- Van der Borgh, Terwindt 2009: *Shrinking political space of NGOs*, Utrecht.
- von Salzen, Claudia 2015: Heikel Tischgespräch. Aserbaidschans Präsident bei Angela Merkel“, in: *Der Tagesspiegel*, 21.01.2015.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

zeitschrift für menschenrechte

JOURNAL FOR HUMAN RIGHTS

Lieferbare Titel

Menschenrechte und Terrorismus
zfmr 1/2007, 160 Seiten, Best.-Nr. 4291

Menschenrechte und Staatlichkeit
zfmr 2/2007, 176 Seiten, Best.-Nr. 4393

Menschenrechte und Demokratie
zfmr 1/2008, 176 Seiten, Best.-Nr. 4440

Menschenrechte und Armut
zfmr 2/2008, 176 Seiten, Best.-Nr. 4488

FrauenMenschenrechte
zfmr 1/2009, 208 Seiten, Best.-Nr. 4536

Menschenrechte und Wirtschaft
zfmr 2/2009, 248 Seiten, Best.-Nr. 4537

Menschenwürde
zfmr 1/2010, 240 Seiten, Best.-Nr. 4626

Menschenrechte in der Klimakrise
zfmr 2/2010, 192 Seiten, Best.-Nr. 4650

Menschenrechte und Religion
zfmr 1/2011, 186 Seiten, Best.-Nr. 4741

Menschenrechte in Lateinamerika
zfmr 2/2011, 230 Seiten, Best.-Nr. 4742

Menschenrechte und Strafe
zfmr 1/2012, 168 Seiten, Best.-Nr. 4822

Menschenrechte als Maßstab internationaler Politik
zfmr 2/2012, 208 Seiten, Best.-Nr. 4823

Menschenrechte und Europa
zfmr 1/2013, 192 Seiten, Best.-Nr. 4901

Menschenrechte und Kritik
zfmr 2/2013, 192 Seiten, Best.-Nr. 4900

Menschenrechte und Gewalt
zfmr 1/2014, 224 Seiten, Best.-Nr. 40024

Menschenrechte und Migration
zfmr 2/2014, 192 Seiten, Best.-Nr. 40066



www.wochenschau-verlag.de



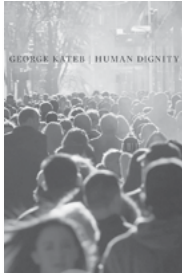
[www.facebook.com/
wochenschau.verlag](https://www.facebook.com/wochenschau.verlag)



@wochenschau-ver

BUCHBESPRECHUNGEN

George Kateb (2011): Human Dignity, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 238 S., € 25,78



In der jüngeren Diskussion über Menschenwürde, die sich zunehmend auch in englischsprachigen Kreisen entwickelt, hat sich neben PhilosophInnen und JuristInnen George Kateb als einer der wenigen Politikwissenschaftler eingeschaltet.

In seiner Monographie legt der emeritierte Professor aus Princeton eine ausführliche – säkulare, wie er betont – Verteidigung des Begriffs der Menschenwürde vor. Bemerkenswert ist dabei insbesondere, dass er Menschenwürde nicht nur als individuelle Würde, sondern auch als Gattungswürde erläutert. Es ist ein engagiert geschriebenes und anregendes Buch, wenn auch argumentativ viele Fragen offen bleiben.

Grundsätzlich versteht Kateb „Würde“ klassisch als einen Wert, den Menschen aufgrund von bestimmten Eigenschaften besitzen (unberührt von der neueren Dis-

kussion, in der Menschenwürde als Haltung konzipiert wird). Davon ausgehend unterscheidet er zwischen Würde als „status“ und „stature“, wobei „status“ individuelle Würde im Sinne des Status eines Gleichen unter Gleichen meint, und „stature“ (Gattungswürde) im Sinne eines höheren Ranges, den die menschliche Gattung gegenüber anderen Wesen innehat: „All individuals are equal; no other species is equal to humanity. These are the two basic propositions that make up the concept of human dignity“ (6).

Kateb ist der Überzeugung, dass es der Idee der Menschenwürde bedürfe, um Menschenrechte zu begründen. Dafür spricht er von Menschenwürde als einem „existentiellen Wert“ (10) im Unterschied zu moralischen Werten. Moral beschränkt sich nach Kateb auf die Vermeidung von Leid. Verletzungen der Menschenwürde, die er zu Menschenrechtsverletzungen zählt, gingen aber darüber hinaus, denn sie verletzen den gleichen Status (40 f.). Deshalb könnten Menschenrechte nicht allein mit dem Verweis auf moralische Werte begründet werden, sondern setzten zusätzlich den existentiellen Wert der Menschenwürde voraus. Zur Erläuterung

führt er Huxleys *Brave New World* an (41), in der es keine moralischen Verstöße gebe, insofern niemandem beliebig Schmerz zugefügt werde, die aber deshalb verachtenswert sei, weil in ihr die menschliche Würde nicht respektiert werde.

An dieser Argumentation irritiert, dass die Reichweite der Moral so eng gezogen wird. Es scheint so, als wolle Kateb das Konzept der Menschenwürde einer spezifisch utilitaristischen Moral aufpfropfen. Dabei liegt es doch näher, statt die Moral ganz an das deskriptive Konzept von Leid zu binden, sie als grundsätzlich normativen Bereich zu verstehen, in dem dann auch Verletzungen von Menschenwürde, die etwa als Demütigungen und ähnliches zu beschreiben wären, als unmoralisch erfasst werden können.

Auch die Begründung der Zuschreibung dieses existentiellen Wertes, der sich über die beiden Aspekte einer individuellen und einer gattungsspezifischen Würde erstreckt, ist nicht unproblematisch. Für den individuellen Aspekt schließt Kateb in klassischer Interpretation (die spätestens seit Oliver Sensens Studie *Kant on Human Dignity* nicht mehr unumstritten ist) an Kant an, wenn er sagt, dass jedem Menschen aufgrund seiner Vernunftfähigkeit ein besonderer Wert in Form eines besonderen Status zukomme; er fächert diese Fähigkeit nur im Detail etwas anders auf. Den gattungsbezogenen Aspekt verspricht Kateb im Rahmen einer philosophischen Anthropologie auszuarbeiten (122). Seine Idee lautet dabei,

dass der Menschheit als Ganzer ein besonderer Wert in Form eines höheren Ranges zukomme, und zwar weil sie erstens in ihrer Geschichte Großes geleistet habe („achievements“, womit wohl Errungenschaften in Kultur, Wissenschaft und Technik gemeint sind, 177 f.) und weil sie zweitens die Natur wertschätzen und sich um sie kümmern könne („stewardship“, 115 f.). Diese These über den Wert der Menschheit aufgrund ihrer faktischen historischen Leistungen ist ungewöhnlich und Kateb, sich dessen bewusst, entwickelt sie ausführlich und versucht sie gegen naheliegende Kritiken zu verteidigen: schließlich hat die Menschheit weder nur Gutes getan noch tut sie aktuell nur Gutes, und schließlich gehen große Errungenschaften der Menschheit als Ganzer auf Kosten Einzelner, was bedeutet, dass die Würde der Menschheit und die Würde des Individuums im Konflikt stehen.

Abgesehen von diesen Problemen in Bezug auf die Gattungswürde gibt es eine andere Lücke, die schwerer wiegt und beide Aspekte von Würde, wie Kateb sie unterscheidet, betrifft. Kateb gründet den Wert der Würde in Hinblick auf den Status des Individuums wie auf den Rang der Menschheit ausdrücklich in deskriptiven, naturalistischen Eigenschaften, nämlich in der Fähigkeit zu denken einerseits und in den messbaren Leistungen der Menschheit (Fortschritt und Sorge um die Natur) andererseits. Diese Art der Begründung für Menschenwürde als inhärenten, absoluten Wert durch einen

außermoralischen Wert ist, so ist die einhellige Meinung vieler anderer Stimmen in der Debatte um die Menschenwürde, schwerlich überzeugend. Bei Kant, auf den sich Kateb in Hinblick auf den individuellen Aspekt bezieht, läuft die Begründung bekanntermaßen anders, und zwar aufgrund des spezifischen Moralverständnisses, in das er die Würde einbaut: Würde hat genau das Wesen, das fähig zu Moral ist, das heißt, das moralisch handeln kann und moralische Ansprüche hat, und fähig zur Moral macht es eben seine Vernunftfähigkeit. So ist man über die Vernunft im Bereich der Moral und es wird nicht die Fähigkeit zu denken ohne systematische Einbettung einfach für moralisch wertvoll erklärt. Während Kateb mit der Vernunftthese an Kant anschließt, vertritt er, wie erwähnt, ein vollkommen anderes Moralverständnis. Dabei geht jene Verbindung zwischen Würdeverständnis und Moralverständnis verloren, die bei Kant entscheidend für

das Verständnis der ersteren ist. Kateb zieht Moral, die er, wie gezeigt, in einer utilitaristischen Spielart vertritt, und Würde explizit auseinander.

Man kann das Buch in seinen ausführlichen Erläuterungen zur Gattungswürde, die auf Leistungen der Menschheit basiert, als optimistisches Plädoyer dafür lesen, die Menschheit von ihrer guten Seite her zu betrachten; vielleicht auch dahingehend, wie „gut“ sie kraft vieler Fähigkeiten sein könnte. Doch zu bekannten Problemen des Begriffs der Menschenwürde, wie der Frage nach ihrer Begründung (ebenso wie der sich in einem solchen Rahmen stellenden Frage danach, warum man allen Menschen Würde zuschreiben solle, obwohl nicht alle sich ihrer Vernunft bedienen oder gar etwas leisten) werden keine überzeugenden neuen Lösungsansätze angeboten.

Dr. Eva Weber-Guskar,
eva.weber-guskar@phil.uni-goettingen.de

Richard Breun (2014): Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen, Freiburg, Verlag Karl Alber, 229 S., € 20,00



Mit seiner Monographie *Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen* will Richard Breun zu nichts weniger beitragen als „zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Lebensform und ihres Sinns“ (44). Breun verfolgt dieses ehrgeizige Ziel, indem er sich auf etwas über 200 Seiten dem Phänomen

Menschenrechte bei Nomos



WTO-Agrarrecht, EU-Agrarrecht und das Menschenrecht auf Nahrung

Von RAin Dr. Sandra Kattau, LL.M. Eur.

2015, 746 S., geb., 169,- €

ISBN 978-3-8487-2311-9

(Schriftenreihe des Zentrums für Europäische Rechtspolitik der Universität Bremen (ZERP), Bd. 70)

www.nomos-shop.de/24769

Aus rechtlicher Sicht besteht das Erfordernis, das Menschenrecht auf Nahrung auch im Rahmen des WTO- und EU-Agrarhandelsrechts zu beachten. Anhand dessen kann zudem erreicht werden, dass diese Regelungen – anders als bisher – einen positiven Beitrag zur weltweiten Ernährungssicherheit leisten.



Abschiebungen nach europäischen Vorgaben

Die Auswirkungen der Rückführungsrichtlinie auf das deutsche Aufenthaltsrecht

Von Dr. Carsten Hörich

2015, 319 S., brosch., 82,- €

ISBN 978-3-8487-2294-5

(Schriften zum Migrationsrecht, Bd. 20)

www.nomos-shop.de/24733

Die Rückführungsrichtlinie soll das staatliche Interesse an einem effektiven Aufenthaltsbeendungsverfahren und die Rechte der Betroffenen in Einklang bringen. Der Autor analysiert die Umsetzung der Richtlinie in das nationale Recht und untersucht, ob der gesuchte Ausgleich gefunden wurde.

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter 07221/2104-37

Portofreie Buch-Bestellungen unter www.nomos-shop.de

Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



Nomos

der Scham widmet. Scham ist für Breuns „anthropologische Reflexion“ (216) deswegen besonders interessant, weil in dieser Emotion verschiedene gegensätzliche Momente – etwa seelisches Empfinden und körperliche Reaktion – zusammenkommen. Eine solche „antinomische Struktur“ (24) ist Breun zufolge kennzeichnend für die menschliche Lebensform insgesamt. *En passant* wird zudem der Zusammenhang von Scham und Würde beleuchtet, denn erstere sei „die andere Seite“ (88) letzterer.

Wie einleitend angedeutet, stellt Breun in seinem Buch die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens. Genauer gesagt will Breun sowohl erforschen, was für menschliches Leben kennzeichnend ist, als auch, welches dieser Kennzeichen dazu führt, dass Menschen ihr Leben bedeutsam erscheint. Diesen Fragen kann man sich Breun zufolge nur widmen, wenn man im Vorfeld anerkennt, dass das menschliche Leben von Gegensätzen, Antinomien und Ambivalenzen geprägt ist. Breun diskutiert hierfür zahlreiche Beispiele (für eine vollständige Zusammenschau vgl. 213-215): Beispielsweise werden sich Menschen ihrer selbst und ihrer Individualität dadurch bewusst, dass sie eine Außenperspektive annehmen und erkennen, wie sie in den Augen anderer erscheinen – insbesondere, wenn dies mit Scham verbunden ist. Gegensätze wie dieser erzwingen nach Breun ein bestimmtes methodisches Vorgehen: Um

sie zu verbinden, müssen anthropologische Überlegungen offenlegen, vor dem Hintergrund welcher Gemeinsamkeiten Gegensätze wie diese überhaupt möglich sind. Als Vorbild für dieses Vorgehen, das Breun als das Schaffen „lebendiger Synthesen“ bezeichnet (vgl. 11), dient Kants Kritizismus (vgl. Kapitel III). Breun geht also davon aus, dass es eine strukturelle Analogie zwischen der transzendental-kritischen Reflexion Kants und wichtigen Elementen menschlichen Lebens gibt, sodass seine „lebendige Selbstreflexion“ Kants Vorgehen nachahmen muss (vgl. 44).

Schon Darwin, Scheler, Simmel und Sartre haben Gegensätze aufgedeckt, die in der Emotion der Scham auftreten; die von diesen Autoren dargestellten „Ambivalenzen der Scham“ diskutiert Breun in Kapitel II. Die Ambivalenzen, um die es ihm aber vor allem geht, arbeitet Breun teils in Rückgriff auf Cassierer (Kapitel IV) und Plessner (Kapitel V), teils in deren Weiterentwicklung (Kapitel VI) aus. Mit Cassierer betont er u. a., dass sich in einer Person, die sich schämt, „das Ich im Wir wiederfindet“ (117); denn die Beschämte nimmt einen allgemeinen Standpunkt (den Standpunkt des Wir) ein, von dem aus sie sich negativ beurteilt und auf dieses Urteil mit Scham reagiert. Unter Rückgriff auf Plessner argumentiert Breun dagegen, dass sich Menschen in der Scham des Doppelcharakters ihres Körpers bzw. Leibs bewusst werden (vgl.

130). Im Moment der Scham – einer Emotion, die wir nicht willentlich kontrollieren können ebenso wenig wie das Erröten als deren äußeres Anzeichen – wird uns bewusst, dass wir einerseits unsere Körper bewohnen und uns mit ihnen identifizieren, aber andererseits nicht immer Herren im eigenen Haus unseres Leibes sind. Damit verweist jeder Moment der Scham auf die für Breun zweifellos wichtigste Ambivalenz, nämlich die von Leben und Tod. Letzterer sei das „Paradigma der Entkörperung bzw. Entleiblichung“ (164), und in jedem Moment der Scham, die wir als „Sturz ins Bodenlose, ins Nichts und in die absolute Leere“ (160) empfinden, bekämen wir einen Vorgeschmack auf ihn.

Der Tod spielt nach Breun aber nicht nur für Scham eine Rolle, sondern auch für Würde. Würde kommt den Menschen nämlich zu, insofern sie angesichts des unabwendbaren Faktums ihrer eigenen Sterblichkeit dennoch „die unerschwellig lauernde Frage nach dem Sinn prägnant werden“ (210) lassen: Für Breun ist ein ungeprüftes Leben also nicht nicht lebenswert, sondern würdelos, und „Scham meldet sich, wenn [...] das Ganze [...] aus dem Blick zu geraten droht“ (210). Die Rückkoppelung von Würde an Sinnsuche gibt schließlich auch der Philosophie als Praxis ein ganz neues Gewicht: Nicht nur, dass philosophisches Fragen „eine wesentliche Voraussetzung für die kulturelle Sublimierung von Ge-

walt und Töten“ (207) sein kann, wenn es sich denn den großen Fragen widmet und dadurch sinnstiftend ist – es verleiht denjenigen Personen, die es betreiben, zudem Würde.

Breuns Buch stellt zweifellos eine sehr informierte und originelle Untersuchung dar. Insbesondere für diejenigen Leserinnen und Leser, die im Ausgang von klassischen Autoren der kontinentalen philosophischen Anthropologie über große Fragen wie Sinn und Tod nachdenken wollen, wird *Scham und Würde* wichtig sein. Wobei auch für diese Leserschaft etwas mehr Offenheit hinsichtlich der Struktur der Untersuchung – etwa eine deutlichere Formulierung der Fragestellung, eine explizitere Führung des roten Fadens und das ein oder andere klar gekennzeichnete Zwischenfazit – vielleicht von Vorteil gewesen wäre. Dass Breun auf die genannten Stilmittel verzichtet, ist aber sicher kein Versehen, sondern eher Zeugnis seiner Auffassung von Philosophie: Aufgabe der Philosophie ist nach Breun das „Rätsel der Synthesis“, also das Zusammendenken von Gegensätzen – doch löst sie diese vollständig auf „werden Philosophie und Moral überflüssig“ (11). Insofern sollte es für den Autor selbst kein Problem darstellen, dass sein Buch gleichermaßen Fragen beantwortet wie aufwirft.

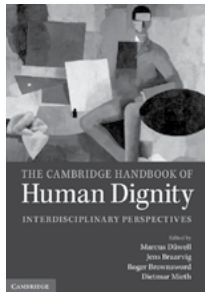
Ein Themenkomplex, zu dem man sich – jedenfalls im Rahmen der Debatte um Menschenrechte – mehr Antwortma-

terial gewünscht hätte, ist der der Würde. Breuns These, dass Menschen dadurch Würde erwerben, dass sie um Sinn ringen, beantwortet nämlich bspw. nicht, ob Würde den Menschen nur als wertvoll auszeichnet oder ob sie sich (zudem) in bestimmte Rechte ausbuchstabieren lässt, die gewährleistet sein müssen, um sich die Frage nach dem Sinn zu stellen. Auch stellt sich die Frage, ob nach dieser Auf-

fassung allen Menschen Würde zukommt und ob diejenigen, denen sie einmal zukommt, sie wieder einbüßen können. Breuns Auffassung von Würde ist also eher für eine Ehrenrettung der Philosophie, als für eine Fundierung der Menschenrechte dienlich.

Dr. Christine Bratu,
christine.bratu@lrz.uni-muenchen.de

Markus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (2014) (Hrsg.): The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives, Cambridge/UK, Cambridge University Press, xxii + 608 S., € 116,95



Obwohl die Literatur zum Thema Menschenwürde mittlerweile ausufernd ist, gibt es bisher keine dem *Cambridge Handbook of Human Dignity* vergleichbare Publikation, die gleichermaßen historisch und systematisch umfassend in die verschiedenen Bereiche der akademischen Beschäftigung mit dem Thema einführt. Die insgesamt 62 in dem Band versammelten Aufsätze sind in sieben Sektionen geordnet, die sich grob drei

Schwerpunkten zuordnen lassen: einem historisch-kulturellen (Sektionen 1 und 2), einem systematisch-philosophischen (Sektion 3) und einem juristischen (Sektionen 4-7). Die meisten der Artikel sind gleichwohl durch genuin philosophische Fragen motiviert. Die beiden den sieben Sektionen vorangestellten Artikel haben einführenden Charakter.

Wie in der Einleitung von den Herausgebern hervorgehoben, bildet die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 den Ausgangspunkt eines Großteils der Artikel (xx). Dies trägt einerseits zu einer in fast allen Texten vorzufindenden Engführung der Kategorien Menschenwürde und Menschenrechte bei, andererseits aber auch zu Redundanzen, die in einer Artikelsammlung dieses Zuschnitts allerdings kaum zu vermeiden sind. So



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

STANDARDWERK

Michael Krennerich

Soziale Menschenrechte

Zwischen Recht und Politik

Die „vergessenen“ sozialen Menschenrechte erlebten im vergangenen Jahrzehnt einen bemerkenswerten Aufschwung, doch noch immer sind sie uns wenig vertraut. Wo sind die sozialen Menschenrechte rechtlich verankert? Wie lassen sich die einzelnen Rechte näher bestimmen, wen verpflichten sie auf welche Weise und wie lassen sie sich einfordern und umsetzen? Welche Rolle spielen dabei die Staaten, die Staatengemeinschaft und die Zivilgesellschaft? Diese und weitere Fragen rund um die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (kurz: soziale Menschenrechte) behandelt die Studie. Sie nimmt das Verbot der Sklaverei und der Zwangsarbeit ebenso in den Blick wie die Rechte auf Arbeit, auf gerechte Arbeitsbedingungen, auf soziale Sicherheit, auf Gesundheit, angemessene Unterkunft, Nahrung, auf Trinkwasser und Sanitärversorgung sowie das Recht auf kulturelle Teilhabe.



ISBN 978-3-89974855-0, 528 S., € 29,80

Noch niemand vorher hat die einzelnen sozialen Menschenrechte nach einem so überzeugenden Prüfungsraster abgearbeitet und dabei sehr differenziert die sich bei jedem Recht stellenden Fragen, immer im Rückgriff auf die Vertragspraxis und vor allem die Praxis des Sozialpaktausschusses, so präzise erörtert und überaus anschaulich dargeboten.“

(Prof. Dr. Eibe Riedel, bis Ende 2012 Mitglied des UN-Ausschusses für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte)

www.wochenschau-verlag.de



[www.facebook.com/
wochenschau.verlag](https://www.facebook.com/wochenschau.verlag)



@wochenschau-ver

wird in vielen Artikeln zuerst das Verhältnis der beiden Kategorien zueinander geklärt und wiederholt ausführlich aus der AEMR zitiert. Dabei zeigen schon die beiden einleitenden Aufsätze von Roger Brownsword und Markus Düwell die meisten der Möglichkeiten auf, die angesprochene Engführung zu deuten, und auch, welche Probleme sie mit sich bringt. Brownsword stellt die zentrale Rolle heraus, die Menschenwürde in internationalen wie in vielen nationalen Rechtskontexten spielt. Im internationalen Rahmen sei zu erkennen, dass sich Menschenwürde als fundierende Norm für das Menschenrechtsregime durchgesetzt hat (1-7). Es zeige sich jedoch auch, dass Menschenwürde nicht nur als Garant der Menschenrechte diene, sondern zunehmend als grundlegende ethische Anspruchsnorm dazu herangezogen werde, individuelle Rechte einzuschränken (7). Dass Menschenwürde droht, sich als „Trojanisches Pferd“ zu entpuppen, in dessen Namen Menschenrechte eingeschränkt werden, lässt sich nach Düwell außerdem systematisch herleiten (25). Während Brownsword zu einem pragmatischen Ansatz bezüglich des Umgangs mit diesem Problem tendiert, lehnt Düwell diesen nach einer ausführlichen Darstellung und Diskussion der verschiedenen Positionen zum normativen Status der Menschenwürde ab. Brownsword macht geltend, dass oftmals allein im Zusammenhang mit Menschenwürde prominent noch jene Diskussionen ge-

führt werden, die sich im Kern um die Frage drehen, was das Richtige zu tun ist. Schon deshalb sollten wir auf sie im Rechtskontext nicht verzichten (21). Nach Düwell hingegen verpflichtet uns der Respekt vor der Menschenwürde kategorisch. Als moralisches Prinzip, aus dem andere moralische Prinzipien und Rechte wie die Menschenrechte abgeleitet werden können, müsse Menschenwürde jenseits pragmatischer Überlegungen gerechtfertigt werden (45). Hierfür eigne sich am besten eine transzendental-reflexive Rechtfertigung, wie sie im Anschluss an Kant, Gewirth oder Korsgaard entwickelt werden könne. Ein Argument hierfür ist nach Düwell, dass diese Begründungsstrategie – im Gegensatz zum Rückgriff auf Rawls' „overlapping consensus“ oder im Sinn eines moralischen Realismus – den universalen Anspruch der Menschenwürde begründen könne, ohne subjektunabhängige moralische Wahrheiten zu behaupten (46).

In den Aufsätzen von Samuel J. Kerstein zu Kant und Deryck Beyleveld zu Gewirth zeigen sich jedoch auch die Probleme, die eine solche Rechtfertigungsstrategie mit sich bringt. Und Govert den Hartogh macht in seinem Aufsatz zur begründenden Funktion der Menschenwürde für die Menschenrechte überzeugend deutlich, dass diese Funktion oftmals überbetont wird. Menschenrechte und Menschenwürde sollen vor unterschiedlichen Eingriffen schützen, erstere vor Schaden und Einmischung, letztere

vor Angriffen. Es sei nicht entschieden, was im Konfliktfall überwiegt (205). Dass die Idee von grundlegenden unveräußerlichen Rechten nicht notwendigerweise der argumentativen Stützung durch ein moralisches Konzept wie das der Menschenwürde bedarf, verdeutlicht auch Pauline C. Westerman anhand der Naturrechtstradition. Nach Grotius und Locke seien Menschen Rechtsträger, jedoch keine Geschöpfe, denen eine besondere Würde zukomme. Hingegen habe nach Pufendorf der Mensch eine besondere Würde, ohne dass er besondere natürliche Rechte hätte (115 f.).

Wie die Aufsätze in den ersten beiden Sektionen zur europäischen und zur außereuropäischen Tradition des Menschenwürdediskurses übergreifend verdeutlichen, spielt Menschenwürde in verschiedenen Moraltraditionen oftmals nur eine untergeordnete Rolle, während die Idee unveräußerlicher Rechte prominent vorkommt. Innerhalb einiger dieser Traditionen muss bis heute darüber hinaus das universelle Verständnis von Menschenwürde mit dem von Würde im Sinne eines sozialen Rangs konkurrieren, wie beispielsweise Jens Braarvig in zwei erhellenden Aufsätzen zum Hinduismus und zum Buddhismus darlegt. Im Anschluss an Jeremy Waldron weist Josiah Ober in seinem Aufsatz zur „civic dignity“ in der griechisch-römischen Antike darauf hin, dass Ansätze wie diese, die Würde nicht allein intrinsisch

verstehen, auch heute noch fruchtbar sein können.

Ein ähnliches Konzept von Würde entwickeln Ralf Stoecker und Christian Neuhäuser. Dies wird gemeinhin als eines der kontingenten oder sozialen Würde bezeichnet und von Würde im juristischen Rahmen abgegrenzt. Im Zentrum ihres Beitrages steht die interessante Idee einer „dignity proper“, einer Würde, die darin besteht, von anderen mit Respekt behandelt zu werden und sich in verschiedenen praktischen Kontexten als jemand zu erweisen, der von gleicher Würde ist (298). Mit dem im Aufsatz von Gesa Lindemann ausführlicher diskutierten Würdekonzept von Luhmann meinen Stoecker und Neuhäuser nun, einen universellen Geltungsanspruch der Menschenwürde gewinnen zu können. Nach Luhmann zeichneten sich moderne gegenüber traditionellen Gesellschaften durch veränderte Rollenstrukturen aus. In modernen Gesellschaften müssten Individuen ihre Persönlichkeit konstruieren und aufrechterhalten. In ihrer Rolle als Träger dessen, was Stoecker und Neuhäuser unter „dignity proper“ verstehen, müssten sie respektiert werden. Menschenwürde bestehe nun darin, so die Autoren, dass „dignity proper“ universell respektiert und unterstützt werde (307 f.). Das Konzept hat einen praktischen Zug, den die Autoren beispielhaft an Problemfeldern der Angewandten Ethik erläutern. Allerdings sei jemandes „dignity proper“ nicht angeboren und unverletzlich, son-

dern werde vielmehr erworben und verloren (298f.). Es ist deshalb fraglich, ob und wie man damit Menschenwürde als „universal nobility“ (308) begründen kann. Viele der Aufsätze in den Sektionen 4-7 des Handbuchs nähren vergleichbare Zweifel an nicht-intrinsischen Würdekonzptionen, zeigt sich doch wiederholt, dass die Würde des Menschen gerade in der rechtlichen Praxis und in Kontexten der Angewandten Ethik oftmals nicht ausreichend respektiert wird und auch in vielen der sicherlich als modern verstandenen Gesellschaften nicht in dem Maße relevant ist, wie es für die Stützung der These notwendig wäre.

Das Handbuch löst den im Klappentext formulierten Anspruch ein, historisch

und systematisch, interdisziplinär und interkulturell in die wichtigsten Probleme einzuführen, die in verschiedenen Kontexten im Zusammenhang mit dem Konzept Menschenwürde diskutiert werden. Als Ausgangspunkt für fruchtbare Diskussionen auch zwischen den in dem Band dargestellten Positionen eignen sich die meisten der enthaltenen Aufsätze. Um Verbindungslinien zu erkennen, ist der ausführliche Index sehr nützlich. Wer wissen will, auf welchem Stand die verschiedenen Diskussionen zum Thema Würde derzeit sind, sollte zu diesem Buch greifen.

Dr. Jens Schnitker, Universität Kassel, Institut für Philosophie (jens.schnitker@uni-kassel.de)

Hans Jörg Sandkühler (2014): Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz des Menschen, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 349 S., € 39,00



Hans Jörg Sandkühler erörtert in seinem Buch *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz des Menschen* die verfassungsrechtliche

Garantie der Menschenwürde in gegenwärtigen nationalen Verfassungen aus juristischer und philosophischer Perspektive. Das Buch ist in drei Teilen aufgebaut: Im ersten Teil analysiert der Autor Menschenwürde zunächst als einen „dynamischen Begriff“ und kommentiert sodann die Kontroversen um die zeitgenössische Kritik am „inflationären Gebrauch“ und der „Vagheit“ des Würdebegriffs. Im zweiten Teil geht der Autor auf „Paradigmata in der Geschichte des Würdebegriffs“ ein. Im dritten

Teil analysiert er die „Menschenwürde als Rechtsbegriff“, stellt hier unter anderem verfassungvergleichende Befunde vor (Kap. 3.1) und erläutert die Entstehung des deutschen Grundgesetzes im Blick auf den Würdesatz Art. 1 Abs. 1 (Kap. 4) sowie die „Menschenwürde als Grund der Menschenrechte und ihre Konkretisierung in den Menschenrechten“ (Kap. 9.1). Sandkühler erarbeitet dabei folgende Thesen:

(1) Der juristische Gehalt des Würdesatzes Art. 1 Abs. 1 GG ist nicht das Ergebnis einer kontinuierlichen historischen Entwicklung. Er verdankt sich vielmehr der politischen Willensbildung von Menschen, die sich auf der Grundlage der Erfahrungen des elementaren Unrechts und des menschenverachtenden individuellen und staatlichen Terrors des 20. Jahrhunderts das Ziel gesetzt haben, die Verfassung eines Rechtsstaats zu schaffen, der die Menschen in ihrer Verletzbarkeit schützt (142, 275-280, 297). Der absolute, unantastbare Status des Würdesatzes soll, so Sandkühler, den uneingeschränkten und vorbehaltlosen Schutz der Menschen garantieren. Aus diesem Grunde gilt die Rechtsgarantie des Würdesatzes Art. 1 Abs. 1 GG auch unabhängig von bestimmten ethischen und metaethischen Auffassungen: „Die Geltung der Norm der Unantastbarkeit, der Achtung und des Schutzes der Würde bleibt vom Streit über ethische, theologische, natur- oder positivrechtliche

etc. Begründungen in ihrem Kern unberührt“ (217).

Der Würdesatz Art. 1 Abs. 1 GG begründet die Grundrechte und Menschenrechte (212 f.) und zieht der staatlichen Gewalt eine absolute Grenze (34, 218-226). Der absolute Status der Menschenwürde besteht darin, dass sie ein nicht kollisionsfähiges Gut ist: Die Menschenwürde kann nicht gegen andere Rechte abgewogen und darf durch keinen Akt staatlicher Gewalt verletzt werden. Zudem schützt der Würdesatz die „Subjektqualität“ des Menschen, d.h. die Selbstbestimmung und Selbstverfügung der individuellen Person. Der Wesensgehalt der Garantie der Menschenwürde „besteht in der Anerkennung und Achtung jedes Menschen als Subjekt und als zu eigener Entfaltung und verantwortlichem Handeln freier Träger grundlegender Rechte sowie im Ausschluss von Entwürdigung und Instrumentalisierung nach Art einer beliebig verfügbaren Sache. Jeder Mensch muss als Subjekt anerkannt werden; niemand darf zum bloßen Objekt sei es staatlichen, sei es privaten Handelns werden“ (227 f.).

(2) Die zweite These lautet, dass der absolute rechtliche Status, d.h. die in Art. 1 Abs. 1 GG statuierte Nicht-Abwägbarkeit der Menschenwürde, nicht eingeschränkt werden darf, denn eine Relativierung der Nicht-Abwägbarkeit gefährde die Garantie der Menschen-

würde und der darin inkludierten Grundrechte. Sandkühlers Plädoyer für die Nicht-Abwägbarkeit der Menschenwürde wird in Teil III, Kapitel 10 mit dem Titel „Menschenwürde – abwägbar?“ sehr deutlich. In diesem Kapitel beschäftigt sich der Autor mit aktuellen Debatten über die Abwägbarkeit der Menschenwürdegarantie und der Kritik an der Abwägungsresistenz der Würdenorm. Einige Juristen und Philosophen ziehen den absoluten Status und die Nicht-Abwägbarkeit der Würdenorm in Zweifel. Die Relativierung der Würdenorm hätte gravierende Konsequenzen für spezielle Verbotsnormen, so etwa für das Folterverbot. Mit der Relativierung der Würdenorm „wird *der* wesentliche Fortschritt der Rechtskultur demontiert: Er besteht darin, dass nur jenseits der ‚Logik der Abwägung‘ die verfassungsrechtliche Würdegarantie in ihrer Absolutheit und Universalität der Grund der Menschenrechte ist, die ihrerseits in ihrer Entwicklung zur konkreten Grundlage der Feststellung von Würdeverletzungen geworden ist“ (311, Kursiv. im Orig.).

(3) Die Tatsache, dass der Würdebegriff im deutschen Grundgesetz nicht explizit definiert und nicht eigens begründet wird, ist, so Sandkühlers dritte These, rechtlich und philosophisch unproblematisch. Rechtlich gesehen ist die vermeintliche Vagheit des Würdebegriffs das Resultat verfassungsrechtlicher Un-

kenntnis. Der Würdesatz garantiert den Schutz der Grund- und Menschenrechte. Auf eine eigene Begründung (oder Letztbegründung) des Würdesatzes, die über die uneingeschränkte Anerkennung und die Schutzgarantie der Grund- und Menschenrechte hinausgeht, kommt es deshalb nicht an (220-222). Hier schafft Sandkühler wünschenswerte Klarheit. Man könnte seinen Überlegungen den folgenden Kommentar hinzufügen: Die Schutzgüter der Menschenwürde und Grundrechte sind extensional gleich. Doch das bedeutet nicht, dass der Würdesatz deshalb unbegründet oder redundant wäre.

In moralischer Hinsicht bezeichnet die Menschenwürde einen moralischen Status, aus dem sich die Notwendigkeit eines die Würde schützenden Rechtssystems ergibt. Ein moralischer Status ist die Menschenwürde in dem Sinne, dass Personen einander Würde und damit auch bestimmte (in der Würde inkludierte) moralische Rechte zusprechen und deshalb generelle moralische Forderungen anerkennen. Sandkühler versteht die gegenseitige Zuschreibung und Akzeptanz der Würde eines jeden Menschen sehr treffend im Kantischen Sinne eines Postulats der praktischen Vernunft (45-47). Mit anderen Worten: Die Annahme der Würde eines jeden Menschen ist eine Bedingung für das moralische Handeln. Wenn wir moralische Forderungen anerkennen und die Rechte an-

derer Personen achten, dann sprechen wir jedem Menschen Würde zu. Die intrinsische moralische Motivation der Menschen ist freilich nicht konstant und reicht als Grundlage für das moralische Handeln und den Schutz der Würde alleine nicht aus. Deshalb brauchen wir, so Sandkühler, ein sanktionsgestütztes Rechtssystem. Sandkühler erläutert diesen Sachverhalt im Blick auf die Gerechtigkeit mit den folgenden Worten: „Das moralische Sollen begründet nur die *Hoffnung*, dass alle gerecht handeln. ... Weil die Hoffnung auf die Achtung und den Schutz der Menschenwürde und der aus ihr folgenden menschenrechtlichen Verpflichtungen immer wieder enttäuscht wird, gibt es die Kultur des Rechts, in der Bedingungen geschaffen werden, die geeignet sind, mehr zu verbürgen, als angesichts der moralischen Schwäche der Individuen erwartet werden kann – *Bedingungen der Herrschaft gerechten Rechts*“ (298, Kursiv. im Orig.).

Zusammengefasst bietet Hans Jörg

Sandkühler eine informative Studie mit vielen Detailanalysen und zeigt mit guten Gründen, dass der absolute rechtliche Status der Menschenwürde rechtlich überaus bedeutsam und philosophisch genau betrachtet unproblematisch ist. Aus rechts- und moralphilosophischer Sicht braucht der absolute Status der Menschenwürde nicht in irgendeiner Weise relativiert zu werden. In der Rechtssprechung würde eine Einschränkung der Nicht-Abwägbarkeit der Würde dazu führen, dass die Grundrechte der Bürger durch Akte der exekutiven Gewalt des Staates verletzt werden dürfen. Das Verdienst dieser Studie besteht nicht zuletzt darin, dass ihr Autor uns die Tatsache in Erinnerung ruft, dass die uneingeschränkte Achtung der Menschenwürde und der Verletzbarkeit der Menschen zum Lebenselixier einer demokratischen Rechtskultur und einer freiheitlichen Gesellschaft gehört.

Prof. Dr. Jörg Hardy, Freie Universität Berlin

Mathias Risse (2012): On Global Justice, Princeton University Press, 465 S., € 29,70



Sind Menschenrechts- und Gerechtigkeitsforderungen an nationale Grenzen gebunden oder aber unabhängig von ihnen? Entlang dieser Frage verläuft der Diskurs über globale Gerechtigkeit zwischen Partikularisten und Kosmopoliten. Mathias Risse, Professor für Philo-

sophie und Public Policy in Harvard, lehnt in *On Global Justice* beide Ansätze in ihrer strikten Lesart ab.

Er arbeitet in seinem Ansatz, den er als „internationalen Pluralismus“ bezeichnet, eine Synthese relationaler und nicht-relationaler Theorien aus und entwickelt auf dieser Basis einen Menschenrechtsansatz globaler Gerechtigkeit. Nach Risses Verständnis leiten sich Menschenrechte aus universellen *sowie* relationalen Gründen ab. Aus ersteren entstehen grundlegende Menschenrechte, wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse. Erst durch Relationalität, also aufgrund geteilter Beziehungen, entstehen dann weitergehende Ansprüche.

In dieser Konstellation stützen sich Menschenrechte auf fünf ineinander verwobene Grundlagen. Als erstes nennt Risse die geteilte Staatsangehörigkeit. Hieraus folgen starke innerstaatliche Ansprüche, die jedoch keine internationale Reichweite besitzen. Die folgenden vier Grundlagen haben nicht nur innerstaatliche sondern auch globale Relevanz. Risse argumentiert, dass aus der zweiten Grundlage, der gemeinsamen Menschlichkeit, fundamentale Menschenrechte und somit Gerechtigkeitsforderungen resultieren. Diese sind allerdings auf die Erfüllung unserer Grundbedürfnisse beschränkt. Die gemeinsame Menschlichkeit ist zugleich

eng mit der dritten Grundlage, dem kollektiven Besitz der Erde, verknüpft. Als Mitglieder der Menschheit, der kollektiv die Welt gehört, haben alle Menschen ein Recht darauf, natürliche Ressourcen zur Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse zu nutzen. Dies überschneidet sich mit dem Konzept der gemeinsamen Menschlichkeit, erhält aber dadurch, dass Risse hier Staaten in die besondere Verantwortung nimmt, eine andere Stoßrichtung. Wenn deren natürliche Ressourcen nicht gänzlich zur Sicherstellung der Grundbedürfnisse ihrer Subjekte gebraucht werden, haben Ausländer für den Fall, dass in ihrem Land die Befriedigung der Grundbedürfnisse nicht gewährleistet wird, einen Anspruch auf Immigration.

Die vierte Grundlage bildet die Mitgliedschaft in der globalen Ordnung, die durch politische und ökonomische Verhältnisse Gerechtigkeitsforderungen in Form politischer und ökonomischer Menschenrechte begründet. Diese sind hier jedoch nicht universell gerechtfertigt, sondern, wie der kollektive Besitz der Erde, relational in Form globaler Mitgliedsrechte. Da alle Menschen – auch international isolierte, wie z. B. Nordkoreaner – für Risse Teil der globalen Ordnung sind, entfalten die daraus folgenden Rechte allerdings faktisch universelle Wirkung.

Die fünfte Gerechtigkeitsgrundlage bildet die Beteiligung am globalen Han-

delssystem. Die Verteilung von Gewinnen aus diesem ist nach Risse genau dann als gerecht zu bewerten, wenn kein Land auf Kosten anderer Länder Profite erwirtschaftet. Jeder müsse durch die Beteiligung im Produktions- und Handelssystem zu einem gewissen Grad bessergestellt werden, sodass zumindest eine Verletzung der Menschenrechte ausgeschlossen sei.

Diese relationalen Grundlagen haben wichtige Implikationen für die daraus resultierende Verantwortungsstruktur: Risse sieht Staaten als die wichtigsten Verantwortungsträger und zwar was die Einhaltung von Menschenrechten sowohl innerhalb als auch außerhalb des jeweiligen Staates betrifft. So müssen Staaten andere Staaten bei der Gewährleistung von Menschenrechten unterstützen und im Zweifel und als letztes Mittel auch intervenieren. Hier setzt Risse weitgreifende Akzente für die internationale Schutzverantwortung sowie die internationale Gesetzgebung. Hinsichtlich weiterer praktischer Fragestellungen argumentiert Risse beispielsweise für ein Menschenrecht auf grundlegenden Medikamentenzugang. Jedoch nicht mit dem Ziel eines unmittelbaren, individuellen Anrechts, sondern im Sinne einer generellen Versorgung mit Medikamenten, die nicht durch einen überzogenen Patent- und Urheberrechtsschutz beschränkt werden darf.

Risses pluralistischer Gerechtigkeits-

ansatz ist in seiner theoretischen Breite und Tiefe als Beitrag zur Debatte äußerst wertvoll. Trotz des verklausulierten Stils bietet Risse eine umfassende Theorie, die dem ambitionierten Titel seines Buches gerecht wird. Jedoch scheint Risses Theorie gefangen zwischen praktischen Reformvorschlägen des globalen (Wirtschafts-)Systems und der Forderung nach stärkerem Verantwortungsbewusstsein auf Seiten der Staaten. So stark Staaten in seinem Ansatz in der Verantwortung stehen, so problematisch scheint deren Zentralität. Denn wem obliegt die Verantwortung in Räumen begrenzter Staatlichkeit, in denen Staaten dieser Funktion kaum nachkommen können? Wo lässt sich die Europäische Union als supranationales Gebilde einordnen? Und wo bleiben NGOs und globale Organisationen wie die UN als zentrale Organe aktueller Menschenrechtspolitik? Bei Risse bleibt der Staat zentraler Akteur des globalen Menschenrechtsregimes, dem er eine dystopische Karikatur eines Weltstaats gegenüberstellt. Aber verpasst solch ein Staatszentrismus nicht die Verantwortung, die transnationale Unternehmen durch ihr einflussreiches Handeln haben? Hier bleibt Risse mit seinem Verweis, Staaten sollten ihnen die richtigen Anreize zum Menschenrechtsschutz bieten, unbefriedigend.

Im Ergebnis zeichnet sich *On Global Justice* durch eine umfassende Auseinan-

dersetzung mit den Ansätzen und Theorien der Debatte über globale Gerechtigkeit aus. Durch die konkrete Anwendung seiner Theorie auf Fragen des Welthandels, den Zugang zu Medikamenten und den Arbeitsschutz erhält Risses Werk im Schlussteil aber

ebenso Relevanz für den öffentlichen Diskurs in der internationalen (Menschenrechts-)Politik.

Lucas Stratmann, Lucas.stratmann@fu-berlin.de
Lars Denkena

Peter Bieri (2013): Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde, München, Hanser, 384 S., € 24,90



Mit dem Titel seines Buches fasst Peter Bieri seine Hauptthesen über die Würde von Menschen zusammen. Menschenwürde ist seines Erachtens erstens eine Art zu leben oder eine „Lebensform“ (12) und zweitens ausgesprochen vielfältig. Beide Thesen hängen zusammen, denn die Auslotung der Lebensform der Würde wird in Bieris Überlegungen „zu einer Vergewisserung über das menschliche Leben insgesamt“ (15), das die Vielfalt von Erfahrungen und Erlebnissen zeigt, um die es ihm geht. Bieri will damit keine Definition von Menschenwürde geben (14) und keine Theorie darüber aufstellen (16), „überhaupt ging es [ihm] nicht

darum, recht zu haben“ (16). Es handelt sich dieser Ankündigung gemäß bei seinem Buch um ein langes Essay, das vor allem darauf zielt, unterschiedliche Erfahrungen zu beschreiben, die Menschen mit sich selbst und anderen machen und die alle mit Würde zu tun haben, wenn man Bieri in seinem Verständnis dieses Begriffs folgt. Er möchte den Leser „zum Komplizen [...] machen im leidenschaftlichen Versuch, Klarheit zu gewinnen“ (17) über das, was man alles „Würde“ nennen könnte.

Für die Erfahrung der Menschenwürde ist nach Bieri wesentlich, dass Menschen Subjekte sind. Subjektsein hat dabei drei Charakteristika: Erstens hat ein Subjekt eine Innenperspektive, aus der heraus es sich und die Welt um sich erlebt, wahrnimmt, denkt, fühlt, wünscht und sich etwas vorstellt, woraus sich ein Bild von der Welt und Haltungen zu ihr entwickeln. Zudem gehört hierzu das Erleben des eigenen Seins über Zeit hinweg (20 f.). Zweitens ist ein Subjekt ein Han-

delnder, was nach Bieri im Kern heißt, dass dessen Verhalten aus Motiven heraus entsteht (21). Drittens ist ein Subjekt ein gestaltender Erzähler seiner selbst, worunter Bieri versteht, dass jemand erzählend ein Selbstbild von sich entwirft und sich zu diesem verhalten kann (21-23). Das Sein eines so verstandenen Subjekts ist vielfachen Gefährdungen ausgesetzt. „Die Lebensform der Würde ist der Versuch, diese Gefährdungen in Schach zu halten“ (15). Dazu bedarf es einer bestimmten Haltung, die darin besteht, Dinge nicht einfach mit sich geschehen zu lassen, sondern ihnen selbstbewusst zu begegnen (15). Die eigene Würde kann dabei nicht nur von anderen, sondern auch von einem selbst gefährdet werden; man kann seine Würde sowohl verlieren als auch verspielen. Es gilt deshalb bei einer adäquaten Beschreibung der Lebensform der Würde drei Dimensionen zu beachten: erstens das Verhältnis anderer zu einem selbst, zweitens das Verhältnis von einem selbst zu anderen und drittens das Selbstverhältnis (13).

Bieris Essay besteht in großen Teilen daraus, Situationen zu beschreiben, in denen Gefährdungen der Würde auftreten können, sei es durch das eigene Tun oder durch das anderer. Dabei handelt er insgesamt acht verschiedene Themenkomplexe ab, die er mit „Selbstständigkeit“, „Begegnung“, „Achtung vor Intimität“, „Wahrhaftigkeit“, „Selbstachtung“, „moralische Integrität“, „Sinn für

das Wichtige“ und „Anerkennung der Endlichkeit“ betitelt. Unter jeder dieser Überschriften breitet er zahlreiche Beispiele aus, in denen es um die Frage geht, wie jemand angesichts von Gefährdungen der eigenen Würde reagieren könnte. Dabei kommen abstraktere Fragen wie die nach der inneren Unabhängigkeit in Bezug auf Gedanken (66-70) und Affekte (73-75) ebenso zur Sprache wie praktische Probleme wie beispielsweise der Umgang mit Hirntoten (352-357) oder die Frage nach der Rolle, die Arbeit und Geld für jemandes Würde spielen (86-93). Es geht Bieri stets darum, Situationen genau zu beschreiben und darüber nachzudenken, wieso man eigentlich meint, dass eine Situation etwas mit Würde zu tun habe, und was sie mit Würde zu tun hat, das heißt, worin genau in ihr Verletzungen von jemandes Würde bestehen könnten und wie man solchen Gefährdungen so begegnen könnte, dass man seine Würde bewahrt.

Bieris Buch ist nicht eigentlich ein Beitrag zur philosophischen Debatte um die Menschenwürde, weil er diese Debatte nahezu vollständig ausblendet. Er erwähnt zwar an einer Stelle, dass sein Umgang mit dem Thema Menschenwürde eine Alternative zu einem anderen Verständnis von Menschenwürde, wonach die Würde eines Menschen „den Charakter eines Anrechts“ (11, Hervorhebung getilgt, AKvW) habe, darstelle. Damit greift er aber nur eine von vielen alterna-

tiven Herangehensweise an das Thema heraus, die er ansonsten vollständig außen vor lässt. Überhaupt ignoriert er philosophische Literatur nahezu ganz. Beispielsweise verwendet er zwar die Formulierung „Zentrum erzählerischer Schwerkraft“, die deutlich an Daniel C. Dennetts *The Self as a Center of Narrative Gravity* (1992, in: F. Kessel/P. Cole/D. Johnson (Hrsg.) 1992, *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, 103-115) gemahnt, verweist aber nicht darauf. Diese ausdrückliche Nichtbeachtung philosophischer Texte ist insbesondere angesichts der sorgfältigen Verweise auf literarische Quellen auffällig.

Wenn es dennoch auch für Philosophen lohnend ist, dieses Buch zu lesen, hat das meines Erachtens zwei Gründe. Erstens bietet Bieris Essay eine Fülle von Beispielen, die teilweise real sind, teilweise aus Filmen oder literarischen Werken stammen und teilweise erdacht sind. Diese Beispiele analysiert er ausführlich und sorgfältig, mit einem genauen Blick für relevante Aspekte. So gelingt es ihm oft gut, Zusammenhänge in ihrer ganzen

Komplexität und Ambivalenz zu schildern, wie etwa in der ausführlichen Analyse des Geschehens in „Das Mädchen und der Kommissar“ (127-139). Das ist interessant und informativ, weil es viele alltägliche und weniger alltägliche Situationen vor Augen bringt, über die man in philosophischen Zusammenhängen nachdenken kann und sollte. Zweitens ist die theoretische Grundidee interessant, Menschenwürde als eine Lebensform zu betrachten, weil das den Blick auf den alltäglichen Grund unserer normativen Urteile lenkt (vgl. hierzu etwa 206-212 und 269). Trotzdem weckt die von Bierer beschriebene Vielfalt auch Zweifel. Die naheliegende Frage ist, ob der Begriff der Würde nicht überflüssig ist, wenn er herangezogen wird, um eine solche Menge an unterschiedlichen, z.T. widersprüchlichen Erfahrungen zusammenzufassen. Wofür genau man den Ausdruck „Würde“ braucht, wenn man all das mit anderen Worten genau beschreiben kann, ist nicht ersichtlich.

Almut Kristine v. Wedelstaedt

ABSTRACTS

James D. Ingram: The Revolutionary Origins of Human Rights: History, Politics, Practice

Historians teach that the political origins of human rights are to be found in the great revolutions of the modern age, but this insight seldom finds its way into reflection onto the nature of human rights, and especially of their politics. In this paper I discuss a series of thinkers (Arendt, Lefort, Balibar, Rancière et al.) who take these revolutionary roots to be central to the history, politics, and practice of human rights, not only in the eighteenth- and nineteenth-century Age of Revolution, but also today. Understanding the politics of human rights as revolutionary can help us understand them from „bottom-up“, and thus as democratic and emancipatory.

Die revolutionären Ursprünge der Menschenrechte: Geschichte, Politik, Praxis

Von Historiker_innen ist zu lernen, dass die politischen Wurzeln der Menschenrechte in den großen Revolutionen der Moderne zu verorten sind. Im Zuge der Reflexion auf die Natur und besonders auch die Politik der Menschenrechte findet diese Einsicht jedoch kaum Beachtung. Der Artikel behandelt eine Reihe von Denkern (Arendt, Lefort, Balibar, Rancière u. a.), welche die revolutionären Wurzeln der Menschenrechte als zentral für das Verständnis ihrer Geschichte, Politik und Praxis erachten, und zwar nicht nur im Hinblick auf die revolutionäre Ära des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern auch für unser heutiges Menschenrechtsverständnis. Interpretiert man die Politik der Menschenrechte als revolutionär, so führt dies zu der Einsicht, dass diese Rechte „von unten“ erkämpft werden und damit als demokratisch und emanzipatorisch zu verstehen sind.

Jeanette Ehrmann: Konstitution der Rassismuskritik. Haiti und die Revolution der Menschenrechte

Ausgehend von der Amerikanischen und Französischen Revolution wird die Geschichte der Menschenrechte als ein linearer moralischer Fortschritt Euro-Nordamerikas repräsentiert. Der vorliegende Beitrag verkompliziert das normative Narrativ der Menschenrechte, indem er die verschwiegene Haitianische Revolution als Teil einer übergreifenden atlantischen Verfassungsrevolution ernst nimmt und als ein wirkmächtiges Gründungsmoment der politischen Moderne zentriert. Die in der Haitianischen Revolution entstandenen Verfassungen sind Zeugnisse einer radikalen Rechtskritik des Rassismus, die in der politischen Theorie bislang nahezu unbekannt sind. Der Beitrag analysiert die Aushandlung des Verhältnisses von Universalismus und Rassismus in den haitianischen Verfassungen von 1801 und 1805 und interpretiert diese nicht nur als Gründungstexte eines postkolonialen Staates. Mit ihrer alternativen Konzeption universeller Menschenrechte stellen sie vielmehr den Beginn einer antikolonialen politischen Theorie dar. Die Haitianische Revolution ist damit ein wichtiges Korrektiv zur Pluralisierung des bislang eurozentrischen Kanons politischer Theorie als auch ein theoretischer Anknüpfungspunkt für das anhaltende Spannungsverhältnis von Rechtsstaat, Menschenrechten und Rassismus.

The Constitution of the Critique of Racism. Haiti and the Revolution of Human Rights

Starting from the American and the French Revolution, the evolution of human rights is commonly represented as a linear development of moral progress revolving around Europe and North America. Complicating this normative account of human rights, the article takes the hitherto silenced Haiti-

an Revolution serious as one of the sites of a transatlantic constitutional revolution and centres it as a powerful moment in the foundation of political modernity. Haiti's revolutionary constitutions are testimonies of a radical legal critique of racism that have not yet been addressed in political theory. The article analyzes the relation of universalism and racism as dealt with in the Haitian constitutions of 1801 and 1805 and argues that they are more than merely founding documents of a postcolonial state. With their alternative conception of universal human rights, they rather constitute the beginning of anti-colonial political theory. Therefore, the Haitian Revolution is both an important counter-narrative for the pluralization of a Eurocentric canon of political theory and at the same time a starting point for theorizing the persistent contradictions between the rule of law, human rights and racism.

Nabila Abbas: Arbeit, Freiheit und Würde! Chorl, hurriya, karâma wataniya! Menschenrechtsimaginationen der tunesischen Revolution

Als gesellschaftliche „Imaginationen“ im Sinne von Cornelius Castoriadis haben die Menschenrechte im Rahmen der tunesischen Revolution eine herausragende Rolle gespielt und der demokratischen Transformation den Weg bereitet. Zum einen haben akute Menschenrechtsverletzungen seitens des diktatorischen Regimes einen vielfältigen politischen Protest hervorgerufen, der maßgeblich zu einer Delegitimierung des Ancien Régime beigetragen hat. Zum anderen hat sich das tunesische Volk allererst im Zuge dieses menschenrechtlichen Widerstands selbst zur demokratischen Instanz einer kollektiven „Erklärung“ von Menschenrechten erhoben. Dabei lässt sich der tunesische Kampf um Menschenrechte in vier verschiedenen Kontexten verorten: im Anspruch auf Menschenwürde, im Kampf um Meinungs- und Ausdrucksfreiheit, in der feministischen Forderung nach Gleichheit sowie im Kampf gegen Folter. Als empirische Grundlage des Artikels dienen Interviews, die im August/September 2014 und im März 2015 mit tunesischen Aktivist_innen vor Ort geführt worden sind.

Work, Freedom and Dignity! Chorl, hurriya, karâma wataniya! Human Rights Imaginations of the Tunisian Revolution

As Castoriadis' social imaginations, human rights have played a crucial role in the Tunisian revolution and paved the way for the democratic transformation. On the one hand, the gross violations of human rights by the dictatorial regime gave rise to political protest which in turn contributed significantly to the delegitimation of the old regime. On the other hand, the Tunisian people, in the course of this human rights resistance movement and collective declaration of human rights, transformed itself into a democratic entity. The paper shows that the Tunisian struggle for human rights can be exemplified in four different contexts: the claim to human dignity, the struggle for freedom of expression, the feminist call for gender equality and the resistance against torture. The empirical basis of arguments made in the article are the interviews conducted in August/September 2014 and March 2015 with Tunisian activists.

Mareike Kajewski: Revolution als Erfahrung und die Aufgabe revolutionären Handelns

Der Artikel untersucht, inwiefern sich am Beispiel revolutionären Handelns ein grundlegendes Problem jeden politischen Handelns zeigt. Die Frage, ob und wie sich die politischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit in einer politischen Ordnung wiederfinden, wird zur Frage, wie diese Prinzipien für die politisch Handelnden erfahren werden und in politischen Ordnungen erfahrbar bleiben. Im revolutionären Handeln offenbart sich dieses Problem radikal. In revolutionären Momenten entsprechen den Forderungen noch keine Praktiken, weil sich erst in den spontanen Befreiungen die neuen Prinzipien ankündigen. Das Grunddilemma revolutionären Handelns ist demnach, aus einem spontanen Handlungsakt politische Prinzipien hervorbringen zu wollen. Mit Edmund Burke werden die Widersprüche dieses Handlungsaktes expliziert. Anschließend wird mithilfe einer alternativen Handlungsauffassung (Hans Joas) gezeigt, wie in der Sponta-

neität der revolutionären Handlung eine neue Art der Performativität politischen Handelns erfahren wird. In der Erfahrung des Befreiungsmoments im revolutionären Handeln liegt sowohl die Möglichkeit neue Praktiken zu entwerfen, wie auch die bedrohliche, weil zerstörerische, Seite der Unabsehbarkeit jedes Handelns. Wenn diese Performativität Grund und Resultat politischen Handelns ist, muss jede politische Ordnung einen Ort und die Offenheit für die Spontaneität politischen Handelns haben, damit die Erfahrung der Revolution als Erfahrung politischen Handelns erhalten bleibt.

Revolution as Experience and the Question of Revolutionary Action

The article analyses the problem of revolutionary action in order to elucidate a fundamental problem of political action as such. The question, if and how the political principles of freedom and equality are realized in a political order, becomes a new direction. Namely, the question turns into: if and how the political principles can be experienced by those acting. It is thus a pivotal question if the experience of political principles can be made in a political order. Revolutionary action demonstrates this problem in a radical way. In the moments of a liberation the demands of the revolutionaries are without shape, they have no already existing practices which correspond to their ideas. It is in the moments of liberation where the new practices are set off. The dilemma of revolutionary action is thus that it has to construct new practices out of spontaneous actions. With Edmund Burke's critique of the French Revolution the paradoxes of this action are further explicated. In spite of this reservation, a new action theoretical approach (Hans Joas) will help to show how in spontaneous action the new performativity of political action is experienced. This experience of political action in the liberation entails the possibility to construct new practices, but the unforeseeability of action discloses also dangerous elements for the actors. Nevertheless, if this experience of political principles is seen as reason and result of political action, then every political order needs space and

openness for this kind of spontaneity in political action. Only in such an order the political principles can be a part of the experience of political action.

Georg Lohmann: Soziale Menschenrechte und Revolution. Eine programmatische Skizze

In Form von skizzenhaften Überlegungen und Thesen wird die Frage gestellt, ob die Verwirklichung der sozialen Menschenrechte Revolutionen und/oder Reformen erfordern würde. Während die nationalen Menschenrechtskonzeption am Ende des 18. Jahrhunderts Bestandteile von politischen Revolutionen waren, lässt sich die gegenwärtig herrschende internationale Konzeption der Menschenrechte als zweifache Verhinderung von Revolution verstehen. Zugleich aber fungieren die mit schwachen Verpflichtungen „gewährten“ sozialen Rechte wie in der Tradition häufig, auch als Verhinderungen von Revolutionen durch ermöglichte soziale Reformen. Der Autor argumentiert, dass der traditionelle Gegensatz zwischen „Revolution von unten“ und „Reform von oben“, angesichts der skandalösen sozialen Ungleichheiten in nationalen, aber insbesondere globalen Ausmaßen, aufzugeben ist. Die Verwirklichung globaler sozialer Rechte schließen revolutionäre Verfassungsänderungen nicht aus.

Social Human Rights and Revolution

In the form of several theses and considerations, the article asks the question whether the realization of social human rights requires a revolution or a reform. At the end of the 18th century, the national conceptions of human rights were instrumental for political revolutions. Today's prevalent international conception of human rights can be understood as a twofold obstacle of a revolution. Moreover, guaranteed social rights function as obstacles to revolutions through implemented social reforms. The author argues that the traditional distinction between a revolution from below and a top-down reform should be given up today, given the scandalous level of inequality on national and global level. The realization of global social rights does not exclude the possibility of revolutionary constitutional change.

**Tanja Hitzel-Cassagnes, Franziska Martin-
sen: Makrokriminalität und sexualisierte
Gewalt: Eine gendertheoretische Betrachtung
von Wiedergutmachungspraktiken**

Der Artikel behandelt die gerechtigkeitstheoretische Frage, inwiefern Betroffenen von gravierenden Menschenrechtsverletzungen Wiedergutmachung für individuelle Leiderfahrungen zuteilwerden kann. Das Augenmerk liegt hierbei auf Tatbeständen der sexualisierten Gewalt im Rahmen sog. Kernverbrechen. Untersucht werden unterschiedliche Zugänge zur Beförderung und Etablierung von Geschlechtergerechtigkeit in Postkonflikt- und Transformationsgesellschaften. Ausgehend von dem durch zahlreiche Studien gestützten Befund, dass sich über verschiedene geographische, politische und kulturelle Diversifizierungen gesellschaftlicher Konflikte hinaus bestimmte Gemeinsamkeiten geschlechtsspezifischer Strukturasymmetrien aufzeigen lassen, wird insbesondere die Rolle der Internationalen Strafgerichtsbank als potentielle Hoffnungsträgerin für die Wiederherstellung von Gerechtigkeit für Betroffene humanitärer Völkerrechtsverletzungen kritisch diskutiert.

**Macro-Criminality and Sexualized Violence:
Gender Theoretical Perspectives on Reparation**

The article explores the possibilities of reparation and compensation in terms of doing justice to victims of grave human rights breaches focusing on offences of sexualized violence in the realm of 'core' humanitarian crimes. Different approaches of establishing and implementing gender-justice in post-conflict as well as in transitional regimes are analyzed. In spite of great geographic, political and cultural diversity of conflicts, gendered asymmetries represent a structural feature of humanitarian crimes. And beyond this background the International Court of Justice (ICJ) is a key institution for victims to address their concerns for recognition and redress. The article critically discusses the ICJ's capability to fulfill the hopes of persons affected by (sexualized) war crimes.

**Jessica Mosbahi: Vom Schattendasein einer
Sicherheitsresolution. Die Umsetzung der
VN-Resolution 1325 am Beispiel Afghanistan**

Der Beitrag gibt einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der VN-Sicherheitsratsresolution 1325 und bewertet deren Umsetzung durch die internationale Staatengemeinschaft in den letzten 15 Jahren seit ihrer Verabschiedung. Anhand des Polizeiaufbaus in Afghanistan, den die internationale Gemeinschaft nach dem Sturz der Taliban sowie kurz nach Verabschiedung von Resolution 1325 begann, soll exemplarisch untersucht werden, ob die Inhalte der verbindlichen Resolution in die internationalen Strategien zur Befriedung des Landes eingeflossen sind.

Dabei werden auch die unterschiedlichen Konzepte der menschlichen und der militärischen Sicherheit kurz angesprochen, wie sie sich in Resolution 1325 und im Sicherheitsverständnis der Weltgemeinschaft widerspiegeln. Der Beitrag zeigt auf, dass der Polizeiaufbau in Afghanistan die in Resolution 1325 verankerten Prinzipien und Vorgaben nicht berücksichtigt hat, sondern vielmehr einem rein militärischen Verständnis von Sicherheit folgte. Letzteres widerspricht jedoch dem Ziel, die tatsächlichen Bedürfnisse der von (sexualisierter) Kriegsgewalt betroffenen Frauen in den Konfliktregionen dieser Welt in den Mittelpunkt allen Handelns der VN-Mitgliedsstaaten zu stellen.

Daraus resultierend ergibt sich die Frage, warum die von Frauenrechtsaktivistinnen als revolutionär gefeierten Inhalte der Resolution von den politisch Verantwortlichen so wenig Aufmerksamkeit erhalten respektive ignoriert werden. Auch wenn die Frage letztlich offen bleiben muss, erscheint es naheliegend, die Antworten in den immer noch männlich-militärisch-dominierten Strukturen der Außen- und Sicherheitspolitik sowie der Gesellschaftssysteme insgesamt zu suchen.

The Evaluation of the Implementation of UN Security Council Resolution 1325 in Afghanistan

This article offers an outline history of the process leading to UN Security Council Resolution 1325 and evaluates its implementation by the international community of states in the 15 years since its adoption. The assistance provided by the international community to re-build the police force in Afghanistan after the fall of the Taliban is taken as an example since it also started shortly after Resolution 1325 was passed. Analysing this example can show if the contents of this binding resolution actually did find their way into international strategies for establishing peace in the country.

This evaluation briefly mentions the variety of different concepts of security, both human and military, as they can be found reflected in Resolution 1325 and in the international community's understanding of security. The article reveals a lack

of consideration of the principles and requirements of Resolution 1325 in the support provided for the Afghan police force. On the contrary, the reconstruction demonstrates a purely military understanding of security. This contradicts the aim of focusing active support provided by UN member states on the real needs of women affected by (sexualised) wartime violence in the conflict regions of the world.

This conclusion then leads to asking what reasons there can be for the lack of attention paid by the politically responsible actors to the contents of the resolution, which were greeted by women's rights activists as being revolutionary. Although no definitive answer can be given to this question, the author suggests that answers can be found in the structures of the foreign policy, security policy and societies involved: structures which even today are still predominantly masculine and military.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Nabila Abbas ist Doktorandin an der Université de Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis) und an der RWTH Aachen, wo sie zudem als Wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig ist.

Jeanette Ehrmann ist Doktorandin am Institut für Politikwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt sowie Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

Tanja Hitzel-Cassagnes ist Privatdozentin Dr. phil. an der Leibniz Universität Hannover für Politische Theorie und Ideengeschichte.

James D. Ingram unterrichtet Political Theory at McMaster University in Hamilton Canada.

Mareike Kajewski ist Stipendiatin der Heinrich Böll-Stiftung und promoviert am Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Michael Krennerich ist Privatdozent am Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Universität Erlangen-Nürnberg und Vorsitzender des Nürnberger Menschenrechtszentrums.

Georg Lohmann ist Professor für Praktische Philosophie (em.) an der Universität Magdeburg.

Franziska Martinsen, Dr. phil. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Leibniz Universität Hannover für Politische Theorie und Ideengeschichte.

Jessica Mosbahi, LL.M (Kapstadt), ist Referentin für Menschenrechte und Politik bei der Frauenrechtsorganisation *medica mondiale e. V.*