

**Zur Begründung und Tragweite der Menschenwürde
am Beispiel der Volksrepublik China und
der Islamischen Republik Iran**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Mani Dardashti

aus Aachen

Bonn 2021

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Christoph Antweiler
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Stephan Conermann
(Gutachter)

Prof. Dr. Christine Schirmacher
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 19. April 2021

Abstract

The concept of human dignity has received more than two millennia of philosophical and religious reflection, however, it has only recently become a legal concept. After the injustices of the Second World War, it found its way into the legal system of many states and since then has formed the highest constitutional principle, as is the case in the Federal Republic of Germany with Article 1 of the Basic Law. With the resolution of the UN Declaration of Human Rights, a universal claim of human rights has been raised and with it also of human dignity. Gradually it has also been taken up in non-European constitutions. It is questionable how the term human dignity has developed historically, philosophically and legally in states that are on the one hand very strongly influenced and determined by cultural or religious factors and on the other hand stand out worldwide by an insufficient respect for human rights. What is the understanding of human dignity there? Two countries that clearly exemplify this tension are the People's Republic of China and the Islamic Republic of Iran.

In the change of philosophy and the history of legal codification a far-reaching debate about human dignity has taken place. The resulting diverse contexts of justification have led to a strained concept. Despite the implementation of human dignity in regional constitutions, there is still no evidence of a uniform application of the law. This becomes increasingly clear with examples such as the death penalty, abortion or bioethics. Cultural and religious norms ultimately predominate. Particularly with regard to current social processes such as the ongoing digitalization, the adherence to human dignity may appear questionable. The political systems of the People's Republic of China and IR Iran are adapting their authoritarian approach to the new circumstances and can thus continue to pursue their course of political instrumentalization. Current conditions in both countries as well as globally show that injustice results less from the indeterminacy of the concept of human dignity, but rather that concepts of equality and freedom are at the forefront of current debates.

Zusammenfassung

Während eine Auseinandersetzung mit der Menschenwürde aus philosophischer und religiöser Perspektive auf eine zweitausend Jahre lange Geschichte zurückblickt, stellt sie rechtlich ein sehr junges Konzept dar. Nach den Unrechtserfahrungen des Zweiten Weltkrieges fand sie ihren Zugang in das Rechtssystem vieler Staaten und bildet seither das höchste Konstitutionsprinzip, wie es in der Bundesrepublik Deutschland mit Art. 1 GG der Fall ist. Mit der Resolution der UN-Menschenrechtserklärung ist zudem ein universaler Anspruch der Menschenrechte erhoben worden und damit ebenfalls der Menschenwürde. Sukzessive ist sie ebenso in außereuropäischen Verfassungen aufgegriffen worden. Fraglich erscheint, wie sich der Terminus der Menschenwürde historisch, philosophisch und rechtlich in Staaten entwickelt hat, die einerseits sehr stark von kulturellen oder religiösen Faktoren geprägt und bestimmt sind und andererseits weltweit auffallen, indem sie die Menschenrechte nicht hinreichend respektieren. Welches Verständnis wird dort der Menschenwürde zugrunde gelegt? Als Paradebeispiel können die Volksrepublik China und die Islamische Republik Iran genannt werden.

Im Wandel der Philosophie und der juristischen Kodifikationsgeschichte kam es zu einer weitreichenden Debatte um die Menschenwürde. Die daraus resultierenden, diversen Begründungsansätze haben zu einem strapazierten Begriff geführt. Trotz der Implementierung der Menschenwürde in die regionalen Verfassungen, lässt sich weiterhin keine einheitliche Rechtsanwendung erkennen. Anhand von Beispielen wie der Todesstrafe, der Abtreibung oder der Bioethik wird dies verstärkt deutlich. Die kulturellen und religiösen Normen überwiegen letztlich. Besonders mit Hinblick auf gegenwärtige Gesellschaftsprozesse wie der fortschreitenden Digitalisierung mag das Festhalten an die Menschenwürde fragwürdig erscheinen. Die politischen Systeme der VR China und der IR Iran passen ihr autoritäres Vorgehen an die neuen Gegebenheiten an und können somit ihren Kurs der politischen Instrumentalisierung weiter nachgehen. Dabei zeigen sowohl die aktuellen Gegebenheiten in beiden Ländern als auch das gegenwärtige Weltgeschehen, dass das Unrecht weniger aus der Unbestimmtheit der Menschenwürde resultiert, sondern vielmehr Begriffe der Gleichheit und Freiheit Gegenstand aktueller Debatten sind.

Meinen Eltern

Danksagung

Über die gesamte Laufzeit der Arbeit an der vorliegenden Dissertation erhielt ich vielseitige Unterstützung, ohne die eine Fertigstellung nicht möglich gewesen wäre. Mein tiefster Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Antweiler, der mir stets sowohl fachlich als auch menschlich beiseite stand und durch seine hervorragende Betreuung mir dabei half die Arbeit auf den richtigen Weg zu bringen. Ein großer Dank geht ebenfalls an meinen Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Conermann.

Zudem möchte ich meinem Bruder Jun.-Prof. Radin Dardashti danken, der mit der harschen Kritik eines älteren Bruders mir oftmals die nötige Tiefe vermittelte. Ebenso möchte ich an dieser Stelle meinem Cousin Dr. Pashutan Modaresi danken, der mir mit seinem technischen Know-How häufig aus der Klemme geholfen hat. Ein großer Dank geht ebenfalls an meinen ältesten Bruder Pouyan Dardashti für sein offenes Ohr sowie seinen vielen wertvollen Ratschlägen. Massoud Doktoran möchte ich als Freund für seine Korrekturen sowie den zahlreichen Jogging-Sessions danken, bei denen er mit seiner besonderen Sichtweise auf das Leben, mich stets zum Hinterfragen verleitet hat. Einen besonderen Dank gebührt meiner Lebenspartnerin Sho-Young An, die mir nicht nur viel Verständnis entgegenbrachte, sondern mich bedingungslos unterstützt hat und in Momenten des Aufgebens mir stets erneut Motivation gab.

Zuallerletzt gilt ein besonderer Dank meinen Eltern. Ihre Liebe, ihr Gehör, ihre finanzielle sowie geistige Unterstützung haben mir immer den nötigen Halt gegeben, für den ich immer dankbar sein werde.

1. Einleitung	13
2. Konzept der Menschenwürde	18
2.1 Die Menschenwürde im Wandel der Geschichte	18
2.1.1 Antike	19
2.1.2 Menschenwürde im Christentum	21
2.1.3 Giovanni Pico della Mirandola	23
2.1.4 Samuel von Pufendorf	25
2.1.5 Kant und die Menschenwürde	26
2.1.6 Kritik an die Menschenwürde	28
2.2 Moderne Verfassungsgeschichte	31
2.2.1 Die Entwicklung der USA hin zum modernen Verfassungsstaat	31
2.2.2 Französische Revolution	33
2.2.3 Das 19. Jahrhundert	35
2.3 Juristische Kodifikationsgeschichte der Menschenwürde	36
2.3.1 Die Charta der Vereinten Nationen	37
2.3.2 Die UN-Menschenrechtserklärung	39
2.3.2.1 Der völkerrechtliche Geltungsanspruch der UN-Menschenrechtserklärung	39
2.3.2.2 Menschenwürde in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte	42
2.4 Universalität der Menschenrechte	44
2.4.1 Menschenrechte aus kulturellrelativistischer Perspektive	46
2.4.2 Die <i>asiatischen Werte</i>	47
2.4.3 Die <i>asiatischen Werte</i> in der Kritik	51
2.4.4 Die Universalität der Menschenwürde	53
3. Deutschland	57
3.1 Das Menschenbild des Grundgesetzes	59
3.2 Die rechtliche Dimension der Menschenwürde	61

3.2.1 Der persönliche Schutzbereich	62
3.2.2 Ansätze zur inhaltlichen Bestimmung der Menschenwürde	63
3.2.2.1 Menschenwürde – ein Grundrecht?	67
3.2.2.2 Der normative Aufbau von Art. 1 GG	68
3.2.3 Einschränkungsmöglichkeiten der Menschenwürde	70
3.3 Fallgruppen	71
3.3.1 Die Todesstrafe	72
3.3.1.1 Der normative Wandel im Umgang mit der Todesstrafe	72
3.3.1.2 Besonderheiten des Art. 102 GG	73
3.3.1.3 Die Bedeutung von Art. 102 GG	75
3.3.2 Die Abtreibung	76
3.3.2.1 Der Rechtsstatus des Nasciturus	76
3.3.2.2 Der strafrechtliche Umgang mit Abtreibung	77
3.3.2.3 Die Abtreibung aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts	79
3.3.3 Die Bioethik-Debatte	82
3.3.3.1 Die Präimplantationsdiagnostik	83
3.3.3.2 Das Klonen von Menschen	84
3.3.3.2.1 Das reproduktive Klonen	85
3.3.3.2.2 Das therapeutische Klonen	86
4. China	88
4.1 Konfuzianismus als Staatsideologie	89
4.1.1 Die Person Konfuzius	90
4.1.2 Konfuzius Lehre	90
4.1.3 Konfuzius Humanismus	93
4.1.4 Das Konzept des <i>edlen Menschen</i>	94
4.1.5 Die moralische Natur des Menschen	95
4.1.5.1 Xunzi und die böse Natur des Menschen	95

4.1.5.2 Mengzi	96
4.1.6 Mengzis Konzept der Menschenwürde	99
4.1.7 Konfuzianismus und Recht	103
4.1.8 Legalismus	104
4.1.9 Die Entwicklung des Konfuzianismus seit der Han-Dynastie	106
4.1.10 Konfuzianismus und die Menschenrechte	107
4.1.11 Stellenwert des Konfuzianismus im weiteren Verlauf	109
4.2 Der Weg zum heutigen China	113
4.2.1 China wird zur Republik	113
4.2.2 China wird kommunistisch	115
4.2.3 Das Menschenrechtsverständnis im China des 20. Jahrhunderts	117
4.2.4 Suns Bild vom Menschen	117
4.2.5 Entstehung und Idee des Marxismus	118
4.2.5.1 Menschenrechte und Menschenwürde im Kommunismus	120
4.2.5.2 Mao's Adaption des Kommunismus	123
4.2.5.3 Das Menschenrechtsverständnis im kommunistischen China	126
4.2.6 Menschenrechte im Zuge der Reform- und Öffnungspolitik	128
4.2.7 Die Entwicklung des chinesischen Nationalismus und einer nationalen Würde	133
4.2.8 Stellenwert der Menschenwürde in der heutigen VR China	135
4.3 Konkretisierung der Menschenwürde	142
4.3.1 Die Todesstrafe in China	142
4.3.1.1 Die Entwicklung der Todesstrafe seit 1979	144
4.3.1.2 Entwicklung in der Debatte um die Todesstrafe	146
4.3.1.3 Todesstrafe auf Bewährung	147
4.3.2 Die Bioethik in der Volksrepublik China	151
4.3.2.1 Die ersten Schritte zur Bioethik	151
4.3.2.2 Rechtsgrundlage und Institutionalisierung der Bioethik	152

4.3.2.3 Die Menschenwürde im Lichte der gegenwärtigen Bioethik in China	155
4.3.3 Abtreibung in der VR China	158
4.3.3.1 Die historische Entwicklung der chinesischen Abtreibungspolitik	159
4.3.3.2 Der Beginn der Ein-Kind-Politik	161
4.3.3.3 Die geschlechtsselektive Abtreibung	162
4.3.3.4 Abtreibung im heutigen China	163
5. Iran	167
5.1 Das Wesen des Islamischen Rechts	167
5.1.1 Die Grundzüge der Scharīa	169
5.1.2 Die Scharīa und das islamische Strafrecht	170
5.1.3 Das islamische Menschenbild	172
5.1.4 Die Verständnis der Menschenwürde im Islam	175
5.1.5 Islamische Geistes- und Ideengeschichte	179
5.1.5.1 Islamische Philosophie	179
5.1.5.1.1 Die islamische Mystik	180
5.1.5.1.2 Avicenna	184
5.1.5.1.3 Al-Ghazālī	186
5.1.5.1.5 Suhrawardī	188
5.1.5.1.6 Mulla Sadra	189
5.1.5.1.7 Denker der Moderne	190
5.1.5.1.7.1 Mehdi Haeri Yazdi	191
5.1.5.1.7.2 Mohammad Schabestari	193
5.1.5.1.7.3 Ali Schariati	195
5.1.5.1.7.4 Abdolkarim Soroush	197

5.1.6 Islam und Menschenrechte	199
5.1.6.1 Die Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa	201
5.1.6.2 Die Kairoer Menschenrechtserklärung	202
5.1.6.3 Die Arabische Charta der Menschenrechte	204
5.1.6.4 Der Stellenwert der Menschenwürde in den islamischen Menschenrechtserklärungen	205
5.2 Von der Monarchie zur Islamischen Republik	207
5.2.1 Die Konstitutionelle Revolution	208
5.2.2 Iran unter der Pahlavi-Dynastie	210
5.2.3 Das Konzept des <i>Velayat-e faqih</i>	213
5.2.4 Der Wächterrat	216
5.2.5. Menschenrechte im Iran	217
5.2.5.1 Der Stellenwert der Menschenrechte im Iran am Beispiel der Bürgerrechts-Charta	218
5.2.5.2 Die Menschenwürde in der Bürgerrechts-Charta	221
5.3 Der Stellenwert der Menschenwürde in der iranischen Verfassung	223
5.3.1 Die Todesstrafe	229
5.3.1.1 Rechtsstatus homosexueller Beziehungen	229
5.3.1.2 Die Apostasie	233
5.3.2 Die Abtreibung	237
5.3.2.1 Abtreibung im Islam	237
5.3.2.2 Das iranische Abtreibungsrecht	239
5.3.3 Bioethik im Islam	241
5.3.3.1 Islamische Standpunkte zur Bioethik	241
5.3.3.2 Bioethik in der Islamischen Republik Iran	243
5.3.3.3 Die Problematik der Organtransplantation	246
6. Digitalisierung	249

6.1 Kommunikationsfreiheiten	249
6.1.1 Art. 5 GG	250
6.1.2 Informationsfreiheit	251
6.1.3 Kommunikationsfreiheiten in der AEMR	252
6.1.4 Art. 19 IPbpR	253
6.2 Meinungsfreiheit in der VR China	253
6.2.1 Entwicklung der Kommunikationsfreiheiten	254
6.2.2 Rechtliche Gewährleistung der Kommunikationsfreiheit	255
6.2.3 Internetkontrolle und Meinungsfreiheit im Spannungsverhältnis	256
6.2.4 Der Weg hin zur Great Firewall	257
6.2.5 Ausmaß der Zensur	257
6.2.6 Standardisierung bis hin zur Verrechtlichung der Zensur	259
6.3 Die Entwicklung der Kommunikationsfreiheiten im Iran	262
6.3.1 Kommunikationsfreiheiten in der IR Iran	263
6.3.2 Die Zensur und Überwachung	263
6.3.3 Staatlicher und rechtlicher Umgang mit dem Internet	264
6.3.4 Tragweite der iranischen Zensurpolitik	267
6.4 Menschenwürde im Lichte der Digitalisierung	269
7. Schlussbemerkung	274
8. Literaturverzeichnis	283

1. Einleitung

„Ich lernte eine ganze Reihe Mafiosi kennen, und alle erzählten mir, sie liebten den Film, weil ich den Paten mit Würde spielte. Bis heute lassen sie mich in Little Italy keine Rechnung zahlen.“¹

Dass Marlon Brando mit seiner schauspielerischen Leistung dazu beigetragen hat, dass *der Pate* zu einem der größten Klassiker der Filmgeschichte geworden ist, mag niemand bezweifeln. Doch was bedeutet es, wenn behauptet wird, dass er seine Rolle „mit Würde“ gespielt hat? Am 25. Mai 2020 kam der Afroamerikaner George Floyd durch eine brutale Festnahme der Polizei ums Leben. Seither wird die rassistische Polizeigewalt sowohl in den Vereinigten Staaten als auch weltweit thematisiert. Die ARD betitelte in diesem Zusammenhang ein Interview mit den Worten „Eine Frage der Menschenwürde“.² Dass es sich bei diesem Vorfall in den Vereinigten Staaten um einen rassistischen und menschenfeindlichen Akt handelte, steht außer Frage, doch hier taucht die Würde in einem neuen Gewand auf. Was bedeutet die Menschenwürde in diesem Kontext? Anlässlich des 65-jährigen Bestehens des deutschen Grundgesetzes hielt der Schriftsteller Navid Kermani 2014 im Bundestag eine bewegende Rede. Kermani verweist direkt zu Beginn seiner Rede auf das „Paradox“ des Art. 1 GG hin, „Denn wäre die Würde des Menschen unantastbar, wie es im ersten Satz heißt, müsste der Staat sie nicht achten und schon gar nicht schützen, wie es der zweite Satz verlangt. Die Würde existierte unabhängig und unberührt von jedweder Gewalt.“³ Auch drängt sich erneut die Frage auf: Was genau zeichnet diese Würde des Menschen aus, die einerseits nicht angetastet andererseits dennoch verletzt werden kann? Der Begriff der Würde hat sich mittlerweile in der Alltagssprache etabliert und ist in diversen Bereichen der Gesellschaft zu finden. Selbst bei der vorliegenden Arbeit wird die Erlangung der Doktorwürde angestrebt.

Festzuhalten ist, dass dem Würdebegriff kein einheitliches Verständnis zugrunde liegt. Dabei kann auf eine lange philosophisch-ideengeschichtliche Auseinandersetzung zurückgeblickt werden, die über 2500 Jahre beträgt. Eine Vielzahl von Denkern haben in verschiedenen Epochen den Versuch unternommen, die Menschenwürde zu bestimmen, was zu einem vielschichtigen Konzept der Würde geführt hat. Im Laufe der Zeit haben sich jedoch zwei Formen der Menschenwürde herausgebildet. Die Würde des Menschen, die durch äußerliche Merkmale eines Menschen zur

¹ <http://zitate.net/zitat?id=5415>. (23.09.2020).

² STÖBER, Silvia (2020): Rassistische Polizeigewalt - Eine Frage der Menschenwürde. <https://www.tagesschau.de/inland/rassismus-polizeigewalt-deutschland-101.html>. (23.09.2020)

³ KERMANI, Navid (2014): Rede von Dr. Navid Kermani zur Feierstunde „65 Jahre Grundgesetz“. <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/280688-280688>. (23.09.2020).

Geltung kommen, wie beispielsweise durch eine besondere Fähigkeit oder Leistung, wie Marlon Brando in *der Pate* oder durch eine hohe Stellung oder Position, wie Präsidenten oder Meister eines Handwerkes und der Kunst. Hier muss der Mensch durch harte Arbeit seine Würde verdienen. Dieses Konzept hat, wie noch gezeigt wird, eine lange Tradition.

Die andere Form der Menschenwürde zeichnet sich dadurch aus, dass es gar keine Rolle spielt, wer man ist, oder welches Handwerk man beherrscht, ganz zu schweigen, welche Herkunft oder Hautfarbe man hat. Diese Menschenwürde kommt dem Menschen qua seines Menschseins zu. Historisch und philosophisch finden sich zwar Wurzeln in vielen Kulturen dafür, aber meist in Verbindung mit dem ersten Konzept. Komplizierter wurde die Debatte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als die zweite Form der Menschenwürde ihren Weg ins Rechtssystem gefunden hat. Seither hat sich die Menschenwürde als Rechtsbegriff etablieren können und ist aus zahlreichen Staatsverfassungen nicht mehr wegzudenken. Ausschlaggebend für die rechtliche Dimension der Menschenwürde war die totalitäre Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland. Um derartige, menschenverachtende Taten nie wieder in der Geschichte der Menschheit geschehen zu lassen, postulierte man die Würde als Grundlage für das Recht. Dieser Wandel kann als eine zivilisatorische Errungenschaft angesehen werden. Allerdings wirft der Begriff zugleich viele philosophische und politische Fragen auf. Unklar ist beispielsweise, wann konkret in der Rechtspraxis die Menschenwürde relevant wird. Auf normativer Ebene stellt die Würde spätestens dann ein Problem dar, wenn sie als universell gültig gesetzt und politisch auf ihre Achtung gepocht wird. Die Menschenwürde stehe nämlich in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Menschenrechten. Die Bundesrepublik Deutschland mit ihrem Grundgesetz und der darin herausragenden Position des Art. 1 gilt als Musterbeispiel für ein universalistisches Konzept. Mit Hinblick auf die Geschichte Deutschlands sowie die Etablierung der Menschenwürde als universalen Rechtsbegriff haben sich die Verfasserinnen und Verfasser des deutschen Grundgesetzes intensiv mit ihr auseinandergesetzt. Sie wurde von da an in zahlreichen Urteilen herangezogen. Sie hat ihren Weg in die deutsche Rechtsprechung gefunden.

Andere Kultur- und Rechtskreise hingegen priorisieren den einzelnen Menschen mit seiner Würde nicht derart stark. Dieser Umstand ist Gegenstand internationaler Kritik, wenn es um die Bewahrung der Menschenrechte gilt. Die Länder China und Iran stehen exemplarisch für eine Reihe anderer Länder, die ein grundlegendes Problem mit dem Würdebegriff aufweisen. In den vergangenen Jahrzehnten war das politische Vorgehen beider Staaten stets Gegenstand von

Medien- und Menschenrechtsberichten. Mit Hinblick auf die Darstellung Chinas und Irans stellt sich die Frage, welchem Verständnis in diesen Staaten der Würde des Menschen zugrunde gelegt wird? Diese Frage drängt sich geradezu auf, da sie mit der Kritik oft ein einheitliches Verständnis impliziert wird. Zu allem Überfluss bekennen sich beide Staaten in ihren Verfassungen zur Würde des Menschen, die sich jedoch in ihren Formulierungen deutlich von Art. 1 GG unterscheiden. Aus diesem Grund fiel die Auswahl auf die genannten Staaten in der vorliegenden Arbeit, um den Stellenwert und das Verständnis der Menschenwürde in drei unterschiedlichen Kultur- und Rechtskreisen zu ermitteln. Diesen Unterschied zu verstehen und ihre Denktradition nachzuvollziehen, soll im Verlauf der Arbeit klar herausgearbeitet werden.

Die Volksrepublik China hat sich mittlerweile zu einer der größten Volkswirtschaften der Welt entwickelt. Sie hat im Laufe der Zeit zahlreiche Industrien dominiert und für eine klare Umstrukturierung der Weltwirtschaft gesorgt. Zweifellos gehört China heute zu den Weltmächten. Sie zu verstehen, ist heute notwendiger denn je. Die Islamische Republik Iran, die wirtschaftlich besonders durch ihr Erdölvorkommen bekannt ist, gilt als Rivale Saudi-Arabiens in der muslimischen Welt und zugleich aufgrund ihrer Bestrebungen der Urananreicherung als Gefahr für ihre Erzfeinde USA und Israel. Ungeachtet der Wirtschaft oder der außenpolitischen Beziehungen beider Länder gelten sie in ihrem innenpolitischen Vorgehen als autoritär. Die Strukturen der politischen Systeme beider Staaten dienen vor allem dem Machterhalt. Um die staatliche Ordnung aufrechtzuerhalten, gehören strenge Maßnahmen und massive Eingriffe in die Rechte der Bevölkerung zur gängigen Praxis, die von Menschenrechtsorganisationen als Verletzung der Menschenrechte und in letzter Konsequenz der Menschenwürde kritisiert werden.

Auch im Hinblick auf die rasante Entwicklung in der Technologie und Digitalisierung der vergangenen Jahre haben sich beide Staaten von Anbeginn derart positioniert, dass ihre politische Machtstellung, trotz eines erkennbaren Wandels mit globaler Auswirkung, davon unberührt bleibt. Die Digitalisierung bringt eine Vielzahl von Herausforderungen mit sich, die sowohl einen gesellschaftlichen als auch rechtlichen Wandel zur Folge haben. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Menschenwürde, ihre theoretischen und praktischen Widersprüche und politischen Ansprüche standhalten kann oder neu überdacht werden muss.

Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit verfolgt nicht die Absicht, den Ausdruck der Menschenwürde neu zu bestimmen. Vielmehr soll erläutert und überprüft werden, welchen Stellenwert die Idee einer Würde des Menschen im gegenwärtigen China und Iran beigemessen wird. Dazu wird eine Bestandsaufnahme gemacht, die ebenfalls das Verständnis von der Würde des Menschen in Deutschland behandelt. Dies hängt primär damit zusammen, dass wahrscheinlich in keiner Nation eine derart intensive Auseinandersetzung mit der Menschenwürde stattgefunden hat, wie es in der Bundesrepublik Deutschland der Fall gewesen ist. Zu Beginn ist eine historische Aufarbeitung des Begriffes unabdinglich, auch wenn diese bereits wissenschaftlich mehr als erforscht und an vielen anderen Stellen detailliert erschlossen wurde. Aufgrund des facettenreichen Charakters der Menschenwürde und der Vielzahl an Annäherungsmöglichkeiten werden im Rahmen dieser Arbeit die Menschenwürde aus drei Perspektiven für jeweils jedes Land beleuchtet. Dazu gehören die philosophisch-ideengeschichtliche Tradition, die historisch-politische Entwicklung und die rechtliche Dimension der Menschenwürde. Um die gegenwärtige Rechtspraxis im Umgang mit der Menschenwürde aufzuzeigen, bedarf es an rechtliche Themengebieten, in denen die Menschenwürde normativ konkretisiert wird. Hierbei dienen die Todesstrafe, die Bioethik und die Abtreibung als Fallbeispiele. Im Anschluss daran soll angesichts der Entwicklungen im Zuge der Digitalisierung, mit besonderem Fokus auf die Meinungs- und Informationsfreiheit, eruiert werden, inwieweit die Menschenwürde den technologischen Herausforderungen der heutigen und zukünftigen Zeit Stand halten kann.

Für die Ausarbeitung der Ideengeschichte der Menschenwürde in den unterschiedlichen Kulturräumen wurden sowohl Primär- als auch Sekundärquellen herangezogen. Bei der Bearbeitung der normativen Dimension der Menschenwürde dienten Gesetzestexte, Kommentare und Lehrbücher. Für das Kapitel Deutschland wurde besonders die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verwendet. Darüber hinaus wurden ebenso Sammelbänder, Dissertationen, Monographien und Artikel hinzugezogen. Die unterschiedlichen Gesetzeskommentare und Lehrbücher ermöglichten die Bandbreite an Meinungsverschiedenheiten in der deutschen, juristischen Literatur abzubilden. Für das Länderbeispiel Iran wurden zudem originalsprachige Literatur in Anspruch genommen. Die Menge iranischer Literatur stellten zum Teil jedoch ein Problem dar, da Themenkomplexe, die die Menschenwürde oder menschenrechtliche Aspekte zum Gegenstand haben, kritisch angesehen werden und teilweise

unter Zensur stehen. Wohingegen die Literatur zur abendländischen Ideengeschichte der Menschenwürde durchaus vorzufinden ist. Bei der Volksrepublik China wurde größtenteils auf die englische und deutsche Literatur zugegriffen. Die Menschenwürde in der chinesischen Philosophie wurde in beiden Sprachen ausführlich erforscht. Für die Umschrift von chinesischen Begriffen wird das in der VR China offiziell praktizierte Pinyin-System mit Tonangabe verwendet. Die aufgeführten arabischen und persischen Begriffe wurden nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft transkribiert. Die Dissertation knüpft an die Masterarbeit des Autors an. Zudem wurden aus dem Aufsatz vom Autor der vorliegenden Arbeit *Menschenwürde im heutigen Iran* aus dem Jahre 2014 wenige inhaltliche Aussagen in stark veränderter Form genutzt.

2. Konzept der Menschenwürde

Der Begriff der Menschenwürde lässt sich bis auf die Antike zurückführen und ist seither in verschiedenen Bereichen Gegenstand zahlreicher Diskurse geworden. Denker wie Thomas von Aquin, Martin Luther, Samuel von Pufendorf bis hin zu Immanuel Kant, haben sich mit der Menschenwürde auseinandergesetzt. Durch die unterschiedlichen Epochen der Ideengeschichte machte sich eine Sache ganz deutlich, nämlich die Begriffsproblematik der Menschenwürde. Was genau dieser Begriff bedeutet, entwickelte sich in vielen Bereichen zu einer bis heute anhaltende Streitfrage. Sowohl in der Philosophie, Religion, Politik als auch in der Biomedizin bleibt der Begriff der Menschenwürde strittig und seine Bedeutung unklar. Trotzdem scheint ihn niemand aufgeben zu wollen. Der Anspruch, die Menschenwürde zu achten, scheint mehr denn je, ein internationales Anliegen zu sein. Im Folgenden beschäftigt sich die Arbeit mit seinem historischen Hintergrund und seiner philosophischen Entstehungsgeschichte.

2.1 Die Menschenwürde im Wandel der Geschichte

Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Würdekonzepten nimmt bei Paul Tiedemann eine essentielle Rolle ein. Er differenziert zwischen dem heteronomischen und dem autonomischen Verständnis von Würde. Bei dem heteronomischen Konzept, sei nach Tiedemann die Menschenwürde an äußere Umstände gebunden. Diese werden dem Menschen, der die Fähigkeit besitzt über sich selbst zu bestimmen, von außen nahegebracht:

Die heteronomische Interpretation sieht die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung begründet, sofern diese Fähigkeit dazu genutzt wird, sein Leben in Übereinstimmung mit normativen Ansprüchen zu entwerfen und zu leben, die von außen, also heteronom an das Individuum herangetragen werden. Jene Autorität, von der diese Ansprüche ausgehen, wird als eine übermenschliche gedacht (TIEDEMANN 2012: 91).

Zur heteronomischen Konzeption von Menschenwürde gehören beispielsweise Religionen. Dagegen steht das autonomische Verständnis der Menschenwürde. Auch hier steht die freie Selbstbestimmung des Menschen im Mittelpunkt, allerdings unabhängig von äußeren Gegebenheiten und „unabhängig davon, ob sie⁴ zum Guten oder zum Bösen ausgeübt wird.“ (TIEDEMANN 2016: 100). Im Folgenden werden Beispiele beider Konzeptionen vorgestellt.

⁴ Damit ist die menschliche Selbstbestimmung gemeint.

2.1.1 Antike

Der Ausgangspunkt der Menschenwürde findet sich in der Antike mit dem Aufkommen des Terminus *dignitas*. Dabei handelte es sich nicht um eine unumstrittene Eigenschaft des Menschen, sondern um die gesellschaftlich anerkannte Reputation. Fraglich war demnach, wem die *dignitas* zugesprochen werden konnte. Dies hing primär mit dem gesellschaftlichen Rang des Individuums zusammen. Je besser das Ansehen der Person war, desto leichter ließ sich die Würde begründen (CANKIK 2005: 1736). Folglich kam nicht jedermann als Würdeträger in Betracht. In der Antike ging die Würde nicht mit einer natürlichen, unveränderlichen Beschaffenheit des Menschen einher. Im Gegenteil, selbst die Sklaverei konnte philosophisch begründet werden, ohne den Sklaven Würde zuzusprechen (WETZ 2005: 16). Da eine klar definierte Ranghierarchie vorherrschte, kamen allein Persönlichkeiten, deren gesellschaftliche Position ein hoher Wert beigemessen wurde, die Ehre zu, würdevoll zu sein. Dazu gehörten beispielsweise Staatsmänner oder Geistliche (POLLMANN 2010: 30). Ein ähnliches Würdeverständnis ist beim griechischen Denker Aristoteles zu finden. Für ihn besitzen ausschließlich „Hochgesinnte“ Würde.

Der Hochgesinnte bringt sich nicht für ein kleines in Gefahr und ist nicht waghalsig, weil er dafür wenige Dinge hoch genug achtet. Dagegen setzt er sich um großes der Gefahr aus, und tut er es, so schont er seines Lebens nicht, da es ihm zu schlecht ist, um jeden Preis zu leben. Er vermag wohl zu tun, scheut sich aber, Wohltaten zu empfangen. Denn jenes ist dem Höheren, dieses dem Niederen angemessen. [...] Auch ist es dem Hochgesinnten eigen, Andere um nichts anzusprechen oder es doch ungern zu tun, aber gerne gefällig zu sein; ferner gegenüber Hochstehenden und Reichen eine vornehme Haltung zu beobachten, aber gegen gewöhnliche Leute sich einer schlichten Freundlichkeit zu befehlen. Denn jenen überlegen zu sein, ist schwer rühmlich, bei diesen aber ist es leicht; und unter jenen seine Würde geltend zu machen, ist nicht unedel, aber gegen Niedrige ist es eben so widerwärtig, als gegen Schwache seine Stärke zu gebrauchen. (ARISTOTELES 1911: 77f.)

Der „Hochgesinnte“ zeichnet sich nach Aristoteles jedoch nicht nur durch sein ehrenvolles Verhalten aus, womit er sich von anderen, schwächeren oder „Aufgeblasenen“⁵ absetzt, sondern ebenfalls durch seine Tugend. Das bedeutet, dass sich die Würde des Hochgesinnten neben seinem sozialen Status und seiner ehrenhaften Verhaltensweisen aus seiner Tugendhaftigkeit begründen lässt (ebd.). Mit dieser Konstruktion der Würde erweitert Aristoteles das herrschende Verständnis, das primär auf den sozialen Status und Rang einer Person basierte, mit der zusätzlichen Voraussetzung von Tugend und sittlichem Verhalten. Zudem sieht Aristoteles den freien Menschen imstande auf der Grundlage der praktischen Vernunft, über sein eigenes Leben zu bestimmen und negative Wesenszüge durch Selbstbeherrschung zu kontrollieren (WEBER 2015: 160).

⁵ Der „Aufgeblasene“ stellt für Aristoteles das Gegenteil des Hochgesinnten dar, indem er nicht tugendhaft handelt und stets auf materielles fokussiert ist und gerne auch dieses zur Schau stellt.

Allerdings vertritt Aristoteles hiermit keine universale Auffassung von Würde, die jedem Menschen zukommt. Im Gegenteil, Aristoteles schließt darüber hinaus sogar Personengruppen aus. So spricht er Sklaven, Frauen und Kinder die Fähigkeit ab, praktische Vernunft zu besitzen (MÜLLER 2013: 16).

Einen enormen Einfluss auf das damalige Menschenbild sowie dem Verständnis von Menschenwürde nahm die Denkrichtung der Stoa, die auf ihren Gründer Zeno von Citium zurückzuführen ist (HOSSENFELDER 2017: 44). Die Philosophie der Stoa zeichnet sich besonders durch ihre egalitäre Vorstellung des Menschen und ihrer ganzheitlichen Betrachtung der Welt aus. Auf dieser Grundlage leitet sich ein Weltbild ab, wonach alles von einem umfassenden, göttlichen Prinzip durchdrungen ist - dem Logos (POHLENZ 1992: 10). Der Mensch wird dabei als Bestandteil dieses Ordnungsprinzips angesehen, weshalb ihm Würde zukommt. Aus dieser pantheistischen Auffassung heraus wird der Mensch als vernunftbegabtes Wesen verstanden, das seinem Zweck innerhalb der Weltordnung entsprechen muss (HARTLIEB 2013: 202).

Eine Brücke von der stoischen Denkrichtung zur römischen erfolgte durch den Philosophen Marcus Tullius Cicero. Er verwendet den Begriff der *dignitas*, der nach römischem Verständnis bis dahin die gehobene soziale Stellung des Einzelnen zum Ausdruck brachte und somit nur für eine bestimmte Personengruppe galt. Indem Cicero jedoch den universalistischen Ansatz der Stoa aufgreift und diesen mit dem römischen Verständnis der *dignitas* verbindet, entsteht eine breitere und ebenso allgemeinere Auffassung von Würde (FORSCHNER 2013: 18). Allerdings herrscht in der Literatur Uneinigkeit darüber, ob die Menschenwürde auf die Stoa zurückzuführen ist und ob Cicero wirklich Menschenwürde gemeint hat. Dies hängt mit unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten zusammen, bei denen es primär um den griechischen Begriff *axioma* geht. Er kann sowohl mit Ehre, Wert als auch mit Würde übersetzt werden (VON DER PFORDTEN 2016: 16).

Die herrschende Meinung geht allerdings davon aus, dass Cicero als erster ein breiteres Verständnis von Menschenwürde vertrat. Dies wird insbesondere mit einer Stelle seines Werks *De officiis* begründet, in dem Cicero den Begriff der *dignitas hominis* mit dem der Natur des Menschen in Verbindung setzt und ihn ausweitet (CANKIK 2011: 101).

Es gehört zu jeder Untersuchung des pflichtgemäßen Handelns, immer vor Augen zu haben, wie sehr die Natur des Menschen das Vieh und die übrigen Tiere übertrifft, jene empfinden nicht als Vergnügen, und auf

dieses stürzen sie sich mit aller Kraft, der Geist des Menschen aber wächst durchs Lernen und Denken, er erforscht immer irgendetwas, handelt oder lässt sich durch die Freude am Sehen und Hören leiten. [...] Daraus ersieht man, dass körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muss [...] Wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht verzärtelt und weichlich sich treiben zu lassen, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben (CICERO 1986: 93f.)

Diese Passage hebt hervor, dass Cicero stark vom Gedankengut der Stoa geprägt war und die Anerkennung von Würde nur als gegeben ansieht, wenn der Mensch seine Selbstbeherrschung bewahrt und nicht triebhaft oder emotional agiert. Erst durch das Ablegen seiner Begierde und Lust beginnt der Mensch, sich zu entwickeln und zu demjenigen zu werden, der er ist. Die Überwindung der weltlichen Versuchungen und das Bestreben nach einem moralischen Lebensentwurf ist dem Menschen aufgrund seiner Vernunftnatur möglich (FORSCHNER 2013: 18). Zudem zieht Cicero den Vergleich zur Tierwelt und hebt somit die überlegene Position des Menschen hervor. Die Würde des Menschen ergebe sich demnach qua seines Menschseins und fordere ihn zugleich dazu auf sich stets danach zu orientieren (GISBERTZ 2018: 24).

2.1.2 Menschenwürde im Christentum

Der stoische Gedanke, dass der Mensch gegenüber allen anderen Lebewesen eine höhere Stellung hat, wurde im frühen Christentum aufgegriffen. Die Vorrangstellung des Menschen bestimmte jedoch nicht äußerliche Merkmale oder vererbare gesellschaftlichen Stellungen, sondern Gott. Gott allein verleiht dem Menschen Würde. Der Mensch ist eine Schöpfung Gottes, die würdig ist (MANDRY 2014: 564). Die Würde bekam nun eine religiöse Begründung. Nach dem Alten Testament ist der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen. In der Gen 1, 26 heißt es:

Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.⁶

Indem der Mensch nach dem Abbild Gottes erschaffen wurde, stellt dieses Gottesabbild den Maßstab der Schöpfung dar und misst dem Menschen einen absoluten Wert bei (STARCK 1995: 193).

⁶ Entnommen aus: BECK, Eleonore (1980): *Die heilige Schrift - Einheitsübersetzung*. Aufl. 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Aus diesem Grund hat er gegenüber allen anderen Geschöpfen auf Erden eine höhere Stellung. Aufgrund des Schöpfungsprozesses kommt dem Menschen Würde zu. Durch das Ereignis des Sündenfalls verliert der Mensch seine Würde und kommt in eine Situation, in der er Erlösung benötigt. Dieser Verlust der Würde wird durch die Menschwerdung Gottes durch Jesus Christus, dessen Tod und Auferstehung aufgehoben. Der Mensch erhält somit seine Erlösung (WILDFEUER 2002: 38).

Im frühen Christentum war man der Auffassung, dass das Wesen aller Menschen gleich ist. Aus diesem Grund lehnten die christlichen Gelehrten die aus der Antike stammende Idee ab, dass die gesellschaftliche Reputation oder soziale Schicht des Menschen seine Würde begründet. Mit der Ablehnung aber entwickelte sich die Würde zu einem unabdingbaren Wesensmerkmal des Menschen. Es fand also eine Abkapselung der Würde von weltlichen Gegebenheiten statt. Dieser argumentative Unterschied ist fundamental und der Gedanke der Gleichheit des Menschen reichte bis in die Scholastik hinein (ROBBERS 2009: 87f.).

Allerdings gab es vereinzelt erweiterte Deutungen zu dieser Zeit, wie beispielsweise vom Theologen Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert. Auch er bezieht sich in seiner Konzeption der Menschenwürde auf den göttlichen Ursprung. Seiner Ansicht nach ist die Würde eine Eigenschaft, die zum Wesen des Menschen gehört. Der Mensch ist eine vernunftbegabte und freie Person, die über ihr Handeln bestimmen kann (WALLAU 2010: 27). Allerdings spricht Thomas von Aquin dem Menschen keine vollkommene Ebenbildlichkeit zu, sondern eine abgestufte. Aus dieser lässt sich die Würde des Menschen zwar begründen, doch geht mit ihr zugleich eine Aufgabe mit einher. Als Ebenbild lässt Gott den Menschen an seiner Vernunft und Vollkommenheit teilhaben. Diesem Bild soll der Mensch nacheifern und versuchen stets gerecht zu werden. Thomas von Aquin setzt somit der Würde ein tugendhaftes Verhalten voraus (GISBERTZ 2018: 30f.).

Demnach lässt sich eine Ähnlichkeit zur Antike erkennen, indem auch Aquin einen Anspruch formuliert, nach dem sich der Mensch orientieren sollte. Die Würde des Menschen sei nach Aquin jedoch nicht unverlierbar. Zudem könne diese durch sein sündiges Verhalten verloren gehen und ihn zugleich in seinem Schöpfungsrang degradieren und mit dem Niveau eines Tieres gleichsetzen:

Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen; entsprechend dem Psalmwort [Ps 49 (48), 21]: „Der Mensch, der in Ehren ist und es nicht erkennt, gleicht den vernunftlosen Tieren und wird ihnen ähnlich.“; Spr 11, 29 heißt es: „Zum Tor geworden, wird er des

Weisen Knecht.“ Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde beharrt, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten wie ein Tier; denn der schlechte Mensch ist schlimmer als ein Tier und bringt größeren Schaden, wie der Philosoph sagt (THOMAS 1953: 157f.).

Dass eine vollkommene Begründung der Menschenwürde nicht auf der Grundlage einer religiösen Überlieferung abgeleitet werden konnte, wurde besonders in den inner-konfessionellen Auseinandersetzungen des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert deutlich. Martin Luther spielte dabei in der Entwicklung der Kirche und ihrer gesellschaftlichen Stellung eine enorm wichtige Rolle. Indem er gegen den damaligen Ablasshandel der Kirche protestierte und mithin fundamentale Lehren der Kirche reformierte. Sein Verständnis der Würde des Menschen war sowohl von der „unmittelbare[n]“ Beziehung zwischen dem Menschen und Gott als auch der passiven Stellung des Menschen geprägt (LEPPIN 2013: 32). Damit handele es sich bei der Würde nicht um eine innewohnende Wertigkeit, sondern um eine, die erst durch den Glauben an Gott dem Menschen zukommt. Martin Luther vertrat demnach die Auffassung, dass der Mensch als Sünder zunächst nicht das Ebenbild Gottes darstellt und lehnt die bis dato herrschende Vorstellung der *imago dei*- Lehre ab. Dementsprechend verliert der Mensch durch den Sündenfall seine Würde und kann seine Gottebenbildlichkeit erst nach Beginn des Glaubens wiederherstellen (SCHWAMBACH 2004: 37).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es nach christlich-theologischem Verständnis keine einheitliche Auffassung von Menschenwürde existiert. Eines haben jedoch alle gemeinsam und das ist der Ursprung der Würde. Dieser liegt bei Gott, denn allein er lässt sie dem Menschen zukommen. Neben einer religiös-christlichen Auseinandersetzung der Menschenwürde haben immer mehr Denker indessen im Zuge der Renaissance auf das antike Verständnis von Würde zurückgegriffen und zugleich erweitert. Dazu zählt beispielsweise der italienische Philosoph Giovanni Pico della Mirandola

2.1.3 Giovanni Pico della Mirandola

Die Epoche der Renaissance führte zu einer Rückbesinnung auf die Antike. Diese Entwicklung resultierte aus einem staatlichen sowie gesellschaftlichen Wandel, der besonders durch den Machtverlust der Kirche und des Kaisertums geprägt war (WOLF 2007: 44).

Durch das Aufgreifen der Philosophie der Antike entstand das Bild vom konstruktiven und kreativen Menschen, dem *homo creator*. Der Mensch rückte damit selber in die Position des Schöpfers, der sich seine eigene Welt schaffen konnte (KESSLER 2008: 38).

An diesem Gedanken knüpfte auch Pico, der heutzutage mit seinem Werk „*De hominis dignitate*“⁷ besonders im Kontext der Menschenwürde als bedeutender Denker angeführt wird. Allerdings muss angemerkt werden, dass Pico den Begriff der Würde in seinem Werk nicht einmal verwendet und ebenfalls den Titel nicht ausgesucht hat (GISBERTZ 2017: 35). Allerdings beschrieb er ein Menschenbild, das mittelbar Einfluss auf das Konzept der Menschenwürde nahm. Pico verfolgte mit seinem Werk die Intention die unterschiedlichen theologischen Denkrichtungen miteinander zu verbinden und zu einem einheitlichen Konstrukt zu vereinen. Genauso wie bereits andere Denker sprach Pico dem Menschen eine besondere Stellung zwischen den Geschöpfen zu, das zudem über Vernunft verfügt. Das Neue in seiner Philosophie zeichnete sich dadurch aus, dass er dem Menschen neben der Vernunft, ein weiteres Wesensmerkmal zuspricht, nämlich die Freiheit (LEMBCKE 2013: 31). Für Pico ist der Mensch ein autonomes Wesen, das frei über sein Leben und seiner Handlungen entscheiden kann. Die Vorstellung des Menschen als Schöpfer bildet somit einen wesentlichen Bestandteil seiner Philosophie. Am Ende obliegt es jedoch dem Menschen selbst, wie er sein Leben gestalten möchte. Diese Selbstbestimmung kann sowohl eine positive Entwicklung zur Folge haben, nach der der Mensch seine Vervollkommnung und die Einheit mit Gott anstrebt, als auch sich in eine negative Richtung entwickeln und den Menschen auf die Stufe eines Tieres herabsetzen. Je nach Entwicklungsgrad kommt dem Menschen seine Würde zu, weshalb die Konzeption der Würde bei Pico durchaus als eine abgestufte angesehen werden kann (BURKE 2020: 90).

Der Gedanke der Freiheit des Menschen und der Ansicht, dass es letztlich dem Menschen selbst überlassen ist, welche Stellung er innerhalb des Kosmos einnehmen möchte, lässt sich besonders in der folgenden Passage seines Werkes hervorheben:

Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: «Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand

⁷ Der deutsche Titel lautet: *Über die Würde des Menschen*

ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben.» (MIRANDOLA 1989: 10f.)

Während die Gedankengänge der Renaissance stark an die Antike angelehnt war, entstand in der Folge im Zuge der Aufklärung ein neuer Begründungsansatz durch das moderne Naturrecht. Dabei nimmt der Jurist Samuel von Pufendorf im Kontext der Menschenwürde eine besondere Rolle ein.

2.1.4 Samuel von Pufendorf

In der neuzeitlichen westlichen Philosophie spielte der Begriff der Menschenwürde keine große Rolle mehr. Vielmehr setzten sich die Denker mit möglichen Formen politischer Macht und Gesellschaftsordnungen auseinander (VON DER PFORDTEN 2016: 29). Das bis ins 17. Jahrhundert hinein bestehende theologische Weltbild verlor als Folge des Dreißigjährigen Krieges sehr stark an Bedeutung, genauso auch dessen gesellschaftliche sowie politische Wirksamkeit. In den Vordergrund rückte nun die Vernunftrechtslehre. Als Begründer dieser Lehre gilt der deutsche Natur- und Völkerrechtler Samuel von Pufendorf. Er griff die Menschenwürde erneut auf und legte ihr eine politische und rechtliche Bedeutung zugrunde. In seinem Werk *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* heißt es:

Der Mensch ist nicht nur ein auf Selbsterhaltung bedachtes Lebewesen. Ihm ist auch ein feines Gefühl der Selbstachtung eingegeben, dessen Verletzung ihn nicht weniger tief trifft als ein Schaden an Körper oder Vermögen. In dem Wort Mensch selbst scheint sogar eine gewisse Würde zum Ausdruck zu kommen, so dass das äusserste und wirksamste Argument zur Zurückweisung einer dreisten Verhöhnung der Hinweis ist: Immerhin bin ich keine Hund, sondern ein Mensch gleich dir. Also steht allen die menschliche Natur in gleicher Weise zu, und niemand möchte gern jemandem zugesellt werden oder kann jemandem zugesellt werden, der ihn nicht zumindestens als Mensch betrachtet, der an der gleichen Natur teilhat. Deswegen steht folgende Regel an zweiter Stelle unter den Pflichten aller gegen alle: Dass jeder jeden anderen Menschen als jemanden, der ihm von Natur aus gleich ist und in gleicher Weise Mensch ist, ansieht und behandelt. (VON PUFENDORF 1994: 78f.)

Für Pufendorf handelt der Mensch umsichtig, um die Achtung seiner selbst zu bewahren. Eine Verletzung der Selbstachtung ist für ihn vergleichbar mit körperlicher oder sachlicher Verletzung. Die Verortung der Würde als angeboren begründet Pufendorf einerseits durch die Willensfreiheit, wonach der Mensch aus seiner Natur heraus in der Lage ist, über sein Tun frei zu bestimmen, und andererseits aufgrund seines Vernunftvermögens. Dieses Vermögen versetzt den Menschen in die Lage, zwischen das Gute und Böse zu differenzieren und entsprechend frei zu handeln. In dieser

Argumentationsstruktur wird ein evidenter Unterschied zum zuvor aufgeführten christlichen Verständnis deutlich, bei dem die Würde durch Gott gegeben ist (TIEDEMANN 2012: 133).

Doch um zu überprüfen, ob Menschen vernünftig handeln und damit würdevoll, bringt Pufendorf das Konstrukt der „socialitas“ in die Diskussion. Fehlverhalten wird, nach Pufendorf, von der Gemeinschaft identifiziert. Die Menschenwürde des Einzelnen steht somit in unmittelbarer Wechselwirkung mit seinen Mitmenschen. Erst durch diese Interaktion und Einbeziehung erlangt der Mensch seine Würde (WELZEL 1958: 47). Bei Pufendorf spielen drei Elemente für die Würde eine Rolle: Vernunft, freier Wille und Gemeinschaft. Vor allem die Gemeinschaft als Korrektor des vernünftigen Handelns ist eine Neuheit in der Diskussion. Durch eine Verschiebung der religiösen Begründung der Menschenwürde durch die Gottesebenbildlichkeit hin zu einer naturrechtlichen Herleitung der Würde hat Pufendorf die später auftretende Argumentation Kants in ihren Grundsätzen bereits vorgegriffen (SUKOPP 2003: 44).

2.1.5 Kant und die Menschenwürde

Einen Wendepunkt in dieser Denkweise entstand erst mit der Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert, indem man sich vollständig von einer religiösen Auslegung der Menschenwürde löste. Der Mensch wurde unabhängig seines gesellschaftlichen Ranges oder seiner Religionszugehörigkeit betrachtet. Die Würde des Menschen sollte nicht mehr in einem Zusammenhang religiös-schöpferischer Natur angesehen werden. Sie galt vielmehr als „kraft im menschlichen Daseins selbst begründeten Rechts, insbesondere kraft freier Selbstfindung und Identitätsbildung“, um sich somit der staatlichen Gemeinschaft anzuschließen (HUFEN 2014: 134).

Durch das Urteilsvermögen des Menschen resultiert im Gegensatz zu den vorherigen Denkern der unterschiedlichen Epochen die Würde des Menschen nun ausschließlich aus einer einzigen Eigenschaft des Menschen – der Vernunft. In diesem Zusammenhang ist als Leitfigur dieser Epoche Immanuel Kant anzuführen. In seinem Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gibt

er einen neuen Ansatz für die Konzeption der Menschenwürde her, das stark mit der Vernunft verbunden ist.

Für Kant spielt die Selbstbestimmung eine essenzielle Rolle. Erst durch die Autonomie wird die Würde sowie die vernünftige Natur des Menschen begründet (HEUSER 2004: 37). Die selbstbestimmten Handlungen des Menschen basieren auf die von ihm festgelegten Regeln, den Maximen. Kant differenziert zwischen zwei Arten von Maximen, die sich einerseits auf subjektive und andererseits auf objektive Zwecke beziehen (KLOPFER 2008: 313). Subjektive Zwecke zeichnen die Bedingung eines hypothetischen Imperativs aus. Darunter sind Imperative zu verstehen, die eine Handlung voraussetzen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Sie bestehen aus wenn-dann Konstruktionen (BAUMANN 2000: 53). Um ein Beispiel zu nennen: wenn man gute Chancen auf dem Arbeitsmarkt haben möchte, dann muss man einen Hochschulabschluss haben. Hypothetische Imperative besagen demnach, dass die Handlung zu einer möglichen oder wirklichen Absicht zu gelangen gut und notwendig ist. Sie sind bedingt allgemeingültig. Für Kants Moralvorstellung ist jedoch das Gute an sich ausschlaggebend. Aus diesem Grund bedarf es einer absoluten Handlungsvorschrift, die ohne subjektive Neigungen und Interessen sowie frei von Bedingungen sind (SCHMIDT/SCHÖNECKER 2017: 142).

Solche Handlungsvorschriften können sich nur aus der Vernunft sowie der Autonomie des Willens ergeben. Hieraus leitet Kant seinen bekannten kategorischen Imperativ, womit er die Würde des Menschen begründet (HILL 2003: 156f.). So formulierte Kant seine Vorstellung vom Reich der Zwecke, wonach der Mensch seine Mitmenschen nicht als Mittel gebraucht, sondern als Zweck an sich versteht und behandelt (KNOEPFFLER 2018: 122).

Kant zufolge lässt sich der Wert des Menschen als Person und seines Menschseins ermitteln. Der Mensch gilt als vernünftiges Wesen ist mithin Bestandteil des Absoluten. Das Reich der Zwecke lautet demnach:

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke. (Kant 1785: 433).

Folglich darf der Mensch nicht als Mittel zum Zweck eines anderen ausgenutzt werden. Er muss als Zweck an sich verstanden werden. Erst dadurch begreift sich der Mensch selbst als ein Subjekt, das sowohl Würde als auch Vernunft besitzt (DREIER 2013: 168).

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde.

Hier wird deutlich, dass nach Kant die Würde des Menschen sich nicht substituieren lässt, im Gegensatz zu Dingen, die einen Preis haben. Durch die Betrachtung des Menschen als Zweck an sich, kann dieser nicht instrumentalisiert werden. Kant beschreibt damit ein Ideal, wonach der Mensch ein autonomes und vernunftbegabtes Wesen sei und somit Würde in sich trägt (BARANZKE 2010: 18). Das kantische Bild der Menschenwürde hat später auf viele Rechtssysteme einen enormen Einfluss gehabt. Doch bis dieses Bild seinen Platz in der Verfassung fand, vergingen Jahrhunderte. Die Geschichte der modernen Verfassung entwickelte sich langsam durch Umwege zur heutigen Vorstellung der Menschenwürde.

2.1.6 Kritik an die Menschenwürde

Durch seinen Absolutheitscharakter erscheint jegliche Gegenargumentation zur Menschenwürde zwecklos. Die Behauptung die Menschenwürde erinnert ein wenig an die metaphysische Lehre Aristoteles' vom *Unbewegten Beweger*⁸ als letztinstanzliche Ursache alles Seiendem, oder wie Niklas Luhmann, anführt an einen „Reflexionsstopp“ (LUHMANN 1992: 19). Es verwundert deshalb nicht, dass das Konzept der Menschenwürde von vielen Stimmen abgelehnt oder kritisch betrachtet wurde.

Der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer zweifelte nicht nur die von Kant geprägte Selbst-Zweck-Formel an, sondern erachtete darüber hinaus den damit verbundenen Terminus der Menschenwürde als zu vage (BAUMANN 2003: 19). Vielmehr werde die Würde des Menschen als ein Erkennungszeichen verwendet, ohne eine inhaltliche Bestimmung zu vollziehen.

⁸ Diesen Gedanken nahm der Theologe Thomas von Aquin zu seiner Zeit auf, um die Existenz Gottes zu beweisen.

Allein dieser Ausdruck „Würde des Menschen“, einmal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schibboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponierenden Ausdruck „Würde des Menschen“ versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angetan sehn und demnach damit zufriedengestellt sein würde. (SCHOPENHAUER 1860: 166)

Ähnlich ablehnend gegenüber der Menschenwürde stand auch der Philosoph Friedrich Nietzsche.⁹ Bereits in seinem bekanntesten philosophischen Werk *Also sprach Zarathustra* bezeichnete er die Würde als ein „gesalbter Spruch? - Ein feierlicher Zuspruch?“ (NIETZSCHE 1999: 384). Konkreter wird er in seiner Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*, in der er aphorismenartig die Würde als ein Resultat von Irrtümern benennt. So lautet die besagte Stelle wie folgt:

Die vier Irrthümer. – Der Mensch ist durch seine Irrthümer erzogen worden: er sah sich erstens immer nur unvollständig, zweitens legte er sich erdichtete Eigenschaften bei, drittens fühlte er sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur, viertens erfand er immer neue Gütertafeln und nahm sie eine Zeit lang als ewig und unbedingt, sodass bald dieser, bald jener menschliche Trieb und Zustand an der ersten Stelle stand und in Folge dieser Schätzung veredelt wurde. Rechnet man die Wirkung dieser vier Irrthümer weg, so hat man auch Humanität, Menschlichkeit und "Menschenwürde" hinweggerechnet. (NIETZSCHE 2013: 128).

Gleicherweise betrachteten viele Denker die Menschenwürde in der Moderne kritisch, besonders nach ihrer Verrechtlichung. So hat sich beispielsweise der amerikanische Psychologe und Vertreter des Behaviorismus Burrhus Frederic Skinner für eine Ablehnung des Konzepts einer Menschenwürde ausgesprochen. In seinem Werk *Beyond Freedom and Dignity* behauptet er, dass Ideale wie die Freiheit und Menschenwürde zwecklos seien. Dies begründet er damit, dass die Selbstbestimmung und Autonomie keinen Einfluss auf die Funktionen des Menschen hat, sondern durch eine stetig technologisierten Gesellschaft vielmehr von seiner Umwelt bestimmt werde (SKINNER 1973: 64).¹⁰ Da die Menschenwürde eine von der Umwelt unabhängige Eigenschaft sein soll, stellt sie für einen Behavioristen wie Skinner kein nachvollziehbares Modell für menschliches Verhalten dar.

Indem die Menschenwürde immer häufiger Gegenstand von auftretenden Rechtsfällen war, kam es besonders in der Bundesrepublik Deutschland zur Anfechtung der Menschenwürde. Der Philosoph Dieter Birnbacher warf im Zuge der Debatte um die Bioethik¹¹ eine „Inflationierung des Begriffs“ vor (BIRNBACHER 1995: 4).

⁹ Eingehender zur Nietzsches Kritik der Menschenwürde (SORGNER 2010: 109f.).

¹⁰ Erst durch eine Trennung von bereits obsoleten Wertvorstellungen, wozu die Menschenwürde dazu gehört, können Nationen künftige Krisen überwinden (SKINNER 1973: 50f.) Seiner Auffassung von Menschenwürde wird oftmals vorgehalten, dass sie den philosophischen Gehalt des Begriffs verkenne und zudem den Begriff als ein äußerliches Merkmal verstehe (GISBERTZ 2018: 221).

¹¹ Siehe 3.3.3.

Zudem bemängelt er, dass der absolute Charakter der Menschenwürde keine Diskussion über sie zulasse:

Typischerweise funktioniert er als „conversation stopper“, der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet. Je pluralistischer die Werte einer Gesellschaft und je relativistischer ihre Art und Weise, über diese Werte zu denken, desto dringender scheint das Bedürfnis nach Tabus zu werden, die ihr einen wie immer schmalen Rest an Identität sichern. In Deutschland übernimmt der Begriff der Menschenwürde einen Teil dieser Tabuierungsfunktion. Vielleicht ist das einer der Gründe für seine Absolutheit und die Intensität der mit ihm verknüpften Emotionen (ebd.).

Darüber hinaus führt er an, dass der Begriff aufgrund seiner Mehrdeutigkeit und Abstraktheit in der Praxis überfordert sei. Genauso kritisch sieht der Philosoph Franz Josef Wetz das Prinzip der Menschenwürde. Mit einem provokativen Titel spricht er in seinem Buch über die „Illusion Menschenwürde“. Für Wetz handle es sich bei ihr um eine „metajuristische Pathosformel im Recht, welche die Interpreten in einem liberalen Gemeinwesen zwangsläufig in Apnoe verstrickt“ (WETZ 2005: 242). Trotz seiner pointierten Formulierung stellt Wetz den Würdebegriff in all seinen Facetten nicht in Abrede. Vielmehr stellt er ihren philosophischen Gehalt als „Wesensmerkmal“ des Menschen infrage und vertritt die Ansicht, dass es sich bei der Menschenwürde ausschließlich um ein Gestaltungsauftrag¹² handelt.

Schlüssig zeigen sie, daß zu den notwendigen Voraussetzungen gelingender Kommunikation die Achtung des anderen als zurechnungsfähiges Subjekt gehört, dem als solches bereits Würde zukommt, womit allerdings nicht schon bewiesen wäre, daß er auch zurechnungsfähig ist [...]. Nun folgt aus der angenommenen Denknichtigkeit der Würde jedoch keineswegs, daß es sie deshalb schon gibt. Hier wird wieder „zu viel“ abgeleitet. Denn aus einer bloßen „Bedingung der Möglichkeit“ läßt sich nicht auf ein werthafte Wesensmerkmal schließen. So tiefeschürfend die Vorstellung auch sein mag, daß die Menschenwürde zu den Sinn- und Möglichkeitsbedingungen kommunikativen Handelns gehört - grundsätzlich muß die Unterstellung, daß logische Notwendigkeit eine Seinstatsache, eine ontologische Eigenschaft oder metaphysische Realität beweisen könne, als vorwitzig und verfehlt abgetan werden. Daher läge ein großes Mißverständnis vor, wenn man die diskursethisch begründete Würde als Wesensmerkmal auslegte. Sie ist allenfalls ein als Wesensmerkmal getarnter Gestaltungsauftrag, das heißt, selbst als ethische Vorgabe eine ethische Aufgabe (WETZ 2005: 140f.).

Eindrucksvoll führt ebenso der Philosoph Achim Lohmar eine systematische Kritik der Idee der Menschenwürde durch. Er appelliert für eine Loslösung von der Vorstellung der Menschenwürde und der damit verbundenen Stellung des Menschen. Durch die Verwendung eines ethischen Grundsatzes, wie der der Menschenwürde, wird der Mensch in eine anthropozentrische Position gerückt, die für Lohmar ein „falsches moralisches Bewusstsein“ darstellt (LOHMAR 2017: 10).

¹² Unter einem Gestaltungsauftrag der Würde versteht Wetz, den eigenen Umgang des Menschen mit sich und seinen Mitmenschen. Zudem dürfe die Würde auf keiner metaphysischen Grundlage fußen, sondern eine ethische Aufgabe darstellen. Mehr dazu (WETZ 2005: 54).

Der Begriff der MENSCHENWÜRDE ist ein inkohärenter Begriff, dessen Inkohärenz und jedoch aufgrund der strukturellen Intransparenz seines Gehalts nicht bewusst ist. Das bedeutet nicht, dass Akteure, die am Menschenwürde-Diskurs teilnehmen, keinen epistemischen Zugang zur Inkohärenz des Begriffs der Menschenwürde hätten. Es bedeutet, dass der Defekt dieses Begriffs nicht allein durch Introspektion oder durch eine bloße Lenkung der Aufmerksamkeit auf den eigenen Gebrauch des Begriffs der Menschenwürde entdeckt werden kann (LOHMAR 2017: 28).

Neben der philosophischen Ideengeschichte der Menschenwürde stellt sich die Frage, welchen Stellenwert ihr auf politischer Ebene in der Neuzeit beigemessen wurde und welche Menschenrechte sich aus den politischen Auseinandersetzungen herausgebildet und ihren Weg in die Verfassungen gefunden haben.

2.2 Moderne Verfassungsgeschichte

Die Entwicklung hin zu einem aufklärerischen und säkularen Gedankengut wirkte sich ebenfalls auf die moderne Verfassungsgeschichte aus. Das Verhältnis zwischen der Obrigkeit und dem Volk erlebte allmählich einen Wandel und führte zu Aufständen und kriegerischen Auseinandersetzungen. Somit wurden die ersten Grundsteine eines demokratischen Verfassungsstaates gelegt. Als Ausgangspunkt des modernen Verfassungsstaates sind die amerikanische Unabhängigkeitserklärung sowie die Französische Revolution anzuführen.

2.2.1 Die Entwicklung der USA hin zum modernen Verfassungsstaat

Zwischen den Anfängen des 17. Jahrhunderts bis hin zum Jahre 1732 sind in Amerika insgesamt dreizehn Kolonien entstanden (SCHOMERUS 2009: 89). Die Zuständigkeit dieser Kolonien oblag nicht nur einem einzelnen Kontrollorgan. Einige standen zum Teil unter der direkten Administration der englischen Krone, andere wiederum gehörten Privatpersonen an. Trotz solcher unklaren Strukturen erhob die englische Krone den Anspruch, von allen Kolonien Steuerabgaben zu erhalten (GISBERTZ 2018: 185).

Insbesondere im Zuge des Siebenjährigen Krieges, stand die englische Krone unter finanziellem Druck und verlangte die Unterstützung der Kolonien. Großbritannien sah den Zweck der Kolonien nämlich lediglich in der wirtschaftlichen Unterstützung und Stärkung des britischen Mutterlands. Eine repräsentative Rolle wurde ihnen im Parlament indes nicht eingeräumt (FROTSCHE/PIEROTH 2015: 10).

Der eigenständige Charakter der Kolonien und die damit einhergehende Distanzierung von der britischen Krone, führte zum bekannten Appell: „No taxation without representation“. Mit diesem Signalruf machten die Kolonien deutlich, dass sie keine Abgaben leisten, ohne im Parlament vertreten zu werden. Dadurch verschärfte sich das Verhältnis zwischen den Kolonien und dem britischen Mutterland, das letztlich seinen Höhepunkt in den Unruhen der bekannten Boston Tea Party fand (OLDOPP 2005: 13f.). Aufgrund der gesetzlichen Monopolstellung der East India Company Tee und der hohen Teebesteuerung fühlten sich die Menschen ungerecht behandelt und warfen einen Großteil der deponierten Teeladungen am Bostoner Hafen ins Meer. Das britische Mutterland reagierte daraufhin mit strengen Strafmaßnahmen, um den immer stärker wachsenden Aufstand der nordamerikanischen Kolonien zu unterbinden. Im Jahre 1774 versuchten die Kolonien dieser Entwicklung mit dem ersten Kontinentalkongress in Philadelphia entgegenzuwirken. Ziel des Kongresses war es, die starke Unterdrückung und kolonialen Bestrebungen der Briten zu beenden und mithin eine neue und unabhängige Rechtsstellung zu erlangen (SCHORN-SCHÜTTE 2019: 250). Der Widerstand der Kolonisten gewann immer mehr an Bedeutung und wurde schließlich durch die von Thomas Jefferson maßgeblich federführende Unabhängigkeitserklärung vom 04. Juli 1776 zum Ausdruck gebracht, wo es heißt (HONG 2019: 330):

We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights; that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.

Der Kampf gegen die britische Kolonialmacht dauerte bis zum Jahre 1783 an. Nach und nach haben die dreizehn Kolonien ihre Unabhängigkeit erlangt, eine rechtliche Grundordnung ihres Gemeinwesens indes nicht. Um ein friedliches Zusammenleben innerhalb der Kolonien zu gewährleisten, bedurfte es einer Verfassung. Die nordamerikanischen Staaten befanden sich allerdings mitten in der Staatenbildung sowie der Gewöhnung an die neue Abspaltung von der britischen Kolonialmacht. Ein fest geschriebenes Dokument, das die politischen Strukturen rechtlich zusammenfasste, existierte nicht. Es lag lediglich ein nicht ernstzunehmender Staatenverbund der dreizehn Staaten vor — Articles of Confederation. Im Mai 1787 tagten Vertreter der Staaten, um über den Entwurf einer Verfassung zu diskutieren. Die Ratifizierung der Verfassung zog sich ein Jahr lang. Im Zuge der Diskussionen entstand innerhalb der verschiedenen Staaten zwei Gruppierungen: die Föderalisten und die Anti-Föderalisten (BRUGGER 2004: 116).

Diese Debatte trug einen wesentlichen Beitrag zum Demokratisierungsprozess bei. Damalige Stimmen wie James Madison oder Alexander Hamilton, appellierten für eine Republik und einer repräsentativen Verfassung, um mehrheitliche Sichtweisen in politisch-gesellschaftlichen Diskursen einzubinden. Daraus resultierte schließlich die Verfassung sowie die zehn Zusatzartikel, die Bill of Rights, die bis zum heutigen Tage die fundamentalen Grundrechte gewährleisten (KRISTOFERITSCH 2007: 63). Dazu gehören die Individualfreiheiten, die Presse- und Versammlungsfreiheit sowie die freie Ausübung der Religion. Zu den weiteren Merkmalen, die für das heutige Verständnis eines modernen Verfassungsstaates prägend sind, gehörten die Gewaltenteilung sowie die Volkssouveränität. Obwohl die Erlangung der Unabhängigkeit von der britischen Krone viele dieser Freiheiten zur Konsequenz hatte, führte dies allerdings nicht zur Abschaffung von anderen würdeverletzenden Handlungen wie der Sklaverei. Dazu bedurfte es eines weiteren Jahrhunderts bis schließlich mit dem 13. Zusatzartikel der Verfassung die Sklaverei verboten wurde (LEHNIG 2003: 137).

2.2.2 Französische Revolution

Die Ausarbeitung nach einem modernen Verfassungsstaat erfolgte in Frankreich bereits zuvor durch Denker des 18. Jahrhunderts wie beispielsweise Jean-Jacques Rousseau. Dieser sah in seinem kreierte Gesellschaftsvertrag, dem *contra social*, die Möglichkeit die herrschende Ungleichheit im Volk aufzuheben und die gesamte Volkssouveränität in eine Gewalt zu bündeln (ZENTHÖFER 2008: 64). Ein weiterer Vordenker der französischen Aufklärung war Charles de Montesquieu, der sich im Gegensatz zu Rousseau, eine strikte Trennung der Gewalten forderte. In seinem Werk „De l'Esprit des Lois“ legt er zugrunde, dass allein durch die Gewaltenteilung die Freiheit jedes Einzelnen gewährleistet sei (REESE-SCHÄFER 2011: 97).

Ebenso wie in den Vereinigten Staaten von Amerika resultierte der Weg Frankreichs zu einem modernen Verfassungsstaat aus der Benachteiligung des Volks. Das Volk stellte den dritten Stand in der ungleichgewichtigen, absolutistischen Ständegesellschaft dar, die durch den Klerus und dem Adel dominiert wurde. Aufgrund der landwirtschaftlichen Misere war die Wirtschaft des Landes stark angeschlagen. In vielen Teilen des Landes herrschten Hungersnöte. Die ungerechte Verteilung der Böden zwischen den Ständen erschwerte insbesondere den Bauern das alltägliche Leben. Dieser Missstand brachte den König dazu, die drei Stände am 5. Mai 1789 in Versailles einzuberufen. Das letzte Mal, als alle drei Generalstände versammelt waren, lag über einem

Jahrhundert zurück (KOTULLA 2008: 213). Dies verdeutlichte, in welcher politischen sowie wirtschaftlichen Krisensituation sich die Monarchie befand. Durch das Zusammenrufen der Generalstände erhoffte sich König Ludwig XVI. das Land aus der Misere zu befreien. Die Generalstände hingegen versuchten mit der Einberufung dieses Gremiums ihre eigenen Absichten durchzusetzen. Bereits zu Beginn herrschte große Uneinigkeit bezüglich des Stimmrechts des dritten Stands. Zuvor war es Norm, dass Abstimmungen nach Ständen erfolgen. Somit wurden den Stimmen des Klerus als auch die des Adels ein höheres Gewicht beigemessen. Der dritte Stand ging dieser Forderung nicht nach, zumal sie über neunzig Prozent der gesamten Bevölkerung ausmachten und mithin repräsentierten. Da der dritte Stand die Mehrheit der Gesamtbevölkerung darstellte, bestand er für eine Wahl nach Köpfen, um somit die stimmberechtigte Mehrheit zu erzielen. Der König weigerte sich allerdings dem dritten Stand entgegenzukommen, woraufhin sich dieser am 17. Juni 1789 zur Nationalversammlung erklärte (BAJOHR 2014: 85f.).

Einige aus dem ersten sowie zweiten Stand schlossen sich der Nationalversammlung an. Der König ließ daraufhin den Sitzungssaal sperren. Die Nationalversammlung fuhr im Ballhaus ihre Sitzungen fort. Gemeinsam äußerten sie die Notwendigkeit einer Verfassung und schworen sich durch den Ballhauschwur, eine rational geschriebene Verfassung (THAMER 2006: 32).

Aus dem Vorhaben, den Status des dritten Standes innerhalb der Ständegesellschaft zu verbessern, entwickelte sich innerhalb der Nationalversammlung ein revolutionärer Geist, der schließlich seinen Höhepunkt am 14. Juli 1789 mit dem Sturm auf das Staatsgefängnis Bastille fand. Dieser Schritt setzte in der Gesellschaft einen derart großen Impuls, dass die Bevölkerung in Paris sowie in der Umgebung und Provinzen auf die Straßen gingen und revoltierten. Mit dem Sturm der Bastille wurde einerseits der Grundstein für den modernen Verfassungsstaat Frankreichs gelegt und andererseits die bis dato herrschende absolutistische Monarchie abgeschafft. Nach dem Vorbild der amerikanischen Bill of Rights wurde ein neuer Verfassungsausschuss gegründet, der die Menschen- und Bürgerrechte formulieren sollte (WINTERHOFF 2007: 26).

Am 26. August 1789 kam es zur Verkündung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Der Nationalversammlung war es wichtig, dass das Volk versteht, dass die Missstände sowie Ungleichheit innerhalb der Gesellschaft aus dem Fehlen von Menschen- und Bürgerrechten resultierten. Bereits in Art. 1 der Erklärung wird ersichtlich, dass das bis dahin herrschende Ungleichgewicht innerhalb der Gesellschaft, bedingt durch die Ständehierarchie, keine Bedeutung

mehr beigemessen wurde: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur im gemeinen Nutzen begründet sein.“ (GOLLWITZER 2007: 641).

2.2.3 Das 19. Jahrhundert

Die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten ließ nach den beiden Erklärungen aus den Vereinigten Staaten und Frankreich ein wenig nach. Im Fokus lagen politische Interessen der Staaten. Die westlichen Mächte verfolgten weiterhin eine expansive Kolonialpolitik, um eine Vormachtstellung zu erlangen oder zu bewahren. Durch die Unterwerfung von zahlreichen Völkern weltweit versuchten westliche Staaten ihren Seehandel auszuweiten. Die Kolonien waren dazu angelegt wirtschaftlich ausgebeutet zu werden und die Ressourcen des jeweiligen Landes zu erhalten. Zudem kam den Kolonialmächten eine politische Kontrolle zuteil, die sich insbesondere auf die arbeitende Schicht innerhalb der Gesellschaft negativ auswirkte. Die Sklaverei war mithin ein Bestandteil der kolonialistischen Machtausübung. Die Gewährleistung von Individualrechten stand für die Kolonialmächte nicht zur Debatte. So wurde in England im Jahre 1807 zwar mit dem Slave Trade Act der erste Grundstein gelegt, indem der Sklavenhandel verboten wurde, die Sklaverei jedoch bestand weiterhin. Es dauerte knapp ein Vierteljahrhundert, bis das englische Parlament schließlich entschied, dass die Sklaven innerhalb des britischen Empires nicht länger als Sklaven festgehalten werden (RUBIN 1997: 98).

Zum selben Ergebnis kamen die Vereinigten Staaten ein erneutes Vierteljahrhundert später im Zuge des Sezessionskriegs, bei dem es sich um den Konflikt zwischen den Süd- und Nordstaaten handelte. Der Anstoß des Konflikts kam durch die Wahl des gemäßigten Republikaners Abraham Lincoln zum Präsidenten. Dies führte zum Austritt zahlreiche Südstaaten aus der Union, die die Sklaverei begrüßten und weiterhin beibehalten wollten (BOSEL 2010: 207). Der Krieg begann im April 1861 von Seiten der Südstaaten, die sich im Vorfeld als *Confederate States of America* vereinten.¹³ Ganze vier Jahre dauerte der Krieg an und endete letztlich mit der Kapitulation der Südstaaten. Lincoln brachten die gesplante Union wieder zusammen und die Sklaverei wurde offiziell abgeschafft.

¹³ NAGLER, Jörg (2014): Von den Kolonien zur geeinten Nation. <https://www.bpb.de/izpb/181023/von-den-kolonien-zur-geeinten-nation?p=all>. (23.09.2020).

Es wird ersichtlich, dass sowohl in den mühsam erlangten Menschenrechtserklärungen in den Vereinigten Staaten und Frankreich als auch im politischen Geschehen des 19. Jahrhunderts, der Menschenwürde keine Beachtung geschenkt wurde. Sie spielte in all dieser Zeit bei der Begründung der unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen keine Rolle (WETZ 2009: 60). Vielmehr waren die Verfassungsgebung und inner-politischen Missstände Gegenstand der Zeit. Auch im deutschsprachigen Raum war bis dahin kein Bezug zur Menschenwürde zu erkennen. Mit der Paulskirchenverfassung aus dem Jahre 1849 erfolgte im Ansatz eine Annäherung zu den Menschenrechten, indem ein Katalog von Grundrechten formuliert wurde (ADAM 2008: 54). Bei einer näheren Betrachtung allerdings lässt sich festhalten, dass die Debatte zu jener Zeit eine politische war. Der Aufschwung des politisch liberalen Gedankenguts führte zu einem Konflikt mit den Konservativen. Ziel der Liberalen war es eine neue Verfassung zu verabschieden und die zuvor traditionell bestehende absolutistische Monarchie durch eine konstitutionellen zu ersetzen. Obwohl die aufgeführten nationalen Entwicklungen die Idee von Menschenrechten vorangetrieben haben und bis zum heutigen Tage als Vorreiter moderner Verfassungsgeschichte gelten, sollte erst Mitte des 20. Jahrhunderts der Begriff der Menschenwürde seinen Weg ins Rechtssystem finden.

2.3 Juristische Kodifikationsgeschichte der Menschenwürde

Während sich die Auseinandersetzung mit der Menschenwürde bereits sehr früh in der Ideengeschichte datieren lässt, taucht sie auf der rechtlichen Ebene recht spät auf. Erst nach zwei Weltkriegen und Millionen von Toten begann sich das Rechtswesen stärker für die Menschenwürde zu interessieren. Heute ist sie unverzichtbaren Bestandteil des Rechtswesens entwickelt und aus den Gesetzkatalogen zahlreicher Verfassungen nicht mehr wegzudenken.

Genauso wie schon früher in der Geschichte passiert, stieß auch die Rechtswissenschaft auf die Begriffsproblematik, die die Menschenwürde mit sich trägt. Dazu nahm sie von bereits erworbenen Kenntnissen, insbesondere aus der Philosophie, Gebrauch, um eine rechtliche Kontextualisierung zu realisieren. Dieser Prozess basiert auf die im Jahre 1945 verkündete Charta der Vereinten Nation, die den Begriff der Menschenwürde auf rechtlicher Ebene einführt (RENSMANN 2009: 75).

Daraufhin folgten eine Reihe von Nationen, die die Würde des Menschen in ihre Verfassung integrierten. Dieser Verlauf in der Rechtsgeschichte soll im Folgenden, ausgehend von der Charta der Vereinten Nationen, skizziert werden. Daran anschließend wird besonders auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland Bezug genommen.

2.3.1 Die Charta der Vereinten Nationen

Als erster Internationaler Vertrag gilt die Charta der Vereinten Nationen, in dem der Begriff der Menschenwürde verwendet wird. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts tauchte der Begriff in einigen europäischen Verfassungen vor allem als wirtschaftliche Komponente auf. In Art. 6 der portugiesischen Verfassung aus dem Jahre 1933 wird der Staat beauftragt, einen bestimmten wirtschaftlichen Status für die Bevölkerung zu gewährleisten (SCHULZE-FIELITZ 2004: 363). Ein weiteres Beispiel ist die Weimarer Reichsverfassung im Jahre 1919. So heißt es im Zusammenhang mit der Menschenwürde:

Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen. In diesen Grenzen ist die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen zu sichern. (HÖFLING 2011: 75)

Der Wortlaut des Artikels verdeutlicht, dass eine Gewährleistung „eines menschenwürdigen Daseins“ und somit die sozial-gesellschaftliche Position eines Menschen innerhalb des staatlichen Wirtschaftskonzepts berücksichtigt werden muss. Die Rolle des Staates bekommt eine pragmatische Nuance. Sie schafft für das Volk die wirtschaftliche Grundlage, in der ein menschenwürdiges Leben realisiert werden kann. Die Formulierung dieses Artikels ist auf das Auftreten der Arbeiterbewegung zurückzuführen, die sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhundert entwickelt hat (DREIER 2013: 171). Aus historischer Perspektive spielt die Weimarer Verfassung dahingehend eine Rolle, dass der Begriff der Menschenwürde auf einer rechtlichen Ebene Verwendung findet. Allerdings umfasst das darin zugrunde gelegte Verständnis ausschließlich die staatliche Pflicht die soziale Sicherheit jedes Menschen zu gewährleisten. Die Würde des Menschen wurde demnach nicht in seiner Vielschichtigkeit aufgegriffen, sondern lediglich aus der wirtschaftlichen Perspektive betrachtet (VON SCHELIHA 2005: 246).

Eine intensive Auseinandersetzung mit der Menschenwürde auf rechtlicher Basis folgte erst durch die Charta der Vereinten Nationen und die damit einhergehenden Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahre 1948. So heißt es in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen:

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, daß einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt ([...]) da die Mitgliedstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen auf die allgemeine Achtung und Einhaltung der Menschenrechte und Grundfreiheiten hinzuwirken ([...]).¹⁴

Die Textstelle der Präambel zeigt, neben der Betonung der Menschenwürde, weitere wichtige Charakteristika der Charta der Vereinten Nationen. Zum einen wird dezidiert auf die zwei bis dahin geführten Weltkriege hingewiesen. Dabei spielt primär der zweite Weltkrieg und die Schreckensherrschaft Adolf Hitlers und seiner Schaffung eines nationalsozialistischen Staates eine entscheidende Rolle, da seine „Akte[n] der Barbarei“ erst drei Jahre zurück lagen (HOFMANN 2014: 127). Zum anderen deutet der Wortlaut die starke Bedeutung des Völkerrechts an, in dem sie auf die „Achtung“ durch eine internationale Zusammenarbeit verwirklicht wird (HUFEN 2014: 32). Somit sollte eine einheitliche rechtliche Basis auf internationaler Ebene entstehen.

Bei der Ausarbeitung der Charta der Vereinten Nationen entstanden jedoch sprachliche Uneinigheiten bei einigen Begriffsbestimmungen. Der Begriff *worth* ersetzte *value*, da die Generalversammlung der Meinung war, dass *value* einen zu starken wirtschaftlichen Gehalt hat und mithin nicht auf Menschen übertragen werden kann. Auch der Würdebegriff blieb, wie in seiner Geschichte auch, problematisch. Es bestand Dissens, ob der Begriff *dignity*, der im Deutschen in erster Linie mit Würde übersetzt wird, oder das Wort *sanctity*, das mit Unantastbarkeit gleichzusetzen ist, Anwendung finden soll. Dabei setzte sich die Einführung von *dignity* durch (TIEDEMANN 2012: 14).

Die inhaltliche Bestimmung der Menschenwürde blieb auch durch die Charta der Vereinten Nationen aus, dennoch hat sie in die Rechtssphäre Zugang gefunden. Welche Bedeutung dieser Gründungsurkunde beizumessen ist, legt der Rechtswissenschaftler Paul Tiedemann sehr deutlich in seinem Werk „Menschenwürde als Rechtsbegriff“ dar, wo er anführt:

¹⁴ Vereinte Nationen (1948): Resolution der Generalversammlung – *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (23.09.2020).

Der Rekurs auf den Glauben an Menschenwürde und Menschenrechte war im Jahre 1945 alles andere als ein klarer und durchdachter, auf seine Tragfähigkeit hin erprobter Gedanke. Er war eine höchst amorphe und verschwommene Hoffnung, auf die hin sich die Menschheit mit der neuen Weltorganisation aufmachen wollte. Dies macht es einerseits verständlich, warum der Begriff der Menschenwürde in diesem Dokument nicht näher bestimmt oder gar definiert ist. Es macht aber andererseits auch deutlich, dass diese nähere Bestimmung keineswegs für alle Zeiten als ausgeschlossen galt. Vielmehr erwartete man eine Konkretisierung in dem Maße, wie sich die Hoffnung in der Wirklichkeit bewähren sollte (TIEDEMANN 2012: 19f).

Damit stellt Tiedemann fest, dass die Vereinten Nationen einerseits nicht in der Lage war den Begriff der Menschenwürde eindeutig zu bestimmen, sich andererseits jedoch unmittelbar nach dem Weltkrieg mit dem Nazi-Regime nicht von der „Hoffnung“ einer besseren Zukunft abwenden wollte. Ihre Intention war einen nachhaltigen Grundstein zu legen, sodass die darauffolgende Generation die Möglichkeit haben darauf aufzubauen.

Von noch größerer Bedeutung als die Charta der Vereinten Nationen gilt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Darin wird ein konkreter Rechtskatalog formuliert, in dem der Mensch und dessen Schutz im Vordergrund stehen.

2.3.2 Die UN-Menschenrechtserklärung

Dass jedem Menschen bestimmte fundamentale Rechte eingeräumt werden müssen, ist kein neuer Gedanke. Wenn sie auch nicht für alle galten. Beispiele, wie die Französische Revolution 1789 oder die amerikanische Bill of Rights am Ende des 18. Jahrhunderts, dienten als geistige Väter dieser Idee. Sie formulierten Grundsätze für eine neue „politische[n] Ordnung“, bei der die „natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte“ im Vordergrund standen (MÜLLER-FRANKEN 2014: 103). Mehr Individualrechte, freie Ausübung der Glaubens- und Weltanschauung oder der Gleichheitsgrundsatz sind Produkte eines historisch gewachsenen Prozesses. Bis zum Verständnis der UN-Menschenrechte hat es lange gedauert.

2.3.2.1 Der völkerrechtliche Geltungsanspruch der UN-Menschenrechtserklärung

Ziel des Völkerrechts beruht darauf, ein Fundament für ein international friedvolles und sicheres Miteinander zu schaffen. Der Westfälische Friede kann als Beispiel einer der ersten völkerrechtlichen Verträge gesehen werden, der den religiös-getriebenen Dreißigjährigen Krieg

beendete und für die darauffolgenden zwischenstaatlichen Vereinbarungen als Leitbild genommen wurde (LIST/ROLF 2018: 45).

Die rechtliche Grundlage des Völkerrechts können grundsätzlich internationale Verträge, das Völkergewohnheitsrecht sowie das *Ius cogens* bilden, worunter zwingende Rechtssätze verstanden werden, die unabdingbar sind (HENNINGER 2013: 180f.). Hauptsächlich werden völkerrechtliche Regelungen jedoch durch das Vertragsrecht bestimmt. Darunter fallen Themen wie die Klärung von Staatsgrenzen, Friedensabkommen bis hin zum Umweltschutz (LORENZMEIER 2012: 30). Solche Themenkomplexe sind Gegenstand eines stetigen diplomatischen Austauschs zwischen Staaten geworden. Mit der UN-Menschenrechtserklärung entstand erstmals ein transnationales Regelwerk, welches ein Katalog von Menschenrechten formulierte, die jedem zukommen sollten und zugleich die Staaten zum Schutze dieser Rechte aufgefordert hat (HAMM 2003: 30).

Die Vereinten Nationen schufen mit der Ausformulierung der Menschenrechte eine Erklärung, die international weitreichende Folgen hatte. Zur damaligen Zeit drückte sie eine Erneuerung in der Menschheitsgeschichte aus und nahm sowohl auf die Philosophie, Religion, als auch auf die Rechtswissenschaft einen enormen Einfluss. Die Erklärung stellt einen „ethischen Appell“ dar, der von solch essenzieller Natur des Menschen war, dass eine Ablehnung der Menschenrechte aufseiten eines Staates undenkbar erschien (HERRMANN 2007: 16).

Obwohl von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein universeller Gültigkeitsanspruch ausgeht, ist es fraglich, ob sie ebenso eine normative Bindung für die Staaten entfaltet und ob im Falle ihrer Ablehnung völkerrechtliche Konsequenzen folgen. Die Meinungen zur Verbindlichkeit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gehen auseinander. Außer Frage steht, dass durch ihre Formulierung zugleich die Basis eines neuen Zeitgeistes sowie der erste Grundstein einer internationalen Ordnung geschaffen wurde. Hinsichtlich ihrer internationalen Geltungsanspruchs sieht es anders aus. Zum Zeitpunkt der Verkündung der UN-Menschenrechtserklärung im Jahre 1948 stellte sie kein verbindliches Völkerrecht dar, ihr kam lediglich ein deklarativer Charakter zu (POLLMANN 2005: 32).

Mittlerweile hat sich weitestgehend die Ansicht durchgesetzt, dass es sich bei Teilen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte um gewohnheitsrechtliche Regelungen handelt. Danach werden Menschenrechte als regelmäßig für gewöhnliche gehaltene Rechtspraxis angesehen, die der *opinio iuris* entsprechen (VITZTHUM 2016: 51).

Besonders der Wortlaut der Präambel verdeutlicht, welches Ziel die Generalversammlung mit dem Verfassen der Menschenrechtserklärung verfolgte. An erster Stelle handelte es sich bei der Menschenrechtserklärung um ein Ideal, nachdem sich alle Staaten gemeinschaftlich orientieren und zugleich erreichen sollen. So heißt es:

Now, therefore, The General Assembly, Proclaims this Universal Declaration of Human Rights as a common standard of achievement for all peoples and all nations, to the end that every individual and every organ of society, keeping this Declaration constantly in mind, shall strive by teaching and education to promote respect for these rights and freedoms and by progressive measures, national and international, to secure their universal and effective recognition and observance, both among the peoples of Member States themselves and among the peoples of territories under their jurisdiction.¹⁵

Der Ausdruck eines „common standard of achievement“, der in der angeführten Passage der Präambel genannt wird, verdeutlicht, dass die Verfasser hiermit keine rechtliche Geltung beanspruchen wollten. Vielmehr sollte aufgezeigt werden, dass die Menschenrechtserklärung als Vorbild fungiert und wonach alle Staaten streben sollen (REUTER 1999: 75).

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wird seitdem als Auslegung der Rechte angeführt. Sie gilt zweifellos als der Beginn eines Zeitalters der Idee von internationalen Menschenrechten. Es spielt nämlich eine Rolle im internationalen Diskurs, wie die Bürger vom Staat behandelt werden. Seither haben zahlreiche Staaten die Achtung der Menschenrechte sowie der Menschenwürde auf nationaler Ebene integriert. Menschenrechte haben sich zu einer weltweiten Leitlinie entwickelt. Der erste Versuch zur Zustimmung von Menschenrechten auf der Grundlage verbindlicher Verträge erfolgte im Jahre 1950 mit der Europäischen Menschenrechtskonvention, nach der sogar der einzelne Bürger eine Klage gegenüber dem Staat einreichen darf (LIST/ROLF 2018: 63). Auf internationaler Ebene kam es aber erst zu rechtlich bindenden Dokumenten durch den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

¹⁵ Universal Declaration of Human Rights (1948): <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>. Alle folgenden, aufgeführten Passagen sind hieraus entnommen. (23.09.2020).

Diese beiden Verträge wurden jedoch erst knapp zwei Dekaden nach der Deklaration der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahre 1966 erarbeitet (SCHWEIZER/SPRECHER 2004: 134).

2.3.2.2 Menschenwürde in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Am 10. Dezember 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in Paris mit 48 Stimmen angenommen und verkündet. Es gab acht Enthaltungen aufseiten der kommunistischen Staaten, Saudi-Arabien sowie Südafrika (FASSEBENDER 2008: 3).¹⁶ Die jeweiligen Regierungen fungierten somit als Vertreter ihres Volkes basierend auf einem gemeinschaftlich entworfenen Regelungssystem. Beim Entwurf der Erklärung waren die Verfasser mit der Frage konfrontiert, worauf unveräußerliche Menschenrechte basieren und woraus sie hergeleitet werden können. Da sich weder religiöse Grundsätze noch staatliche Organe für eine Rechtfertigungsgrundlage eigneten, lösten die Verfasser dieses Problem, indem sie dem Menschen eine innewohnende Würde und Wertigkeit zusprachen (HUGHES 2011: 2). Die Würde findet in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte insgesamt fünfmal Anwendung, davon zweimal in der Präambel. So heißt es dort:

Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world, [...] Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women and have determined to promote social progress and better standards of life in larger freedom [...].

Durch die mehrfache Verwendung des Begriffs der Würde wird zwar ersichtlich, dass ihr eine enorm wichtige Rolle zugesprochen wird, allerdings ohne sie wirklich inhaltlich eindeutig zu bestimmen (NEGELE 2014: 87). Nichtsdestotrotz lassen sich einige Punkte eruieren, die ein Bild von der Würde darstellen, das in der Gestalt bislang in keinem Dokument oder Vertrag vorzufinden war. In den aufgeführten Passagen der Präambel ist erstmalig neben dem Glauben an die Würde, von ihrer Anerkennung die Rede. Dabei gilt der Glaube als Voraussetzung für letzteres. Die Anerkennung wird somit im normativen Sinne verstanden (TIEDEMANN 2012: 27).

¹⁶ Sowohl die sozialistischen Staaten, Saudi-Arabien als auch Südafrika führten unterschiedliche Gründe für ihre Enthaltungen an. Bei den sozialistischen Staaten war es besonders das Ungleichgewicht der in der Erklärung enthaltenen Menschenrechten. Saudi-Arabien hingegen sah die Menschenrechtserklärung nicht mit den islamischen Grundsätzen vereinbar. Wohingegen Südafrika den Menschenrechtskatalog als grundsätzlich zu umfangreich erachtete (DICKE 1992: 161).

Eine besondere Rolle für das Würdeverständnis nimmt Art. 1 ein, in dem verdeutlicht wird auf welcher Grundlage die Menschenrechtserklärung fußt. „All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.“ Fortan diente Art. 1 der UN-Menschenrechtserklärung als Leitsatz und Inspiration verschiedener Nationen zur Formulierung und Ausarbeitung ihrer Verfassungen, insbesondere dem deutschen Grundgesetz (RENSMANN 2007: 105). Bei einer genaueren Betrachtung des Wortlauts kommen mehrere Aspekte zum Ausdruck. Besonders sticht der aufgegriffene Gleichheitsgrundsatz hervor, nach dem allen Menschen sowohl Würde als auch Rechte zukommen. Dadurch werden weder die Würde noch die Rechte eines jeden an bestimmte Faktoren, wie das Geschlecht oder die Herkunft, gebunden. Im Vorfeld der Formulierung des Art. 1 war es besonders die amerikanische Vorsitzende der Menschenrechtskommission Eleanor Roosevelt, die sich verstärkt für die Aufnahme der angeborenen und in jedem Menschen innewohnenden Würde eingesetzt hat (HUGHES 2014: 51). Neben dem Gleichheitssatz werden weitere Maßstäbe ersichtlich, die in erster Linie an den Forderungen der Französischen Revolution angelehnt sind, wie die aufgeführte Freiheit und Brüderlichkeit (BIELEFELDT 1992: 148).

Des Weiteren gibt Art. 1 an, dass der Mensch mit seiner Würde geboren wird. Demnach handelt es sich bei der Würde um keinen Wert oder Zustand, der vom Menschen zunächst erstrebt oder erlangt werden muss, sondern sie kommt ihm bereits a priori zu. Die angeborene Würde des Menschen resultiert somit aus dem Menschsein selbst. Durch diesen Aspekt in Art. 1 kommt ein universeller Anspruch der Menschenrechtserklärung zur Geltung (YOUSEFI 2013: 162).

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte setzt durch ihre Formulierung die Menschenwürde und Menschenrechte in einem kausalen Bezug zueinander. Die Menschenwürde wird dabei als Grundlage für alle Menschenrechte angesehen, das heißt, dass die Menschenrechte sich erst durch die Würde des Menschen ergeben und ableiten lassen. Dieser Gedanke lässt sich bei den beiden später erarbeiteten und rechtlich bindenden Dokumenten des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte und Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte erkennen (WALTER 2006: 133).

Neben der angeborenen Menschenwürde und dem Gleichheitsgrundsatz wird in weiteren Artikeln zwei Formen von Sicherheit mit der Würde in Kontext gestellt, die soziale und wirtschaftliche Sicherheit. So ist in Art. 22 die Rede vom Recht des Menschen auf die „für seine Würde und die

freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte."¹⁷ In Art. 23 Abs.3 hingegen kommt besonders der ökonomische Aspekt der Würde zur Geltung, wo es heißt, dass „Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung, die ihm und der eigenen Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert, gegebenenfalls ergänzt durch andere soziale Schutzmaßnahmen“(ebd.).¹⁸

Indem der Begriff der Würde in so vielen Facetten behandelt und als Fundament der Erklärung statuiert wird, gewährleistet die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bis dato den größten Schutz für die Würde des Menschen (VON DER PFORDTEN 2016: 45). Fraglich erscheint, auf welchen internationalen Zuspruch die Menschenwürde und Menschenrechte stoßen.

2.4 Universalität der Menschenrechte

Die Frage, an wen die Menschenrechte im Grunde adressiert sind, kam im historischen Verlauf der Menschenrechte oftmals auf. Doch eine einhellige Antwort darauf gibt es nicht. Kontrovers in der Debatte ist vor allem ihre Verbindlichkeit.

Nach den Vereinten Nationen entfalten die Menschenrechte eine „universelle Geltungskraft“. Dabei sind diese von den Bürgerrechten zu unterscheiden, die allein dem Bürger eines bestimmten Staates zukommen (GHAJATI 2012: 42). Die Menschenrechte stellen demnach eine Erweiterung der national gegebenen Bürgerrechte dar, mit dem Ziel alle Menschen darunter zu fassen und ihnen das Recht einzuräumen, von den Menschenrechten Gebrauch zu machen. Normiert wird diese Allgemeingültigkeit der Menschenrechte in Art. 2 Abs. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

¹⁷ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948): <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>. (23.09.2020).

¹⁸ Hierbei handelt es sich allerdings um keine Innovation. Der Gedanke der staatlichen Garantie von Voraussetzungen für ein „menschenwürdiges“ Leben tauchte bereits in einigen nationalen Verfassungen auf, wie in der der Weimarer Republik.

Dieser Anspruch auf die Menschenrechte impliziert zwei Elemente: den sachlichen und den persönlichen Geltungsbereich. Der sachliche Geltungsbereich von Menschenrechten umfasst beinahe alle Lebensbereiche, die unter dem Menschenrechtskatalog der Vereinten Nationen subsumiert werden können (KNÜPPEL 2010: 19). Bei dem persönlichen Geltungsbereich liegt der Fokus darauf zu achten, dass die UN-Menschenrechte alle Menschen unabhängig ihrer Herkunft, Religion, Geschlecht in Betracht zu ziehen. Dieses Verständnis von den Menschenrechten rückt das Individuum in den Vordergrund und distanziert sich vom Gedankengut des Völkerrechts im 19. Jahrhundert, in dem das Interesse des Staates an erster Stelle stand. Die Universalität resultiert nun aus dem Wesen der Menschenrechte, indem diese im Menschsein verankert sind (BIELEFELDT 2007: 26). Fassbender bezeichnet diese Abwendung als einen *Paradigmenwechsel*, bei dem der einzelne den „höchsten Zweck des Völkerrechts“ darstellt und der eine „Überforderung des Völkerrechts“ zur Folge hat. Dies führt zu einem Spannungsverhältnis auf internationaler Ebene zwischen dem nationalen Recht eines Staates und den Menschenrechten. Die Rechte des Individuums sind nämlich beschränkt durchsetzbar und ein „Zugang zu einem überstaatlichen Gericht“ ist nur in Europa durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte möglich (FASSBENDER 2008: 7).

Dadurch gerät der Universalitätsanspruch der Menschenrechte ebenso in Konflikt mit dem nationalen Rechtsverständnis, das oftmals kulturell und religiös geprägt ist. Eine weltweite Gewährleistung erscheint demnach schwer realisierbar. Zu den Zeiten des Kalten Krieges führten Staaten die Debatte über den Universalitätsgehalt der Menschenrechte sehr intensiv. Die kommunistischen Staaten nahmen dabei vom „Westen“ und seinem Menschenrechtskonzept Abstand (HUFEN 2014: 33). Der Rechtswissenschaftler Thilo Rensmann weist auf einen fundamentalen Unterschied zwischen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in der Geschichte zuvor formulierten Menschenrechtserklärungen hin. Der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gründet sich auf ein „gemeinschaftsbezogene[s] Menschenbild“, das bis dahin in dieser Weise nicht existierte (RENSMANN 2009: 81).

Damit wird den Menschenrechten eine neue rechtliche Dimension zuteil. Sie verkörpern nicht nur im klassischen liberalen Sinne Abwehrrechte des Einzelnen gegen den Staat, sondern sie werden auch zu grundlegenden Gestaltungsprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung. (ebd)

Staaten, deren Menschenbild durch andere Indikatoren bedingt und geprägt sind, wie zum Beispiel durch die Religion oder kulturellen Gepflogenheiten, stehen diesem Gesellschaftsmodell

gegenüber. Darunter fallen auch Begriffe, denen sowohl ein gesellschaftliches als auch rechtliches Verständnis subsumiert werden kann und sich von anderen Gesellschaften unterscheiden lassen.

2.4.1 Menschenrechte aus kulturelrelativistischer Perspektive

Bei der Auseinandersetzung mit der Universalität der Menschenrechte gibt es den kulturelrelativistischen Ansatz, wonach Menschenrechte im jeweiligen Kulturraum betrachtet werden müssen. Im Falle der UN-Menschenrechtserklärung sei diese ausschließlich an die abendländische Tradition gebunden, was zu einer einseitigen westlichen Dominanzdeutung führe (POLLMANN 2012: 332). Der Umstand, dass die Menschenrechte, vor allem die Überbetonung der Menschenwürde, das Resultat eines historischen Prozesses darstelle, das insbesondere durch die Unrechtserfahrung des Zweiten Weltkriegs entstanden ist, macht aus ihr ein westliches Konstrukt. Eine Übertragung dieser Errungenschaft auf Kulturen außerhalb des westlichen Kulturraums sei, nach der kulturelrelativistischen Perspektive, hingegen nicht möglich. Ein universeller Anspruch der Menschenrechte wird deshalb relativiert und zugleich negiert (VON DER WENSE 1999: 12).

Der kulturelrelativistische Ansatz betrachtet soziale oder kulturelle Phänomene ausschließlich im eigenen Wertekontext. Versuche, einen universellen Geltungsanspruch durchzusetzen wie die UN-Menschenrechtserklärung, werden als Werteimperialismus gedeutet (NIEDERBERGER/SCHINK 2011: 123). Vertreter des Kulturrelativismus sehen die Menschenrechte als ein anthropozentrisches Konstrukt, welches die Gemeinschaft in den Hintergrund stellt und somit wesentliche Charakteristika vieler verschiedener Kulturräume außer Acht lässt. Der Kulturrelativismus appelliert für einen Kulturpluralismus, der eine Wertung anderer Kulturen oder das Aufoktroyieren der eigenen Kultur vehement ablehnt (BRANTL 2001: 106). In den späten neunziger Jahren charakterisierte der Kulturrelativismus ebenfalls die Theorie des Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington in seinem Buch „The Clash of Civilizations“. Nach Huntington sind die Beweggründe der politischen Konflikte des 21. Jahrhunderts kultureller Natur:

In dem Maße, wie Macht und Selbstbewußtsein der nichtwestlichen Gesellschaften zunehmen, pochen sie verstärkt auf ihre eigenen kulturellen Werte und verwerfen jene, die ihnen der Westen »aufgezwungen« hat. [...] In dieser neuen Welt ist Lokalpolitik die Politik der Ethnizität, Weltpolitik die Politik von Kulturkreisen. Die Rivalität der Supermächte wird abgelöst vom Konflikt der Kulturen. Weltpolitik wird heute nach Maßgabe von Kulturen und Kulturkreisen umgestaltet. In dieser Welt werden die hartnäckigsten, wichtigsten und gefährlichsten Konflikte nicht zwischen sozialen Klassen, Reichen und Armen oder anderen ökonomisch definierten Gruppen stattfinden, sondern zwischen Völkern, die unterschiedlichen kulturellen Einheiten angehören. (HUNTINGTON 1996: 21f.)

Das eigene kulturelle Bewusstsein und das Festhalten an die damit verbundenen Werte seien, so Huntington, der Auslöser politischer Konfrontationen. Zwar entfachte der Diskurs um Kulturrelativismus vor Huntington, doch lässt sich genau dieser Ansatz darin wiederfinden. Problematisch bei der kulturrelativistischen Betrachtungsweise auf die Menschenrechte sind insbesondere Verletzungen dergleichen, die zwar aufgrund von kulturspezifischen Merkmalen legitim sind, aber im Grunde eine Menschenrechtsverletzung darstellen. Hierzu gibt es zahlreiche Bereiche der Menschenrechte, die durch kulturrelativistische Argumente abgestritten werden. Dazu gehören beispielsweise die gesellschaftliche und rechtliche Stellung der Frau, die Religions- und Gewissensfreiheit, Pressefreiheit und die Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung. All dies sind Bereiche, die durch etablierte kulturelle Traditionen und Wertesysteme bestimmt werden und eine differenzierte Sichtweise von außen nicht zulassen.

In der Debatte um die *asiatischen Werte* zeigt sich die kulturrelativistische Perspektive auf die Menschenrechte am stärksten. Die zur Betonung der eigenen Kultur und zur Abkehr westlicher Herrschafts- und Gesellschaftsmodellen ist Gegenstand reger Diskussionen.

2.4.2 Die *asiatischen Werte*

Anfang der 1990er Jahre erhoben erstmals einige ost- und südostasiatische Staaten ihre Stimme gegen das Auferlegen westlicher Werte und etablierten somit den Ausdruck der *asiatischen Werte* (DOSCH 2007: 190). Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts standen zahlreiche Staaten im asiatischen Raum unter der Kontrolle europäischer Mächte. Erst mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges fing der Prozess der Dekolonisation an sowie die Zeit des Wiederaufbaus. So riefen Sukarno und Mohammad Hatta 1945 die Unabhängigkeit Indonesiens aus. Im Jahre 1946 wurden die Philippinen nach Jahrzehnten als Protektorat der Vereinigten Staaten von Amerika und später unter japanischer Besetzung, unabhängig. Südkorea sowie Indien erlangten ihre Unabhängigkeit im Jahre 1948. Ein Jahr später wurde die formelle Unabhängigkeit Kambodschas von Frankreich erklärt. Die westliche Vorherrschaft und das damit verbundene Expansionsbestreben fand demnach schrittweise ihr Ende. Diese Loslösung stellte zahlreiche Staaten vor der Herausforderung ihre nationale Identität zu finden und sowohl politisch als auch wirtschaftlich stabil und unabhängig zu sein. Ein besonderer Fokus lag dabei auf den wirtschaftlichen Aufschwung. Als Paradebeispiele kann Südkorea angeführt werden, das seit den sechziger Jahren durch mehrere Reformen ein großes Wirtschaftswachstum verzeichnen konnte. So hat sich Südkorea innerhalb von wenigen Dekaden

zu den größten Wirtschaftsakteuren im Welthandel entwickelt. Durch die Stärkung der Exportindustrie sowie dem starken Aufstieg von Familienunternehmen, den sogenannten *Jaebol*, kam es zu einer rasanten Steigerung des Pro-Kopf Einkommens (KIM 2002: 167). Neben Südkorea gibt es viele andere Staaten, die wirtschaftlich unterentwickelt waren und sich eigenständig zu starken Industriestaaten entwickelt haben, wie Singapur oder Taiwan. Infolgedessen entstand der Begriff der *Tigerstaaten*, der die rasch erlangte wirtschaftliche Prosperität beschreibt (SÜß 2004: 80).

Im Zuge dieses Aufstiegs entstand Anfang der 1990er Jahre auf politischer Ebene eine Debatte, bei der der Ausdruck der *asiatischen Werte* im Vordergrund stand. Zu den Verfechter dieses Wertekonzepts gehörten insbesondere der Ministerpräsident Malaysias, Mahathir bin Mohamad sowie Lee Kuan Yew, der ehemalige Premierminister und später Senior Minister Singapurs. Nach beiden Politikern resultierte der wirtschaftliche Erfolg der Staaten allein aus dem „asiatischen Wertesystem“, welches sowohl Malaysia als auch Singapur folgten.¹⁹

Die *asiatischen Werte* umfassten zahlreiche Merkmale und Eigenschaften und basierten auf ein „Konfuzianischen Kapitalismus“ (LEE 1995: 517). Dieser zeichnet sich durch Disziplin und Fleiß aus, was wesentlich zum wirtschaftlichen Erfolg beiträgt. Auf gesellschaftlicher Ebene war es der hohe Stellenwert der Gemeinschaft. Im Gegensatz zu westlichen Kulturen, wo im Laufe der Zeit der Fokus immer stärker auf das Individuum und seine Rechte lagen, liegt nach dem asiatischem Wertebild das Hauptaugenmerk auf das Kollektiv (OTTMANN 2010: 400). Insbesondere die Familie und deren Ansehen hat demnach gegenüber dem Bedürfnis des Einzelnen immer Vorrang. Die *asiatischen Werte* umfassen moralische Regeln wie das Vermeiden von Konfrontation. Das höchste Ziel ist einen allgemeinen gesellschaftlichen Einklang zu schaffen (WEGGEL 1989: 38). Dieser Werteschwerpunkt bestimmt das alltägliche Leben. Es ist das Leitbild, wonach sich die Bevölkerung richtet.

¹⁹ ERNST, Sonja (2009): Debatte um „asiatische Werte“. <https://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38715/asiatische-werte?p=all>. (23.09.2020).

In einem Interview mit dem Spiegel aus dem Jahre 1995, stützt sich Mahatir auf dem Konzept der *asiatischen Werte* und bildet einen sehr deutlichen Kontrast zum Westen. Auf die Frage des Journalisten hin, wie er die Menschenrechte neu definieren wolle, betont Mahatir:

In einer asiatischen Demokratie müssen Minderheiten und auch Individuen Freiheiten genießen, aber diese Freiheiten dürfen nicht über die Rechte der Mehrheit gestellt werden. Wir fordern Achtung für die alten Menschen, intakte Familienstrukturen, Respekte vor der Gemeinschaft.²⁰

Nachdem der Journalist erwidert: “So weit würde das noch jeder Politiker im Westen unterschreiben.”, stellt Mahatir den hohen Stellenwert der Familie im Westen in Abrede:

Es tut mir leid, das sagen zu müssen: Aber es stimmt einfach nicht, daß Sie im Westen die Familie noch als etwas Wichtiges ansehen. Das unterscheidet Sie von uns - wir haben noch intakte Großfamilien und legen großen Wert darauf. (ebd)

An dieser Stelle wird unverkennbar deutlich, dass die *asiatischen Werte* auf einem Grundgerüst fußen, das sehr stark traditionsgebunden ist. Die Position hinter den *asiatischen Werten* wurde durch das Abhalten von international relevanten Konferenzen bekräftigt (HAEDRICH 2019: 153f.). Im Rahmen der Regionalkonferenz in Bangkok kamen zahlreiche asiatische Staaten zusammen und beschlossen die *Erklärung von Bangkok*, in der das Konzept der Menschenrechte der Vereinten Nationen ganz klar abgelehnt wird. So heißt es:

The Ministers and representatives of Asian States,[...], adopt this Declaration, to be known as "The Bangkok Declaration", which contains the aspirations and commitments of the Asian region:
[...] 6. Reiterate that all countries, large and small, have the right to determine their political systems, control and freely utilize their resources, and freely pursue their economic, social and cultural development; 7. Stress the universality, objectivity and non-selectivity of all human rights and the need to avoid the application of double standards in the implementation of human rights and its politicization, and that no violation of human rights can be justified; 8. Recognize that while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds; 9. Recognize further that States have the primary responsibility for the promotion and protection of human rights through appropriate infrastructure and mechanisms, and also recognize that remedies must be sought and provided primarily through such mechanisms and procedures; [...].²¹

Anhand der angeführten Passagen der *Erklärung von Bangkok* wird erläutert, dass sowohl die Geschichte, Tradition als auch die Religion eines Staates bei der Etablierung von Menschenrechten berücksichtigt und ebenfalls unterschiedlich gedeutet werden. Die teilnehmenden Staaten versuchten mithin ihre eigenen Vorstellungen von Menschenrechten durchzusetzen und die

²⁰ Spiegel (1995): “Sie zelebrieren Chaos”: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9208187.html>. (23.09.2020).

²¹ Bangkok Declaration (1993). https://www.hurights.or.jp/archives/other_documents/section1/1993/04/final-declaration-of-the-regional-meeting-for-asia-of-the-world-conference-on-human-rights.html. (23.09.200).

Universalität der UN-Menschenrechtserklärung zu relativieren. Im Zusammenhang der *Erklärung von Bangkok* wird das Modell des “Asian Way” deutlich (MASON 2004: 87).

In einem von Journalisten Fareed Zakaria geführten Interview mit Lee Kuan Yew, nimmt dieser zum Modell des “Asian Way” Stellung und hebt hervor, dass kein einheitliches Modell sowohl für den Westen als auch Asien funktionieren könne. Auf die Frage Zakarias, was seiner Meinung nach an dem amerikanischen System falsch sei, antwortet er: „It’s not my business to tell people what’s wrong with their system. It is my business to tell people not to foist their system indiscriminately on societies in which it will not work.”²²

In diesem Zusammenhang darf jedoch nicht verkannt werden, dass parallel zu den *asiatischen Werten* im Zuge des internationalen Menschenrechtsdiskurses Ende der siebziger Jahre es zu einer neu entstandenen Debatte gekommen ist, nämlich über die Mehrdimensionalität der Menschenrechte (KRAJEWSKI 2017: 288).

Neben den bisherigen ersten beiden Generationen²³ der Menschenrechte kam besonders von Seiten der Entwicklungsländer die Forderung auf, die Menschenrechte um eine weitere Generation zu erweitern, die sowohl kollektive Rechte als auch das Recht auf Entwicklung umfasst (GARHEIS/VARWICK 2002: 159f.). Einen besonderen Einfluss auf die Debatte um die dritte Generation von Menschenrechten nahm der französische Rechtswissenschaftler Karel Vašák, der nicht nur den Begriff geprägt hat, sondern sich zudem gegen eine zu stark individualistische Auslegung der Menschenrechte aussprach (VAŠÁK 1977: 29f.). Obwohl das Erfordernis einer derartigen Kategorisierung oftmals in Frage gestellt wurde, war es dennoch für die internationalen-politischen Beziehungen und den Umgang zwischen Industrie- und Entwicklungsländern von enormer Wichtigkeit (IRMSCHER 2014: 287). Allerdings gab es einige Gegner aus den westlichen Staaten, die mit den formulierten Menschenrechten der dritten Generation die Befürchtung hatten, dass bestehende Menschenrechtsgarantien verschwimmen könnten. Zudem erachteten sie die Sprache dieser Rechte, wie zum Beispiel das Recht auf Entwicklung, Recht auf eine saubere Umwelt oder auf Partizipation und Kommunikation als zu schwammig (TISCHLER 2010: 132).

²² Foreign Affairs (1994): *Culture is destiny - A Conversation with Lee Kuan Yew*. 73, 2; ABI/INFORM Global S.109.

²³ Bei den Menschenrechten der ersten Generation handelt es sich bürgerliche und politische Rechte, die das Individuum vor unzulässigen staatlichen Eingriffen schützen. Während die Menschenrechte der zweiten Generation wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte umfassen, bei denen das Individuum nicht im Mittelpunkt stehen (WEIß 2013: 228)

So war es 1986 schließlich die Mehrheit, die der *Erklärung über das Recht auf Entwicklung* zugestimmt hat. Dabei gab es acht Enthaltungen, unter anderem die Bundesrepublik Deutschland, und eine Gegenstimme von Seiten der Vereinigten Staaten von Amerika (NESS 2004: 21). Ähnlich wie bei der Debatte um die Gliederung der Menschenrechte in Generationen, war die Auseinandersetzung über die *asiatischen Werte* politischer Natur.

2.4.3 Die *asiatischen Werte* in der Kritik

Mit den *asiatischen Werten* ist ein Konstrukt geschaffen worden, das die kulturellen Traditionen zahlreicher asiatischer Staaten umfasst und zugleich den Gegensatz zum Westen verdeutlichen soll. Doch was kann unter “asiatisch” überhaupt verstanden werden?

Wenn von Asien die Rede ist, dann muss zunächst festgehalten werden, dass sowohl aus geographischer als auch kultureller Perspektive keine geschlossene Einheit vorliegt. Es besteht kein “soziokulturelles” Ganzes, das für den gesamten Raum als Hauptnenner angesehen werden kann. Im Gegenteil, Asien ist sehr stark heterogen (WEGGEL 1989: 19). Die Debatte um die *asiatischen Werte* schließt beispielsweise alle Staaten Westasiens aus. Somit ist eine Vielzahl islamisch geprägter Staaten nicht Bestandteil der Debatte, obwohl sie geographisch gesehen zu “Asien” gehören. Aus diesem Grund werden die “asiatischen Werte” meist als “exklusives Konzept” verstanden, das ausschließlich im südostasiatischen Raum zu verorten ist. Allerdings wird dieser Ansicht entgegengehalten, dass der Gegenstand der Debatte gleichermaßen in anderen geographischen als auch kulturellen Räume stattgefunden hat (STEINER 2007: 299f). Von allumfassenden *asiatischen Werten* kann dennoch nicht die Rede sein.

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung ging eine starke Urbanisierung der Gesellschaft einher. Die Abwanderung von ländlichen Regionen hin in die Stadt setzte einen stetigen Wandel der städtischen Umwelt voraus, der eine gesellschaftliche Ungleichheit zur Folge hatte. So entstand innerhalb der Gesellschaft ein neuer Mittelstand, der sowohl den sozialen als auch wirtschaftlichen Strukturen des Landes angepasst werden musste. Ein solcher Wandel führte zwangsläufig zum Bedürfnis nach individueller Selbstverwirklichung, was schwer mit den *asiatischen Werten* vereinbar war (KIESERLING 2001: 21).

Es waren vielmehr die unangefochtene Autorität des Staates sowie der Großfamilie, die an erster Stelle standen. Der ökonomische Aufschwung und der damit verbundene gesellschaftliche Strukturwandel schaffte indes ein System, in dem gerade traditionsgebundene Normensysteme keine praxisrelevante Rolle spielten. So benötigte ein aus dem Land in die Stadt migrierter, heranwachsender Mann ein gewisses Maß an Bildung, um in einer kapitalistischen Gesellschaft auf den Arbeitsmarkt überleben oder eine Familie gründen zu können. Die Tatsache, dass die vermittelten *asiatischen Werte* gleichsam mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten nicht übereinstimmten, bedeutete allerdings nicht, dass die *asiatischen Werte* vom Volk nicht angenommen wurden. Das Traditionsbewusstsein bestand weiterhin. Daraus lässt sich ersehen, dass die *asiatischen Werte* als politisches Instrument innerhalb der Gesellschaft Akzeptanz fanden.

Dies verdeutlicht, dass die Instrumentalisierung dieses geschaffenen Wertesystems, innerhalb der Staaten funktionierte.²⁴ Durch das Festhalten an den *asiatischen Werten* konnten Staaten ihre Machtposition sowohl auf internationaler als auch nationaler Ebene bewahren. So konnten sie unter dem Deckmantel der *asiatischen Werte*, das aus dem Westen stammende Konstrukt der Menschenrechte relativieren, indem sie auf ihre Werte verwiesen. Darüber hinaus ließ ich auch kein negatives Ergebnis erkennen. Im Gegenteil, durch die politische Unabhängigkeit vom Westen und dessen imperialistisches Machtstreben haben sich viele asiatische Staaten sowohl wirtschaftlich als auch technisch zu weltweiten Vorreitern entwickelt. Zudem stand die Ablehnung westlicher Menschenrechte ebenso mit der Ablehnung der demokratischen Staatsform in Korrelation. Die Befürworter der *asiatischen Werte* gehen davon aus, dass westliche Modelle nicht adaptierbar seien. Somit würden auch Individualrechte für den asiatischen Raum keine Bedeutung haben, wohingegen diese die Grundlage einer "liberalen Demokratie" darstellen (MASON 2004: 94). Als Reaktion auf das Interview mit Lee Kuan Yew, schrieb der spätere Präsident Südkoreas, Kim Dae Jung, im selben Jahr einen Artikel in der *Foreign Affairs*, in dem er die von Yew sowie den Befürwortern postulierten "asiatischen Werte" widersprach. Wie bereits zuvor angeführt wurde, gehörte auch Südkorea zu den Staaten, die sich innerhalb kurzer Zeit zu einer weltweiten Wirtschaftsmacht etablieren konnte, sich jedoch vom Konflikt um die *asiatischen Werte* distanzierte. So schreibt Kim:

Instead of making Western culture the scapegoat for the disruptions of rapid economic change, it is more appropriate to look at how the traditional strengths of Asian society can provide for a better democracy. In Asia, democracy can encourage greater self-reliance while respecting cultural values. Such a democracy is

²⁴ ERNST, Sonja (2009): *Die Debatte um die asiatischen Werte*.
<http://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38715/asiatische-werte?p=all>. (23.09.2020).

the only true expression of a people, but it requires the full participation of all elements of society. Only then will it have legitimacy and reflect a country's vision. Asian authoritarians misunderstand the relationship between the rules of effective governance and the concept of legitimacy. Policies that try to protect people from the bad elements of economic and social change will never be effective if imposed without consent; the same policies, arrived at through public debate, will have the strength of Asia's proud and self-reliant people. (KIM 1994: 193)

Hier fordert Jung, dass der Staat bemüht sein soll, die kulturellen Traditionen eines Landes mit der Demokratie zu vereinbaren, da allein die Demokratie das Volk repräsentiere. Hierzu bedarf es jedoch der Teilnahme der Gesellschaft sowie der Machthaber. Dieses Verhältnis wird jedoch von vielen asiatischen Staaten verkannt.

The biggest obstacle is not its cultural heritage but the resistance of authoritarian rulers and their apologists. Asia has much to offer the rest of the world; its rich heritage of democracy-oriented philosophies and traditions can make a significant contribution to the evolution of global democracy. Culture is not necessarily our destiny. Democracy is. (KIM 1994: 194)

Das Hauptproblem um die Debatte der *asiatischen Werte* ist nicht das Beharren auf die traditionellen Werte oder die Werte an sich, sondern vielmehr der Vorwand, der mit diesem vehementen Festhalten an den *asiatischen Werten* verknüpft ist. Befürworter der *asiatischen Werte* möchten die autoritäre Herrschaft und die damit einhergehenden staatlichen Machtstrukturen legitimieren. Dies stellt nach Kim das „größte Hindernis“ von autoritären Staaten dar. Um dem entgegenzuwirken, müssen die Verfechter der *asiatischen Werte* die UN-Menschenrechtserklärung anerkennen und einhalten, da diese den Respekt für die Würde des Menschen gewährleistet (ebd.).

2.4.4 Die Universalität der Menschenwürde

Die bereits dargelegte Ideengeschichte der Menschenwürde hat gezeigt, dass ihr in den verschiedenen Epochen ein universaler Anspruch zugrunde gelegt wurde. Von der Universalisierung Ciceros seines Pflichtbegriffs des *dignitas hominis* bis hin zu Kant, der durch den ergänzenden Aspekt der Autonomie den Weg der Menschenwürde in die Rechtssphäre ebnete (BARANZKE 2010: 15f.).

Mit der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vereinten sich die Begriffe der Menschenrechte und der Menschenwürde.²⁵ Dabei galt die

²⁵ Dabei besteht keine einhellige Auffassung darüber, wie sich Menschenrechte und Menschenwürde zueinander verhalten. Die Philosophen Christoph Menke und Arnd Pollmann appellieren in diesem Zusammenhang dafür die Menschenwürde als „Worumwillen“ der Menschenrechte zu verstehen. Die Menschenwürde wird hierbei als ein zerbrechliches Gut oder Potenzial angesehen, das dem Menschen durchaus weggenommen werden kann. Aus diesem

Menschenwürde seither als Inspiration vieler nationaler Verfassungen, mit deren Implementierung zugleich eine Anerkennung als „universaler Rechtsbegriff“ zum Ausdruck kommt (RENSMANN 2009: 76). Die Intention der Verfasserinnen und Verfasser der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte war die Menschenwürde als Grundlage zu formulieren und diese weder metaphysisch noch religiös aufzuladen (LUBAN 2007: 68). Die Menschenwürde erzeugt als das höchste moralische Gut einen normativen Anspruch für jeden Einzelnen, der in Form von Menschenrechten geachtet werden muss (BARANZKE 2010: 23). Ihre Unbestimmtheit charakterisiert die Würde als „Platzhalter“, der für diverse Auslegungsmöglichkeiten offensteht und diese zugleich auch bedarf (ANSELM 2006: 186).

Dieser Umstand führt zu dem eingangs angedeuteten Problem einer fehlenden inhaltlichen Definition und dem Bestehen eines schwammigen Begriffs, dessen Tragweite nicht erkennbar ist. Befürworter einer solchen Unbestimmtheit, wie der Wissenschaftler Glenn Hughes sehen in der Abstraktheit der Würde eine Möglichkeit, den Begriff von metaphysischen oder religiösen Geltungsansprüchen zu entziehen und ihm zugleich dennoch einen universellen Anspruch einzuräumen:

It may be argued, however -as I argue, in line with the views of the four principal framers- that the relative abstractness of the concept of human dignity as we find it in the Declaration is more a strength than a weakness. Detaching it from all explicit religious reference and philosophical anthropology renders the concept of dignity in one sense fragile, because it becomes subject to the types of critiques just mentioned. On the other hand, this very decontextualization guards and preserves its capacity to serve as a symbolic evocation of the majesty and mystery of the human being in a universal and open-ended manner and, in that way, to perform a crucial political role in the articulation of the values orienting a liberal and democratic order. Specifically, removing the term dignity from any defining religious or metaphysical framework allows it to function as, and highlights the fact that it is, an intrinsically heuristic concept (HUGHES 2011: 8).

Zudem verbindet Glenn Hughes diese mit einem bestimmten politischen System, nämlich einem liberal-demokratischen. Die Menschenwürde und ihre Umsetzung stehen also in einem unmittelbaren Bezug zur politischen Staatsordnung. Obwohl die liberale Demokratie nicht überall zu finden ist, kann dennoch festgehalten werden, dass seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Begriff der Menschenwürde ins Zentrum von internationalen und innenpolitischen Diskursen gerückt ist.

Problematisch ist indes weiterhin, dass die vielseitigen Begründungen der Menschenwürde zu ihrer

Grund bedürfe es der Geltung von Menschenrechten, um die Menschenwürde schützen zu können (MENKE/POLLMANN 2007: 147ff.).

Relativierung führen können, wie es die Debatte um die Asiatischen Werte verdeutlicht hat. Besonders mit Hinblick auf kulturelle, religiöse und ethische Vorstellungen, erscheint ein Universalitätsanspruch demnach fragwürdig. Ein prominentes Beispiel für die Lösung des kulturelrelativistischen Problems bietet der Philosophen John Rawls in seiner *Theory of Justice*. Darin formuliert er das Konstrukt eines *overlapping consensus*:

There can, in fact, be considerable differences in citizens' conceptions of justice provided that these conceptions lead to similar political judgments. And this is possible, since different premises can yield the same conclusion. [...] This situation illustrates once again the fact that a common sense of justice is a great collective asset which requires the cooperation of many to maintain. The intolerant can be viewed as freeriders, as persons who seek the advantages of just institutions while not doing their share to uphold them. Although those who acknowledge the principles of justice should always be guided by them, in a fragmented society as well as in one moved by group egoisms, the conditions for civil disobedience do not exist. Still, it is not necessary to have strict consensus, for often a degree of overlapping consensus allows the reciprocity condition to be fulfilled (RAWLS 1999: 340).

An dieser Stelle kommt Rawls Vorstellung politischer Gerechtigkeit zum Ausdruck, in der trotz einer pluralistischen Gesellschaft eine Schnittmenge entstehen kann. Darauf basierend kann nach Rawls die Idee der Menschenrechte und damit der Würde des Menschen universal realisiert werden. Der deutsche Philosoph Heiner Bielefeldt knüpft an Rawls These an und meint, dass durch die diversen kulturellen Traditionen und Weltanschauungen, gesellschaftliche Fragen allein gemeinsam und in einem Prozess erarbeitet werden können (BIELEFELDT 1998: 145f.).

Durch die Setzung der Menschenwürde, als Voraussetzung für alle Menschenrechte, erhält sie einen absoluten Grundsatzcharakter. Sie entfaltet demnach nicht nur eine normative Verbindlichkeit, sondern zeichnet sich ebenfalls durch ihren Gleichheitsanspruch aus. Die Achtung und Egalität der Menschenwürde stellt pluralistische Gesellschaftsprozesse einen Raum zur Verfügung und steht damit einem partikularen Verständnis von Würde entgegen (BIELEFELDT 2012: 162). Wenn der Versuch unternommen wird, die Menschenwürde als axiomatischen Begriff auf internationaler Ebene jedoch zu etablieren, dann führt dies früher oder später in bestimmten Staaten auf Widerstand. Indem nämlich das Pendant zum eigenen Würde- und Menschenrechtsverständnis in anderen regionalen Kulturen oder Traditionen gesucht wird, erweckt dies den Anschein eines Diktats des eigenen Wertesystems (GMAINER-PRANZL 2013: 199f.). Ein Lösungsansatz, um gemeinschaftlich einen Konsens zu finden, stellt das Führen von interkulturell-philosophischen Dialogen dar. Durch einen proaktiven Austausch kann eine

„Offenheit für den/die Anderen und Gleichrangigkeit der verschiedenen Partner ermöglicht“ werden (KIMMERLE 2002: 130).

In Form eines solchen Dialogs können zudem Unterschiede ermittelt werden, die für den Diskurs um Menschenwürde und Menschenrechte unabdinglich sind. Bereits auf der sprachlichen Ebene kommen Besonderheiten zur Geltung. So gab es beispielsweise im Chinesischen bis zum 19. Jahrhundert eine inkonsistente Übersetzung für den Begriff der Macht und des Rechts, die jeweils immer mit demselben Zeichen (权 - quán) übersetzt wurden (PERRY 2008: 26). Nach Volker Pfeifer führen rationale Begründungsansätze der Menschenwürde nicht zu ihrer Universalisierung. Vielmehr müsse zu einer erfolgreichen Wertevermittlung sowohl auf eine „emotionale Sensibilisierung“ der Menschenwürde als auch einer „diskursiven Aufklärung“ gesetzt werden (PFEIFER 2009: 244).

Als Musterbeispiel für eine starke philosophische sowie rechtliche Auseinandersetzung mit der Menschenwürde kann die Bundesrepublik Deutschland angeführt werden. Als oberstes Verfassungsprinzip nimmt die Menschenwürde eine besonders wichtige Rolle ein, auf die im weiteren Verlauf näher eingegangen wird.

3. Deutschland

Bestrebungen ein Grundrecht für Individuen zu schaffen, existierte in der deutschen Geschichte bereits vor dem Jahr 1949. Im Zuge des Grundrechtskatalogs der Frankfurter Paulskirchenversammlung bildeten sich im 19. Jahrhundert die ersten fortschrittlichen Ansätze heraus (HERRMANN 2007: 19).

Angesichts der Unruhen und Spannungen des Landes war das Hauptziel der Nationalversammlung, einen Nationalstaat zu gestalten. Nach über 20 Jahren setzte der Reichskanzler Otto von Bismarck die Entwicklung des Deutschen Reiches in die Tat um – doch ohne die Entwicklung eines Grundrechtskatalogs. Da die Gewährleistung von Grundrechten in den jeweiligen reichsgesetzlichen Regelungen der Länderverfassungen bereits implementiert waren, schenkte Bismarck den erarbeiteten Entwürfen der Grundrechte aus der Paulskirchenversammlung keine Beachtung (SACHS 2011: 35). Eine Änderung folgte nach dem Ersten Weltkrieg, als das erste demokratische Staatswesen in der Geschichte Deutschlands – die Weimarer Republik – entstand. Durch die Weimarer Reichsverfassung wurden erstmals sozialpolitische Rechte des Einzelnen formuliert. Der Begriff der Würde trat in Art. 151 der Weimarer Reichsverfassung erstmals auf, ohne jedoch eine bedeutsame und systematische Rolle in der Verfassung einzunehmen. Die Menschenwürde wurde vielmehr in einem wirtschaftlichen-materiellen Kontext betrachtet, in dem der Staat verpflichtet ist, die nötigen Voraussetzungen zu schaffen (DREIER 2013: 171).

Welchen Stellenwert die Grundrechte besaßen erscheint fraglich. Dies wird besonders durch den Art. 48 Abs. 2 der Weimarer Reichsverfassung deutlich. Dort wird dem Reichspräsidenten das Notstandsrecht eingeräumt wird. So heißt es:

Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.²⁶

Im Falle der Gefährdung der inneren „Sicherheit und Ordnung“ erlaubt der Artikel, den Reichspräsident zahlreiche Artikel der Verfassung aufzuheben. Freiheitsrechte, wie die freie

²⁶ Weimarer Reichsverfassung (1919): http://www.documentarchiv.de/wr/wrv.html#DRITTER_ABSCHNITT. (23.09.2020).

Meinungsäußerung, die Versammlungs- und Eigentumsfreiheit fallen darunter. Nach dem Reichstagsbrand am 28. Februar 1933 hat Adolf Hitler von diesem Recht Gebrauch gemacht und verhalf den Nationalsozialisten ihre Schreckensherrschaft bis zu ihrem Untergang fortzuführen (HERRMANN 2007: 20). Die Weimarer Reichsverfassung räumte zwar eine Vielzahl demokratischer Elemente ein, allerdings ohne rechtliche Gewährleistung dieser.

Mit dem Untergang des NS-Regimes kam es zur letzten Etappe in der Grundrechtsentwicklung. Auf Anweisung der Westmächte Frankreich, den Vereinigten Staaten und Großbritannien kam es zur Formulierung einer neuen Verfassung für den westlich besetzten Teil Deutschlands. Damit erhielten die Grundrechte eine höhere Bedeutung (SACHS 2011: 36). Der systematische Aufbau des Grundgesetzes, bei dem die Grundrechte zu Beginn angeführt werden, und die Ewigkeitsklausel gemäß Art. 79 Abs. 3 GG sind Belege dafür:

Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.²⁷

Die Grundrechte verlieren damit auch bei einer Gesetzesänderung nicht ihre rechtliche Entfaltungskraft und Gültigkeit (SANNWALD 2008: 1673). Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte nahm einen großen Einfluss auf die Formulierung des Grundgesetzes. Art. 1 Abs. 2 machen das besonders deutlich, in dem die starke Bindung zu den Menschenrechten aufgenommen wird: „Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“. Die Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten hatte nicht nur das Leben sechs Millionen unschuldiger Menschen zur Folge, es rüttelte ebenso am Menschenbild. Daraus folgte die Implementierung der Menschenwürde in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Im Nationalsozialismus spielte die Individualität jedes Einzelnen und dessen Interessen oder Bedürfnisse keine Rolle. Parolen, wie „Du bist nichts, dein Volk ist alles“, stehen exemplarisch für die totalitäre Gesellschaftsordnung (PFEIFER 2001: 22). Die Wertigkeit ging vom Kollektiv aus und nicht vom Einzelnen.

²⁷ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949): <https://www.bundestag.de/gg>. (23.09.2020).

Im selben Artikel erwähnen die Verfasserinnen und Verfasser des Grundgesetzes die Menschenwürde, die somit ebenfalls unter die Ewigkeitsklausel subsumiert und als höchster Wert zu Beginn des Grundgesetzes erhoben wird. Im Folgenden sollen der Rechtscharakter sowie der inhaltliche und normative Gehalt der Menschenwürde gemäß Art. 1 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes dargelegt werden. Hierzu ist eine Auseinandersetzung mit dem im Grundgesetz zugrunde gelegten Menschenbild zwingend notwendig.

3.1 Das Menschenbild des Grundgesetzes

Der Begriff des Menschenbilds geht oftmals einher mit der Menschenwürde. Ob von einem Menschenbild die Rede sein kann, welches das gesamte Grundgesetz umfasst oder lediglich die Grundlage des Art. 1 Abs. 1 GG ausmacht, ist juristisch strittig (HUFEN 2014: 141).

Das Menschenbild ist Gegenstand unterschiedlicher Perspektiven und bietet als Begriff ein breites Spektrum an Möglichkeiten an. Dabei versuchen alle, das Wesen des Menschen zu ermitteln, oder „das menschliche Dasein und die menschliche Natur“ zu beschreiben (KILIAN 2013: 173). Vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels kann jedoch die Formulierung eines Menschenbilds problematisch sein, denn man läuft Gefahr, in eine „Diktatur des abstrakten Sollens“ abzudriften (LEHMANN 2009: 121). Eine eindeutige Verbindung zwischen dem Menschenbild und der Würde des Menschen ist in der Rechtswissenschaft nicht erkenntlich. In der juristischen Literatur dominieren zwei Ansichten:

1) Die Garantie der Menschenwürde mit dem im Grundgesetz zugrunde gelegten Menschenbild gleichzusetzen, wonach der Mensch als „geistig-sittliches Wesen[s] [...], das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“.²⁸ 2) Eine solche Identifikation und Abdeckung vehement abzulehnen, da „diese mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen aufladbare Formel“ des Menschenbildes Auswirkungen auf den sachlichen Schutzbereich der Menschenwürde gemäß Art. 1 Abs. 1 GG haben könnte (HUFEN 2014: 141).

Die Annahme, dass das Menschenbild durch die Menschenwürde konkretisiert werde, ist mit großer Vorsicht zu betrachten. Als Begründung dafür wird einerseits angeführt, dass der Ausdruck

²⁸ Bundesverfassungsgericht (1977): BVerfGE 45, 187 (144) - Lebenslange Freiheitsstrafe. <https://www.servat.unibe.ch/dfr/bv045187.html>. (23.09.2020).

des Menschenbildes im Grundgesetz nicht erwähnt wird und andererseits, dass die normative Bestimmung eines einheitlichen Verständnisses vom Menschenbild nur schwer konstituiert werden kann. „So existiert noch nicht einmal ein einheitliches christliches Menschenbild“ (DREIER 2013: 259).

In gleicher Weise hat sich das Bundesverfassungsgericht mit der Bedeutung des Menschenbildes im Grundgesetz auseinandergesetzt und hat in seinen Entscheidungen dazu Stellung genommen. In seinem Urteil der *Investitionshilfe* führt das Gericht an:

Das Menschenbild des Grundgesetzes ist nicht das eines isolierten souveränen Individuums; das Grundgesetz hat vielmehr die Spannung Individuum - Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden, ohne dabei deren Eigenwert anzutasten. Das ergibt sich insbesondere aus einer Gesamtsicht der Art. 1, 2, 12, 14, 15, 19 und 20 GG. Dies heißt aber: der Einzelne muß sich diejenigen Schranken seiner Handlungsfreiheit gefallen lassen, die der Gesetzgeber zur Pflege und Förderung des sozialen Zusammenlebens in den Grenzen des bei dem gegebenen Sachverhalt allgemein Zumutbaren zieht, vorausgesetzt, daß dabei die Eigenständigkeit der Person gewahrt bleibt.²⁹

Durch das angeführte Zitat wird deutlich, dass das Menschenbild des Bundesverfassungsgerichts sehr stark vom Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gemeinschaft geprägt ist. Sowohl die soziale Verbundenheit des Individuums mit der Gemeinschaft als auch seine individuelle Selbstbestimmung steht im Vordergrund und bilden mithin das Kernelement des Menschenbildes im Grundgesetz. Daraus kann abgeleitet werden, dass das Menschenbild im Grundgesetz „bis heute der Interpretation der Menschenwürde einen sozialen und anthropologischen Rahmen“ gibt und daher bei einer Auseinandersetzung mit Art. 1 Abs. 1 GG in Erwägung gezogen werden sollte (HUFEN 2014: 141).

In Anbetracht der Uneinigkeiten innerhalb der Literatur sowie der Tatsache, dass das Bundesverfassungsgericht sich nach seinem Urteil der *Investitionshilfe* in seiner weiteren Rechtsprechung von einer Bestimmung des Menschenbildes im Grundgesetz distanzierte, kann keiner der beiden Auffassungen eindeutig zugestimmt werden (DREIER 2013: 115).

Es kann festgehalten werden, dass es sich beim Grundgesetz um kein wertneutrales Konstrukt handelt, da es auf Grundwerte basiert, die die Bildung eines freiheitlich demokratischen Staates erst ermöglichen. Das Grundgesetz beinhaltet demnach Werte, die für die Schaffung eines

²⁹ Bundesverfassungsgericht (1954): BVerfGE 4, 7 (29) - *Investitionshilfe*.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv004007.html>. (23.09.2020).

modernen, demokratischen Rechtsstaates unabdingbar sind. Die Menschenwürde bildet dabei die Grundlage (DÖRR 2002: 47f.).

3.2 Die rechtliche Dimension der Menschenwürde

Durch die Statuierung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz, als erster Artikel der Grundrechte, wird ihre wichtige Stellung im deutschen Rechtsverständnis zum Ausdruck gebracht. Doch aufgrund des breiten Verständnisses von Würde und der Schwierigkeit der inhaltlichen Bestimmung des Begriffes, fiel es der Rechtswissenschaft schwer den normativen Gehalt der Menschenwürde festzulegen. Es ist notwendig, die Funktion der Norm und den normativen Rang der Menschenwürde innerhalb der Grundrechte zu beleuchten. Konkret: Welchen grundrechtlichen Schutzbereich wird gemäß Art. 1 GG eingeräumt?

Für jedes Grundrecht gibt es einen bestimmten Schutzgehalt (MANSSEN 2014: 15). Das heißt, dass eine Person, die sich in seinen Grundrechten verletzt fühlt, berechtigt ist, eine Verfassungsbeschwerde zu erheben. Die zuständigen Gerichte überprüfen die Beschwerde im Rahmen eines Prüfungsschemas (HILLGRUBER/GOOS 2006: 34). Die Verfassungsbeschwerde hat erst dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie sowohl zulässig als auch begründet ist. Der Schutzbereich gehört als Unterpunkt zum Teil der Begründetheit. Dabei ist es allein vom Einzelfall abhängig, ob eine konkrete Handlung oder eine staatliche Maßnahme vom Schutzbereich erfasst wird. Man spricht auch von der „Eröffnung des Schutzbereiches“ (MORLOK/MICHAEL 2014: 54). Ein Eingriff in die Grundrechte könnte jedoch verfassungsrechtlich gerechtfertigt sein.

Der Schutzbereich wird in zwei Teile gegliedert. Als erstes ist der persönliche Schutzbereich anzuführen. Darunter wird geprüft, ob diejenige Person, die sich auf ein Grundrecht beruft, dazu berechtigt ist oder nicht. Demnach muss der Kläger grundrechtsberechtigt sein, um seine Rechte geltend zu machen. Dazu muss er allerdings Grundrechtsträger sein (HUFEN 2014: 2).

Des Weiteren muss auch der sachliche Schutzbereich des einschlägigen Grundrechts eröffnet sein. Dies liegt dann vor, wenn das Verhalten des Klägers vom inhaltlichen Schutzbereich des Grundrechts abgedeckt ist (SCHMIDT 2014: 50).

3.2.1 Der persönliche Schutzbereich

Als Rechtssubjekt ist der Mensch Träger von Rechten und Pflichten. Die grundlegende Frage, die zunächst beantwortet werden muss ist, welche Personen haben das Recht, sich auf das jeweilige Grundrecht zu berufen. Grundrechtsträger sind grundsätzlich alle natürlichen Personen. Hierbei ist von den sogenannten „Jedermannsgrundrechten“ die Rede (BENDA/ KLEIN 2012: 216).

Demgegenüber stehen die Grundrechte nicht jedem Individuum zu, da zwischen „Deutschen- und Jedermannsgrundrechten“ unterschieden wird (HUFEN 2014: 83). Ein Paradebeispiel für ein „Deutschengrundrecht“ ist das in Art. 8 Abs. 1 GG gewährleistete Grundrecht der Versammlungsfreiheit, das allein Deutschen gestattet ist. In Art. 116 GG ist festgehalten, wer nach dem deutschen Grundgesetz als Deutscher angesehen wird (MANSSSEN 2014: 11).

Unter den persönlichen Schutzbereich des Art. 1 GG fällt „jede natürliche Person, unabhängig von Geschlecht, Alter, Herkunft, Rasse, Staatsangehörigkeit“ (HUFEN 2014: 142). Das bedeutet, dass unabhängig der aufgezählten Punkte, der Mensch als Träger dieses Grundrechts gilt. Der Rechtswissenschaftler Christian Hillgruber spricht auch von „der Gattung Mensch“ (HILLGRUBER 2013: 6). Damit ist jeder Mensch Würdeträger. Dieser Umstand ist unveränderbar und verliert folglich nicht an rechtlicher Gültigkeit. Auch nach Ausübung strafbarer Taten, kann der jeweiligen Person ihre Würde nicht in Abrede gestellt werden. Allerdings hat dies zur Folge, dass auf rechtlicher Ebene der Anspruch auf Achtung und Schutz der Menschenwürde berührt wäre.³⁰

Einer der wesentlichen Streitfragen in der Rechtswissenschaft zum Schutzbereich der Menschenwürde bleibt der Zeitpunkt, ab dem exakt vom menschlichen Leben ausgegangen werden kann. Die bisherige Rechtsliteratur gibt einige Auffassungen darüber, wann die Menschenwürdegarantie einsetzt. Mit Schwierigkeiten verbunden ist die Grundrechtsträgerschaft in der Vorphase der Geburt. Hierbei ist vom sogenannten pränatalen Würdeschutz die Rede (WALLAU 2010: 114).

In seiner Entscheidung zum Thema *Schwangerschaftsabbruch I* hat sich das

³⁰ Bundesverfassungsgericht (1992): BVerfGE 87, 209 - Tanz der Teufel.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv087209.html>. (23.09.2020).

Bundesverfassungsgericht intensiv mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Es hat jedoch die Frage im Unklaren gelassen, ob der nasciturus bereits als Träger der Menschenwürde angesehen werden kann:

Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewußt ist und sie selbst zu wahren weiß. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen.³¹

Diese Abfassung lässt viel Spielraum für Interpretationsmöglichkeiten und bietet damit keine eindeutige Bestimmung. Einer anderen Auffassung zufolge tritt bereits bei der Befruchtung der Eizelle der vollkommene Anspruch auf Schutz der Menschenwürde ein. Einer weiteren Ansicht nach, könne erst bei der Geburt des Menschen auch von seiner Würde die Rede sein (HUFEN 2014: 143). Der Staatsrechtler Jörn Ipsen lehnt hingegen einen subjektiv-grundrechtlichen Status des Embryos ab. Er begründet dies mit dem Mephisto-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, in dem dieses den Würdeschutz auf das postmortale Leben erweitert hat. Ipsen kommt zum Entschluss dem nasciturus einen objektiven Schutz der Menschenwürde zuzugestehen (IPSEN 2001: 992).³²

3.2.2 Ansätze zur inhaltlichen Bestimmung der Menschenwürde

Der Werttheorie³³ zufolge ist dem Menschen eine besondere Qualität verliehen und aus diesem Grund sei er Würdeträger. Diese besondere Eigenschaft, die dem Menschen zugesprochen wird, ist durch seinen Schöpfer oder der Natur gegeben (WILL 2006: 33). Die Menschenwürde stellt einen Wert, ein Charakteristikum dar, das unabhängig der äußeren Veränderung um den Menschen herum, fortbesteht und unwandelbar ist. Die Werttheorie lehnt sich demnach sehr stark an das bereits zuvor dargelegte christliche Verständnis der *imago-Dei-Lehre* an, wonach der Mensch Gottes Abbild darstelle (DREIER 2013: 169). Gleichwohl stößt die Werttheorie in der Literatur auf Ablehnung. Die Rechtswissenschaftler Martin Morlok und Lothar Michael begründen in ihrem Lehrbuch „Grundrechte“ prägnant, warum die Mitgifttheorie zu keiner normativen Bestimmung der Menschenwürde führen kann:

³¹ Bundesverfassungsgericht (1974): BVerfGE 39, 1 - Schwangerschaftsabbruch I. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>. (23.09.2020).

³² Bei der Frage, ab welchem Zeitpunkt der Mensch als Würdeträger angesehen werden kann, wird oftmals als Einwand das Sorites Paradox (auch Haufenschluss) angeführt. Kann beispielsweise von einer Glatze die Rede sein, auch wenn ein Haar am Kopf zu sehen ist. Wie sieht es bei zehn Haaren aus? Anhand dieses Beispiels wird deutlich, dass eine Grenzziehung gar nicht möglich erscheint. Dasselbe kann auf die pränatale Bestimmung der Menschenwürde übertragen werden (ILLIES 2003: 34).

³³ In der Literatur wird alternativ zur Werttheorie auch der Begriff der Mitgifttheorie verwendet. Siehe HOFMANN, Hasso (1993): *Die versprochene Würde*.

Die Mitgifttheorie mag eine geistesgeschichtliche Wurzel der Menschenwürdegarantie sein. Hingegen überzeugt es nicht, das „Mitgegebene“ i.S. eines Schöpfungsverständnisses als den unantastbaren Schutzgehalt des Art. 1 Abs. 1 GG zu fordern. (MORLOK/MICHAEL 2014: 102)

Ein anderer Ansatz entstand durch die von Niklas Luhmann entwickelte Leistungstheorie. Auch sie lehnt es nicht ab, dass die Würde als eine Eigenschaft des Menschen angesehen werden kann. Sie sei jedoch nicht von Anbeginn eine Beschaffenheit des menschlichen Seins. Es handle sich vielmehr um eine tatengebundene Eigenschaft:

Würde muß konstituiert werden. Sie ist das Ergebnis schwieriger, auf generelle Systeminteressen der Persönlichkeit bezogener, teils bewußter, teils unbewußter Darstellungsleistungen und in gleichem Maße Ergebnis ständiger sozialer Kooperation, die ebenfalls bewußt oder unbewußt, latent oder durchschauend — niemals aber in Form offener Kommunikation, weil das ein Darstellungsfehler wäre — praktiziert werden kann. Sie ist eines der empfindlichsten menschlichen Güter, weil sie so stark generalisiert ist, daß alle Einzelheiten den ganzen Menschen betreffen. Eine einzige Entgleisung, eine einzige Indiskretion kann sie radikal zerstören (LUHMANN 1974: 68f.).

Dementsprechend muss der Mensch im Laufe seiner Entwicklung als Individuum sich die Würde aneignen und verdienen. Dabei spielt besonders die Identitätsbildung eine wesentliche Rolle. Ein Problem dieser Theorie stellt die Verwendung des Leistungsbegriffs dar. Man könnte daraus ableiten, dass allein leistungsstarke Menschen die Würde zuteilwerden kann (POLLMANN 2010: 34).

Für die inhaltliche Bestimmung der Menschenwürde kann ebenfalls, die von Hasso Hofmann geprägte Kommunikationstheorie angeführt werden. Diese geht ebenfalls davon aus, dass die Menschenwürde nicht von Beginn an gegeben ist. Zudem wird die Menschenwürde nicht als eine Eigenschaft des menschlichen Seins angesehen oder durch die Leistung eines Menschen bestimmt. Die Kommunikationstheorie wird als soziales Konzept verstanden, bei dem die Menschen dazu angehalten sind in der Gesellschaft miteinander mit Achtung Respekt umzugehen (TEIFKE 2011: 50).

Damit hängt aufs engste zusammen, daß Würde überwiegend als eine Qualität, als eine „Seinsgegebenheit“, nämlich eine Qualität oder Eigenschaft des Individuums, zumindest aber als eine Leistung des einzelnen gedacht wird. Würde konstituiert sich indes - dies die Gegenthese - in sozialer Anerkennung durch positive Bewertung von sozialen Achtungsansprüchen. Jedenfalls im Rechtssinne ist Würde demnach kein Substanz- Qualitäts- oder Leistungs-, sondern ein Relations- oder Kommunikationsbegriff. Würde muß als eine Kategorie der Mitmenschlichkeit des Individuums begriffen werden. [...] Schutzgut des Art. 1 Abs. 1 GG ist mithin nicht so sehr eine bestimmte Eigenschaft oder Leistung des Individuums als im Kern die mitmenschliche Solidarität. Folglich kann Menschenwürde nicht losgelöst von einer konkreten Anerkennungsgemeinschaft gedacht werden (HOFMANN 1993: 364).

Die Kommunikationstheorie oder auch Anerkennungstheorie appelliert an die menschliche Empathie des Individuums und ergibt sich durch die gegenseitige Anerkennung (VON SCHWICHOW 2016: 17). Die Würde des Menschen wird demnach sehr stark innerhalb der Gemeinschaft bestimmt und dient letztlich allein dem Zweck ein ausgewogenes Miteinander zu ermöglichen. Gegen diese Art der Anerkennung der Menschenwürde wird die Frage angeführt, was mit der Würde des Menschen geschehe, wenn es nicht zu einer Anerkennung komme? Der Philosoph Heiner Bielefeldt ist der Meinung, dass Hofmann auf diese Frage keine Antwort gibt und kritisiert zugleich seine Theorie wie folgt:

Eine voluntaristisch gefasste Anerkennungstheorie verkennt, dass alle tatsächlichen oder imaginären normativen Akte, in denen Menschen einander verbindlich Respekt zusprechen, die Achtung der Menschenwürde im Grunde schon voraussetzen. Jedes wechselseitige Versprechen impliziert doch, dass die Partner einander als Verantwortungssubjekte bereits respektieren; sonst wäre ein solches Versprechen gar nicht denkbar. Ein Versprechen oder ein Vertrag mit dem Ziel, den für alle normativen Verbindlichkeiten grundlegenden Respekt überhaupt erst zu »schaffen«, wäre daher ein Unding. Nicht das Versprechen schafft die Achtung, sondern umgekehrt bildet die wechselseitige Achtung der Menschenwürde den Ermöglichungsgrund jedes Versprechens. Die Menschenwürde kann durch gesellschaftliche Anerkennungsprozesse folglich nicht eigentlich »konstituiert« werden, wie Hofmann schreibt; sie könnte lediglich in ihrem schon bestehenden Geltungsanspruch noch einmal rituell bekräftigt werden (BIELEFELDT 2011: 53).

Die dargelegten positiven Bestimmungen der Menschenwürde weisen sowohl Vorteile als auch Nachteile bei ihrer Interpretation auf und heben die wesentlichen Kernelemente des Begriffes hervor. Aufgrund des Dissens hinsichtlich einer näheren Bestimmung der Menschenwürde erheben sich auch Stimmen, die sich gänzlich von einer Definition der Menschenwürde abwenden. Der erste Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss, reagierte auf diese Stimmen mit dem Ausspruch, die Menschenwürde sei eine „nicht interpretierte These“, was vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Deutungsansätzen die Interpretationsproblematik eher verschärfte, als löste (DREIER 2013: 191).

Die dogmatische Annahme der Menschenwürde hat den Vorteil, dass der Begriff der Würde abstrakt betrachtet wird und mithin breiter ausgelegt werden kann. Von dieser Herangehensweise machte das Bundesverfassungsgericht in vereinzelt Rechtsfällen häufiger Gebrauch.³⁴ Trotzdem bleibt genau das Abstrakte auch ihre Schwäche. Denn in der Rechtspraxis weist dieses Verständnis von Menschenwürde große Mängel auf. Zwar lässt es sich auf einzelne Fälle anwenden, doch ist eine Konkretisierung nicht gegeben.

³⁴ Bundesverfassungsgericht (1951): BVerfGE 1, 97 - *Hinterbliebenenrente I*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv001097.html>. (23.09.2020).

Die sogenannte Objekt-Formel stellte in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts eine noch größere Bedeutung dar. Diese Formel lässt sich auf den Rechtswissenschaftler Günter Dürig zurückführen und weist einen klaren Bezug zu Immanuel Kants Moralphilosophie auf (NEUMANN 2013: 334). Mit seinem Kategorischen Imperativ formulierte Kant ein Zweck-Mittel-Verhältnis, wonach der Mensch nicht als Mittel gebraucht werden dürfe, sondern in seinem Zweck an sich behandelt werden müsse (ROTHAAR 2008: 422). Dürig griff diesen Gedanken auf und versuchte in Form der Objektformel eine Rechtspflicht zu formulieren, die eine Instrumentalisierung des Menschen untersagte und letztlich in seiner Aussage, dass der „konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird“ mündete (MORLOK/MICHAEL 2014: 101).

Dieser Ansicht liegt zwar ein moralisches Prinzip zugrunde, doch musste auch das Bundesverfassungsgericht einsehen, dass sie in der juristischen Praxis wie die abstrakte Setzung der Menschenwürde Mängel aufweist. Auf dieses Problem weist das Bundesverfassungsgericht im Jahre 1970 im sogenannten Abhörurteil hin und kritisiert die Objektformel wie folgt:

Allgemeine Formeln wie die, der Mensch dürfe nicht zum bloßen Objekt der Staatsgewalt herabgewürdigt werden, können lediglich die Richtung andeuten, in der Fälle der Verletzung der Menschenwürde gefunden werden können. Der Mensch ist nicht selten bloßes Objekt nicht nur der Verhältnisse und der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch des Rechts, insofern er ohne Rücksicht auf seine Interessen sich fügen muss.

Die Objektformel schließt somit alle Rechtsfälle ein, in denen der Mensch zu einem Objekt herabgesetzt wird und dadurch seine Eigenschaften als Subjekt verliert. Gerade durch den Verlust der Subjektqualität des Menschen hat das Bundesverfassungsgericht basierend auf der Objektformel die Subjektformel formuliert (HONG 2019: 587). Danach liegt eine Verletzung der Würde des Menschen vor, wenn eine „verächtliche Behandlung“ besteht, die dem Menschen als Subjekt und Träger der Würde missachtet.³⁵

Die Debatte um die Bestimmung der Menschenwürde entfachte im Jahre 2003 eine Neukommentierung des im Ursprung von Günter Dürig verfassten Art. 1, Abs. 1 GG im Rechtskommentar *Maunz-Dürig* durch den Rechtswissenschaftler Matthias Herdegen.³⁶ Herdegen

³⁵ Bundesverfassungsgericht (1970): BVerGE 30, 1 (125) - *Abhörurteil*. <https://www.servat.unibe.ch/Dfr/bv030001.html>. (23.09.2020).

³⁶ REITER, Johannes (2004): Menschenwürde als Maßstab. <https://www.bpb.de/apuz/28290/menschenwuerde-als-massstab?p=all>. (23.09.2020).

spricht der Menschenwürde ihre Stellung als vorrechtliches Fundament der Verfassung ab. Stattdessen bringt er sie auf dieselbe Stufe wie andere Grundrechte und macht sie dadurch abwägbar (BARANZKE 2009: 382): „Trotz des kategorialen Würdeanspruchs aller Menschen sind Art und Maß des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnung tragen.“³⁷ Die Ansicht Herdegen stieß in der Literatur auf viel Gegenstimmen, besonders durch den früheren Bundesverfassungsrichter Ernst Wolfgang Böckenförde.³⁸ Später kam es zu einer Aktualisierung, in der er seine Auffassung ein wenig dämpfte. Aufgrund ihres Konstitutionsprinzips und ihrer positivistischen Voranstellung stellte sich oftmals die Frage, ob die Würde des Menschen gemäß Art. 1 Abs. 1 GG wirklich als ein Grundrecht angesehen werden kann, was im Folgenden näher skizziert wird.

3.2.2.1 Menschenwürde – ein Grundrecht?

Mit den unterschiedlichen Ansätzen zur Bestimmung Begriffes der Menschenwürde erscheint es fraglich, welcher Rechtscharakter Art. 1 Abs. 1 GG zugesprochen werden kann. Daher herrschen Uneinigkeiten darüber, ob Art. 1 Abs. 1 als ein den anderen Grundrechten gegenüber gleichwertigem Grundrecht angesehen werden kann oder sich konkret hervorhebt und ihm eine andere Funktion innerhalb des Grundgesetzes zukommt. Mittlerweile hat sich diese Fragestellung zu einer Streitfrage innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses entwickelt.

Einer Auffassung zur Folge wird eine formale Begründung genannt, um damit den grundrechtlichen Charakter des Art. 1 GG in Abrede zu stellen. Als Argument beruft man sich primär auf den Wortlaut in Abs. 3 des Art. 1 GG, wo es heißt: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ Der Verweis auf die „nachfolgenden Grundrechte“ könnte dahingehend gedeutet werden, dass Art. 1 im Gegensatz zu den darauffolgenden Grundrechten eine besondere Sonderstellung innehat und damit separat zu betrachten ist. Dieser Auffassung kann jedoch entgegengehalten werden, dass Art. 1 GG nicht alleine aufgeführt wird, sondern unter den Abschnitt „Die Grundrechte“ fällt (HUFEN 2014: 138).

³⁷ Kommentierung von Art.1 Abs. 1. HERDEGEN, Matthias (2003): Rn. 50.

³⁸ Böckenförde sieht in Herdegens Darstellung der Menschenwürde einen Bruch des bis dahin geltenden Verständnisses der Menschenwürde als vorangestellte Grundlage der Verfassung.

Das Bundesverfassungsgericht ist im Laufe seiner Rechtsprechung ebenso zu keinem eindeutigen Resultat gekommen. Trotz alledem erkennt es die Menschenwürde innerhalb der verfassungsmäßigen Ordnung als den „höchsten Rechtswert“ an.³⁹ Mit Hinblick auf breite Spektrum an Deutungsmöglichkeiten des Art. 1 GG hat sich indessen die Ansicht etabliert, die Menschenwürde sowohl als objektives Verfassungsprinzip als auch subjektives Grundrecht zu verstehen. Dies lässt sich vorrangig auf den strukturellen Aufbau des Art. 1 GG zurückführen (HÖFLING 2011: 79).

3.2.2.2 Der normative Aufbau von Art. 1 GG

Ein Blick auf den Wortlaut des Art. 1 GG macht deutlich, dass trotz einer allgemeinen Formulierung sich mehrere Aspekte hinsichtlich seiner Struktur ableiten lassen. Diese sind für das Verständnis der Menschenwürde im Grundgesetz kennzeichnend.

Aus Abs.1 S.1 lässt sich kein Recht oder eine Pflicht entnehmen. Aus diesem Grund wird oft der darauffolgende Satz zusammen mit dem ersten gelesen. Darin hingegen wird explizit auf die staatliche Pflicht hingewiesen, die Würde des Menschen zu achten und zu schützen (EPPING 2019: 303). Das Bezeichnende wird direkt zu Beginn in Abs.1 S.1 ersichtlich durch den Aspekt der Unantastbarkeit. Die Verwendung des Indikativs führt dazu, dass Satz 1 einen normsetzenden Anhaltspunkt bekommt und damit nicht deskriptiv zu verstehen ist (WEBER 2013: 199).

Der Rechtswissenschaftler Christian Starck betont dieses charakteristische Merkmal der Unantastbarkeit, das in der Form in keiner der anderen Grundrechte zu finden ist. Starck spricht hier von einem „Pathos [...], das dem 1. Artikel des Grundgesetzes anhaftet“ (STARCK 2010: 45). Dass die Menschenwürde unantastbar ist bedeutet jedoch nicht, dass die Würde durch ein rechtlich verwerfliches Verhalten einer Person weggenommen werden kann. Dies ist vielmehr ein Indiz dafür, dass Achtung und der Schutz der Würde des Menschen nicht hinreichend Genüge getan wurde (DREIER 2013: 233).

³⁹ Bundesverfassungsgericht (2006): BVerfGE 117, 71 - *Strafrestaussetzung*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv117071.html>. (23.09.2020).

Grundsätzlich betrifft die Schutz- und Abwehrfunktion von Grundrechten das Verhältnis zwischen Bürger und Staat. Im Falle einer Verletzung durch den Staat kann der Bürger sich auf seine Grundrechte berufen und diese geltend machen. Offen bleibt, ob diese Geltungsebene erweitert werden und mithin in einem Verhältnis zwischen Bürgern untereinander verwendet werden kann (KUNIG 2012: 76). In der Rechtswissenschaft ist an dieser Stelle von der sogenannten *unmittelbaren Drittwirkung* die Rede. Von einem rein systematischen Blickwinkel ist diese Erweiterung des Geltungsbereiches von Grundrechten nicht mit dem Grundgesetz konform. Dies wird durch Art. 1 Abs. 3 belegt, in dem deutlich auf die Rechtsbindung der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und auch der Rechtsprechung hingewiesen wird (EPPING 2019: 170). In diesem Kontext führt das Bundesverfassungsgericht an:

Eine Verfassung, welche die Würde des Menschen in den Mittelpunkt ihres Wertesystems stellt, kann bei der Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen grundsätzlich niemandem Rechte an der Person eines anderen einräumen, die nicht zugleich pflichtgebunden sind und die Menschenwürde des anderen respektieren.⁴⁰

Um dennoch im privatrechtlichen Verhältnis zwischen Bürgern einen bestimmten Grundrechtsgehalt zu gewährleisten, entstand die *mittelbare Drittwirkung*. Da Grundrechte sich ebenso als eine „objektive Werteordnung“ erweisen, sollten sie auch auf privatrechtlicher Eben berücksichtigt werden.⁴¹

Ausgehend von seinem *Lüth-Urteil*⁴² spricht sich das Bundesverfassungsgericht dafür aus, dass alle Rechtsvorschriften aller Rechtsbereiche im Geist der Verfassung ausgelegt werden sollen (Morlok/Michael 2014: 247). Für das Verständnis des Art. 1 Abs. 1 GG bedeutet diese Debatte, dass sie eine *unmittelbare Drittwirkung* entfaltet. Dies wird mit der Aufteilung des Abs. 1 in zwei Sätzen begründet und der Schutzfunktion sowie der Unantastbarkeit, die separat formuliert worden sind (KUNIG 2012: 76). Darüber hinaus wurde die Unantastbarkeit der Menschenwürde dogmatisch so statuiert, dass sie ein kontinuierlicher Bestandteil des deutschen Grundgesetzes ist und auch bleiben wird. Dieser beständige Charakter wird durch Art. 79 Abs. 3 GG ersichtlich. Dort heißt es wie folgt:

⁴⁰ Bundesverfassungsgericht (1968): BVerfGE 24, 119 – *Adoption I*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv024119.html>. (23.09.2020).

⁴¹ Bundesverfassungsgericht (1958): BVerfGE 7, 198 - *Lüth-Urteil*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv007198.html>. (23.09.2020).

⁴² ebd.

Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.

Ein weiteres wesentliches Merkmal ist die zu gewährleistende Achtung und der Schutz der Menschenwürde. Mit Hilfe des Abwehrelements des Art. 1 Abs. 1, S. 2 sind alle staatlichen Gewalten verpflichtet ihren Schutz zu gewährleisten und sie zugleich zu achten. Dadurch ist ein negatorischer Anspruch formuliert, womit der Staat zur Unterlassung gefordert wird. Der Staat ist folglich nicht befugt durch eigenes und aktives Wirken die Menschenwürde zu beeinträchtigen (STARCK 2010: 48). Die Zuständigkeit des Staats die Grundrechte sowohl zu achten aber auch gleichzeitig diese zu garantieren, verdeutlicht die Doppelfunktion des Staats. Diese beiden Elemente zeigen, dass der Staat einerseits als Garant für die Wahrung der Menschenwürde fungiert und andererseits mit seinen Maßnahmen sie rechtlich weder einschränken noch verletzen darf (DREIER 2013: 329).

Dadurch erlangt die Menschenwürde eine vollkommene Sonderstellung. Offen bleibt dennoch die Frage, ob Art. 1 GG nicht dennoch rechtlichen Schranken unterliegt oder im Falle einer Kollision abgewogen werden kann.

3.2.3 Einschränkungsmöglichkeiten der Menschenwürde

Nicht alle Eingriffe in Grundrechte stellen zugleich eine Verletzung dar. Durch die Bestimmung von Grenzen können fallabhängig Grundrechte eingeschränkt werden. Diese Grenzen werden normalerweise ausdrücklich in den jeweiligen Grundrechten erwähnt. Solche Einschränkungen oder „Eingriffe“ können demnach verfassungsrechtlich gerechtfertigt sein (SCHMALZ 2001: 33). Häufig werden diese sogenannten Gesetzesvorbehalte als Zwischenglied zwischen dem Schutzbereich und der verfassungsrechtlichen Rechtfertigung angesehen. Nicht alle Grundrechte stehen unter einem Gesetzesvorbehalt. Die Rechtfertigung eines Grundrechtseingriffes ist auch durch kollidierendes Verfassungsrecht möglich (PIEPER 2006: 85). Im Falle von Art. 1 hat das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung die Unabwägbarkeit des Art. 1 GG bereits signalisiert:

([...]) denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig. Da aber nicht nur einzelne, sondern sämtliche Grundrechte Konkretisierungen des Prinzips der Menschenwürde sind, bedarf es stets einer sorgfältigen Begründung, wenn angenommen werden soll, daß

der Gebrauch eines Grundrechts auf die unantastbare Menschenwürde durchschlägt.⁴³

Hier wird deutlich betont, dass die Menschenwürde nicht abwägbar ist und verfassungsrechtlich nicht mit anderen Grundrechten kollidieren kann, da sie eine Sonderstellung innehat (DREIER 2013: 187). Ferner lässt die bereits angeführte Unantastbarkeit der Menschenwürde keine rechtliche Einschränkung zu, bei der ein Zurücktreten der Menschenwürde von Nöten wäre. Die Unantastbarkeit ist absolut und ohne Ausnahme zu verstehen. Das strenge Festhalten an die Menschenwürde ergibt sich aus dem tragischen Kapitel der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert. Trotz alledem herrscht bis zum heutigen Tage Unstimmigkeit über die Einschränkbarkeit der Menschenwürde. Grund für diesen Dissens sind „die offensichtlichen Defizite der bisherigen Dogmatik zu Art. 1 Abs. 1 GG“ (NETTESHEIM 2013: 329). Daher wird in der Staats- und Verfassungstheorie zum Teil die Behauptung aufgestellt, dass unter bestimmten Voraussetzungen, die Menschenwürde doch einer rechtlichen Schranke unterliegt.

Nachfolgend wird der Versuch unternommen, basierend auf die bereits dargelegte Rechtsdogmatik des Art. 1 am Beispiel von konkreten Rechtsbeispielen seine rechtliche Relevanz und Stellenwert zu eruieren. Dies erfolgt anhand von drei Paradebeispielen aus der deutschen Rechtsliteratur.

3.3 Fallgruppen

Wie bereits ersichtlich wurde, hat die Debatte um die Menschenwürde in der deutschen Rechtslehre zu einigen Streitfragen geführt. Fraglich erscheint, welchen Stellenwert ihr in der Rechtspraxis eingeräumt wird. Aus der Konkretisierung der Menschenwürde sind eine Vielzahl von Fallgruppen hervorgegangen, die zu einer vollkommen neuen Debattenkultur geführt haben. Die Todesstrafe, der Schwangerschaftsabbruch und die Biomedizin gehören dabei mit Abstand zu den bekanntesten Fällen. Jedes einzelne Fallbeispiel soll im Folgenden hinsichtlich der historischen und rechtlichen Entwicklung eingehender beleuchtet werden.

⁴³ Bundesverfassungsgericht (1994): BVerfGE 93, 266 - *Soldaten sind Mörder*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv093266.html>. (23.09.2020).

3.3.1 Die Todesstrafe

Es ist noch nicht allzu lang her, als die Todesstrafe in Deutschland als Strafmittel Anwendung fand. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird sie als Verletzung des Rechts auf Leben verstanden. Einer der Gründe dafür ist die Würde des Menschen.

3.3.1.1 Der normative Wandel im Umgang mit der Todesstrafe

Seit jeher gehört die Todesstrafe in zahlreichen Staaten zum Strafrechtskatalog. Ihre Anwendung galt bereits vor der Positivierung des Rechts als *usus* (BARRING 1967: 15). In Deutschland stellt die Todesstrafe im Mittelalter eine übliche Methode dar, Straftaten zu ahnden. Neben der Todesstrafe als stärkste Bestrafungsart gab es viele weitere Strafen, die im Grunde auch zum Tode des Straftäters führten, ihn jedoch in erster Linie körperlichen Schaden zufügten – die Leibesstrafen. Die Begründung der Todesstrafe entsprang damals jedoch nicht aus dem Recht, sondern vielmehr aus dem christlichen Glauben. Insbesondere zur Zeit der Reformation verstand man das blutige Strafrecht im Sinne einer theokratischen Straftheorie als Werkzeug einer „überirdischen Mission“ (FLEMMING 2007: 21). Da die Todesstrafe auf ein gerechtes Urteil fuße und damit gerechtfertigt sei, entspricht sie somit dem im fünften Gebot formulierten Tötungsverbot (DREIER 2008: 691).

Der erste Einschnitt im historischen Verlauf der Todesstrafe liegt in der Epoche der Aufklärung und des Humanismus, indem es zu einer allmählichen Abwendung einer göttlichen Rechtfertigung kam und der Mensch in den Vordergrund rückte. Überlegungen dazu gab es aber schon vor der Aufklärung. Als einer der ersten Persönlichkeiten, die sich öffentlich gegen den Vollzug der Todesstrafe aussprachen, gilt der Jurist und Theologe Thomas Morus. Morus setzte sich in seinem im Jahre 1516 publizierte Werk *Utopia* kritisch mit der Thematik der Todesstrafe auseinander und lehnt diese darin vehement ab (HOHMANN 2002: 249).

Trotz des allmählichen Wandels im Gedankengut gab es keine rechtlichen Konsequenzen für den weiteren Vollzug der Todesstrafe. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts äußerte es sich lediglich in Form von Ansätzen. Als Grundlage auf einer Gesetzesebene ist die Paulskirchenverfassung aus dem Jahre 1849 anzuführen, die zwar die Todesstrafe abschaffte, dennoch weiterhin Ausnahmeregelungen formulierte, nach denen die Todesstrafe gerechtfertigt ist (FLEMMING 2007: 26). Durch das politische Aufkommen des Nationalsozialismus verschärfte sich die

Problematik der Todesstrafe besonders. Die Schreckensherrschaft des NS-Regimes nahm bereits im Jahre 1933 ihre Gestalt an, indem sie durch das Ermächtigungsgesetz vom 24.03.1933 das „Gesetz über Verhängung und Vollzug der Todesstrafe“ als eines der ersten Gesetze erlassen wurde (DREIER 2008: 697).

Unter dem nationalsozialistischen Regime fand die Todesstrafe stetig statt und galt als Schreckensinstrument zur Wahrung der politischen Macht. Olaf Hohmann geht explizit auf die Anzahl der Todesurteile und der Hinrichtungen von der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 bis hin zum Beginn des zweiten Weltkrieges 1939 ein. Danach wurden im Jahre 1933 78 Todesurteile ausgesprochen und 64 Angeklagte hingerichtet. Dabei lässt sich im Laufe dieser Phase von sechs Jahren eine stetig wachsende Anzahl von Verurteilungen und Hinrichtungen notieren. Im Jahre 1939 lag die Zahl der Todesurteile bereits bei 139 (HOHMANN 2002: 256).

In den Nachkriegsjahren kam es zwar zu einer Reduzierung der Todesstrafen, eine generelle Entsagung war jedoch nicht zu erkennen. Erst der Parlamentarische Rat beschäftigt sich auf gesetzes- und verfassungsrechtlicher Ebene mit der Todesstrafe und ihrer Bedeutung, woraus die Formulierung des am 24. Mai 1949 in Kraft tretenden Art. 102 GG resultierte, in dem es heißt: „Die Todesstrafe ist abgeschafft.“ (GUSY 2010: 953). Es sind besonders zwei Argumente hervorzuheben, die die Mehrheit des Parlamentarischen Rates dazu veranlasst haben, sich für die Abschaffung der Todesstrafe zu entscheiden. Einerseits die klare Distanzierung der rechtlichen Praxis von Todesstrafen unter dem NS-Regime und andererseits die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staat und Menschen. Danach sei der Staat nicht berechtigt über den Tod eines Menschen zu entscheiden, da auch er nicht der Grund für sein Leben sei (DREIER 2008: 698). Für ein besseres Verständnis für die Abschaffung der Todesstrafe bedarf einer eingehenderen Auseinandersetzung mit dem Rechtscharakter des Art. 102 GG.

3.3.1.2 Besonderheiten des Art. 102 GG

Die Abschaffung der Todesstrafe bedeutet allerdings für die Bundesrepublik Deutschland mehr als nur die rein positivrechtliche Beseitigung einer von mehreren Strafen des herkömmlichen Strafsystems. Sie ist eine Entscheidung von großem staatspolitischem und rechtspolitischem Gewicht. Sie enthält ein Bekenntnis zum grundsätzlichen Wert des Menschenlebens und zu einer Staatsauffassung, die sich in betonten Gegensatz zu den Anschauungen eines politischen Regimes stellt, dem das einzelne Leben wenig bedeutete und das deshalb

mit dem angemäÙten Recht über Leben und Tod des Bürgers schrankenlosen MiÙbrauch trieb.⁴⁴

Mit der Entscheidung *Auslieferung I* aus dem Jahre 1964 betont das Bundesverfassungsgericht, welchen hohen Stellenwert dem Verbot der Todesstrafe in Deutschland beigemessen wird. Sie dient als eine politische, gesellschaftliche sowie rechtliche Aussage zum menschlichen Leben und seinem Wert. Dennoch gibt es in Bezug auf den Wesensgehalt des Art. 102 GG Uneinigkeit. Volker Epping vertritt die Auffassung, dass Art. 102 GG „weder ein Grundrecht noch ein grundrechtsgleiches Recht“ darstelle (EPPING 2013: 1617). Er begründet seine Ansicht damit, dass die Abschaffung der Todesstrafe nicht in den Grundrechtskatalog aufgenommen wurde und ihr deswegen kein gleichwertiger Rechtsstatus zugesprochen werden darf. Des Weiteren handelt es sich bei Art. 102 GG um kein grundrechtsgleiches Recht, nach dem im Regelfall ein verfassungbeschwerdeberechtigtes Recht geltend gemacht werden kann (ebd.).

Demgegenüber steht die Auffassung für die Art. 102 GG ein Grundrechtscharakter zukommt. Für diese Ansicht wird die systematische Stellung des Artikels angeführt. Dies würde zu der Konsequenz führen, dass Art. 102 ein Doppelcharakter anhaftet. Folglich sei sowohl „eine objektiv-rechtliche wie subjektiv-rechtliche Verfassungsgewährleistung“ gegeben (FLEMMING 2007: 75). Die Beschwerdefähigkeit lässt sich nicht allein durch Art. 102 GG ableiten, sondern folgert erst durch die Verbindung mit dem Grundrecht auf Leben gemäß Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG heraus (DEGENHART 2011: 2037). In diesem Zusammenhang stellte sich eine grundsätzliche Frage bezüglich der Tötung menschlichen Lebens durch staatliche Gewalt. In der Praxis spielte diese Thematik besonders für die Polizeigewalt eine enorm wichtige Rolle. Als Beispiel kann der sogenannte „finale Rettungsschuss“ angeführt werden. Dieser Akt der Polizei, der in einigen Landesgesetzen zulässig ist, berechtigt die Polizei unter besonderen Umständen den Straftäter zu töten, um die Gefahrensituation zu beenden und gegebenenfalls Opfer zu retten. Art. 102 GG wird mit dem finalen Rettungsschuss als vereinbar angesehen, da es sich um eine ultima ratio handelt, also den letzten Weg zur Lösung des Konflikts.

Art. 102 GG erfasst nur die repressive, aufgrund eines strafgerichtlichen Urteils erfolgende Sanktion („Todesstrafe“) und nicht die präventiv-polizeiliche Tötung eines Rechtsbrechers zum Schutz von Leib und Leben des Opfers. Die Verfassungsrechtliche Zulässigkeit des finalen Rettungsschusses richtet sich daher ausschließlich nach Art. 2 Abs. 2 und ggf Art. 1 Abs. GG. (EPPING 2013: 1617)

⁴⁴ Bundesverfassungsgericht (1964): BVerfGE 18, 112 - *Auslieferung I*.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv018112.html>. (23.09.2020).

Daher gibt es hinsichtlich der Abschaffung der Todesstrafe zwar vereinzelt dogmatische Unstimmigkeiten, doch herrschen ihrer Abschaffung grundsätzlich Konsens. Problematisch erscheint indessen die Wiedereinführung der Todesstrafe. Hierbei spielt die Beziehung zur Menschenwürde eine besondere Rolle. Die Frage des Menschenwürdegehalts des Art. 102 GG wird in der Literatur nicht eindeutig beantwortet. Dazu muss das Verhältnis des Art. 102 GG zu Art. 1 GG genauer analysiert werden. Handelt es sich beim Verbot der Todesstrafe um ein unveränderbares Gebot?

3.3.1.3 Die Bedeutung von Art. 102 GG

In der gegenwärtigen deutschen Rechtswissenschaft ist eine Wiedereinführung der Todesstrafe nicht vorstellbar. Dabei bot sowohl das Grundgesetz als auch der Wortlaut der Landesverfassung von Hessen lange Zeit genügend Spielraum dafür (KOCH 1998: 92). So war gemäß Art. 21 Abs. 1 S.2, dass die Todesstrafe in Fällen von besonders schweren Verbrechen Anwendung finden darf.⁴⁵ Allerdings spielt das in der Praxis keine Rolle, da grundsätzlich Bundesgesetz Landesgesetz bricht. Auf dem ersten Blick erscheint die Argumentation gegen eine Einführung der Todesstrafe aufgrund der Würde des Menschen schlüssig, doch lässt sie sich aus rechtlicher Perspektive nicht so einfach ableiten und weist dogmatische Uneinigkeit auf. Es wurde bereits dargelegt, dass die Todesstrafe gemäß Art. 102, unabhängig der Straftat, kein geeignetes Mittel zur Bestrafung eines Straftäters ist (FLEMMING 2007: 78). Diese Argumentation wird teilweise mit der Menschenwürde laut Art. 1 GG begründet. Danach sei die Wiedereinführung der Todesstrafe eine Verletzung der Menschenwürde und des Völkerrechts. Aus Art. 1 Abs. 1 GG ergebe sich somit ein unmittelbares Verbot der Todesstrafe. Auch „sämtliche modernen Hinrichtungsarten“, worunter die Injektion, das Erhängen oder Vergasen gefasst wird, greifen unmittelbar in die Würde des Menschen ein und sind aufgrund der Gewährleistung der Menschenwürde gemäß Art. 1 Abs. 1 GG abzulehnen (KUNIG 2012: 893). Demzufolge sei Art. 102 GG „nicht nur eine Konkretisierung des Lebensschutzes gemäß Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG ([...]), sondern auch eine Konkretisierung des Menschenwürdesatzes gemäß Art. 1 Abs. 1 GG“ (FLEMMING 2007: 79). Allerdings unterliegt die Menschenwürde der Ewigkeitsklausel aus Art. 79 Abs. 3 GG. Die Abschaffung des Art. 102 GG wäre folglich nicht möglich. Art. 102 GG würde demnach die gleiche Stellung wie Art. 1 Abs. 1 GG und Art. 20 Abs. 3 GG zugesprochen. Einer anderen Auffassung zufolge besteht trotz des

⁴⁵ Nach 72 Jahren wurde schließlich im Jahre 2018 der Wortlaut des Art. 21 geändert und mit dem Zusatz ergänzt: „Die Todesstrafe ist abgeschafft.“ https://hessischer-landtag.de/sites/default/files/scald/files/HL_Verfassung_Booklet_Einzelseiten_191206.pdf

Menschenwürdegehalts des Art. 102 GG die Möglichkeit seiner Abschaffung. Katharina Flemming ist Befürworterin der erst genannten Auffassung und begründet dies wie folgt:

Art. 102 GG greift das grundsätzliche Bekenntnis der Verfassung zum menschlichen Leben auf und bestimmt, dass der Staat auch demjenigen, der die Regeln des menschlichen Zusammenlebens missachtet und die Würde anderer in erheblicher Weise verletzt hat, nicht sein Leben nehmen darf. Ein enger Zusammenhang zwischen Art. 102 GG und Art. 1 Abs. 1 GG ist vor diesem Hintergrund zwar nicht zu leugnen. Für die Annahme einer Unantastbarkeit müsste aber nachgewiesen werden, dass das Verbot der nicht nur Ausfluss, sondern geradezu unverzichtbarer Bestandteil der Menschenwürde ist. (FLEMMING 2007: 80)

Dass Art. 102 GG von der Ewigkeitsgarantie erfasst wird, stößt in der Rechtsliteratur mehrheitlich auf Ablehnung. Dies lässt zwar theoretisch die Möglichkeit offen Art. 102 GG abzuschaffen, doch bleibt sie „nur eine theoretische Eventualität“, da zur Wiedereinführung eine Mehrheit von zwei Drittel des Bundestages sowie des Bundesrates benötigt wird und mithin unwahrscheinlich ist (HOHMANN 2002: 259).

Abschließend konnte festgehalten werden, dass die Todesstrafe in Deutschland eine lange Geschichte aufweist, bei der insbesondere die NS-Zeit sehr stark von ihr als staatliches Mittel zur Bestrafung Gebrauch machte. Durch die Formulierung des Art. 102. GG kam es zu einer erstmaligen Ablehnung der Todesstrafe auf verfassungsrechtlicher Ebene. Doch spalten sich die Meinungen bezüglich dogmatischen Bestimmungen der Norm und lassen somit einen Spielraum zur Auslegung der Tragweite des Art. 102 GG zu. Dabei spielt das Verständnis der Menschenwürde ebenfalls eine besondere Rolle. Sie stellt jedoch nicht den primären Grund für die mehrheitliche Ablehnung der Todesstrafe dar. Die vehemente Ablehnung der Todesstrafe im deutschen Recht entspringt aus den historischen Schreckenstaten Deutschlands.

3.3.2 Die Abtreibung

Die Abtreibungsdebatte wirft im Kontext der Menschenwürde diverse Fragen auf, die vom Selbstbestimmungsrecht bis hin zum Status vorgeburtlichen Lebens reicht.

3.3.2.1 Der Rechtsstatus des Nasziturus

Eines der wesentlichen Probleme bei der Thematik der Abtreibung und der Bedeutung der Menschenwürde in diesem Kontext, stellt der persönliche Schutzbereich dar. Diese Problematik ist bereits ansatzweise oben angedeutet worden. Grundsätzlich gelten alle natürlichen Personen als

Grundrechtsträger. Um allerdings von einer Grundrechtsmündigkeit ausgehen zu können, bedarf es an bestimmte körperliche sowie geistige Fähigkeiten. Fraglich ist, ab welchem Alter ein Mensch die nötige Erkenntnis des inhaltlichen Gehalts eines Grundrechts besitzt (SCHMIDT 2014: 91).

Dies unterscheidet sich je nach Grundrecht, da der persönliche Schutzbereich jedes Grundrechts variiert. Es wird beispielsweise vertreten, dass ein Kind ab seinem 14. Lebensjahr in der Lage ist über seine religiöse Orientierung zu bestimmen. Sowohl die Handlungen als auch die Rechte des Kindes würden demnach Art. 4 GG unterliegen (MANSEN 2014: 21).

Die Streitfrage zu welchem Zeitpunkt dem Menschen seine Menschenwürde zukommt, beschäftigt seit mehreren Dekaden das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung. Zu den zeitlichen Ansatzpunkten gibt es unterschiedliche Ansichten, die insbesondere bei der Thematik des Schwangerschaftsabbruches aufgekommen sind. Das Bundesverfassungsgericht hat sich mehrfach in seinen Urteilen mit dem pränatalen Schutz im Zusammenhang des Schwangerschaftsabbruches auseinandergesetzt und ist dabei im Laufe seiner Rechtsprechung zu unterschiedlichen Ergebnissen gekommen. Dieser Umstand hat mit technischen und politischen Entwicklungen zu tun. Im Zentrum der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch steht die Frage, wann fängt das menschliche Leben an? Und wann spricht man dem Menschen die Würde zu?

3.3.2.2 Der strafrechtliche Umgang mit Abtreibung

Seit beinahe fünf Jahrzehnten beschäftigt sich die deutsche Rechtswissenschaft mit der Thematik des Schwangerschaftsabbruchs, der weiterhin Gegenstand öffentlicher Debatten und Demonstrationen ist, in denen vollständige Entkriminalisierung der §§ 218 und 219 gefordert wird.⁴⁶ Durch das Erscheinen des Verhütungsmittels, der Anti-Baby-Pille, wurde an die bis dato herrschenden Geschlechterrollen gerüttelt. Plötzlich ergab sich für die Frau die Frage, ob eine Schwangerschaft mit ihrer individuellen Selbstverwirklichung konform ist. Dieser Entscheidungsspielraum führte zu einem stärkeren Bestreben von Frauen sich von ihrer Geschlechterrolle loszulösen. Zur gleichen Zeit der Anti-Baby-Pille kamen weitere wissenschaftliche Errungenschaften, die den Alltag der Hausfrauen erleichterte und ihnen somit die Möglichkeit gab mehr Zeit in sich selbst zu investieren. Aus diesem Grund ließ sich zur

⁴⁶ SUCHY, Clara (2019): Aktivistinnen: Schwangerschaftsabbruch raus aus dem Strafgesetzbuch. <https://www.dw.com/de/aktivisten-schwangerschaftsabbruch-raus-aus-dem-strafgesetzbuch/a-50590484>. (23.09.2020).

damaligen Zeit eine stetige Steigung des Bildungsstandards von Frauen erkennen.⁴⁷

Obwohl diese Entwicklungen den Anfang eines gesellschaftlichen Wandels zeichneten, war ein absoluter Ausschluss einer möglichen Schwangerschaft nicht gegeben. So tappen Frauen im Falle einer Schwangerschaft oftmals in ein Gewissensdilemma, das rechtliche Folgen mit sich ziehen kann, nämlich der Schwangerschaftsabbruch. In § 218 StGB ist der Abbruch einer Schwangerschaft strafrechtlich normiert. Bei einer historischen Betrachtung des rechtlichen Umgangs mit dem Schwangerschaftsabbruch wird sichtbar, dass dieser grundsätzlich unter Strafe stand. Dabei spielte es keine Rolle auf welcher Entwicklungsstufe sich die Schwangerschaft befand (MOMSEN/MOMSEN-PFLANZ 2014: 1353).

Erst durch das fünfte Strafreformgesetz im Jahre 1974 kam es zu einer Wende. Danach war der Abbruch einer Schwangerschaft in den ersten zwölf Wochen straflos gewesen (KÜPPER 2007: 32). Das Bundesverfassungsgericht jedoch sah im Jahre 1975 das Reformgesetz als verfassungswidrig an, woraufhin es eine Indikationslösung formulierte, „die einen Schwangerschaftsabbruch in den Fällen der medizinischen, der embryopathischen, der kriminologischen und der sozialen (Notlagen-)Indikation gestatte“ (KINDHÄUSER 2012: 82).

Bezüglich der Tragweite des § 218 StGB herrscht ein sehr starker Dissens. Durch die stetigen Änderungen der Reformgesetze wird deutlich, dass der Schwangerschaftsabbruch für die Rechtswissenschaft eine Herausforderung darstellt, die sie mit großen Schwierigkeiten lösen konnte. Bis in die neunziger Jahre blieb dieses Problem bestehen.

In der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik galt die Fristenlösung von zwölf Wochen als legitim und wurde weiterhin angewandt. Der Schwangerschaftsabbruch war demnach straflos. Nach der Wiedervereinigung sah der Gesetzgeber sich verpflichtet eine einheitliche Gesetzeslage hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruches gemäß § 218 StGB umzusetzen (ROELLECKE 1991: 1046). Im Jahre 1992 kam es durch das Schwangeren- und Familienhilfegesetz zu einer erneuten Einführung der Fristenlösung von zwölf Wochen und dem Aufsuchen einer professionellen Beratung. Diese Pflicht war obligatorisch und galt nur innerhalb der ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis. Auch nach diesem Gesetz wurde der Schwangerschaftsabbruch nicht als rechtswidrig

⁴⁷ SCHULZ, Kristina (2008): Ohne Frauen keine Revolution – 68er und Neue Frauenbewegung. <http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/68er-bewegung/51859/frauen-und-68>. (23.09.202).

betrachtet. Das Bundesverfassungsgericht sah diese Regelung indessen als nichtig an und verwarf sie in seiner Entscheidung.⁴⁸ Im Jahre 1995 kam es zur finalen Formulierung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches durch § 218a StGB, das im Zuge des Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz erlassen wurde. So heißt es:

- (1) Der Tatbestand des § 218 ist nicht verwirklicht, wenn
1. die Schwangere den Schwangerschaftsabbruch verlangt und dem Arzt durch eine Bescheinigung nach §219 Abs. 2 Satz 2 nachgewiesen hat, daß sie sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff hat beraten lassen,
 2. der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vorgenommen wird und
 3. seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind.

Es bleibt zu ermitteln, weshalb der Abbruch einer Schwangerschaft eine Straftat darstellt. Als Rechtsgut wird das ungeborene Leben geschützt. Der strafrechtliche Schutz stützt sich hierbei auf den Wortlaut des § 218 Abs. 1 S. 2, nach dem „Handlungen, deren Wirkung vor Abschluss der Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter eintritt“ nicht als Schwangerschaftsabbruch angesehen werden (WEBER 2009: 139). Entsprechend erfährt das ungeborene Leben erst dann strafrechtlichen Schutz, wenn die Einnistung des befruchteten Eies, auch Nidation genannt, vollzogen wurde. Das bedeutet ebenso, dass nicht auf den Zeitpunkt der Befruchtung abgestellt wird, obwohl dieser nach dem bisherigen naturwissenschaftlichen Forschungsstand den Beginn menschlichen Lebens darstellt (KÜHL/HEGER 2014: 1054). Die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens geht einher mit der Frage der Menschenwürde. Beides steht in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander. Das eine bedingt das andere. Nachfolgend soll anhand der Entwicklung des § 218 StGB besonders die Position des Bundesverfassungsgerichts beleuchtet werden. Welchen Stellenwert misst es der Würde des Menschen bei der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch bei?

3.3.2.3 Die Abtreibung aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts

Die Naturwissenschaft gibt bereits ein fundiertes Verständnis bezüglich des menschlichen Lebensbeginns her, das sich für die Problematik durchaus als hilfreich erweist. Der philosophische Diskurs hingegen wird bis zum heutigen Tag geführt (SCHWARZ 1992: 90). Auf rechtlicher Basis konnte bereits aus strafrechtlicher Perspektive festgehalten werden, dass ein Eingriff erst mit Abschluss der Nidation vollzogen und somit im Gegensatz zur Naturwissenschaft später angesetzt

⁴⁸ Bundesverfassungsgericht (1993): BVerfGE 88, 203 - *Schwangerschaftsabbruch II*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv088203.html>. (23.09.2020).

wird. Von großer Bedeutung für die gegenwärtige Rechtslage im Bezug auf die Thematik des pränatalen Würdeschutzes sind die beiden Urteile des Bundesverfassungsgerichts, die in der juristischen Literatur umstritten sind. Es gibt zum Teil Stimmen in der Rechtsliteratur, die erst mit der Geburt des Menschen eine Trägerschaft der Menschenwürde bejahen. Dies wird damit begründet, dass erst mit der Geburt der Mensch als vollkommenes Mitglied der Gesellschaft angesehen werden kann und sich damit unmittelbar in sozialen Beziehungen befindet (RÜPKE 1974: 74).

Eine ähnliche Argumentation lässt sich in der ersten Abtreibungsentscheidung im Jahre 1975 des Bundesverfassungsgerichts erkennen, wo es konturlos anführt:

Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewußt ist und sie selbst zu wahren weiß. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen. (...) Das menschliche Leben stellt, wie nicht näher begründet werden muß, innerhalb der grundgesetzlichen Ordnung einen Höchstwert dar; es ist die vitale Basis der Menschenwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte.⁴⁹

Das Bundesverfassungsgericht kam zum Entschluss, dass die im Strafrechtsreformgesetz angestrebte Fristenlösung nichtig ist. Es sei nämlich die staatliche Pflicht das Leben zu schützen. Als Grundlage dafür leitete es aus Art. 2 Abs. 2 S.1 eine objektive-rechtliche Geltung ab (DOLDERER 2012: 59f.).

Bei der Auslegung des Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG ist auszugehen von seinem Wortlaut: "Jeder hat das Recht auf Leben ... ". Leben im Sinne der geschichtlichen Existenz eines menschlichen Individuums besteht nach gesicherter biologisch-physiologischer Erkenntnis jedenfalls vom 14. Tage nach der Empfängnis (Nidation, Individuation) an [...]. Der damit begonnene Entwicklungsprozeß ist ein kontinuierlicher Vorgang, der keine scharfen Einschnitte aufweist und eine genaue Abgrenzung der verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens nicht zuläßt. Er ist auch nicht mit der Geburt beendet; die für die menschliche Persönlichkeit spezifischen Bewußtseinsphänomene z.B. treten erst längere Zeit nach der Geburt auf. Deshalb kann der Schutz des Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG weder auf den "fertigen" Menschen nach der Geburt noch auf den selbständig lebensfähigen nasciturus beschränkt werden. Das Recht auf Leben wird jedem gewährleistet, der "lebt"; zwischen einzelnen Abschnitten des sich entwickelnden Lebens vor der Geburt oder zwischen ungeborenem und geborenem Leben kann hier kein Unterschied gemacht werden. "Jeder" im Sinne des Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG ist "jeder Lebende", anders ausgedrückt: jedes Leben besitzende menschliche Individuum; "jeder" ist daher auch das noch ungeborene menschliche Wesen.

An dieser Stelle wird die Positionierung des Bundesverfassungsgerichts bezüglich der Extensionsproblematik ersichtlich, in dem es dem menschlichen Leben grundsätzlich bereits mit der Einnistung der befruchteten Eizelle, also Nidation, Menschenwürde zuspricht. Dabei stützt sie

⁴⁹ Bundesverfassungsgericht (1975): BVerfGE 39, 1 - *Schwangerschaftsabbruch I*.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>. (23.09.2020).

sich sowohl auf das Potentialitätsargument als auch auf das Kontinuumsargument (KNOEPFFLER 2004: 21). Das Potentialitätsargument zeichnet sich dadurch aus, dass schon im embryonalen Stadium das Potenzial zur Menschwerdung gegeben ist. Das Kontinuumsargument hingegen meint, dass sich Embryonen kontinuierlich ohne moralrelevante Einschnitte zu einem Menschen entwickeln und Träger der Menschenwürde seien (TEIFKE 2011: 94).

Allerdings sehen hier einige Rechtsgelehrte eine Fehlinterpretation des Bundesverfassungsgerichts, die es in seinem zweiten Urteil im Jahre 1993 fortgeführt hat und welche für die heutige Rechtspraxis des Schwangerschaftsabbruchs maßgeblich ist. Darin wird angeführt, dass „Diese Würde des Menschseins ([...]) auch für das ungeborene Leben im Dasein um seiner selbst willen“ liege.⁵⁰ Der Jurist Horst Dreier spricht an dieser Stelle von einer „Biologisierung der Menschenwürde“, die zu einem „biologistisch-naturalistischen Fehlschluß“ führen. Als Begründung gibt er an, dass die biologische-naturwissenschaftliche Beweisführung zur Bestimmung des Beginns vom menschlichen Leben nicht zeitgleich einen normativen Gehalt entfalte, der auf verfassungsrechtlicher Ebene von Bedeutung wäre (DREIER 2013: 198). Darüber hinaus wird als weiteres wesentliches Argument des Bundesverfassungsgerichts die Schutzpflicht und ebenso die Achtung des ungeborenen Lebens durch den Staat bemerkt. So heißt es:

([...]) daß die Rechtsordnung die rechtlichen Voraussetzungen seiner Entfaltung im Sinne eines eigenen Lebensrechts des Ungeborenen gewährleistet ([...]). Dieses Lebensrecht, das nicht erst durch die Annahme seitens der Mutter begründet wird, sondern dem Ungeborenen schon aufgrund seiner Existenz zusteht, ist das elementare und unveräußerliche Recht, das von der Würde des Menschen ausgeht; es gilt unabhängig von bestimmten religiösen oder philosophischen Überzeugungen, über die der Rechtsordnung eines religiös-weltanschaulich neutralen Staates kein Urteil zusteht.

Dadurch kommt die verfassungsrechtliche Schutzpflicht der Rechtsordnung gegenüber jedem pränatalen Leben zum Ausdruck (MERKEL 2005: 3770). Aus diesem Grund kommt das Bundesverfassungsgericht zu seiner grundsätzlichen Haltung, dass unabhängig vom Stadium der Abbruch einer Schwangerschaft verboten ist:

Rechtlicher Schutz gebührt dem Ungeborenen auch gegenüber seiner Mutter. Ein solcher Schutz ist nur möglich, wenn der Gesetzgeber ihr einen Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich verbietet und ihr damit die grundsätzliche Rechtspflicht auferlegt, das Kind auszutragen. Das grundsätzliche Verbot des Schwangerschaftsabbruchs und die grundsätzliche Pflicht zum Austragen des Kindes sind zwei untrennbar verbundene Elemente des verfassungsrechtlich gebotenen Schutzes. [...] Der Schwangerschaftsabbruch muß für die ganze Dauer der Schwangerschaft grundsätzlich als Unrecht angesehen und demgemäß rechtlich verboten sein (Bestätigung von BVerfGE 39, 1 [44]). Das Lebensrecht des Ungeborenen darf nicht, wenn

⁵⁰ Bundesverfassungsgericht (1993): BVerfGE 88, 203 - *Schwangerschaftsabbruch II*.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv088203.html>.

auch nur für eine begrenzte Zeit, der freien, rechtlich nicht gebundenen Entscheidung eines Dritten, und sei es selbst der Mutter, überantwortet werden.

Der aufgeführte Abschnitt des Urteils gibt das heutige verfassungsrechtliche Verständnis vom Schwangerschaftsabbruch wieder, wonach der Schwangerschaftsabbruch als rechtswidrig angesehen wird. Seine Strafbarkeit wird dennoch durch § 218a StGB enorm eingeschränkt und kann im Falle des Vorliegens der bereits dargelegten Tatbestandsausschlussgründe sogar straffrei sein (GÖSSEL/DÖLLING 2004: 129). Mit seinem zweiten Urteil zum Schwangerschaftsabbruch hob das Bundesverfassungsgericht somit Teile der zuvor im Bundestag verabschiedeten Fristenregelung auf. Zwar räumte es der Frau die Entscheidungsfreiheit letztlich ein, über das in ihr entstehende menschliche Leben in den ersten drei Monaten entscheiden zu können, doch muss die herangezogene Beratung zur Abtreibung weiterhin das Ziel verfolgen das ungeborene Leben zu schützen (STARCK 1993: 822). Dementsprechend wird theoretisch die Menschenwürde a priori jedem Menschen zugesprochen. In der Praxis des Schwangerschaftsabbruchs scheint die apriorische Setzung hingegen schwierig zu sein. Das hängt zum Teil mit der inhaltlichen Schwierigkeit des Begriffes zusammen, die oben erörtert wurde.

3.3.3 Die Bioethik-Debatte

Um die Jahrhundertwende geriet die Debatte um das Recht auf Abtreibung allmählich in den Hintergrund, dabei verlor die damit verbundene Frage nach Beginn des menschlichen Lebens und der Menschenwürde nicht an Bedeutung. Im Gegenteil, sie nahm gerade an Fahrt auf. Der rasante Fortschritt der Naturwissenschaft ermöglichte dem Menschen eine Vielzahl von Faktoren und Angelegenheiten schneller, prägnanter und einfacher zu lösen. Besonders die Entwicklung in der Medizin konnte Voraussetzungen für einen besseren Schutz des Lebens schaffen. Allerdings entstanden zugleich Fragen ethisch-moralischer Natur, bei denen primär die Menschenwürde im Mittelpunkt steht. Vor allem das Naturrecht sieht unabhängig von staatlichen Gesetzesmäßigkeiten eine allgemeine Ordnung, die dem Menschen Rechte aus seiner Natur heraus zuspricht die zugleich unveränderlich sind. Diese Ordnung beschreibt Lohner als eine „Seinsordnung“, die als „Idealzustand“ verstanden werden soll, zugleich aber durch eine Krankheit beispielsweise auch fehlerhaft sein kann (LOHNER 2000: 86). Dies birgt ein hohes Reibungspotenzial zwischen der menschlichen Natur und dem wissenschaftlichen Fortschritt in sich und wirft zudem die Frage nach der Menschenwürde auf.

Aus der Bioethik entspringen mehrere Problemfelder, die die Würde des Menschen tangieren und somit eines rechtlichen Rahmens bedürfen (KNOEPFFLER 2004: 3). Dazu gehören besonders Bereiche aus der modernen Medizin mit ihren technischen Möglichkeiten, wie beispielsweise die Präimplantationsdiagnostik (PID) oder das Klonen menschlichen Lebens, die aus rechtlicher Perspektive im Zusammenhang mit der Menschenwürde in Konflikt geraten können. Nachfolgend soll dieses Spannungsverhältnis eingehender dargelegt werden.

3.3.3.1 Die Präimplantationsdiagnostik

Die Präimplantationsdiagnostik stellt ein hochumstrittenes medizinisches Verfahren dar, bei dem die Zellen des Embryos auf Erbkrankheiten untersucht werden. Durch das künstlich befruchtete Embryo in vitro können Chromosomenstörungen oder genetische Krankheiten vorab behoben werden (SCHROTH 2002: 170). Zu dieser sowohl politisch als auch verfassungsrechtlich umstrittenen Methode herrschen unterschiedlichen Auffassungen. Nach dem Gesetz zum Schutz von Embryonen wird sie grundsätzlich als rechtswidrig betrachtet.

Als Ablehnungsgrund der Präimplantationsdiagnostik wird angeführt, dass diese in den natürlichen Zeugungsprozess eingreift. Zudem gerät der Mensch in ein Auswahlverfahren und wird somit einem bestimmten Maßstab angepasst. In diesem Kontext kommen Termini auf wie „Designer-Baby“ oder „Mensch nach Maß“, die Argumente für ein Verbot der Präimplantationsdiagnostik noch stärker untermauern (DOMASCH 2007: 205). Gegner der Methode berufen sich auf den Schutz des Embryos, der nicht gewährleistet ist und mithin als Eingriff in die Würde des Embryos angesehen werden kann (HUFEN 2014: 159). Die Folge davon ist, dass zwischen dem Würdeschutz des Embryos und dem Recht des Staates, verhältnismäßig in bestimmte Rechtsgüter einzugreifen, nicht abgewogen werden kann. Befürworter der Präimplantationsdiagnostik führen das Argument des Selbstbestimmungsrechts der Frau an. Das Abtreibungsrecht gibt Frauen die Entscheidung, darüber zu bestimmen, ob sie beispielsweise ein behindertes Kind zur Welt bringen möchten oder nicht. Im Falle, dass beide Ehepartner eine genetische Störung vorweisen, wird ihnen das Recht zugesprochen, sich ohne Beeinträchtigungen fortzupflanzen (BÖCKENFORDE-WUNDERLICH 2002: 10).

Die Debatte nahm einen anderen Verlauf nach der Entscheidung des Bundesgerichtshofs aus dem Jahre 2010, bei der es sich um einen Gynäkologen handelte, der zuvor überprüfte Eizellen in die

Gebärmutter übertrug und genetisch Defekte absterben ließ.⁵¹ Daraufhin reagierte ebenfalls der Gesetzgeber und formulierte eine Neufassung von § 3a ESchG⁵², wonach die Präimplantationsdiagnostik unter bestimmten Umständen nicht rechtswidrig ist. So lautet § 3a Abs. 2 wie folgt:

Besteht auf Grund der genetischen Disposition der Frau, von der die Eizelle stammt, oder des Mannes, von dem die Samenzelle stammt, oder von beiden für deren Nachkommen das hohe Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit, handelt nicht rechtswidrig, wer zur Herbeiführung einer Schwangerschaft mit schriftlicher Einwilligung der Frau, von der die Eizelle stammt, nach dem allgemein anerkannten Stand der medizinischen Wissenschaft und Technik Zellen des Embryos in vitro vor dem intrauterinen Transfer auf die Gefahr dieser Krankheit genetisch untersucht. Nicht rechtswidrig handelt auch, wer eine Präimplantationsdiagnostik mit schriftlicher Einwilligung der Frau, von der die Eizelle stammt, zur Feststellung einer schwerwiegenden Schädigung des Embryos vornimmt, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Tot- oder Fehlgeburt führen wird.⁵³

Die Präimplantationsdiagnostik findet entsprechend der Neufassung von § 3a ESchG eine eingeschränkte Anwendung, die sich allein auf die zwei Risiken von Totgeburten und schwerwiegenden genetischen Erbkrankheiten bezieht (DREIER 2013: 216). Die Meinungen über eine Verletzung der Menschenwürde bleiben indes weiterhin geteilt. Es bestehen dieselben Probleme, wie bereits im Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts. Diejenigen, die einen Eingriff der Menschenwürde bejahen führen an, dass das werdende Kind aufgrund von Wunschkriterien instrumentalisiert und demnach nicht als Rechtssubjekt anerkannt werde (SCHOCKENHOFF 2013: 374). Demgegenüber steht die Ansicht, dass die Praxis der Präimplantationsdiagnostik keine Verletzung der Menschenwürde darstelle. Da das Embryo keine Grundrechtsfähigkeit besitze und ihm mithin lediglich der objektiv-rechtliche Gehalt von Grundrechten zukommt (BÖCHER 2004: 149).

3.3.3.2 Das Klonen von Menschen

Im Jahre 1996 führte die Geburt des geklonten Schafs Dolly zu einer weltweiten, hitzigen Debatte. Durch diesen großen Schritt in der Wissenschaft erschien es plausibel die Möglichkeit des Klonens auf Menschen zu erweitern.⁵⁴ Doch auch das Klonen weist rechtliche Probleme auf, die vorab durch Regelungen bestimmt werden mussten. So wurde bereits im Jahre 1990 das Klonen als große Gelegenheit innerhalb der Wissenschaft wahrgenommen, sodass „die Forschung mit menschlichen

⁵¹ Bundesgerichtshof (2010): <https://www.bundesgerichtshof.de/DE/Bibliothek/GesMat/WP17/P/PIDRegelung.html>.

⁵² Abkürzung für Embryonenschutzgesetz. (23.09.2020).

⁵³ §3a ESchG: <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/BJNR027460990.html>. (23.09.2020).

⁵⁴ CLAUSEN, Jens (2013): Klonen. <http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/33773/klonen>. (23.09.2020).

Embryonen bis zum 14. Tag der Entwicklung zur Verbesserung von fortpflanzungsmedizinischen Behandlungsmethoden“ in Großbritannien rechtlich zulässig wurde.⁵⁵ In der Bundesrepublik Deutschland hingegen wird von Anbeginn dieser Debatte eine grundsätzlich ablehnende Haltung vertreten. Zunächst muss jedoch festgestellt werden, was explizit unter dem Klonen zu verstehen ist. In der Wissenschaft wird darunter die Vermehrung von Gewebe oder Zellen gefasst, bei der das Erbmateriale unverändert bleibt. Somit kann ein fehlerloser, menschlicher Organismus hergestellt werden. Im Zusammenhang mit der Menschenwürde in der Bundesrepublik Deutschland ist aus rechtlicher Perspektive die Differenzierung zwischen dem reproduktiven und dem therapeutischen Klonen ausschlaggebend.⁵⁶

3.3.3.2.1 Das reproduktive Klonen

Beim reproduktiven Klonen handelt es sich um ein Verfahren, bei dem der Versuch gemacht wird, durch die genetische Nachbildung eines anderen Menschen eine Schwangerschaft zu erzeugen. Das Ziel ist, einen erbgleichen und genidentischen Menschen zu erstellen. Diese Art des Klonens ist auch als Klonen zu Forschungszwecken bekannt (DREIER 2013: 222). In erster Linie steht der gesamte Zeugungsvorgang und die Herbeiführung der Schwangerschaft einer genetischen Kopie von Menschen unter starker Kritik und könnte gegen die Menschenwürde des Klons verstoßen. Dieser Ansicht ähnelt den bereits dargelegten Diskurs über den zeitlichen Eintritt der Menschenwürde. Demnach existiere „zum Zeitpunkt des Herstellungsaktes noch kein Wesen“, dem ein menschenwürdiges Dasein zukommt.⁵⁷

Das Hauptargument der Gegner des reproduktiven Klonens dreht sich in erster Linie um die Individualität und der Möglichkeit der persönlichen Entfaltung des Klons (KERSTEN 2004: 53). Durch die fremdbestimmte Schaffung einer genetischen Kopie eines bereits existierenden Individuums, wird der Klon in seiner Einzigartigkeit beraubt und in seiner Würde tangiert. Der Klon habe nämlich das Recht auf die Entwicklung seiner eigenen „unwiederholbare[n] Identität

⁵⁵ GRUMANN, Sigrid/Andreas, POLTERMANN (2004): Klonen – ein Schlüssel zur Heilung oder eine Verletzung der Menschenwürde? <http://www.bpb.de/apuz/28295/klonen-ein-schluessel-zur-heilung-oder-eine-verletzung-der-menschenwuerde?p=all>. (23.09.2020).

⁵⁶ NATIONALER ETHIKRAT (2004): Klonen zu Fortpflanzungszwecken und Klonen zu biomedizinischen Forschungszwecken – Stellungnahme. https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/Archiv/Stellungnahme_Klonen.pdf. (23.09.2020).

⁵⁷ ebd.

(BENDA 1985: 1732).⁵⁸ Der Philosoph Jürgen Habermas sieht durch das Klonen zudem die Gefahr, dass der Mensch als sittlich und moralisches Wesen sein „gattungsethische[s] Selbstverständnis“ verliere. Obwohl Habermas die Meinung vertritt, dass Embryos keine Träger von Rechten und Pflichten darstellen können, so sieht er dennoch die Notwendigkeit ihres Schutzes, da andernfalls das moralische Verständnis des Menschen durch die Verfügbarkeit von vorpersonalem Leben ins Wanken gerät (HABERMAS 2001: 77):

Einerseits können wir dem Embryo unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus nicht, von Anfang an' den absoluten Lebensschutz zuschreiben, den Person als Träger von Grundrechten genießen. Auf der anderen Seite steht die Intuition, daß das vorpersonale menschliche Leben nicht einfach für konkurrierende Güter verfügbar gemacht werden darf (HABERMAS 2001: 78).

Allerdings gibt es genauso Gegenstimmen, die die angeführten Argumente gegen das Klonen verneinen. So wird beispielsweise der Einzigartigkeit des Individuums entgegengehalten, dass ebenso eineiige Zwillinge genidentisch seien. Dagegen wird allerdings eingewendet, dass eineiige Zwillinge trotz ihrer identischen Gene sich jeweils zu verschiedenen Individuen entwickeln (KERSTEN 2004: 490). Weiterhin wird den Gegnern des Klonens gegenüber angeführt, dass ein konkreter Würdeverstoß sowie eine Beeinträchtigung der persönlichen Entfaltung und Entwicklung spekulativ seien. Ein Verstoß der Würde könne nämlich nur durch den „konkreten Menschen begründen, nicht aus abstrakten Erwägungen zu seinem Anspruch auf Unverwechselbarkeit“ (SCHÄCHINGER 2014: 194).

3.3.3.2.2 Das therapeutische Klonen

Neben der Methode des reproduktiven Klonens gibt es weiterhin das therapeutische Klonen. Beim therapeutischen Klonen, auch Forschungsklonen genannt, wird nicht die Intention der Geburt eines genetisch identischen Menschen verfolgt. Vielmehr steht die Herstellung von Gewebe oder ganzen Organen im Vordergrund, um somit schwer heilbare Krankheiten entgegenzuwirken (WOLF 2002: 66). Auch bei dieser Methode gibt es keine einhellige Auffassung in der Literatur. Es wird dem therapeutischen Klonen ebenfalls vorgehalten die Menschenwürde zu verletzen und dass es lediglich ein anderes Verfahren darstelle. Auch bei dieser Methode werde das Embryo letztlich instrumentalisiert und werfe somit genauso wie beim reproduktiven Klonen ethische Zweifel auf, die durch eine „semantische Ausgrenzung“ umgangen werde (TABOADA 2003: 146). Die

⁵⁸ Ebenfalls zur Debatte steht die Verletzung der Menschenwürde der geklonten Person. Allerdings ist von einem Verstoß ihrer Würde abzusehen, da diese sowohl im Vorfeld freiwillig aufgrund ihrer Selbstbestimmung darüber entscheiden kann und ebenfalls nicht in ihrer Individualität berührt wird. (Siehe dazu WALLAU 2010: 271).

Befürworter dieses Verfahrens nehmen gerade den Unterschied zum reproduktiven Klonen als Grund dafür eine Verletzung der Menschenwürde auszuschließen. Dies wird damit begründet, dass bei dieser Methode es von vornherein klar sei, dass das erzeugte Embryo nicht zu einer Schwangerschaft und damit zu einem konkreten menschlichen Leben führe (DEDERER 2002:17). Zudem stehe es fest, dass durch diese Methode langfristig, enorme Fortschritte in der Wissenschaft gemacht werden können (ILLIES 2003: 26). Kyrill Schwarz ist der Meinung, dass am Beispiel des therapeutischen Klonens verdeutlicht wird, dass das bisherige Verständnis der Verfassung mit Hinblick auf derartige rasante Entwicklungen in der Wissenschaft erweitert werden müsse.

Ob aber das archaische Mittel des strafbewehrten Verbots im Embryonenschutzgesetz zur bereichsspezifischen Kontrolle der Biomedizin tatsächlich tauglich ist, muß allerdings füglich bezweifelt werden, begibt man sich hier doch auf eine Ebene, auf der moderne Technik als Überlistung der Natur verboten werden soll. Indes kann nicht übersehen werden, daß die vorstehend aufgeworfenen Fragen als von Grund auf neue Probleme, die bei Erlaß des Grundgesetzes nicht zur Diskussion standen, nur schwerlich im Wege der herkömmlichen Verfassungsauslegung beantwortet werden können (SCHWARZ 2001: 209f.).

Aus juristischer Perspektive kann jedoch festgehalten werden, dass gemäß §§ 6, 8 ESchG beide Verfahren des Klonens verboten sind (GUTMANN 2013: 218). Die ethische Debatte indessen bleibt weiterhin bestehen und wird mit Hinblick auf die Menschenwürde in Zukunft nicht wegzudenken sein, solange die Frage nach der Extensionsproblematik nicht geklärt wird.

4. China

Innerhalb der letzten Dekaden hat sich die Volksrepublik China zu einer der führenden Weltmächte etabliert. Dabei galt China zuvor jahrzehntelang als Entwicklungsland. Durch kriegerische und wirtschaftliche Auseinandersetzungen erarbeitete sich China etappenweise seine globale Vormachtstellung. Der Opiumkrieg mit Frankreich und England, der Sino-Japanische Krieg und die Irreführungen des chinesischen Revolutionären Mao Zedong gehörten zu den größten politischen sowie wirtschaftlichen Rückschlägen des Landes. Nach dem Tod Mao's im Jahre 1976 stand China vor der Frage, wohin das Land sich entwickeln sollte. Es war die wirtschaftliche Öffnung sowie diverse Reformen der Volksrepublik, die den Aufstieg des Landes ebneten. Mit dem Programm der *Vier Modernisierungen*, die Reformen im Bereich der Agrarwirtschaft, der Industrie, der Wehrmacht sowie der Technik vorsahen, konnte China peu à peu voranschreiten. Durch seine dynamische Kraft, insbesondere im technischen Sektor, gehört China heute zu den größten Volkswirtschaften der Welt.⁵⁹ Mit der "neuen Seidenstraße" ist China weiterhin auf Vormarsch und weitet seine Wirtschaftsmacht international noch stärker aus.

Doch neben ihrer wirtschaftlichen Dominanz steht ein weiteres Thema oftmals im Vordergrund zahlreicher internationaler Debatten: Die Menschenrechtssituation. Seit geraumer Zeit wird die Gewährleistung von Menschenrechten in der Volksrepublik in Frage gestellt und von Medien, Menschenrechtsorganisationen und NGO's scharf kritisiert. Es stellt sich die Frage, wie weit die Debatte um die Menschenrechte sowie die Würde des Menschen im heutigen China thematisiert wurde und weiterhin wird. Dazu bedarf es einer näheren Betrachtung von historischen und philosophischen Entwicklungen im frühen bis hin zum modernen China, um den maßgeblichen Einfluss auf die heutige Rechtsordnung sowie der Stellung des Individuums eruieren zu können. Dabei spielt der Konfuzianismus eine zentrale Rolle. Im Folgenden werden Zusammenhänge zu Menschenwürde herausgearbeitet und diskursiv beleuchtet.

⁵⁹Die 20 Länder mit dem größten Bruttoinlandsprodukt (BIP) im Jahr 2018: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/157841/umfrage/ranking-der-20-laender-mit-dem-groessten-bruttoinlandsprodukt/>. (23.09.2020).

4.1 Konfuzianismus als Staatsideologie

Mit Hinblick auf den historischen Verlauf der chinesischen Staatsführung bleibt eine Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus nicht aus. Die Lehre des Konfuzius hat das Wertesystem in China enorm geprägt und sich nicht zuletzt zur Staatsdoktrin etabliert.

Da China auf eine sehr lange Kulturhistorie zurückblickt, fällt es schwer den genauen Zeitpunkt des Aufkommens der chinesischen Philosophie zu benennen. In der herrschenden Literatur sieht man die ersten Anfänge allerdings bereits im späten 6. Jahrhundert v. Chr. (BAUER 2018: 37). Von diesem Zeitpunkt an bis hin zum Beginn der Qin-Dynastie um 221 v. Chr. durchlebte die chinesische Philosophie große Veränderungen, die insbesondere durch das politische Klima im Land bedingt waren. Zu dieser Zeit stand das Land unter der Herrschaft der Zhou-Dynastie, die die zuvor herrschende Shang-Dynastie unterworfen hatte und damit auch das bis dato herrschende Weltbild. Fragen rund um die Entstehung und der Ursprünge der Welt und des Menschen waren durch einen sehr kosmologischen Ansatz geprägt. Dabei zeichnete die Ahnenehrung einen wesentlichen Bestandteil des Weltbilds aus (SCHMIDT-GLINTZER 2008: 28). Die Zhou-Dynastie hatte im Laufe ihrer Herrschaft einen großen Beitrag zur politischen und militärischen Situation geleistet. Dies war insbesondere dem starken Festhalten am Lehnswesen zu verdanken (TANG 2002: 43). Dieser Zustand hielt jahrhundertlang an, bis sich einige Provinzen etablierten. Diese brachten das politische Zentrum der Zhou langsam ins Wanken und drängten geographisch weiter ins Östliche des Landes. Aufgrund dieser Verschiebung wird die Herrschaft der Zhou-Dynastie in zwei zeitliche Herrschaftszeiten gegliedert, die der Westlichen und der Östlichen Zhou (KRIEGER 2003: 188). Durch den Anspruch zahlreicher Adelsfamilien, Heere und Bündnissen auf die Vorherrschaft, kam es zur Zeit der Streitenden Reiche (战国时代 - Zhànguó Shídài), die militärischen Auseinandersetzungen zur Folge hatten und letztlich im Zerfall der Zhou-Dynastie mündete (SCHMIDT-GLINTZER 1997: 65). Neben den kriegerischen Konflikten war es ebenfalls eine Zeit, in der die chinesische Philosophie sich rasant weiterentwickelte und diverse philosophische Richtungen entstanden. Deshalb spricht man von der Zeit der Hundert Schulen (诸子百家 - zhūzǐ bǎijiā) (SIMSON 2006: 69). Die politische Feindschaft zwischen den Adelshäusern führte zu einem geistigen Konkurrenzkampf, der einen rasanten Fortschritt in der Wissenschaft sowie in der Geisteswelt befeuerte. Diese innere Zerrissenheit des Landes warf viele Fragen

bezüglich der Zukunft auf, die in vielen Menschen zugleich den Wunsch nach etwas Neuem weckte. Zu ihnen gehörte unter anderem der Philosoph Konfuzius.

4.1.1 Die Person Konfuzius

Unter Konfuzianismus wird die vom chinesischen Philosophen Konfuzius entwickelte Lehre verstanden. Dabei ist anzumerken, dass der Terminus *Konfuzianismus* an sich ein westliches Konstrukt darstellt und es in der chinesischen Sprache kein Pendant existiert. Der Begriff Konfuzius wurde erstmals im 16. Jahrhundert von Missionaren verwendet. In China spricht man viel mehr von *rú jiā* (儒家), was übersetzt die Schule der Gelehrten bedeutet (MASON 2004: 118). Basierend auf den frühesten Überlieferungen kam Konfuzius im Jahre 551 v. Chr. in einer kleinen Stadt im Staat Lu zur Welt. Er wuchs in bescheidenen Verhältnissen auf und nahm als Heranwachsender diverse Ämter für Adelsfamilien und an Fürstenhöfen an. Aufgrund der politischen Zerrissenheit des Landes, suchte Konfuzius im Altertum Lösungsansätze für die politische Misere der herrschenden Zhou-Dynastie (周朝 - Zhōucháo), um somit eine Orientierung zu schaffen (FRANKE 1965: 28). So reiste er viel, um sich im Rahmen seiner Studie intensiver mit dem Zhou-Reich auseinanderzusetzen, als dieses noch eine Einheit war. Nach seiner langjährigen Studienzeit kehrte er nach Lu zurück und bekleidete das Amt des Justizministers. Er trug einen positiven Beitrag zur politischen Entwicklung bei und konnte dem Staat und besonders den regierenden Herzog zum Aufschwung verhelfen (SIMSON 2006: 25). Seine Dienste wurden jedoch im Laufe der Zeit immer weniger benötigt, weswegen er sich langfristig zurückzog und im hohen Alter eine zwölfjährige Wanderzeit antrat. Während dieser Jahre versuchte er vergebens seine politischen Vorstellungen, die im Folgenden behandelt werden, zu realisieren (VAN ESS 2009: 22).

4.1.2 Konfuzius Lehre

Im Kern der Lehre Konfuzius steht das Festhalten am Alten. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass kein Raum für Veränderungen besteht und alles Innovative vehement abgelehnt wird. Im Gegenteil, Konfuzius sieht beides in einem unmittelbaren Verhältnis, bei dem das Alte zwingend notwendig ist, um Neues zu schaffen (JASPERS 1957: 157).

Aus diesem Grund setzte er sich in seinen Studien hauptsächlich mit Traditionen und Gebräuchen auseinander, die über Jahrhunderte hinweg nicht an Bedeutung verloren hatten. Mit Hinblick auf die zersplitterte politische Situation im Land, suchte er nach einem allgemeinen Fundament, das alle Menschen gemeinsam haben. Konfuzius meint, dass allein die Vergegenwärtigung der Geschichte einen guten Lösungsweg darstellt. Für ihn beginnt die Geschichte demnach erst mit der Ordnung von Gesellschaft und des Regierens. Dabei bezieht er sich auf die vorbildhaften und vollkommenen Gestalten von Yáo und Shun, die zu den Urkaiser Chinas gehörten (SUN 2011: 222). Zu jener Zeit übergab man die Herrschaft an die Personen, die sich durch ihr vorbildlichen Charakter, ihren Idealen und dadurch eines höheren Menschseins auszeichneten.

Diese Nachfolgebestimmung hielt so lange an, bis sie durch die Erbfolge abgelöst wurde. Erst mit der Zhou-Dynastie wurde erneut auf die alte Tradition zurückgegriffen, weshalb Konfuzius den Herzog von Zhou als Vorbild betrachtete. Durch die Zhou-Dynastie ließ sich die Autorität des Herrschers durch die Konzeption vom Mandat des Himmels (天命 - Tiānmìng) begründen. Dem Herrscher wird das Mandat von der höchsten Instanz, dem Himmel, verliehen. Somit übernimmt er die Verantwortung über das Land und fungiert als Bindeglied zwischen Himmel und Erde. Falls er jedoch dieser Verantwortung nicht gerecht werden sollte, kann ihm dieses Mandat vom Himmel entzogen werden. Das Mandat hat somit keinen absolutistischen Charakter (LEE 2018: 82).

Konfuzius nach gibt es mehrere Voraussetzungen, die gegeben sein sollten, um eine harmonische und in sich funktionierende Gesellschaft zu verwirklichen. Also alles, was zu seinen Lebzeiten nicht gegeben war. Um eine derartige Gemeinschaft schaffen zu können, bedarf es eines Bezugspunkts zur gemeinsamen Kultur sowie dem Menschsein. Dazu muss der Mensch stets an sich arbeiten und studieren, um sich als Mensch weiterzuentwickeln und sich vom Negativen der Gesellschaft zu distanzieren (HUANG 2008: 13). Im Lǐjì, ein Buch, das Konfuzius verfasst haben sollte, werden zahlreiche Verhaltensnormen aufgelistet, nach denen der Mensch sich richten soll. So heißt es:

Demjenigen, der es liebt, ohne äußeren Anlaß den Prinzipien echten Menschentums nachzuleben, und der ohne äußere Bedrohung alles haßt, was den Grundsätzen echten Menschentums entgegengesetzt ist, erscheint die ganze Menschheit wie ein einziger Mensch. Daher beurteilt der höhere Mensch alle Probleme der Lebensführung nach dem Maßstab seiner eigenen Persönlichkeit; und dann bestimmt er die Regeln für das gemeine Volk. (KONFUZIUS 1957: 127)

Hier wird verdeutlicht, dass der Mensch der Maßstab seiner eigenen Person darstellt. Erst wenn jeder Mensch versucht, sich stets in Moral, Sitte und Tugend zu üben, kann ein friedvoller Zustand

innerhalb der Gemeinschaft erzielt werden. Neben der eigenen, individuellen Entwicklung muss der Mensch seine Beziehungen in seinen bereits bestehenden Lebensgemeinschaften verbessern. Dies gilt nach Konfuzius in erster Linie für die Familie, in der der Respekt untereinander, insbesondere gegenüber den Älteren, und die Liebe für die Geschwister und Eltern maßgebliche Prinzipien sind. Daraus leitete Konfuzius die fünf sittlichen Beziehungen (五伦 - Wǔ lún) ab, die die wesentlichen Verhältnisse zwischen den Menschen darstellen (SCHILLING 2010: 106).

Er differenziert zwischen dem Verhältnis Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Ehepaare, Brüdern sowie zwischen Freunden. Auffallend hierbei ist, dass immer eine Person innerhalb der Beziehung eine übergeordnete Stellung innehat, abgesehen zwischen Freunden. Die Struktur folgt einer hierarchischen Natur. In der Literatur gibt es unterschiedliche Auffassungen, wie viel individuelle Entfaltung dem Einzelnen eingeräumt wird, da die beschriebenen Beziehungen ein starkes Über- und Unterverhältnis aufweisen (WEATHERLEY 1999: 38). Die herrschende Lehre sieht in den verschiedenen Beziehungen eine Zuweisung der Rollen. Der Einzelne kann nicht selbstbestimmt, autonom und frei entscheiden, welche Rolle er annehmen möchte. Folglich ist jeder gezwungen dieser vorbestimmten Struktur zu entsprechen und je nach Beziehungsgrad gehorsam seine Rollenfunktion gerecht zu werden. Darauf beziehen sich ebenfalls die Gegner der Universalität von Menschenrechten, da den festgesetzten, sozialen Rollenstrukturen eine höhere Wichtigkeit beigemessen wird als die individuellen Bedürfnisse des Einzelnen (MASON 2004: 13).

Dem wird entgegengehalten, dass die sittlichen Beziehungen zwar hierarchisch geprägt sind, jedoch zugleich eine wechselseitige Beziehung darstellen und die unterschiedlichen Rollen einander brauchen. So führt Baker an:

Now these Five Human Relationships (wu-lun) were arranged in order of priority, and with the exception of the last one were all superior/inferior relationships too; and so they were intended to give guidance as to the correct weight to be put on any relationship. Properly observed there could be no conflict or friction within Chinese society or within the family group, for every member of the family and of society was held tightly in check by the duty and obedience which he owed to another. Properly observed there could be no conflict, because there was no area of human intercourse not covered explicitly or implicitly by one or another of the five clauses. (BAKER 1979: 11)

Solange jeder seiner Rolle gerecht wird, können zwischen den Beziehungen keine Reibungspunkte entstehen. Vielmehr sorgt dies zur Harmonie innerhalb der menschlichen Beziehungen und im gesamten sozialen Gefüge (ebd.). Unabhängig davon in welcher Rolle sich der Mensch befindet,

appelliert Konfuzius an die Kultivierung der eigenen Person und ihrer Humanität. Ein besonderer Fokus liegt auf letzteres und wird nachfolgend genauer beleuchtet.

4.1.3 Konfuzius Humanismus

Wie bereits festgestellt werden konnte, trägt jeder Mensch seinen eigenen Maßstab in sich. Der Mensch soll sich selbst kultivieren, erst dann kann er innerhalb seiner Beziehungen und letztlich der Gesellschaft einen Beitrag leisten und für Harmonie sorgen. Die menschlichen Beziehungen, in der insbesondere die Familie im Vordergrund steht, beruhen auf dem Prinzip vom rén (仁). Darunter wird die Natur des Menschen und seine innewohnende Menschlichkeit verstanden (KOLLER 2012: 199). Eine buchstäbliche Übersetzung fällt hierbei schwer. Der Begriff *rén* besteht einerseits aus dem Zeichen für Mensch 亻 und aus der Zahl zwei 二, was die zwischenmenschlichen Beziehungen veranschaulicht. Die Benutzung des Schriftzeichens 仁 bringt die bereits im frühen China bestehende Geisteshaltung zum Ausdruck. Der Mensch gilt demnach als humanes, reflexives Wesen, welches sich über sein Menschsein im Klaren ist (LUN 2009: 12). Hier wird dem Menschen ein moralisches Verständnis zugesprochen. Konfuzius fordert überdies vom Menschen sich der Sitte entsprechend, moralisch und tugendhaft zu verhalten. Einer der bekanntesten daraus ableitenden Grundprinzipien stellt die Goldene Regel dar, die besagt: “Was ich nicht will, das andere mir zufügen, das will ich auch nicht anderen zufügen.” (VAN ESS 2009: 31). Mit Hilfe dieses praktischen Grundsatzes kann die Menschlichkeit in wechselseitigen Beziehungen zwischen Menschen überprüft werden, indem es den Menschen in die Position des Gegenübers hineinversetzt (LIU 2013: 130).

In den Analekten von Konfuzius (论语 - lún yǔ) findet der Begriff rén insgesamt sechzig Mal Verwendung. Aufgrund der unsystematischen Struktur der Analekten und der Häufigkeit ist ein eindeutiges Bild von rén erschwert möglich. Da der Begriff sehr facettenreich ist, kann dieser sehr breit aufgefasst werden. So nennt Lai fünf unterschiedliche Aspekte von rén, die sich aus den Analekten entnehmen lassen: rén als Humanität, Liebe, die konfuzianische Goldene Regel, die Pflege von besonderen Beziehungen und schließlich rén als ethisches Konzept (LAI 2008: 21f.) Erst mit der Umsetzung von rén ist der Mensch imstande seiner menschlichen Natur, xing (性 - xìng), zu entsprechen. Daher ist mit rén die allumfassende, universale Tugend gemeint, aus der weitere Tugenden abgeleitet werden (HUANG 2008: 13).

4.1.4 Das Konzept des *edlen Menschen*

Neben seiner Tugendhaftigkeit ist der Mensch imstande sich zu einem herausgehobenen Menschen (君子 - Jūnzǐ) zu entwickeln. Der Terminus wurde ursprünglich als Bezeichnung der Nachkommen von Adligen verwendet. Wortwörtlich übersetzt bedeutet Jūnzǐ Herrschersohn (GARDNER 2014: 18). Im konfuzianischen Sinne wird darunter ein Edelmann, der sich durch sein herausgehobenes Wesen auszeichnet, verstanden. Konfuzius hat dem Begriff eine ethische Komponente zugrunde gelegt und damit ein Idealbild des Menschen geschaffen. Die Vorstellung eines edlen Menschen geht im Konfuzianismus mit der Idee der Selbstkultivierung seiner selbst einher. Ein Jūnzǐ zeichnet sich durch seine vornehme, gebildete Art und menschliche Güte aus und versucht stets dem Leitbild der Einheit vom Menschen und Himmel zu entsprechen (MASON 2004: 136). Ebenso hält er an traditionellen Werten fest und geht mit gutem Beispiel voran. Erst dann stellt er ein hohes Idealbild für die restliche Gesellschaft dar. Er verkörpert das Gegenbild des gewöhnlichen Menschen (小人 - xiǎorén), der die Kultivierung seiner selbst nicht anstrebt und mithin keine gehobene Rolle annimmt (WEATHERLEY 1999: 40). In einem Gespräch mit Konfuzius fragt sein Schüler Yen Hui, was einen "Edlen" ausmacht:

Yen Hui fragt den Meister Kung, was zu einem Edlen gehöre. Meister Kung sprach: „Durch Ausüben von Werken der Liebe kommt er der Güte der Gesinnung nahe. Durch sorgfältige Erwägungen kommt er der Weisheit nahe. Er nimmt seine eignen Angelegenheiten nicht zu wichtig und die der andern nicht zu leicht. Das ist die Art des Edlen.“ Yen Hui sprach: „Darf ich fragen, wie die nächst niedrige Stufe beschaffen ist?“ Der Meister sprach: „Er handelt, ohne vorher gelernt zu haben, er trifft das Richtige ohne Nachdenken. Mein Sohn, gib dir Mühe!“ (WILHELM 1961: 97).

In dem aufgeführten Dialog wird verdeutlicht, dass die Entwicklung zum Jūnzǐ ein kontinuierlicher Prozess darstellt, der allein durch das eigene Zutun vorangetrieben werden kann. Der Mensch soll innerhalb der Gesellschaft seiner Rolle gerecht werden, indem er von seinen Trieben und Begehren absieht. Er soll nicht egoistisch handeln, sondern seine Fähigkeit zur Empathie und Mitmenschlichkeit für den anderen erweitern (LEE 2014: 133). Es ist letztlich die ständige Bemühung des Menschen, die zu seiner eigenen Vervollkommnung führt. Ein wichtiger Aspekt hierbei ist, dass nach Konfuzius prinzipiell jeder Mensch die Voraussetzungen in sich trägt ein Edelmann werden zu können, auch wenn dies letztlich nur sehr wenigen gelingt (WEATHERLEY 1999: 40). Deshalb kann von einem Potenzial die Rede sein, welches durch Mühe entwickelt werden kann.

4.1.5 Die moralische Natur des Menschen

Die zwei wichtigsten Vertreter der konfuzianischen Philosophenschule waren Xunzi und Mengzi. Durch sie hat sich erst die Philosophie Konfuzius verbreiten und zu einer eigenständigen Denkströmung etablieren können. Beide Philosophen konzipierten, basierend auf den Lehren Konfuzius, unterschiedliche Konzepte von der Natur des Menschen.

4.1.5.1 Xunzi und die böse Natur des Menschen

Zum Lebenslauf von Xunzi (荀子 - Xúnzǐ) ist nicht allzu viel bekannt. Sein Wirken lässt sich auf das 3. Jahrhundert um die Zeit der Streitenden Reiche zurückdatieren (HUANG 2008: 14). In seinem gleichnamigen Werk führt Xunzi an, dass die menschliche Natur an sich böse ist. Er glaubt, dass die natürlichen Neigungen des Menschen zu Konflikten und Unordnung führen.⁶⁰ Xunzi betrachtet die menschliche Natur als einen angeborenen Zustand, der nicht angeeignet werden muss. Für ihn gibt es keinen Grund der Annahme, dass alle Menschen von Grund auf gut sind, da sonst das Schaffen von Normen und Ritualen überflüssig wären (WILHELM 1931: 142). Im folgenden Ausschnitt seines Werkes wird dieser Gedanke sehr deutlich erkennbar:

Nun ist die Natur des Menschen mit der Geburt auf den Vorteil bedacht. Dieser Veranlagung folgend steht man im Wettstreit mit anderen und lässt alles Zuvorkommen fahren. So entstehen Neid und Abscheu. Demzufolge schleichen sich Gewalt und Intrigen ein. Darüber gehen Redlichkeit und Treue verloren. Bald nach der Geburt hat der (edle) Mann seine Freude an Weib und Gesang. Somit kommen Unzucht und Chaos auf, die guten Sitten und alle Ordnung haben damit ein Ende. Folgt der Mann seiner Natur, seinen Verlangen, folgt daraus notwendigerweise der Wettstreit, welcher die Standesordnung verletzt und die guten Sitten durcheinanderbringt, so dass man wieder zur Gewalt greift. Von hierher gesehen ist die Natur des Menschen böse, und was an ihr gut ist, ist anerzogen. (KUBIN 2015: 132f.)

Die natürliche Veranlagung des Menschen ist demnach schlecht und böse. Der Mensch ist bereits von Geburt an gierig und prädestiniert, Übel anzurichten und die Ordnung in Chaos umzuwandeln. Es sei denn er überwindet seine eigene Natur, indem er an sich arbeitet. Um moralisch und tugendhaft sein zu können, bedarf es dieser Überwindung.

⁶⁰ Xunzi's Auffassung von der Natur des Menschen erinnert an Thomas Hobbes Menschenbild, nach dem jeder Mensch aufgrund seines Naturzustands auf seinen eigenen Erhalt bedacht ist.

Das Werkzeug für eine derartige Neugestaltung seiner selbst, ist durch das eigene Zutun und der Umsetzung vom Ritus möglich.⁶¹ Diese Transformation vom bösen Naturzustand des Menschen hin zu einer edlen Person beschreibt Xunzi wie folgt:

[...] Alle guten Sitten sind das künstliche Produkt der Heiligen. Keinesfalls sind die urtümlich in unserer Natur angelegt. Wenn denn nun also der Töpfer den Ton formt, um ein Gefäß herzustellen, so ist dieses ein Produkt des arbeitenden Mannes, entspringt also keinesfalls dessen menschlicher Natur. Wenn daher jemand ein Stück Holz zu einem Gefäß verarbeitet, so rührt dieses Produkt von seiner Arbeit her, entstammt nimmer seiner menschlichen Natur. Die Heiligen haben vieles bedacht und machten sich vertraut mit der künstlichen Natur des Mannes, und so schufen sie die guten Sitten und die entsprechenden Bestimmungen. [...] Alles Empfinden jedoch, das nicht von selbst kommt, nennen wir künstliches, denn es entsteht erst nach gehöriger Bemühung. [...] (KUBIN 2015: 139).

Die Natur des Menschen muss nach Xunzi mithin geformt werden. Mit Hilfe der Heiligen und ihrer Schaffung von Riten, wird dem Menschen ein Leitfaden vorgegeben, wonach er handeln und seinen eigenen Ausweg aus seinem Naturzustand vorantreiben kann. Die menschliche Natur ist zwar schlecht, aber sie ist nicht unverbesserlich (SUNG 2016: 637). Xunzi sah somit durchaus die Möglichkeit für den Menschen, seinen Trieben zu entsagen. Obwohl Xunzi daran glaubt, dass der Ausweg für jeden Menschen gewährt wird, ist ihm zugleich bewusst, dass nicht jeder diesen Prozess letztlich durchläuft. Der Mensch begehrt, was er nicht hat. Die daraus resultierenden Entscheidungen basieren auf einer moralischen Blindheit, die durch das Fehlen von Erziehung, rituellen Praxis und Moral entstanden ist (BAUER 2018: 105).

Ungeachtet seines negativen Menschenbildes sah Xunzi in der Fähigkeit des Menschen, sich sittliches Verhalten anzueignen, eine Eigenschaft, die bei keinem anderen Lebewesen vorzufinden ist. Dies zeichnet für Xunzi den fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und allen anderen Lebewesen aus, weshalb er der Auffassung war, dass dem Menschen die meiste höchste Würde zukomme (OMMERBORN 2011: 368).

4.1.5.2 Mengzi

Zu dem wahrscheinlich bekanntesten Nachfolger von Konfuzius zählt der Denker Mengzi (孟子 - Mèngzǐ). Seine gleichnamige Sammlung von Dialogen – *Mengzi* ist ausschlaggebend für seine Lehre. Obwohl es eine längere Zeit gedauert hat, bis seine Lehre auf Anklang gestoßen ist, hat sie bis zum heutigen Tag einen enorm wichtigen Stellenwert in der konfuzianischen Philosophie.

⁶¹ GOLDIN, Paul (2018): *Xunzi*. <https://plato.stanford.edu/entries/xunzi/#HumaNatuXing>. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (23.09.2020).

Genauso wie sein Meister Konfuzius versuchte er, seine Lehren in das politische Geschehen zu integrieren. Er soll um etwa 372 bis 289 v. Chr. gelebt haben (THALER 2004: 8).⁶² Im Gegensatz zu Xunzi vertrat Mengzi die Auffassung, dass die menschliche Natur gut ist (性善 - Xìngshàn). Mengzis Vorstellung von der Natur des Menschen stellt eine ethische Theorie dar, die auf Emotionen basiert. Für ihn lässt sich die moralische Ausrichtung des Menschen auf angeborene Emotionen und Wünsche zurückführen, die von Grund auf gut sind (GARDNER 2014: 51). Er führt an, dass alle Menschen aufgrund ihrer biologischen Ausstattung eine Neigung zum Guten besäßen. So heißt es in Mengzi 6A6:

Jeder Mensch hat ein Herz, das anderer Leiden nicht mit ansehen kann. Die Könige der alten Zeit zeigten ihre Barmherzigkeit darin, daß sie barmherzig waren in ihrem Walten. Wer barmherzigen Gemüts barmherzig waltet, der mag die beherrschte Welt auf seiner Hand sich drehen lassen: Daß jeder Mensch barmherzig ist, meine ich also: Wenn Menschen zum erstenmal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigen sie sich so. Von hier aus gesehen, zeigt es sich: ohne Mitleid im Herzen ist kein Mensch, ohne Schamgefühl im Herzen ist kein ohne Bescheidenheit im Herzen ist kein Mensch, ohne Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch, Mitleid ist der Anfang der Liebe, Schamgefühl ist der Anfang des Pflichtbewußtseins, Bescheidenheit ist der Anfang der Sitte, Recht und Unrecht unterscheiden ist der Anfang der Weisheit. Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso wie sie ihre vier Glieder besitzen. Wer diese vier Anlagen besitzt und, von sich behauptet, er sei unfähig, sie zu üben, ist ein Räuber an sich selbst [...]. (MENGZI 2016: 73).

Hiernach hat der Mensch von Geburt an Neigungen zu Mitleid, Scham, Respekt und besitzt die Fähigkeit zwischen Recht und Unrecht zu differenzieren. Dabei handeln es sich nach Mengzi, um die vier grundlegenden menschlichen Tugenden. Diese sind naturgegeben und müssen wie Sprossen gepflegt werden, um zu wachsen. Jeder Mensch besitzt demnach alle Voraussetzungen, um sich selbst zu kultivieren, nur muss er diese wahrnehmen und stetig an sich arbeiten (THALER 2004: 9). Dies bedeutet zugleich, dass Mengzi von der Gleichheit der Menschen ausgeht. So heißt es weiter im Mengzi 6A7:

[...] Nicht als ob der Himmel ihnen verschiedene Anlagen gegeben hätte; die Verhältnisse sind Schuld daran, durch die ihr Herz verstrickt wird. [...] Alle Dinge, die zur selben Art gehören, sind einander ähnlich, warum sollte man das allein beim Menschen bezweifeln? Die Heiligen sind von derselben Art wie wir. [...] (Mengzi 2016: 183)

Diese Passage verdeutlicht, dass Mengzi ein sehr positives Bild vom Menschen vertrat. Die naturgegebenen Neigungen und Vorlieben bilden mithin das Fundament von moralischen Normen und Praktiken. Folglich hat der Mensch die Möglichkeit durch seine natürliche Beschaffenheit, ein

⁶² Es gibt unterschiedliche Auffassungen zu seinen Lebzeiten. Van Ess gibt die traditionelle Ansicht an. Huang hingegen führt 372-298 v. Chr. an (HUANG 2008: 14).

guter Mensch zu werden. Seine angeborenen Tendenzen zum Guten können sich in ausgeprägten moralischen Emotionen manifestieren und letztlich die aufgeführten Tugenden vollständig entwickeln. Zudem deutet Mengzi an, dass Böses eher aus den Verhältnissen entsteht als aus der Natur, was sein politisches Engagement für bessere Verhältnisse, um bessere Menschen zu schaffen, nachvollziehbar macht. Anders als Xunzi sieht er die Heiligen auch nicht als Sonderformen der menschlichen Art. Da Heilige letztlich Menschen waren, zählen sie zur selben Art und ihrer Heiligkeit dürfe somit nicht in einer andersgearteten Natur gesucht werden, sondern in den positiven Seiten der menschlichen Natur.

Es kann festgehalten werden, dass die beiden konfuzianischen Denker, Xunzi und Mengzi, bei ihren Ausführungen dasselbe Ziel verfolgten, nur einen unterschiedlichen Ausgangspunkt haben. Xunzi geht von Anbeginn der Geburt des Menschen von seinen bösen Neigungen aus, die zwangsläufig zu Unordnung innerhalb der Gesellschaft führen (CUA 2005: 7). In Seinem Werk legt Xunzi mehrfach Argumente gegen Mengzi's scheinbar widersprüchliche These dar, dass die menschliche Natur an sich gut ist. So führt er an:

Meng Zi sagte einmal: „Dass ein (edler) Mann sich im Lernen befließigt, ist Ausdruck seiner guten Natur.“ Ich, Xun Zi, habe dazu das Folgende beizutragen: Das ist nicht so. Meng Zi hat noch nicht den Unterschied von natürlicher Anlage und künstlicher Formung zu scheiden vermag. Eine jegliche Natur ist vom Himmel gegeben, sie kann nicht erlernt, nicht bemüht werden. Die guten Sitten (liyi) dagegen haben die Heiligen geschaffen. Man kann sie studieren, man kann sie erwerben. Durch das Studium befähigen uns ihrer, durch die Übung beherrschen wir sie. Was aber nicht erlernt, nicht bemüht werden kann, das ist, was bei uns die natürliche Anlage heißt. Was wir dagegen theoretisch wie praktisch erarbeiten, heißt bei uns Anerziehung. So also unterscheidet man die angeborene von der künstlichen Natur. [...] (KUBIN 2015: 137).

Mengzi hingegen behauptet, dass die menschliche Natur die Voraussetzungen der Tugend erschafft, die mit Mühe kultiviert werden muss, damit der Mensch sich moralisch weiterentwickelt. Xunzis Kritik beruht auf eine nicht näher erläuterte Unterscheidung der künstlichen Formung und der natürlichen Anlagen. Denn die künstliche Formung kann ja durchaus zur natürlichen Anlage des Menschen dazugehören und würde auch plausibler den Umstand erklären, warum aus angeblich grundbösen Menschen plötzlich Heilige werden könne. Oder warum überhaupt das Bedürfnis nach Heiligkeit gegeben sein soll, wenn doch zu menschlicher Natur das Böse fundamental sei. Diesen logischen Widerspruch löst Mengzi dadurch auf, dass er den Menschen als gut setzt. Jede Veredlung des Menschen kann dann auf das Fundament des Guten erbaut werden.

Mit seiner systematischen Ausarbeitung von der menschlichen Natur hat Mengzi die konfuzianische Philosophie maßgeblich geprägt. Aufgrund seiner Vorstellung der moralischen Gleichheit aller Menschen, stellt sich die Frage, ob seine Gedanken Schnittpunkte mit der Idee der Menschenrechte sowie der Würde des Menschen aufweisen und sich vereinbaren lassen.

4.1.6 Mengzis Konzept der Menschenwürde

Es konnte bislang festgehalten werden, dass Mengzi ein sehr positives Menschenbild vertrat. Nach Mengzi verfügt jeder Mensch über die vier Tugenden, die in seinem Menschsein veranlagt sind. Er hat demnach die Fähigkeit sein Potenzial auszuschöpfen, um sich zu einem Moralwesen zu entwickeln. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie sich diese positive Veranlagung der menschlichen Natur begründen lässt.

Zuvor wurde bereits im Kontext der Rechtfertigung der staatlichen Gewalt des Herrschers ersichtlich, dass die menschliche Natur und der Himmel in starker Wechselwirkung zueinanderstehen.⁶³ Schon in der Shang-Zeit wurde der Himmel als höchste Instanz betrachtet. In der Zhou-Zeit wurde dieser Gedanke fortgeführt und erweitert, indem die Vorstellung vom Himmel zu einem Himmelsgott erweitert wurde (HUANG 2008: 47). Der Himmel (天 - tiān) und der Mensch (人 - rén) befinden sich in einem unmittelbaren Gefüge zueinander. Dieses Konzept der Einheit der beiden Instanzen verleiht der konfuzianischen Lehre eine transzendente Komponente, indem es den Himmel als Gott (上帝 - shàngdì) anhebt (LEE 2013: 110).

Das dichotomische Verhältnis zwischen Menschen und Himmel ist im Konfuzianismus von hoher Relevanz, wenn es um die Begründung der menschlichen Stellung und seiner Würde geht. Einen erheblichen Einfluss auf das Konzept der Menschenwürde innerhalb der konfuzianischen Lehre hat Mengzi. In seinem Buch VI A16 geht er auf die Differenzierung zwischen dem himmlischen und dem menschlichen Rang ein. So heißt es:

[...] Es gibt einen göttlichen Adel⁶⁴ und einen menschlichen Adel. Gütigkeit, Gerechtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit, unermüdliche Liebe zum Guten: das ist der göttliche Adel. Fürst sein oder Hoher Rat oder Minister: das ist der menschliche Adel kam danach von selber. Heutzutage pflegt man seinen göttlichen Adel, um den menschlichen zu erlangen. Wenn man den menschlichen Adel erreicht, so

⁶³ siehe Kapitel 4.1.2 Konfuzius Lehre. Um als Staatsgewalt agieren zu dürfen, bedurfte es des "Mandat des Himmels".

⁶⁴ Bei Richard Wilhelms Übersetzung des Mengzi ist statt des Ausdrucks des himmlischen Rangs, die Rede vom göttlichen Adel. Dies hängt damit zusammen, dass Wilhelm als gläubiger Christ Termini im Lichte der Religion übersetzt. Siehe TIEDEMANN, Paul (2006): Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde. S.83, Fußnote 5.

wirft man den göttlichen Adel weg. Das aber ist die schlimmste Verblendung. Und schließlich führt es doch zum sicheren Untergang. (MENGZI 2016: 189).

In der angeführten Passage unterscheidet Mengzi einerseits zwischen dem himmlischen und andererseits dem menschlichen Rang, der jeweils unterschiedlich begründet wird. Der menschliche Rang stellt eine Position dar, den sich die Menschen untereinander verleihen. Dazu zählt beispielsweise die Bekleidung von hohen Ämtern, wie das eines Ministers. Hierbei handelt es sich um einen menschlichen Wert, der in Verbindung mit einer bestimmten, meist hohen Position erlangt wird (rénjué - 人爵) (PO WAH 2007: 470). Der himmlische Rang hingegen zeichnet sich durch die bereits aufgeführten, verschiedenen Tugenden aus. Dabei handelt es sich um einen „durch Moralität bestimmten oder konstituierten Wert“, der allein vom Himmel verliehen wird (tiānjué - 天爵) (PAUL 2006: 123). Der himmlische Rang betont die Anerkennung des Menschen aufgrund seines Menschseins und gleichzeitig seiner Fähigkeit moralisch und menschlich zu handeln. Er misst dem Menschen einen Wert bei, der weder ersetzt noch durch Materielles erlangt werden kann. Vielmehr stellt er eine innewohnende Wertigkeit dar, die allen Menschen in gleicherweise zukommt und den Menschen von anderen Lebewesen hervorhebt (ZHANG 2016: 24). Darüber hinaus behauptet Mengzi, dass jeder Mensch nach seiner Würde strebe und dass es sein Wille sei, diese zu erlangen. Allerdings besitze er darüber hinaus über eine Würde, die ihm weder bewusst ist noch weggenommen werden kann. Hierzu wird primär auf das Buch VI 17a Bezug genommen:

[...] Der Wunsch nach Ehre liegt allen Menschen am Herzen. Alle Menschen haben Ehre in sich selbst, ohne daß sie daran denken. Die Ehre bei den Menschen ist nicht die echte Ehre. Wen ein Herrscher ehren kann, den kann ein Herrscher auch erniedrigen. Im Buch der Lieder heißt es: ‚Er gibt uns süßen Weins genug. Und sättigt uns durch seine Güte.‘ Damit ist gesagt, daß, wer sich sättigt an Güte und Gerechtigkeit, nicht mehr nach anderer Leute Fett und feinem Reis begehrt. Wer so lebt, daß weit und breit sein Name einen guten Klang hat, der begehrt nicht nach anderer Leute Schmuck und Stickerei.“ (MENGZI 2016: 189).

An dieser Stelle unterscheidet Mengzi zwischen zwei Formen der Würde. Zum einen die Würde, die als Reputation verstanden wird und zum anderen die „gute Würde“, die dem Menschen a priori zukommt und auch nicht weggenommen werden kann (ROETZ 1998: 26). Dieser Kontrast kommt besonders durch sein Beispiel des Machthabers zum Ausdruck, in dessen Entscheidungsspielraum es ist, jemanden zu erniedrigen. Die letztere genannte Würde könne hingegen von einem

Machthaber nicht angetastet werden.⁶⁵ Neben dem Appell Mengzis an die Würde des Menschen wird ferner sein auf Moral und Humanität basierendes Herrschaftskonzept (仁政 - Rénzhèng) deutlich. Danach spricht er sich ausdrücklich gegen eine autokratische Herrschaftsform aus und fordert stattdessen eine Herrschaft, die im Interesse des Volkes agiert (OMMERBORN 2008: 21).

Ein weiterer Aspekt, der durch die zitierte Liedpassage veranschaulicht wird, ist die menschliche Güte. Die Lehre Mengzi's darf an dieser Stelle jedoch nicht auf eine bloße Lehre der Güte reduziert werden. Durch seine Menschlichkeit wird der Mensch in seinen Fähigkeiten vervollständigt. Er erfüllt einen höheren Zweck als seinen sinnlichen Bedürfnissen nachzugehen (ZHANG 2016: 58). Des Weiteren lässt sich eine weitere Besonderheit in der Textstelle erkennen, indem Mengzi für den Begriff der Würde nicht die vom Himmel verliehene Würde verwendet. Stattdessen sei die Rede von der „guten Würde“ (良貴 - liángguì), die als eine Übernahme der moralischen Instanz des Himmels verstanden wird und sich zugleich zu einer in jedem Menschen befindenden moralischen Quelle entwickelt (ROETZ 2013: 29). Allerdings gibt es keine einhellige Meinung hinsichtlich der Übersetzung des Begriffs *guì*. Während es Stimmen gibt, die eine Übertragung des Begriffs mit Würde befürworten, wird diesen entgegengehalten, dass es sich vielmehr um einen Wert handelt, der zu ehren ist. In der aufgeführten Stelle jedoch stelle „die Werthaftigkeit des Menschen [...] (ein) Bestandteil menschlichen Wesens“ dar und könne demnach „als Synonym für *tianjue*“ verstanden werden (PAUL 2006: 124)

Aus dieser Wertigkeit, entspringt zudem nicht nur die Achtung und der Respekt der Mitmenschen, sondern ebenfalls die eigene Achtung vor sich selbst (ebd., S.122). Dies wird in der folgenden Passage des Buchs VI A10 hervorgehoben:

Angenommen, es handle sich um einen Korb Reis oder eine Schüssel Suppe. Leben oder Tod hängen davon ab, ob man sie bekomme oder nicht bekomme. Wenn sie unter Scheltworten angeboten werden, so wird selbst ein Landstreicher sie nicht annehmen; wenn sie mit einem Fußtritt hingeworfen werden, so wird selbst ein Bettler sich nicht herablassen, sie anzunehmen. (MENGZI 2016: 186)

Innerhalb der Sinologie gibt es Stimmen, die in der Konzeptionierung des Würdebegriffs bei Mengzi Parallelen zum heutigen westlichen Konzept der Menschenwürde sehen. Dazu gehört beispielsweise Gregor Paul. Nach Paul weist die Vorstellung Mengzis einer unveräußerlichen und inhärenten Würde sowie der Bemessung einer höheren Stellung des Menschen im Vergleich zur

⁶⁵ ROETZ, Heiner (1996): Zeit-Debatte über die Menschenrechte: Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd. Konfuzius und die Würde des Menschen.<https://www.zeit.de/1996/47/konfuz.txt.19961115.xml/komplettansicht>

Tierwelt, Schnittmengen mit der westlichen Philosophie auf (PAUL 2010: 246). Der Mensch sei mit der Fähigkeit zur Moral ausgestattet, die es ihm ermöglicht gerecht und menschlich zu handeln und sich zu kultivieren. Diese Fähigkeit hebt ihn von der Tierwelt ab und wird im Buch VII Abschnitt A37 besonders deutlich:

Einen füttern, ohne ihn zu lieben, das heißt, ihn wie ein Schwein behandeln. Einen lieben, ohne ihn zu ehren, das heißt, ihn wie ein Haustier halten. Ehrfurcht und Achtung muß da sein, ehe man einem Geschenke darbringt. Wenn man einen nur mit den Zeichen der Ehrfurcht und Achtung abspesen will, ohne daß sie wirklich vorhanden wären, so läßt sich ein anständiger Mensch dadurch nicht festhalten (Mengzi 2016: 218).

Dass im Konfuzianismus und besonders in der Lehre von Mengzi das Konzept einer immanenten Menschenwürde vorzufinden ist, die der westlich-abendländischen Vorstellung entspricht, vertritt ebenfalls Heiner Roetz. Seiner Meinung nach entspricht die von Mengzi behauptete „Unveräußerlichkeit und Vorstaatlichkeit der menschlichen Würde [...] [dem] Grundprinzip vieler westlicher Verfassungen“ (ROETZ 1998: 27).

Allerdings gibt es auch Gegenstimmen. Dazu gehört beispielsweise der Sinologe Hans-Georg Möller. Er sieht im Deutungsaufbau hinsichtlich der Reihenfolge einen Fehler und bezieht sich besonders auf die These von Roetz. Nach Möller stelle Roetz das Individuum und dessen Würde an erster Stelle und an zweiter die politische Ordnung, die sich nach dem einzelnen Menschen orientieren müsse:

Menzius kommt von der Problematik der sozialen Ordnung ausgehend tatsächlich zu dem Schluß, die Menschen hätten eigentlich gute Gefühlsregungen [...] und hätten deswegen Verhaltensdispositionen wie Mitmenschlichkeit, Schicklichkeit, Sittlichkeit und Einsicht. Er zieht aber deswegen, wie ich meine, trotzdem keine Schlüsse auf eine „individuelle Würde“ im menschenrechtlichen Sinne. Menzius interessiert sich für das Innenleben der Menschen erstens nur, insofern es für die Ordnungstätigkeit der Herrschenden wichtig ist, und zweitens, insofern es verhaltensrelevant ist. (MÖLLER 1999: 117).

Nach Möller war es Mengzis Intention, die Voraussetzungen für eine politische Ordnung zu schaffen und sich dann erst der menschlichen Beschaffenheit zu widmen. Demnach liege es nicht im Interesse jedes einzelnen Menschen auf seine individuelle Würde zu beharren, die zudem von allen zu achten ist. Es sei vielmehr im Ermessen jedes Einzelnen dem Wohle der Ordnungsstruktur zu entsprechen. Eine Vorrangstellung der individuellen Würde des Menschen würde diese Ordnung nur gefährden, weshalb Mengzi kein Konzept einer individuellen Menschenwürde postuliert (MÖLLER 1999: 119). Diesen herrschenden Dissens innerhalb der Sinologie sei nach Tiedemann

der Tatsache geschuldet, dass zwischen einem autonomen und heteronomen Verständnis der Menschenwürde nicht differenziert wird (TIEDEMANN 2006: 89).⁶⁶

4.1.7 Konfuzianismus und Recht

Durch die gesammelten Gespräche mit Schülern, Lúnyǔ, konnte die Lehre Konfuzius nach seinem Tod weiter existieren. Einen wesentlichen Beitrag haben Mengzi und Xunzi geleistet, die durch ihr Wirken die Lehre maßgeblich geprägt und fortgeführt haben. Doch welche praktische Relevanz hinterließ der Konfuzianismus und welche Auswirkungen hatte es auf politischer und rechtlicher Ebene im Staat?

In erster Linie handelt es sich beim Konfuzianismus um eine Morallehre, die eine Anleitung für den menschlichen Umgang darstellt. Der Konfuzianismus beinhaltet eine sehr lebensnahe Haltung mit einem starken praktischen Bezug für den Menschen. In seiner reinen Form allerdings beansprucht er keine rechtliche Wirkungsmacht. Im Gegenteil, das Recht wird als etwas Belangloses angesehen (MASON 2004: 143). Diese Haltung entspringt primär aus der positiven Vorstellung des Menschen und seiner Fähigkeit sich sittlich richtig zu verhalten und zu handeln. In diesem Kontext sind die Riten, auf die eingangs eingegangen wurde und Konfuzius bei der Entwicklung seiner Lehre maßgeblich beeinflusst haben, von essentieller Bedeutung. Mit Riten, (禮 - lǐ), sind Normen gemeint, die für eine gesellschaftliche Ordnung sorgen sollen. Sie umfassen Verhaltensregeln, nach denen sich die Menschen richten, um als ein harmonisches, gemeinschaftliches Gefüge funktionieren zu können (ZHANG 2014: 5).

Dieser Verhaltenskodex hängt stark davon ab, in welcher gesellschaftlichen Beziehung sich der Einzelne befindet. Die Gesellschaft ist nach Konfuzius stark hierarchisch strukturiert, sodass klare Über- und Unterverhältnisse entstehen.⁶⁷ Durch das Festhalten an lǐ trägt der Mensch zur Harmonie innerhalb dieser verschiedenen Beziehungen bei. Eberl-Borges fasst es zutreffend zusammen:

Es geht dabei um die Pflege von Werten wie Ordnung, Tugend, Kompromissbereitschaft, Eintracht und Pflichtbewusstsein. Wer sie verinnerlicht, entwickelt innere Autorität - und zugleich ein Gefühl für Scham und Gesichtsverlust. Beides hilft, die Ordnung aufrechtzuerhalten. Insbesondere wird es der Mensch vermeiden wollen, unangenehme Emotionen wie Scham zu empfinden. (EBERL-BORGES 2018: 21).

⁶⁶ Wie zuvor unter 2.1 näher dargestellt.

⁶⁷ Siehe 4.1.2 - *Fünf sittlichen Beziehungen*

Insbesondere das Schamgefühl ist innerhalb der unterschiedlichen Beziehungsebenen von entscheidender Rolle, wenn eine soziale Ordnung gewährleistet werden soll. Durch das Empfinden von Scham wird nach dem Konfuzianismus dem Menschen viel stärker die Differenzierung von Recht und Unrecht vermittelt. Er handelt nach einem bestimmten Idealtypus, dem er stets versucht gerecht zu werden. Es bedarf demnach an Vorbildern, den der Mensch nacheifern kann. Wenn die Taten dieser vorbildlichen Vorstellung nicht entsprechen, dann hat der Mensch nicht nur einen Fehler begangen, sondern vielmehr in moralischer Hinsicht versagt. Erst durch dieses Bewusstsein, wird der Mensch in seinem zukünftigen Verhalten geprägt (KAMINSKI 1973: 144).

Im dritten Kapitel des zweiten Buches im Lunyu, mit dem Titel *Gesetz und Geist bei der Staatsregierung*, wird genau dieser Aspekt angesprochen. So heißt es:

[...] Wenn man durch Erlasse leitet und durch Strafen ordnet, so weicht das Volk aus und hat kein Gewissen. Wenn man durch das Kraft des Wesens leitet und durch Sitte ordnet, so hat das Volk Gewissen und erreicht (das Gute). (KONFUZIUS 2013: 28).

Aus diesem Grund sieht der Konfuzianismus keinen Gebrauch von Gesetzen, da diese kein wirkliches Schamgefühl im Menschen auslösen. Gleiches gilt für den bereits genannten Edelmann (*Jūnzǐ*).⁶⁸ Der Edelmann hat als autoritäre Instanz die Pflicht diesen vorbildlichen Idealtypus nach außen hin zu verkörpern und als gutes Beispiel voranzugehen.

4.1.8 Legalismus

Der Legalismus schenkt im Gegensatz zum Konfuzianismus sowohl der Tradition als auch dem Altem keine große Beachtung. Im Fokus liegen das Recht und die Gesetze, denen eine enorm hohe Bedeutung beigemessen wird. Dies wird damit begründet, dass die traditionellen Mechanismen zur Kontrolle der Gesellschaft nicht effektiv genug seien (LEAMAN 2001: 314). Nach dem Legalismus (*fǎjiā* - 法家) führt allein das Festhalten von Gesetzen zu einer sozialen Ordnung innerhalb der Gesellschaft. Scham oder moralisches Denkvermögen spielen hierbei kaum eine Rolle. Sie werden durch ein Strafsystem und Angst ersetzt, denn erst dadurch sieht der Mensch von seinen möglichen Unrechtstaten ab (WEATHERLEY 1999: 54). Die Bedeutung des Legalismus wuchs im Laufe der Zeit der Streitenden Staaten. Die Zersplitterung innerhalb des Landes kam im Jahre 221 v. Chr. zum Ende als das Land politisch unter der Qin-Dynastie vereint wurde

⁶⁸ Siehe dazu 4.1.4

(KRIEGER 2003: 189). Es war in besonderem Maße die philosophische Ausrichtung des Legalismus, der den Staatsaufbau und das Rechtswesens prägte und mitbestimmte. Gegenteilig zu anderen philosophischen Denkströmungen, konzentrierte sich der Legalismus auf den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft und versuchte daraufhin mit neuen Ansätzen zu reagieren. Dementsprechend wurde konträr zur konfuzianischen Lehre die Rückbesinnung auf die Tradition nicht in den Vordergrund gestellt. Er entsprach dem europäischen Verständnis der Realpolitik (DONNELLY 2013: 139).

Die Legalisten lehnten den Konfuzianismus vehement ab. Diese Abneigung gegenüber der konfuzianischen Lehre ging so weit, dass der erste Qin-Kaiser, Qin Shihuangdi (秦始皇帝 - Qín Shǐhuángdì) den Auftrag gab, jegliche Schriften der Lehre verbrennen zu lassen sowie Anfechter des Konfuzianismus zu verfolgen (AUST/GEIGES 2012: 21). Das Ziel der Legalisten war eine stabile Gesellschaftsordnung zu schaffen. Um dies zu erreichen, bedurfte es der Kombination von drei Eckpfeilern: Macht (勢 - shì), Methode (術 - shù), Gesetz (法 - fǎ). Erst indem diese drei Instrumente gegeben sind, kann ein Staat regiert werden (FENG 1983: 318). In diesem Zusammenhang hatte für die Legalisten vor allem die Staatskontrolle eine entscheidende Rolle gespielt, da ähnlich wie bei Xunzi, im Legalismus der Mensch von Natur aus als schlecht angesehen wird. Damit man dieser Natur entgegenwirkt, benötigt der Staat eben diese Instrumente, um regieren und kontrollieren zu können (ZHOU 2017: 623). Die Verfechter des Legalismus vertraten eine rabiate Haltung gegenüber Rechtsbrüchen. Sie handelten stark nach dem Prinzip des strengen Rechts, wonach es keinen Raum für Billigung gab. Diese Haltung spiegelte sich in besonderem Maße im Strafrecht der Legalisten wider. Um die Bevölkerung zu belehren, wurden harte Strafen auferlegt. Nach der Ansicht der Legalisten konnte allein mittels strikter Maßnahmen gegen das Volk vorgegangen und Frieden gestiftet werden (EBERL-BORGES 2018: 53). Diese Methode verdeutlicht die legalistische Vorstellung des Regierens, die durch Machtanwendung der Autorität gekennzeichnet ist. Auf diese Weise wurden Probleme innerhalb der Gesellschaft zu wenig Beachtung gewidmet. Das konfuzianische Gedankengut, dem Menschen zu einem Moralwesen aus der Gesellschaft heraus zu bilden, wird im Legalismus gänzlich ignoriert. Ebenso wie die Konfuzianer können Legalisten nicht als Juristen betrachtet werden. Vielmehr handelte es sich bei ihnen um Politiker, die das Gesetz dem Volk aufoktroyieren und dadurch Macht ausüben (HEUSER 2006: 73).

Die Lehren des Legalismus konnten sich als Staatsideologie nicht langfristig durchsetzen und

hielten bis 206 v. Chr. an, als die Qin-Dynastie durch die Han abgelöst wurde. Dennoch hinterließ sie grundlegende Spuren und fand vereinzelt Zugang in das Recht sowie in die konfuzianische Staatsordnung, die fortan als Grundlage des Staatsgebildes diente (MASON 2004: 147).

4.1.9 Die Entwicklung des Konfuzianismus seit der Han-Dynastie

Unter der Han-Dynastie wurde der Konfuzianismus zwar als Staatsideologie eingeführt, allerdings nicht in seiner reinen Form. Vielmehr wurde der Konfuzianismus derart an die politische Situation angepasst, sodass er als politisches Instrument benutzt werden konnte (WILHELM 2007: 75). Demnach erlangte der Konfuzianismus zum ersten Mal eine Stellung mit politischer Wirkungsmacht. So führt Jaspers an:

Der verworfene Konfuzianismus wurde wiederhergestellt. Das neue Gebilde der Staatsmacht, die ihre Autorität durch den konfuzianischen Geist gewann, ist also zum Teil aus Motiven und Situationen erwachsen, die Konfuzius selbst fremd waren. Er hatte nichts anderes als den Lehensstaat gekannt. Jetzt gewann der Konfuzianismus seine neue Denkgestalt mit seiner faktischen Herrschaftsmacht. Die Literaten wurden zu Funktionären der Bürokratie. Sie entwickelten eine Orthodoxie bis zum Fanatismus, zugleich im Interesse der Geltung ihres Standes. Der Konfuzianismus wurde zugerichtet auf die Ausbildung der Beamten. Das Schulsystem wurde als staatliches Erziehungssystem eingerichtet, die Lehre ausgebaut zwecks Ordnung und Heiligung des Staatswesens [...] (JASPERS 2007: 182f).

Hieraus lässt sich entnehmen, dass der Konfuzianismus in der Han-Zeit politisiert wurde und mithin in verschiedenen Bereichen des Staatswesens praktische Anwendung fand. Gleichzeitig hatte sich der Konfuzianismus zu einem Konstrukt entwickelt, das wenig mit den ursprünglichen Ideen Konfuzius gemein hatte. Der Konfuzianismus stellte keine eigenständige Lehre mehr dar, sondern vielmehr eine Vermischung von diversen philosophischen und politischen Vorstellungen (NI 2004: 39).

Nach dem Untergang der Han-Dynastie fiel das Land erneut in zersplitterten Machtstrukturen. So konnten erstarkende religiöse und philosophische Weltanschauungen, wie der Buddhismus und der Daoismus, auf Anklang stoßen. Auch wenn dies keine vollkommene Abwendung vom Konfuzianismus bedeutete, so hatte dies dennoch Auswirkungen auf die Geltungsmacht des Konfuzianismus (BAUER 2018: 142). Eine wesentliche Erneuerung erfuhr der Konfuzianismus erst zur Song-Dynastie, 960 bis 1279 n. Chr., indem auf die traditionelle Lehre zurückgegriffen wurde und sowohl in der Philosophie als auch in der Politik nochmals florierte.

In der Song-Zeit gelang der neue Aufstieg des Konfuzianismus zu einer gesellschaftlich wie auch intellektuell bestimmenden Strömung, die sowohl ordnend und Werte bildend nach oben in die staatlichen Institutionen wirkte, als auch nach unten in die soziale Mikrostruktur der Dörfer und Clanverbände. (TABERY 2009: 24)

Aus diesem Grund wird diese neu entfaltende Form der Traditionellen als Neokonfuzianismus bezeichnet. Das Bedürfnis nach einer Erneuerung entsprang aus der politischen und geistigen Misere, in der sich das Land befand. Teile des Landes wurden von fremden Stämmen und Völkern besetzt. Diese negative Entwicklung wurde den Herrschern zugerechnet, die scheinbar nicht im Sinne edler und tugendhafter Herrscher agierten (GARDNER 2014: 71). Der Neokonfuzianismus zeichnete sich insbesondere durch das Wiederbeleben und zugleich der Weiterentwicklung der geistigen Haltung aus. Der wichtigste Vertreter war der Denker Zhu Xi (朱熹 - Zhū Xī), der zu einer Zeit der Besetzung und Teilung des Landes einen wesentlichen Beitrag sowohl zur Philosophie des Neokonfuzianismus als auch zur Politik leistete (CHING 2000: 4). Dem Neokonfuzianismus lag eine metaphysische Komponente zugrunde, die bis dahin in der Form nicht existierte. Zhu Xi's Lehre zeichnete sich durch einen stark geprägten Dualismus aus, der einerseits aus der kosmischen Ordnung und andererseits aus den Menschen bestand. Der Mensch ist hierbei Teil dieser Ordnung und handelt nach den konfuzianischen Verhaltensregeln (MOHRENZ 2012: 52).

Die innerstaatlichen Unruhen blieben auch in der Folgezeit unter den Dynastien bestehen, eine Abkehr vom Konfuzianismus hatte dies allerdings nicht zur Folge. Es hatte sich über die Zeit eine starke Kontrollherrschaft etabliert, die Gesetze durch eine autoritäre Durchsetzungsmacht vollzog. Auch die konfuzianische Lehre wurde durch ein solches Vorgehen dem Volk aufgezwungen und vermittelt, wie es unter der Ming- und Qing-Dynastie der Fall gewesen ist. Aufgrund dieser Machtausübung konnte sich das Land stabilisieren und ebenso wirtschaftlich prosperieren. All dies erfolgt mit Berufung auf die konfuzianische Moral (EBERL-BORGES 2018: 39f.).

4.1.10 Konfuzianismus und die Menschenrechte

Zur Vereinbarkeit der Grundzüge des Konfuzianismus mit den Menschenrechten nach heutigem Verständnis gibt es unterschiedliche Auffassungen, die im Folgenden skizziert werden.

Wie bereits ersichtlich wurde, basiert die konfuzianische Lehre auf ein stark humanistisches Fundament. Der Mittelpunkt des Konfuzianismus bildet rén, die Mitmenschlichkeit des Menschen (RÜSEN 2016: 44).

Da jeder Mensch von Natur aus ein Moralwesen ist, hat er die Möglichkeit seinem *rén* nachzugehen und sich persönlich weiterzuentwickeln. Eine bedeutende Rolle im Konfuzianismus nimmt ebenso Mengzi's Idee von der Natur des Menschen ein. Hierbei betont er den hohen Stellenwert der Menschenwürde. Der Gedanke eines inhärenten Wertes des Menschen war im Konfuzianismus demnach nicht unbekannt. Mit Hinblick auf die Begründung der Menschenrechte in der heutigen Zeit, spielt die Menschenwürde eine maßgebliche Rolle und ist nicht wegzudenken (ZHANG 2007: 103).

Die Tragweite der Moral reicht bis zur politischen Ebene hin. Durch die Konstruktion des edlen Herrschers, *Jūnzǐ*, wurde die Moral zu einer qualitativen Voraussetzung erhoben. Wenn der Herrscher allerdings der Rolle des Edlen nicht gerecht wird, dann kann ihm diese Stellung auch aberkannt werden. Er ist nicht befugt durch unsittliches Verhalten seiner Position nachzugehen, geschweige denn auf das politische und gesellschaftliche Geschehen Einfluss zu nehmen (JASPERS 1957: 165).

Hier lassen sich mehrere Aspekte des Konfuzianismus erkennen, die durchaus mit der heutigen Menschenrechtsidee und dem Demokratieverständnis konform gehen. Bei einer näheren Betrachtung jedoch ergeben sich Uneinigkeiten dahingehend, dass grundlegende Vorstellungen der Menschenrechte im klassischen Konfuzianismus nicht berücksichtigt werden. Bei Menschenrechten handelt es sich um Freiheitsansprüche, die aus dem Menschsein resultieren, und als Abwehrrechte gegenüber dem Staat fungieren (STOCKINGER 2009: 58). Ein solches Rechtsverständnis lässt sich im Konfuzianismus nicht erkennen. Dies hängt damit zusammen, dass das Recht an sich keine explizite Rolle beigemessen wird. Das Recht wird durch die Moralität und der gesellschaftlichen Vorbildfunktion ersetzt (MASON 2004: 143). Demnach wird dem Individuum die Möglichkeit verwehrt gegenüber dem Staat seine Rechte geltend zu machen. Die Differenzierung zwischen Recht und Unrecht ergibt sich aus einer sehr stark hierarchischen Gesellschaftsstruktur, in der jedes Individuum seinen Pflichten nachkommen muss. Erst durch die individuelle Auseinandersetzung mit sich selbst, kann ein in sich harmonisch funktionierendes Sozialgefüge entstehen. Die Interessen des Individuums geraten somit in den Hintergrund und spielen letztlich keine Rolle (POHL 2009: 126). Dies verdeutlicht, dass nicht jedes Individuum innerhalb der Gesellschaft gleich betrachtet wird. Mit Hinblick auf die Menschenwürde, bildet die Gleichheit zwischen den Menschen die Grundlage der Menschenrechte. Der Konfuzianismus

spricht zwar jedem Menschen Würde zu, aber dies bedeutet nicht zugleich, dass jeder auch zum Würdeträger wird. So führt Weatherley an:

The use of human merit as a measure for moral worth was also at odds with the belief that the equal moral dignity which entitles us to human rights is in some way intrinsic to our very humanity; in other words, that it is something with which we are literally born. Although, in Mencian thought, human beings did have a degree of innate moral dignity, this did not automatically entitle them to equal respect or equal treatment. Instead, people had to literally 'earn' their moral worth, and the respect and protection this entailed, by pursuing an upright and virtuous existence. (WEATHERLEY 1999: 41).

Für den Sinologen Heiner ROETZ hingegen stellt dies keinen Widerspruch der Vereinbarkeit des Konfuzianismus und den Menschenrechten dar. Er sieht im Konfuzianismus eine Lehre, die die Würde jedes einzelnen Menschen achtet und anerkennt. Die konfuzianische Tradition in China weise im Gegensatz zu vielen anderen Staaten ein evidenten Verständnis von Menschenrechten auf, die nur unter verschiedenen historischen Gegebenheiten thematisiert wurden. In gleicher Weise mussten viele westliche Staaten erst einmal diesen Entwicklungsprozess durchlaufen, was zum Teil bis in 20. Jahrhundert hinein gedauert hat.⁶⁹

Der theoretische Abstand zwischen den philosophischen Grundlagen der chinesischen Kultur und der Anerkennung der Menschenrechte ist nicht größer, als es der entsprechende Abstand im "Westen" gewesen ist. Zu den Unterschieden zwischen Ost und West haben die Wechselfälle geschichtlicher Konstellationen mehr beigetragen als konstant sich durchhaltende Weltbilder. Was sich im Westen zutrug, war nicht die notwendige Entfaltung eines eingeborenen abendländischen Genius der Freiheit. Erinnert sei daran, daß sich der Westen bis ins 20. Jahrhundert hinein mit dem Begriff des "Menschen" in den Menschenrechten äußerst schwergetan hat und die Teilhabe von Nichteigentümern, Sklaven und Frauen erst mühsam erkämpft werden mußte.⁷⁰

4.1.11 Stellenwert des Konfuzianismus im weiteren Verlauf

Es lässt sich festhalten, dass sich der Konfuzianismus seit der Han-Dynastie als Staatsdoktrin etablieren konnte. Durch das Aufkommen von diversen Lehren und Denkströmungen, wie der Legalismus, Buddhismus und Daoismus, konnte sich der Konfuzianismus jedoch nicht in seiner ursprünglichen Form durchsetzen. Vielmehr ist im Laufe der Zeit eine synkretische Ausprägung des Konfuzianismus entstanden (POHL 2001: 43). Fraglich ist, welche Relevanz der Konfuzianismus im heutigen China überhaupt noch hat.

⁶⁹ Roetz, Heiner (1995): *Menschenrechte und Konfuzius*.

https://www.zeit.de/1995/24/Menschenrechte_und_Konfuzius/komplettansicht. (23.09.2020).

⁷⁰ Ebd.

Im 19. Jahrhundert unter der letzten Herrschaftsdynastie, der Qing (清 - Qīng), war die Situation innerhalb des Landes sehr angespannt. Es erlitt viele Angriffe aus dem In- und Ausland. Das Interesse am Reich der Mitte stieg von Seiten westlicher Kolonialmächte. Erste Annäherungsversuche gab es bereits im 16. Jahrhundert von Portugal und den Niederlanden (KRIEGER 2003: 58). Neben politischen und wirtschaftlichen Interessen setzten sich ebenso vermehrt westliche Philosophen und Denker mit der chinesischen Geistesgeschichte auseinander (BARON/YIN-BARON 2018: 50f.).

Indem sich das Reich der Mitte stets von der restlichen Welt abkapselte, galt es lange Zeit als ein Mysterium für die Westmächte. Unter den Kolonialmächten war es besonders Großbritannien, dessen Augenmerk auf China gerichtet war. In Südasien hatte Großbritannien bereits sein Vorhaben in die Tat umsetzen können und Indien kolonialisiert. Der Konflikt zwischen den Briten und dem Reich der Mitte begann durch den intensiven Export von Opium, die Briten erhielten im Gegenzug Tee und Textilien, wie Seide und Baumwolle (SCHMIDT-GLINTZER 2006: 25). Der Rauschgifthandel war sehr lukrativ für die Briten, indes stieg in China die Opiatsucht rapide. Da der Großteil des Opiums durch Silber bezahlt wurde, kam es zu einer starken Inflation (JANIN 1999: 115). Diese sowohl wirtschaftlich als auch gesellschaftlich negative Entwicklung führte dazu, dass China jeglichen Import von Großbritannien unterbinden wollte, was Großbritannien nicht zuließ und schließlich im ersten Opiumkrieg mündete. Die isolierte Qing-Dynastie erfuhr einen starken Rückschlag und unterlag Großbritannien haushoch und war mithin gezwungen seine Märkte zu öffnen und den Opiumhandel zu dulden (DABRINGHAUS 2009: 57). Zudem wurde Hongkong an England abgetreten. Diese Beschlüsse wurden offiziell in den Verträgen von Nanking im Jahre 1842 sowie im späteren Verlauf im Vertrag von Tientsin festgehalten (MASON 2004: 164).

Die militärische Niederlage der Qing erschütterte das Land zutiefst und führte dazu, dass innerhalb der Gesellschaft grundlegende Zweifel hinsichtlich der Herrschaftsausübung aufkamen. Cui Hongjian fasst die Folgen des Eintritts der Kolonialmächte in das Reich der Mitte wie folgt zusammen:

Im 18. Jahrhundert, vor allem, als die europäischen Länder nach Asien expandierten – das bezeichne ich als die erste Begegnung zwischen dem Konfuzianismus und dem Kapitalismus aus Europa. Denn China wurde von den europäischen Ländern besiegt und wurde Teil des Kolonialsystems der europäischen Länder. Damals fühlten sich die chinesischen Intellektuellen immer mehr enttäuscht vom Konfuzianismus, denn sie dachten,

so gut er auch sei, er habe dem chinesischen Volk nicht geholfen, dem Schicksal zu entgehen, auf diese Weise erobert zu werden.⁷¹

Aufgrund der überlegenen Position der Westmächte wurde die Bedeutung des Konfuzianismus in Frage gestellt. China unterlag wie viele andere asiatische Staaten den kolonialen Bestrebungen der westlichen Mächte und musste jegliche Handlungen billigend in Kauf nehmen. Dies rief eine starke Unsicherheit innerhalb des Landes hervor, die ebenso das nationale Selbstbild ins Wanken brachte. Aus diesem Grund begann eine Diskussion innerhalb der Qing-Regierung sowie unter den Intellektuellen darüber, wie das Land strategisch und präventiv auf den Einmarsch westlicher Mächte zukünftig reagieren sollte. Ziel dieser Debatte war es, der Superiorität der Westmächte entgegenzuwirken und China durch Modernisierung wieder erstarren zu lassen. Diese gedankliche Neuausrichtung leitete die Bewegung der Selbststärkung Chinas (自強 - zìqiáng) ein (SHI 2001: 215). Wie genau diese Selbststärkung aussehen sollte, darüber herrschte zunächst Dissens. Einer Ansicht zufolge hing die Unterlegenheit Chinas mit dem Rückstand in der militärischen Technologie zusammen, weshalb es einer Nachrüstung nach westlichem Beispiel bedurfte. Indem man dieselben kriegerischen Mittel des Westens verwendete, könnten ungewollte Invasionen vermieden werden. Bei der technologischen Aneignung sollte dennoch die konfuzianische Tradition weiterhin beibehalten werden (GOLDENSTEIN 2011: 5).

Andere Reformer hingegen sahen ausschließlich in einer grundlegenden Neuorientierung die Möglichkeit, dass China erneut an Stärke gewinnt. Dies implizierte sowohl eine Umwerfung der konfuzianischen als auch die Annahme der westlichen Kultur (WEATHERLEY 1999: 65). Yán Fù kann als Persönlichkeit in diesem Kontext hervorgehoben werden. Durch seine intensive Auseinandersetzung mit westlichen Kulturen sowie seinen zahlreichen Übersetzungen von Schriften westlicher Gelehrte, hat er einen bedeutenden Anteil am Verständnis von fremden Kulturen während der Selbststärkungsbewegung in China gehabt (UNSCHULD 2016: 113f). Trotz der starken militärischen Aufrüstung der Qing im Zuge der Selbststärkungsbewegung, kam es zu mehrfachen kriegerischen Auseinandersetzungen, die das Land erneut eindeutig verlor. Im Laufe der Zeit stiegen die Gebietsansprüche westlicher Mächte. Zum einen unterlag es Frankreich deutlich im Jahre 1884 in der Seeschlacht von Fujian und zum anderen Japan im ersten Sino-Japanischen Krieg im Jahre 1894, bei dem es um die Stellung Koreas ging (VOGELSANG 2019: 294). Jegliche Reformversuche scheiterten und die chinesische Qing konnte keine Stabilität

⁷¹ CUI, Hongjian (2003): Konfuzius im heutigen China. <https://schillerinstitute.com/de/media/hongjian-konfuzius-china-heute/>. (23.09.2020).

erlangen. Dies stark aufkommende Frustration resultierte schließlich um die Jahrhundertwende im Jahre 1900 im *Boxeraufstand*. Dabei handelte es sich um eine Gruppe von Kampfsportlern, die es sich als Aufgabe gemacht hatten, gegen die Einwanderung von fremden Mächten zu agieren. Sie sahen in der westlichen Invasion das Verderben der chinesischen Gesellschaft. Die Boxer konnten sich nicht durchsetzen und der Aufstand wurde gewaltsam niedergeschlagen (KRIEGER 2003: 2010f.).

Neben den außenpolitischen Konflikten kam es zeitgleich verstärkt zu einer Destabilisierung auf innenpolitischer Ebene. Der bereits sehr früh entstandene Beamtenapparat hatte sich im Laufe der Zeit zu einem von Korruption befallenen Konstrukt verwandelt. Obwohl die Laufbahn des Beamtenanwärters für jeden zugänglich war, kamen aufgrund der hohen Ausbildungskosten die Anwärter vorwiegend aus wohlhabendem Hause (HEBERER 1991: 83). Von den Beamten wurde sehr viel abverlangt, da sie dem Kaiser beratend beistehen sollten. So gehörte es zur obligatorischen Pflicht eines jeden Beamten eine intensive Schulung der konfuzianischen Lehre zu absolvieren und seinem Handeln danach zu richten (HARTMANN 2006: 14).

Am Ende des 19. Jahrhunderts begann weltweit ein starker sozialer Wandel. Die Situation in den ländlichen Regionen verschlechterte sich kontinuierlich. In den Städten ergaben sich hingegen mehr Möglichkeiten, um Geld zu verdienen und den eigenen Lebensstandard zu verbessern. Dies führte dazu, dass sich unweigerlich Menschen entschlossen dem Landleben zu entsagen und sich hin zu den Städten zu orientieren (OSTERHAMMEL 2010: 366). Der starke Zuwachs der Urbanisierung war auch in China zu erkennen. Dabei gilt China bis zum heutigen Tage als Vorreiter der Urbanisierung. Laut einer Studie der Weltbank aus dem Jahre 2016 sollen bis 2030 70% der Bevölkerung der VR China in die städtischen Regionen abwandern.⁷²

Mit der Urbanisierung stand der Mensch vor einer neuen persönlichen Herausforderung. Das städtische Leben stellte für Menschen aus den ländlichen Gebieten eine vollkommen neue Umgebung dar, an der sich jeder erst einmal individuell anpassen musste. So geriet der Mensch zwischen zwei Welten, die auf unterschiedlichen Werten fußen. In den ländlichen Regionen galt die konfuzianische Lehre weiterhin als gesellschaftlicher Leitfaden, nach dem man sich orientierte (ZHANG 2007: 102).

⁷² Robert Bosch Stiftung (2016): Wie Städte die Zukunft Chinas bestimmen. <https://www.bosch-stiftung.de/de/news/wie-staedte-die-zukunft-chinas-bestimmen>. (23.09.2020).

In den städtischen Regionen hingegen war der Mensch gezwungen, mit Hinblick auf die moderne und schnelllebige Umgebung, sich einzufügen, um sich zurecht zu finden. Dazu bedarf es an Weiterbildung sowie einer intensiven Auseinandersetzung mit seiner eigenen Identität. Dadurch gerieten die individuellen Bedürfnisse viel stärker in den Vordergrund, als es zuvor mit dem starken Festhalten an den Konfuzianismus der Fall gewesen war (KIESERLING 2001: 14). Im Zuge der internationalen Debatte um die unterschiedlichen kulturellen Werte, kam es in den neunziger Jahren unter dem Ausdruck der Asiatischen Werte⁷³ zu einer Rehabilitation des Konfuzianismus, der sowohl den chinesischen Machthabern sowie anderen asiatischen Staaten zugutekam, um sich vom Westen abzugrenzen.

4.2 Der Weg zum heutigen China

Geprägt von Unruhen kam es schließlich im Jahre 1912 zum Niedergang der Qing und somit zu letzten kaiserlichen Dynastie Chinas. Die Auflehnung gegenüber dem chinesischen Kaisertum erlangte ihren Höhepunkt durch die Xinhai-Revolution (辛亥革命 – xīnhài gé mìng), die durch gewaltsame Aufstände einen demokratischen Staat etablieren wollten (GAO/ZHANG/TIAN 2015: 18). Das Verlangen nach politischen Reformen und der Vorrangstellung des Volks waren Gegenstand der Forderungen und ebnete somit den Weg Chinas hin zu einer Republik.

4.2.1 China wird zur Republik

Im Jahre 1911 befand sich China in einer desolaten Lage. Das Land war von einer zunehmenden Unzufriedenheit und einer starken Ablehnung gegenüber der Mandschu-Herrschaft geprägt. Auch die Bemühungen sich technisch weiterzuentwickeln, um militärisch mit den westlichen Kolonialmächten mithalten zu können, schlugen fehl. Die nationalen Gegebenheiten mündeten schließlich, nach der Abdankung des jungen Thronfolgers Pūyí, in der Ausrufung der Republik China. Dies war das Ende des zweitausend Jahre herrschenden, chinesischen Kaiserreichs (EBERL-BORGES 2018: 43).

⁷³ siehe Kapitel 2.4.2

Die ersten Jahre der Republik waren mit politischen Spannungen belastet. Es herrschte keine Einigkeit darüber, wie China künftig regiert werden soll. Unterschiedliche politische Gruppierungen bekriegten und spalteten sich in der Folgezeit. Die inländische Zerrissenheit spitzte sich am Ende des Ersten Weltkriegs zu, als es um die Abtretung des bis dahin vom Deutschen Reich kolonialisierten Gebiets Shāndōng ging. Im Rahmen des Versailler Vertrag erhielt Japan letztlich Shāndōng (STEEN 2006: 126). Daraufhin wurde das Land von einer Protestwelle erfasst, die in der 4. Mai Bewegung (五四运动 - Wūsi Yùndòng) ihren Höhepunkt erlangte. Hierbei handelte es sich um eine intellektuelle, politisch-ideologische Kulturbewegung, die überwiegend von Studenten ausging (DABRINGHAUS 2010: 286).

Die Bewegung zeichnete sich durch die Forderung einer grundlegenden Veränderung des Status Quos aus. Dies implizierte eine vollkommene Abkehr von der Tradition. Mit dem Untergang des chinesischen Kaiserreichs sahen viele Intellektuelle ebenfalls einen Zusammenbruch der chinesischen Kultur, die neu überdacht und aufgebaut werden musste. Die Proteste brachten das Zerwürfnis des Volkes mit seiner nationalen sowie kulturellen Identität zum Ausdruck. Hierzu bedurfte es einer starken Auseinandersetzung in diversen Bereichen, deren Ausmaß das Land in den folgenden Dekaden noch beschäftigen sollte.

In ihrer Vielschichtigkeit beinhaltet die 4. Mai-Bewegung in politischer Hinsicht das Erwachen der chinesischen Nation, den Beginn der antijapanischen und antiimperialistischen Bewegungen, den Kampf gegen die Warlords, die Gründung der Kommunistischen Partei Chinas und den Beginn der Studenten- und Arbeiterbewegungen, in sozialer Hinsicht den Aufstieg neuer Klassen (der Bourgeoisie und der Arbeiter), die Auflösung des Familiensystems und die Emanzipation der Frau und in kultureller Hinsicht den Kampf gegen die Tradition, die Entwicklung neuer Geistesrichtungen, die literarische Revolution und die Ausdehnung der schulischen Erziehung auf breitere Schichten der Bevölkerung. Sie schuf die Voraussetzungen für die weitere historische Entwicklung 189 im 20. Jahrhundert, insbesondere der Revolution von 1949; somit kommt ihr die Bedeutung zu, eine der größten „revolutionären“ Bewegungen des 20. Jahrhunderts überhaupt gewesen zu sein (KUHN 2007: 188f).

Der Anstoß für einen gesellschaftlichen Diskurs über die Entwicklung der eigenen sowie der Einfluss fremder Kulturen war bereits erfolgt, jedoch ohne den erhofften Fortschritt. Aufgrund der bestehenden Unterlegenheit Chinas gegenüber anderen Mächten, bedurfte es einer neuen Diskussion darüber, wie China kulturell und politisch erstarken kann. Eine besondere dominante Rolle innerhalb dieses Wandels nahm der Gründer der Einheitspartei Kuomintang (國民黨 - Guómíndǎng)⁷⁴ Sun Yat-sen ein. Als erster Präsident der Republik versuchte er China zu einem demokratischen Staat zu entwickeln, der von westlichen Mächten unabhängig ist. Dazu bedurfte

⁷⁴ Im weiteren Verlauf wird die Abkürzung GMD verwendet.

es nach Sun an strengen Maßnahmen, einer Abkehr von der Monarchie, allerdings unter einer Rückbesinnung auf die konfuzianische Tradition (EBERTSHÄUSER 2001: 90). Der Sinologe Wolfram Eberhard gliedert drei Entwicklungsphasen, die die Republik durchlaufen musste:

The three phases of development through which republican China was to pass were: the phase of struggle against the old system, the phase of educative rule, and the phase of truly democratic government. The phase of educative rule was to be a sort of authoritarian system with a democratic content, under which the people should be familiarized with democracy and enabled to grow politically ripe for true democracy. (EBERHARD 2005: 305).

Parallel dazu stieß der Marxismus auf eine positive Resonanz unter den Intellektuellen, die sich mit ausländischen Weltanschauungen und Geisteshaltungen befassten. Es kam im Jahre 1921 schließlich zur Gründung der Kommunistischen Partei Chinas.⁷⁵

In der Folgezeit herrschten viele Auseinandersetzungen zwischen der GMD und der KPCh, die sich in einem Bündnis vereinten. Durch die immer stärker werdende KPCh kam es jedoch zur inneren Spaltung, was letztlich im chinesischen Bürgerkrieg mündete, aus dem die KPCh als Sieger hervorging (EBERL-BOGES 2018: 44).

4.2.2 China wird kommunistisch

Vor über siebzig Jahren war die Geburtsstunde des kommunistischen Chinas, als Mao (毛泽东 - Máo Zédōng) am 01. Oktober 1949 die Volksrepublik China ausrief. Durch Mao sollte sich nicht nur das politische System von Grund auf ändern, sondern ebenfalls die gesellschaftliche Ordnung sowie die Denkweise. China sollte erneut an Stärke gewinnen und auf der politischen Weltbühne eine Vormachtstellung einnehmen. Mithilfe einer demagogischen Politik nahm Mao großen Einfluss auf das Gedankengut der Gesellschaft, um somit eine „Maschinerie ideologische(r) Indoktrination“ betreiben zu können (BARON/YIN-BARON 2018: 100). Er war ein klarer Gegner der chinesischen Tradition, insbesondere des Konfuzianismus. Er orientierte sich stark an den ersten chinesischen Kaiser Chinas, Qin Shihuangdi. So soll Mao gesagt haben: „Qin Shihuangdi hat nur 460 konfuzianische Gelehrte lebendig begraben, wir 46 000“ (AUST/GEIGES 2012: 21). Zu Beginn der Volksrepublik suchte Mao den Kontakt zu Stalin und führte seine erste offizielle Auslandsreise zur Sowjetunion durch. Er erhoffte sich damit die künftige Unterstützung Stalins zu erhalten, der sich bis dahin vom kommunistischen Aufstieg Chinas zurückhielt (SCHRAM 1969:

⁷⁵ Im weiteren Verlauf wird die Abkürzung KPCh verwendet.

249). China sollte zunächst sowohl im Inneren als auch nach außen hin gefestigt werden. Dazu ergriff Mao diverse Initiativen, die China in dieser Konsolidierungsphase zur Rehabilitation verhelfen sollte. Durch die Enteignung von Großgrundbesitzer begann die Phase der Kollektivierung, die eine der Initiativen abbildete, um die politische Ideologie des Sozialismus im Inland zu verbreiten und Chinas Rückstand einzuholen (KRIEGER 2003: 212). Im Rahmen dieser Modernisierung begann im Jahre 1958 eine auf zehn Jahre angesetzte Kampagne, der *Große Sprung nach vorn* (大跃进 - dà yuè jìn), die fatale Konsequenzen für China mit sich gebracht hat (HEINRICH 2018: 58). Ziel war es, die Produktion in allen Sektoren rapide zu steigern, insbesondere im Nahrungsmittelbereich. Damit entstand ein enormer Druck auf Lasten der Bevölkerung. Mit der Bildung von Volkskommunen hatte Mao die Hoffnung, diese Herausforderung zu bewältigen und das Land nach sozialistischem Vorbild zu modernisieren (SCHMIDT-GLINTZER 2006: 80). Die Folgen waren indes andere. Es brach eine große Hungersnot im Land aus, die das Leben von Millionen Menschen gekostet hat. Die Auswirkungen des Großen Sprung nach vorn fasst Konzett wie folgt zusammen:

Mit dem Großen Sprung nach vorne stand eine Strategie im Vordergrund, die weder vollends durchdacht noch systematisch auf mögliche Konsequenzen und Auswirkungen überprüft wurde. Die unrealistischen Ziele und völlig utopischen Vorstellungen wurden jedoch radikal propagiert und sollten mit aller Gewalt durchgesetzt werden. Was dies für die Bevölkerung mit sich brachte, schien der kommunistischen Führung in Peking nicht von Bedeutung zu sein. Der Traum von einer kommunistischen Gesellschaftsordnung endete damit, dass die Bevölkerung durch Massenkampagnen und politische Säuberungen verängstigt, misstrauisch und traumatisiert zurückgelassen wurde oder schlichtweg auf dem Land verhungerte. (KONZETT 2015: 80)

Ferner verschlechterte sich das Verhältnis zur Sowjetunion und resultierte letztlich in der Auflösung jeglicher Zusammenarbeit. Diese Entwicklungen stellten für Mao keinen Grund dar, seine Vorstellungen von China nicht zu realisieren. Die nächste sozial-politische Bewegung, die ebenfalls ein humanitäres Desaster entfaltete, war die *chinesische Kulturrevolution* (无产阶级文化大革命 - wúchǎnjiējí wénhuà dàgémìng). Neben einer Vielzahl an Gründen, die zur Auslösung der Revolution führte, war es insbesondere Maos persönliches Anliegen seine eigene Stellung innerhalb der Partei zu stabilisieren und unter sich Massen zu mobilisieren (LEESE 2016: 15).

Die Kulturrevolution war geprägt von einem Ungleichgewicht im Staat sowie in der Gesellschaft, das militärisch auf brutalste Art und Weise ausgeführt wurde. Mit der Etablierung der Roten Garde, die aus Anhänger der Kulturrevolution bestanden, hatte Mao eine gewaltsame Stütze, die ihm bei der Umerziehung, Jagd und Hetze der Bevölkerung half (EBERL-BORGES 2018: 81).

4.2.3 Das Menschenrechtsverständnis im China des 20. Jahrhunderts

In der konfuzianischen Tradition konnten einzelne Ansätze hervorgehoben werden, die sich mit den Menschenrechten durchaus vereinbaren lassen. Doch aufgrund von innen- und außenpolitischen Konflikten sowie dem Fehlen eines nationalen Selbstverständnisses hat sich die chinesische Geisteshaltung im Laufe des 20. Jahrhundert gewandelt. Im Folgenden sollen einige Ideen und Konzepte zu Menschenrechten aufgegriffen und dargelegt werden.

4.2.4 Suns Bild vom Menschen

Sun Yat-Sen (孙中山 - Sūn Zhōngshān), der als „Vater der Republik“ Chinas galt, versuchte während seiner politischen Laufbahn, China in der Weltpolitik neu zu positionieren und eine gefestigte Regierung zu etablieren (KO 2016: 95). Seine Gedanken hielt er in seiner Lehre vom Volk (三民主義 - sān mǐn zhǔyì) fest (NÄTH 1976: 61). Mithilfe dieser Prinzipien sollte China zu einem wohlhabenden, demokratischen und weltweit gleichberechtigten Staat werden. Suns Lehre bestand aus drei Prinzipien: das Volkstum, die Volksmacht und das Volkswohl. Dabei berief er sich auf die traditionellen Wertvorstellungen des Konfuzianismus (DIETZE 1995: 50). Sun Yat-sen vertrat eine sehr streng autoritäre Herrschaftsstruktur, da erst somit China seine politische Emanzipation erreicht. Aus diesem Grund räumte er dem Individuum wenig Rechte ein. Er begründete dies damit, dass in Gesellschaften, in denen die Bedürfnisse jedes Einzelnen Individuums eine zentrale Stellung einnehmen, das Wohl des Staats schwer gewährleistet werden kann. Durch diese sehr autoritäre Vorstellung, in der Individualrechte kaum Beachtung geschenkt worden, erhoffte sich Sun Yat-sen zukünftig, eine Dominanz des chinesischen Volkes durch Fremdmächte zu verhindern (WEATHERLEY 1999: 72).

Dass Sun den Individualrechten keinen hohen Stellenwert zusprach, hing stark mit seinem Menschenbild zusammen. Sven-Uwe Müller sieht in Suns Menschenbild drei besondere Merkmale, die folgend vorgestellt werden. Zum einen zeichne sich die menschliche Natur durch ihre Unbeständigkeit aus und unterliege zudem dem Entwicklungsprozess der Evolution, und zum anderen unterscheiden sich Menschen in ihren gegebenen Talenten und Fähigkeiten. Als Letztes wird angeführt, dass der Mensch in der Lage sei künstlich seine der Evolution unterworfenen Natur weiterzuentwickeln (MÜLLER 1997: 67).

Innerhalb seiner Lehre sah Sun den Staat als etwas zwingend Notwendiges an, das komplementär zum Volk bestehen muss. Erst mit der Ausübung der Staatsmacht, erlange eine Nation ihre Freiheit. Die Freiheit des Einzelnen innerhalb dieses Staatsverständnis sei somit sekundär. Aus diesem Grund differenziert Sun sowohl in seiner Lehre als auch innerhalb der Politik der GMD zwischen Macht und Fähigkeit. Dabei besitzt das Volk die Macht, der Staat hingegen die Fähigkeit des Regierens (CHANG 1960: 181).

Für Sun war es von essenzieller Bedeutung, dass sich China zu einem souveränen Staat entwickelt. In der chinesischen Geschichte war das Land oftmals zersplittert und es fehlte an einem Einheitsbewusstsein. Dieses Selbstverständnis musste nach Sun erst einmal angeeignet werden (DY 2017: 173). Seine nationalistischen Bestrebungen verdeutlichen, dass Sun das Individuum jedoch in seinem Menschenbild stark vernachlässigt. Einer der Gründe, weswegen in Sun's Theorie dem Individuum nicht hinreichend Rechte eingeräumt werden, liegt nach MÜLLER in Sun's Versuch eine Einstimmigkeit zwischen den modernen Herausforderungen der Republik China und der chinesisch-konfuzianischen Tradition zu schaffen. Dies führt er wie folgt an:

Es scheint, als ob das im Konfuzianismus als kosmisch verankert gedachte Harmoniegebot hier in der Moderne gerettet werden soll, indem es mittels der Evolutionstheorie pseudowissenschaftlich hergeleitet und überhöht wird. Unter einem so verstandenen quasi-naturgesetzlichen Gebot zur Harmonie und gegenseitigen Hilfe haben individuelle Ansprüche - und damit auch die Rechte, die diese absichern - nur einen geringen Stellenwert, so daß sich in Suns Menschenbild Tendenzen zur bedingungslosen Unterordnung des Individuums unter die Zwecke der Gemeinschaft ausmachen lassen. (MÜLLER 1997: 68f.)

4.2.5 Entstehung und Idee des Marxismus

Wie bereits ersichtlich wurde, war die Geisteshaltung Chinas im 20. Jahrhundert stark von ausländischen, überwiegend westlichen, Konzepten beeinflusst. Mit dem Aufkommen des Kommunismus und der Gründung der KPCh im Jahre 1921, trat eine politische Ideologie hervor, die lange Zeit auf keine breite Zustimmung innerhalb der Gesellschaft gestoßen war. Es waren zunächst andere soziale und politische Ideologien, die im Zentrum des Diskurses standen. Dazu gehörten insbesondere die liberalen und demokratischen Konzepte aus den westlichen Staaten (EBERHARD 2005: 320).

Es fehlte anfänglich der Bezugspunkt zum Kommunismus, da dieser aus einer ganz anderen Ausgangslage heraus entstanden war. Im Zuge der Industrialisierung haben sich die Lebensverhältnisse grundlegend gewandelt. Viele der Fabrikarbeiter mussten unter schwierigen

Umständen ihre Arbeit verrichten. Karl Marx sah indes die Notwendigkeit dieser Ungerechtigkeit entgegenzuwirken und verfasste gemeinsam mit Friedrich Engels das Kommunistische Manifest (HUCH 2018: 283). Die von den beiden entwickelte kommunistische Lehre beschreibt ein politisches Gesellschaftsmodell, das sich durch eine vollkommene Gleichheit innerhalb der Gesellschaft auszeichnet. Um dieses Konzept jedoch umsetzen zu können, bedarf es mehrerer Schritte. Im Mittelpunkt steht zunächst die Abschaffung des Eigentums sowie der Produktionsmittel. Unter Produktionsmittel werden alle nötigen Arbeitsgegenstände verstanden, die den Großbürgern, der Bourgeoisie, als treibende Gesellschaftskraft zugesprochen werden. Demgegenüber steht die Arbeiterklasse, das Proletariat, von deren Arbeitskraft und Produkten letztlich nur die Bourgeoisie profitiert (BASSELER/HEINRICH 1984: 53). Aus diesem Grund müsse ein Gemeineigentum an Produktionsmittel eingeführt werden, um die ungerechte Aufteilung aufzuheben:

Die Bourgeoisie hebt mehr und mehr die Zersplitterung der Produktionsmittel, des Besitzes und der Bevölkerung auf. Sie hat die Bevölkerung agglomeriert, die Produktionsmittel zentralisiert und das Eigentum in wenigen Händen konzentriert. Die notwendige Folge hiervon war die politische Zentralisation. Unabhängige, fast nur verbündete Provinzen mit verschiedenen Interessen, Gesetzen, Regierungen und Zöllen wurden zusammengedrängt in eine Nation, eine Regierung, ein Gesetz, ein nationales Klasseninteresse, eine Douanenlinie. (MARX/ENGELS 2009: 7f.)

Nach Auffassung des Marxismus hat sich mit der Industrialisierung die Kluft zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie vergrößert, sodass sich beide Gesellschaftsgruppen in einem ständigen Klassenkampf befinden. Um diesen von Ungleichheit gekennzeichneten, gesellschaftlichen Wandel entgegenzuwirken, muss das Proletariat die Herrschaft übernehmen. Erst damit kann das Ziel des Kommunismus, die Herstellung einer klassenlosen Gesellschaft, realisiert werden (SENN 2017: 116).

Folglich nimmt der Staat in der kommunistischen Lehre eine entbehrliche Rolle ein. Durch die Aufhebung des Privateigentums, entfällt gleichsam die wirtschaftsbedingte Aufteilung in beide Gesellschaftsklassen. Der Staat wird vielmehr als ein Konstrukt des Bürgertums betrachtet, welches nicht die gesamte Gesellschaft vertritt. Erst mit der Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft und der Herrschaft des Proletariats, werden alle Gesellschaftsgruppen repräsentiert und die Notwendigkeit eines Staats wird hinfällig (VOIGT 2015: 25). Solange jedoch der Wandlungsprozess nicht vollständig durchlaufen ist, befindet sich die Gesellschaft in der Vorstufe einer kommunistischen Idealgesellschaft, die als Sozialismus bezeichnet wird. Um diese

Übergangsphase erfolgreich zu bewältigen, übernimmt die Partei die Verantwortung alle nötigen Schritte in die Wege zu leiten (MEYER 2008: 11).

In einem derartigen Gesellschaftsmodell stellt sich dementsprechend die Frage, welche Rechte dem Individuum eingeräumt und welches Verständnis den Menschenrechten im Allgemeinen zu Grunde gelegt werden.

4.2.5.1 Menschenrechte und Menschenwürde im Kommunismus

Marx stand der Idee der Menschenrechte grundsätzlich kritisch gegenüber. Seiner Auffassung nach dienen das Recht und der Staat hauptsächlich zur Wahrung der Interessen der herrschenden Klasse (ZENTHÖFER 2007: 82). Er war stark von der Kritik Hegels an Kant's Vorstellung der moralischen Autonomie geprägt. Die Moral war, seiner Meinung nach, ein Mittel, was lediglich zum Zweck diene und zu abstrakt sei (LOHMANN 1999: 91).

Seine ersten konkreten Gedanken zu Menschenrechten lassen sich in seiner Kritik "Zur Judenfrage" entnehmen. Hierbei handelte es sich um Marx Kritik als Reaktion auf das vom Philosophen Bruno Bauer verfasste Buch, in dem dieser die Emanzipation der jüdischen Bevölkerung thematisiert und in Frage stellt (MAIHOFER 1992: 90). Mit Hinblick auf das mögliche Konfliktpotenzial zwischen dem religiösen Glauben des Einzelnen und des Gemeinwesens, differenziert Marx zwischen zwei Arten von Rechten. Zum einen die politischen Staatsbürgerrechte (*droits du citoyen*) und zum anderen die Menschenrechte (*droits de l'homme*). Unter den Staatsbürgerrechten versteht er politische Rechte, die innerhalb der staatlichen Gemeinschaft geltend gemacht werden. Der Einzelne kann somit zwar am Gemeinwesen partizipieren und mitbestimmen, allerdings führt dies zugleich zu einer Teilung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft (LOHMANN 2012: 72). Es stellt sich die Frage, wie die Rechte entsprechend der *droits de l'homme* zu charakterisieren sind. Dazu zieht er die französische Verfassung heran und führt mehrere Rechte auf, wo er explizit an Artikel 6 der Verfassung die Bedeutung der Freiheit und der Menschenrechte erörtert:

Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade. [...] Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es

ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums. (MARX/ENGELS 1981: 364).

Marx zufolge befindet sich der Einzelne in einer abgeschotteten Situation, in der er nach eigenem Ermessen frei handeln kann. Der Mensch ist dabei auf sich gestellt und kapselt sich aufgrund des Menschenrechts der Freiheit von der Gesellschaft ab (MAIHOFER 1992: 94). Als weiteres Menschenrecht führt Marx das Privateigentum an, das ebenfalls eine Abschottung des Einzelnen zu seinem Mitmenschen zur Folge hat. Marx betrachtet das Bestehen der Menschenrechte und ihrer Gewährleistung als eine Mittel-Zweck-Beziehung. Diese dient der bürgerlichen Gesellschaft dazu, ihr Privateigentum und den gesellschaftlichen Status aller Mitglieder zu wahren. Aus diesem Grund spricht er der Gesellschaft sowie der Formulierung von Menschenrechten eine egoistische Haltung zu:

Durch den Begriff der Sicherheit erhebt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die Versicherung ihres Egoismus. Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungswesen selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person. (MARX/ENGELS 1981: 366)

Marx zufolge fordert die Grundidee der Menschenrechte die Stellung des Einzelnen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft und die damit einhergehende Selbstbestimmung des Privateigentums. Aus diesem Grund bewertet er die Menschenrechte als eine egoistische Konstruktion, da dadurch der Mensch zu einem eigennützigem, von der Gesellschaft abgespaltenen Wesen verleitet wird (LOHMANN 2012: 73).

Er unterscheidet hierbei zwischen zwei Arten von Emanzipationsebenen. Die politische Revolution, wie sie in den Vereinigten Staaten oder Frankreich vollzogen wurde, haben der bürgerlichen Gesellschaft das politische Wesen entzogen und dieses dem egoistischen Menschen übertragen. Demnach fungiert der Mensch durch die Schaffung der Menschenrechte und der Möglichkeit seinen individuellen Bedürfnissen nachzugehen als „Voraussetzung des politischen Staats“. Unter dieser Loslösung versteht Marx die politische Emanzipation (MARX 1981: 369). Dies stellt allerdings nicht die letzte Entwicklungsstufe des Menschen dar. Nach Marx ist der Mensch ein Gattungswesen, welches sich durch seine produktiven Begabungen auszeichnet. Erst

wenn der Mensch seinen Egoismus sowie seine individuelle Natur aufhebt und sich selbst in die Gesellschaft einverleibt, kommt es zur menschlichen Emanzipation (BRAUN 1992: 69).

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“⁷⁶ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht (MARX 1981: 370).

Die Ablehnung der Menschenrechte und die damit einhergehende politische Emanzipation lassen zugleich erschwert eine Verbindung zur Menschenwürde herstellen. Da für Marx sowohl das Recht als auch der Staat aufgehoben werden müssen und die Individualrechte als alleinige Sicherung der eigenen Privilegien ein Problem darstellen, spielt die Würde des Menschen kaum eine Rolle. Dies erscheint auf den ersten Blick irritierend, zumal der Kommunismus sich für eine klassenlose Gesellschaftsordnung appelliert, in der sich ausnahmslos jeder frei entfalten kann (SANDKÜHLER 2014: 132).

Die Meinungen zur Bedeutung der Menschenwürde im Kommunismus gehen in der Lehre auseinander. Mehrheitlich wird davon ausgegangen, dass der Würde keine hohe Bedeutung beigemessen wird. So lehnt Marx in seinem Werk „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ jegliche transzendente oder metaphysische Begründung des menschlichen Daseins ab, da er die Existenz eines dem Menschen übergeordneten Wesen vehement verneint (STARCK 1995: 197). Marx fordert in diesem Kontext die Entfremdung des Menschen von der Religion, denn „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“ (MARX 1981: 378). Dazu müsse der Mensch jedoch radikale Kritik ausüben, da erst dadurch die gesellschaftlichen Gegebenheiten umgeworfen werden und eine Revolution vonstattengehen könne (PIES 2005: 6).

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei [...] (MARX 1981: 385).

⁷⁶ Damit sind die eigenen Kräfte gemeint.

Mit Hinblick auf die Frage nach dem Stellenwert der Menschenwürde im Kommunismus wird hier ersichtlich, welche Rolle die Autonomie jedes Individuums innerhalb der Gesellschaft einnimmt. Das Individuum soll sich nach der Vorstellung Marx von sich loslösen und ins Kollektiv inkorporiert werden. Der Mensch wird demnach immer im Hinblick auf das Gemeinwesen betrachtet. Seine individuelle Wertigkeit wird somit nicht einzeln, sondern als Ganzes in Bezug zum Kollektiven betrachtet (MÜLLER 1997: 147).

Andererseits gibt es auch Ansätze, nach denen ein Konnex zwischen der kommunistischen Lehre und der Menschenwürde besteht. Ein Bezug zur Menschenwürde lässt sich aus dem von Marx und Engels verfasste Kommunistische Manifest entnehmen, in dem sie der Herrschaft der Bourgeoisie vorhält:

Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt. (MARX/ENGELS 2009: 5)

Hieraus kann abgeleitet werden, dass Marx und Engels eine Herabwürdigung des Selbstzwecks des Menschen durch das von der Bourgeoisie etablierte Wirtschaftssystem sehen. Der Begriff der Menschenwürde wird somit allerdings in einem wirtschaftlichen Zusammenhang betrachtet (GISBERTZ 2018: 62f.).

Aus diesem Grund werden durchaus Ansätze im Kommunismus festgestellt, die eine Auslegung der Menschenwürde zulassen. Dies hängt allerdings damit zusammen, welche Definition der Würde des Menschen heutzutage zugrunde gelegt wird (FLEISCHER 1968: 78). Obgleich Marx den Menschenrechten und der Menschenwürde gegenüber kritisch stand, so hatte seine Lehre einen Anstoß gegeben das Verständnis der Menschenrechte um eine weitere soziale Komponente in Form von Versorgungsrechte zu erweitern (LOHMANN 2012: 75).

4.2.5.2 Mao's Adaption des Kommunismus

Da die Sowjetunion erstmals das kommunistische Gedankengut als politisches Herrschaftsmodell in die Praxis umgesetzt hat, richtete sich die Volksrepublik China nach ihrer Ausrufung im Jahre 1949 nach deren Vorbild (VOGELSANG 2012: 539). Danach steht die Kommunistische Partei im

Zentrum jeglicher staatlichen Handlung. Der gesamte Staatsaufbau sowie die Gesellschaftsordnung werden von der kommunistischen Partei bestimmt. Eine Aufteilung der staatlichen Gewalt, wie es in demokratischen Rechtsstaaten der Fall ist, gab es somit nicht.⁷⁷ Trotz der Vorbildfunktion der Sowjetunion hat die VR China diese nie eine Vormachtstellung zugesprochen. Es war vielmehr eine Koexistenz, die durch eine im Verlauf verschlechternde Beziehung gekennzeichnet war (BHAGAT 1985: 295).

Mao hat die marxistisch-leninistische Lehre sogar in Teilen abgeändert, erweitert und seinen eigenen Vorstellungen angepasst. Er schuf eine eigenständige und unabhängige Lehre vom Marxismus, um sich vollkommen vom sowjetischen Vorbild abzukapseln. Der essentielle Unterschied seiner Lehre lag darin, den Bauernstand in den Fokus des Klassenkampfes zu setzen und mithin „als eigenständige revolutionäre Größe“ zu erheben (KLEIN 2007: 85). Die Vorgehensweise von Mao verdeutlicht seine Vorstellung einer „Sinisierung des Marxismus“ (马克思主义 - Mǎkèsīzhūyì de zhōngguó huà), die eine Etablierung des Kommunismus in Vereinbarkeit mit der chinesischen Kultur zum Ziel hatte (GOLDENSTEIN 2011: 20).

Dieser Sinomarxismus kennzeichnet sich durch eine zeitgebundene politische Herrschaftsmethode aus, die konfliktabhängig auf Grundlage des Marxismus für den ständigen „Hauptwiderspruch“ (主要矛盾 - Zhǔyào máodùn) eine Lösung bietet. Der Widerspruch muss dabei stets in einem bestimmten zeitlichen Kontext betrachtet werden und stellt keine Konstante dar. So lassen sich nach dem Rechtswissenschaftler und Sinologen von Senger mehrere Hauptwidersprüche erkennen, für die jeweils eine für das Kollektiv nötige Lösung bewirkt werden soll. Als Widerspruch kann demnach beispielhaft die Repressionen der Kolonialmächte gegenüber der Arbeiterklasse angesehen werden. Die dazu gehörende Lösung wäre der Klassenkampf gegen die kapitalistischen Westmächte. Ein weiterer Widerspruch liegt im gesellschaftlichen, materiellen Bedürfnis und der gleichzeitigen Rückständigkeit des chinesischen Volks. Hierbei stellt die Aufgabe das Land zu modernisieren das geeignetste Mittel dar, um den Widerspruch aufzuheben (VON SENGER 1999: 124f.).

Das kontinuierliche Bestehen eines Widerspruchs verdeutlicht Mao's Vorstellung vom

⁷⁷ HEILMANN, Sebastian (2005): Das politische System Chinas.
<https://www.bpb.de/internationales/asien/china/44270/das-politische-system-chinas?p=all>. (23.09.2020).

Klassenkampf. Im Gegensatz zur Sowjetunion, wonach diverse Klassen innerhalb der Gesellschaft gesondert wurden, geht Mao von einem zeitlich ununterbrochenen Klassenkampf aus (MASON 2004: 187).

Ein weiterer wichtiger Aspekt von Maos politischen Vorstellungen war der Gedanke der Massenlinie (群众路线 - Qúnzhòng lùxiàn). Dabei handelt es sich um eine politische Methode, um dem Großteil der Bevölkerung nahe zu kommen. Damit konnte eine Verbindung zwischen der Kontrollgewalt der Partei und dem Volk hergestellt werden (KLEIN 2007: 86)

Um das Verständnis für seine kommunistische Ideologie innerhalb der Gesellschaft zu stärken, führte Mao diverse politische Kampagnen sowie Modernisierungen im Inland durch, die desaströse Folgen nach sich zogen. Besonders letzteres sollte nicht nach westlichem Modell geschehen, sondern vielmehr nach eigenem Ermessen, um ein chinesisches Nationalbewusstsein zu schaffen und zu kräftigen (HEBERER 2008: 94). Im Rahmen der Kampagne der Hundert-Blumen (百花运动 - Bǎihuā Yùndòng) wurden die Intellektuellen des Volkes dazu aufgefordert offen ihre Kritikpunkte gegenüber dem Sozialismus zu äußern. Entgegen den Erwartungen erfolgte die Kritik in einer Intensität, die teils die sozialistische Herrschaft der KPCh anzweifelte. Um den negativen Stimmen innerhalb des Volkes entgegenzuwirken, reagierte die KPCh mit drastischen Schritten gegenüber dem Volk und beendete die Kampagne (HARTMANN 2006: 45). Mao hielt indes an der marxistischen Vorstellung einer klassenlosen Gesellschaft fest und verkündete im Anschluss der Hundert-Blumen-Bewegung im Jahre 1958 den „Großen Sprung nach vorn“ (大跃进 - dà yuè jìn). Er hatte hierfür einen Fünfjahresplan erarbeitet, der eine Verbesserung des chinesischen Wohlstands vorsah (HEINRICH 2018: 58). Um das Ziel zu erreichen, sollte die Landwirtschaft sowie die Industrie grundlegend modernisiert werden. Durch die Kollektivierung von Arbeitskräften und der Schaffung von Volkskommunen, folgte statt des erhofften Wirtschaftszuwachs die größte Hungerkrise Chinas (EBERL-BORGES 2018: 45). In der Folgezeit hielt Mao vehement am Klassenkampf fest. Gleichmaßen versuchte er die kommunistische Lehre mit seinen Gedanken und Vorstellungen dahingehend zu erweitern, dass aus der ursprünglichen, reinen marxistischen Ideologie, die maßgeblich aus dem Klassenkampf bestand, sie zu einer praktischen Ideologie auszudehnen. Dies führt dazu, wie der Jurist Harro von Senger anführt, Mao

"nicht als Schöpfer einer reinen Ideologie, aber als Schöpfer einer praktischen Ideologie" anzusehen (VON SENGER 1994: 213).

Allerdings entstand innerhalb der KPCh eine immer größer werdende Spaltung, die allmählich zur internen Schwächung Maos führte und seine Parteirolle enorm gefährdete. Durch die von Mao initiierte Kulturrevolution (无产阶级文化大革命 - wúchǎnjiējí wénhuà dàgémíng) sollten die erstarkenden Gegenstimmen unterbunden werden, indem aktionistisch gegen Widersacher vorgegangen wurde (KLEIN 2007: 57). Stattdessen ging die Kulturrevolution über einen Zeitraum von zehn Jahren, die fatale Konsequenzen für China sowohl innen- als auch außenpolitisch hatte.

4.2.5.3 Das Menschenrechtsverständnis im kommunistischen China

Eine intrinsische Motivation sich mit dem Konzept der Menschenrechte auseinanderzusetzen, lässt sich in der chinesischen Geschichte und Politik nur schwer erkennen. Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass die VR China offiziell die UN-Menschenrechtserklärung achtet und ebenso diverse Menschenrechtskonventionen völkerrechtlich zugestimmt hat (ROETZ 2017: 107). Dass China jedoch keine unvoreingenommene Haltung gegenüber entsprungenen Vorstellungen aus westlichen Staaten hat, lässt sich bereits in den ersten Zeilen der Präambel der Verfassung aus dem Jahre 1954 erkennen, wo es heißt:

Nach einem über hundertjährigen heldenhaften Kampf hat das chinesische Volk im Jahre 1949 unter Führung der Kommunistischen Partei Chinas den glorreichen Sieg seiner Revolution gegen den Imperialismus, den Feudalismus und das bürokratische Kapital davongetragen. Es hat damit einer langen geschichtlichen Periode der Unterdrückung und Versklavung ein Ende bereitet und die Volksrepublik China, die demokratische Diktatur des Volkes, geschaffen. Die Volksdemokratie der Volksrepublik China, d.h. die neue Demokratie gewährleistet unserem Land die Möglichkeit, auf friedlichem Wege Ausbeutung und Elend abzuschaffen und eine blühende und glückliche sozialistische Gesellschaft aufzubauen.⁷⁸

Hier wird auf die historischen Auseinandersetzungen mit den Kolonialmächten, wie Großbritannien und Japan, hingewiesen, aus denen sich China letztlich allein durch den Verdienst der Kommunistischen Partei lösen konnte (VON SENGER 1994: 151).

Im selben Augenblick wird die relativistische Auffassung Chinas zur Menschenrechtsfrage hervorgehoben, die jedoch nicht kulturell relativistisch, sondern historisch verstanden wird. Die

⁷⁸ Verfassung der Volksrepublik China (1954): <http://www.verfassungen.net/rc/verf54-i.htm>. (23.09.2020).

Menschenrechtsfrage ist in China nicht aus den eigenen, staatlichen Erfahrungen entsprungen, sondern wurde ihr vielmehr thematisch von außen herangetragen. Aus diesem Grund hat die VR China die Annahme, dass die Debatte rund um Menschenrechte ausschließlich aus einem geschichtlichen, wirtschaftlichen oder sozialen Kontext entstammen kann (POHL 2009: 120).

Gerade diese befangene Ansicht gegenüber den Menschenrechten führte dazu, dass sich im Inland eine eigene Haltung entwickelte, die maßgeblich unter dem Einfluss der Anschauungen der KPCh stand. Bis zur Gründung der Volksrepublik China sah die KPCh die Menschenrechte als bürgerliche Rechte, die ebenfalls wie der Kapitalismus beseitigt werden musste (ZHANG 2007: 105). An diesen Gedanken hielt Mao auch nach der Gründung fest. Er sprach der Bedeutung von Individualrechten und der Schaffung von staatlichen Institutionen keine große Relevanz zu. Eine essenzielle Bedeutung in seinem Staats- und Rechtsverständnis räumte er vorrangig dem Gedanken des Klassenkampfes eine Rolle ein (MÜLLER 1997: 148). Diese starke ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten resultiert aus dem absoluten und autoritären Stellenwert der Partei innerhalb der chinesischen Gesellschaft. Die Handlungen der Regierung werden nicht in Frage gestellt. Diese bedingungslose Einhaltung ist letztlich einer der Gründe, weswegen die Implementierung der Menschenrechtsidee erschwert, wenn nicht sogar kaum möglich ist (QING/XUE 1996: 336).

Dabei darf nicht verkannt werden, dass China vor der Gründung der Volksrepublik eine bedeutende Rolle bei der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte spielte. Die chinesische Delegation und besonders prominent hervorzuheben der Delegierte P. C. Chang (张彭春 - Zhāng Péngchūn) haben sich stark dafür eingesetzt und ebenso wesentlich dazu beigetragen, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu einem universellen Dokument geworden ist (KRUMBEIN 2016: 73). Dabei kamen ebenfalls konfuzianische Gedanken wie die Mitmenschlichkeit zum Ausdruck, ohne jedoch die Neutralitätsanspruch der Erklärung zu berühren (ebd., S. 64f.). Eine derart intensive Auseinandersetzung mit den Menschenrechten blieb nach der Gründung der Volksrepublik aus. Die Vorstellungen von Rechten waren andere, wie die Verfassung von 1954 verdeutlicht.⁷⁹

⁷⁹ An dieser Stelle ist jedoch anzumerken, dass China zur Zeit der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte innenpolitisch stark zerrissen war. Der Konflikt zwischen den Kommunisten und der Guomindang verschärfte sich, weshalb eine Repräsentation Chinas auf international-politischer Bühne erschwert möglich war (KRUMBEIN 2016: 63f.).

Im ersten Kapitel der Verfassung aus dem Jahre 1954, in dem die Allgemeinen Grundsätze festgelegt sind, wird der ungleiche Stellenwert zwischen dem Kollektiv und dem Individuum sichtbar. Dies geht soweit, dass dem Individuum Rechte entzogen werden können. So steht in Art. 19:

Die Volksrepublik China sichert die volksdemokratische Ordnung, bekämpft jede verräterische und konterrevolutionäre Tätigkeit und bestraft alle Verräter und Konterrevolutionäre. Der Staat entzieht in Übereinstimmung mit dem Gesetz den feudalen Großgrundbesitzern und bürokratischen Kapitalisten für eine bestimmte Zeit die politischen Rechte; er gewährt ihnen zugleich eine Existenzmöglichkeit, um sie zu befähigen, sich auf Grund ihrer Arbeit in Bürger zu verwandeln, die von ihrer eigenen Arbeitskraft leben.⁸⁰

Obwohl sich das dritte Kapitel der ersten Verfassung der VR China den Grundrechten und Pflichten des Bürgers widmet, wird hier der widersprüchliche Charakter der Verfassung deutlich (CHEN 2004: 146). Zwar wurde die Vorrangstellung des Kollektivs gegenüber dem Individuum durch den Einfluss des Marxismus innerhalb der chinesischen Ideologie nach 1949 verstärkt, doch diese bestand bereits zuvor und stellte im chinesischen Denken keine neue Errungenschaft dar (WEATHERLEY 1999: 102). Nichtsdestotrotz wurde die gesamte Staatsgewalt allein durch die KPCh bestimmt, die ausschließlich nach sozialistischem Ideal handelte. Das Recht an sich sowie die Idee der Menschenrechte wurden demnach keine hohe Bedeutung beigemessen. Das Ziel der Partei war die VR China die sozialistische Transformation voranzutreiben, wonach das Privateigentum des Einzelnen schrittweise abgeschafft werden soll (KITTLAUS 2002: 77). Das Einräumen von Individualrechten stand folglich gar nicht zur Debatte. Somit blieb unter Mao die Menschenrechtsfrage weitestgehend unbedeutend.

4.2.6 Menschenrechte im Zuge der Reform- und Öffnungspolitik

Eine Wandlung vollzog sich erst nach dem Tod von Mao und der Rückkehr von Deng Xiaoping (邓小平 - Dèng Xiǎopíng) aus dem Exil, der von nun an als Parteiführer der KPCh fungierte. Unter der Regierung Dengs begann die Reform- und Öffnungspolitik der VR China. Deng versuchte sowohl die wirtschaftlichen als auch rechtlichen Bereiche zu überarbeiten (EBERL-BORGES 2018: 61).

⁸⁰ Verfassung der Volksrepublik China (1954): <http://www.verfassungen.net/rc/verf54-i.htm>. (23.09.2020).

Dabei sollte die von Maos politischen Kampagnen hinterlassene Misere durch eine liberale, Modernisierungspolitik überwunden werden. Er verfolgte eine Neuausrichtung der bis dahin politischen Herrschaftsweise, indem er einerseits die Bedeutung des Klassenkampfes abschwächte und andererseits die Wirtschaft konsolidierte. So wurde 1978 auf dem dritten Plenum des XI Zentralkomitees die „sozialistische Modernisierung“ als Kernaufgabe der VR China verkündet (HEILMANN 2004: 70). Neben dem politischen und wirtschaftlichen Modernisierungsbestreben stieg innerhalb der Gesellschaft das Verlangen nach einem geistigen Streitgespräch. Dies erfolgte im Rahmen des sogenannten „Pekinger Frühlings“ (北京之春 - Běijīng zhī chūn), der sich stark an die erste moderne Massenbewegung vom 4. Mai 1919 orientierte. Eine Vielzahl von Menschen übten scharfe Kritik an die bisherige Politik und verlangten abgesehen der *Vier Modernisierungen*, eine politische und soziale Umwälzung des Lands hin zu einer Demokratie, die ebenfalls Menschenrechte achtet und gewährleistet. Allerdings hielt das Aufkommen dieser liberalen Phase nicht lange an und wurde schließlich durch die Kommunistische Partei niedergeschlagen (SCHMIDT-GLINTZER 2006: 95).

Die Reform- und Öffnungspolitik Dengs führte dennoch zwangsläufig zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Konzept der Menschenrechte. Daraus entstanden immer mehr chinesische Beiträge zur menschenrechtlichen Thematik, die allerdings wenig Empathie für die aus dem Westen aufkommenden Freiheitsrechte des Individuums beinhalteten, sondern vielmehr die Menschenrechte als Rechte der „egoistischen Bourgeoisie“ verstanden (MÜLLER 1997: 154).

Die Idee der Menschenrechte wurden somit als Hilfsmittel angesehen, um eine von der Bourgeoisie interessengetriebene Politik zu betreiben, mit dem Ziel China und die KPCh zu schwächen. Des Weiteren wurde jegliche metaphysische Begründung der Menschenrechte vehement abgelehnt, da sie nicht aus einer höheren Instanz entspringen, sondern vielmehr ein von der Gesellschaft geschaffenes Erzeugnis darstellt (VON SENGER 2006: 127). Menschenrechte waren stets in der Ära von Mao bis hin zu Deng mit einer negativen Konnotation verbunden. Obwohl Deng mit seiner Öffnungspolitik die chinesische Menschenrechtsdebatte, auch wenn ungewollt, im Inland angestoßen hat, lag das Hauptaugenmerk seiner politischen Ambitionen primär auf dem Wirtschaftswachstum der chinesischen Nation. Das Interesse vieler Staaten für eine wirtschaftliche Kooperation stieg damit im Laufe der Zeit an. Kritische Stimmen, die eine Missachtung von Menschenrechten in der VR China aussprachen, sind daher weitestgehend verstummt, weil die ökonomischen Interessen letztlich vorrangig waren (KOENIG 2005: 96).

Bezeichnend dafür ist eine oft angeführte Geschichte über ein Zusammentreffen zwischen Deng und dem damaligen US-Präsidenten Jimmy Carter, bei dem sich Carter kritisch über die Menschenrechtssituation in China äußert. Auf die Kritik reagierte Deng mit dem Satz: „Herr Präsident, wie viele Millionen Chinesen hätten Sie gerne in den USA?“ (SONG 2004: 58).

Konsequent hielt Deng an seiner Route fest, die „sozialistische Modernisierung“ der Wirtschaft voranzubringen. Damit legte er die ersten Grundsteine für die heutige dominante Position der VR China in der Weltwirtschaft. Indes blieben innen- und gesellschaftspolitische Fragestellungen auf der Strecke, die in demokratische Protestbewegungen und letztlich im Massaker vom 04. Juni 1989 auf dem Tian’anmen-Platz mündeten (六四事件 - Liùsì shìjiàn). Als Auslöser für die Protestbewegung gilt der unerwartete Tod des Politikers Hu Yaobang (胡耀邦 - Hú Yàobāng), der sich zum Hoffnungsträger für die Liberalisierung innerhalb der KPCh entwickelte. Mit dessen Tod wurde vielen Menschen die Relevanz von Gesellschaftsfragen und Notwendigkeit für Änderungen bewusst, und somit zum Beweggrund der Demonstrationen. (FEHLBIER 2004: 58).

Die Bewegung spiegelte das Verlangen der Gesellschaft wider, mehr Beachtung zu erhalten und deren Struktur einen Wandel zu unterziehen. Dies beinhaltete ebenso eine Abwendung vom Kollektiven hin zum Einfordern von Rechten, die primär das Individuum betrafen (DABRINGHAUS 2009: 190). Der Niederschlag der Proteste brachte die VR China gezwungenermaßen in der Folge in eine isolierte Position innerhalb der Weltpolitik. Die Frage nach dem Stellenwert und der Achtung der Menschenrechte in China wurden plötzlich auf internationaler Ebene diskutiert und führten ebenfalls zu Sanktionen der chinesischen Regierung (WEATHERLEY 1999: 117). In der Folgezeit versuchte Deng und die Kommunistische Partei die geschwächte Position zu überstehen und das Land sowohl innen- als auch außenpolitisch stabil zu halten. Erst nach dem Tod von Deng wurde China als Rechtsstaat ernannt, indem 1999 eine Verfassungsänderung der ursprünglichen Verfassung aus dem Jahre 1982 vollzogen wurde. In Art. 5 Abs. heißt es: „Die Volksrepublik China praktiziert eine auf Gesetze gestützte Regierung und errichtet einen sozialistischen Rechtsstaat.“⁸¹

Mit Art. 5 wurde festgehalten, dass die Verfassung das Fundament bildet, auf dem das gesamte Staatswesen gründet. Die Verfassung wird demnach auf eine übergeordnete, normative Instanz erhoben, um einen sozialistischen Rechtsstaat zu gewährleisten (WANG 2016: 72).

⁸¹ Verfassung der VR China 1982: <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>. (23.09.2020).

Andeutungen in die Richtung der Etablierung eines Rechtsstaates wurden bereits zwei Jahre zuvor im Jahre 1997 vom Nachfolger Dengs, Jiang Zemin (江泽民 - Jiāng Zémín) auf dem kommunistischen Parteikongress gemacht. Die Schaffung eines Rechtsstaates galt als notwendiger Schritt, um das chinesische Volk zu führen sowie die Voraussetzungen der sozialistischen Marktwirtschaft legen zu können (LI 2018: 29f.). Der chinesisch-sozialistische Rechtsstaat sah zwar die Kommunistische Partei an der Verfassung sowie am Gesetz gebunden, dennoch hatte sie letztlich die Rolle des staatlichen Wegweisers inne. Diese zentrale Ballung von Macht schlug sich zugleich auf das Verständnis der Bindung der Staatsgewalten an die Verfassung und Grundrechten nieder. Aus der Verfassung lässt sich nämlich keine unmittelbare Vorschrift entnehmen, die eine Bindung der Staatsgewalt aussagt (AHL 2005: 27). Die Stellung der KPCh erlangte durch eine weitere Revision der Verfassung im Jahre 2004 eine noch stärkere Bedeutung. Die von Jiang Zemin geprägte Vorstellung einer dreifachen repräsentativen Rolle, gebündelt in der KPCh, wurde in die Verfassung aufgenommen. Damit entstand eine Legitimationsgrundlage für die Machterhaltung der KPCh (NOESSELT 2016: 108). Mit der Implementierung des Konzepts der „Dreifachen Repräsentation“ wurde ein eindeutiges politisches Statement gesetzt, das einerseits die Rolle der KPCh von einer „Klassenpartei“ zu einer „Volkspartei“ umgewandelt hat und andererseits das Verständnis der chinesischen Verfassung verdeutlicht, indem es vielmehr einem politischen Dokument gleicht, als einer Verfassung, aus der sich Rechte für das Volk ableiten lassen (SCHULTE-KULKMANN/SHIH/HEILMANN 2004: 348).

Eine weitere bahnbrechende Änderung hinsichtlich der Menschenrechte, stellt der Zusatz aus dem Jahre 2004 von Art. 33 Abs. 3 dar, in dem es heißt: "Der Staat respektiert und schützt die Menschenrechte".⁸² Betrachtet man hingegen den Wortlaut der Fassung von 1999, so wird deutlich, dass zuvor lediglich von Bürgerrechten die Rede war, die geschützt werden. Der neue Zusatz lässt den Anschein erwecken, dass zwischen Menschen- und Bürgerrechten differenziert wird. Kapitel II der Verfassung beinhaltet jedoch weiterhin ausschließlich Bürgerrechte. Der Menschenrechtsschutz in der VR China hat sich trotz der Revision nicht grundlegend verändert. Die Änderungen sollten vielmehr als pro-forma Akt angesehen werden, um Formalitäten der internationalen Menschenrechtspolitik Genüge getan zu haben. Der ersichtliche widersprüchliche Charakter der Verfassung resultiert aus einer Reihe von Anlehnungen an diversen ausländischen Rechtsordnungen, sodass das chinesische Recht keine wirklich systematische Zusammenfassung aller unterschiedlichen Rechtsgebiete aufweist (EBERL-BORGES 2018: 63).

⁸² Verfassungszusatz 14. März 2004 Art. 33. Abs. 3: <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>. (23.09.2020).

Während außerhalb Chinas weitestgehend die Ansicht vertreten wird, dass den Menschenrechten in der Volksrepublik kein allzu hoher Stellenwert beigemessen wird, sehen einige chinesische Gelehrte durchaus das Bestehen einer Auseinandersetzung mit dem Konzept der Menschenrechte. Als Beispiel kann der Rechtswissenschaftler Chen Zheng angeführt werden. Zheng ist der Meinung, dass sich eine Debatte um Menschenrechte ausschließlich aus dem Inneren eines Staates ergibt und nicht von außen aufgezwungen werden kann. China musste zunächst eine eigene Position zur Thematik entwickeln und etappenweise erarbeiten. Die Südreise Deng Xiaopings Anfang der neunziger Jahre sei hierbei ein wichtiger Schritt gewesen, China sowohl wirtschaftlich zu öffnen als auch ideologisch voranzubringen und die inländische Unzufriedenheit, die teils durch westliche Staaten verursacht war, zu beheben (CHEN 2014: 103).

Die Volksrepublik China habe sich demnach sukzessive weiterentwickelt und die Debatte rund um Menschenrechte fortgeführt. Erst dadurch gelang es China sich innerhalb von zwanzig Jahren von einer nicht vorhandenen Menschenrechtsdebatte bis hin zur Etablierung von Menschenrechten zu transformieren. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass diese Entwicklung aus dem Führungsstil der KPCh resultiert.

Within two decades, human rights in China has undergone changes from breaking the human rights taboo to establishing human rights as a fundamental principle of the Party and the state in governing the country and administrating state affairs. There is no denying that such changes are profound. The driving force for these adjustments in policy and concept is not only out of realistic needs but also rooted in the Chinese leadership's reflections on experience and planning for future development strategy. Change in Identity is crucial, but this kind of change is resulted more from self-generated reflections than external influence. It is due to the transformation of self-identity and governing philosophy brought about by reform and opening up that the Chinese government is prompted to redefine China's relationship with the outside world, seek to respond to external pressure on human rights by means of dialogue instead of confrontation, address problems through gradual and functional institutional reforms, thus pushing forward the development of China's human rights cause. (CHEN 2014: 104)

Um die Menschenrechtsidee zu verinnerlichen, bedurfte es in den westlichen Staaten eines längeren Lernprozesses. Zahlreiche Nationen in Europa sowie die Vereinigten Staaten von Amerika haben erst im Laufe ihrer Geschichte sich für das Menschenrechtskonzept sensibilisiert (HUANG 2008: 84). Fraglich erscheint, weshalb die Volksrepublik China diesen natürlichen Entwicklungsprozess überspringen könnte. Aus diesem Grund wird oftmals von chinesischen Gelehrten angeführt, dass sich die Menschenrechte zu einem Werkzeug entwickelt haben, um gegenüber China Kritik ausüben zu können (SUN 2016: 213). Ein weiterer wichtiger Aspekt innerhalb des Menschenrechtsdiskurses ist das eigene nationale Selbstverständnis. Bedingt durch innen- sowie außenpolitischen Auseinandersetzungen ringt die VR China mit sich selbst seit jeher

eine nationale Identität zu bilden, die im Zusammenhang mit der Menschenwürde und die Menschenrechte eine interessante Rolle spielt.

4.2.7 Die Entwicklung des chinesischen Nationalismus und einer nationalen Würde

Am 01. Oktober 2019 feierte die Volksrepublik China ihr siebzig-jähriges Bestehen mit einer großen Militärparade am Platz des Himmlischen Friedens. In seiner Rede führte der chinesische Staatspräsident und Generalsekretär der KPCh Xi Jinping (习近平 - Xí Jìnpíng) an, dass niemand "das chinesische Volk und die chinesische Nation auf dem Weg nach vorne stoppen" könne.⁸³ Besonders hebt er die Bedeutung der chinesischen Nation hervor, wozu ebenfalls die Sonderverwaltungszone Hongkong gehört, wo indes die Bevölkerung für die Etablierung von Menschenrechten und Demokratie bereits wochenlang auf den Straßen der Stadt protestieren. Doch was kann unter dem chinesischen Nationalismus verstanden werden und welche Relevanz hat dieser im Kontext der Menschenwürde?

Bedingt durch die kriegerischen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert stieg das Verlangen eines stabilen politischen Gefüges, das auf einem kulturellen Fundament fußt (MATTEN 2009: 3). Mit dieser gesellschaftspolitischen Herausforderung war ebenso die Volksrepublik zu Beginn ihrer Gründung konfrontiert, die zunächst bewältigt werden musste. In der Folgezeit sollte deutlich werden, in welche Richtung das Land aufbrechen möchte. Im Vordergrund stand zuallererst die Schaffung eines sozialistischen Bewusstseins innerhalb der Gesellschaft (MENZEL 1978: 109). Die Bildung der nationalen Identität richtete sich ausschließlich an die sozialistische Lehre, die von Mao und der KPCh bestimmt wurde. Der Staat bestimmte somit alles, was eine nationale Identität auszeichnen würde. Durch die von Mao durchgeführten politischen Kampagnen jedoch, wurde die Etablierung eines chinesischen Nationalismus und der eigenen Identität noch stärker vernachlässigt. Auch nach seinem Tod und der aufkommenden Reformpolitik unter Deng konnte die Frage nach der nationalen Identität nicht beantwortet werden. Durch das Tian'anmen-Massaker und der damit einhergehenden Schwächung der kommunistischen Ideologie, setzte die chinesische Regierung eine neue nationalistische Bewegung in Gang, die vielmehr als Patriotismus (愛國主義 - Àiguó zhǔyì) vorgestellt wurde (LACKNER 1998: 335).

⁸³ Spiegel (2019): <https://www.spiegel.de/politik/ausland/china-xi-jinping-haelt-rede-zum-70-nationalfeihtag-der-volksrepublik-a-1289427.html>. (23.09.2020).

Mithilfe des neuen Nationalismus erhoffte sich die kommunistische Regierung eine neue Identität innerhalb der Gesellschaft, insbesondere unter der jüngeren Bevölkerung, zu schaffen. Dazu wurden erzieherische Maßnahmen ergriffen, die sich vorwiegend auf den Bildungsbereich auswirkten. Der Begriff des Patriotismus blieb indessen weitestgehend inhaltsleer und wurde nicht hinreichend definiert. Stattdessen wurde der Patriotismus stets in Verbindung mit dem Sozialismus geäußert und mit diesem zusammen als Einheit verstanden (HEBERER 2008: 60).

Die Absicht das nationale Bewusstsein zu stärken hatte zugleich innen- sowie außenpolitische Gründe. Die internationale Reputation Chinas hatte sich am Ende der achtziger Jahre vehement verschlechtert. Die Kritik gegenüber der Nichtachtung von Menschenrechten wuchs. Die VR China sah hierbei einen erneuten Versuch der westlichen Staaten die Stellung Chinas herabzusetzen, wie sie es bereits zur Kolonialzeit getan haben. Dies führte außenpolitisch zu einer anti-imperialistischen Haltung der VR China. Die patriotische Gesinnung diente dabei als Mittel, um innenpolitisch ein erneutes Widersetzen der Bevölkerung zu vermeiden. Dadurch gelang es der KPCh ihre eigene Machtposition zu legitimieren (NOESSELT 2012: 128).

Zugleich sahen viele Staaten im rasanten wirtschaftlichen Aufschwung der VR China sowie in der Festigung ihrer politischen Macht und ebenfalls in der militärischen Aufstockung, eine immer stärker werdende Bedrohung für die Weltpolitik. Die Annahme einer von China ausgehenden möglichen Bedrohung wurde als China Threat Theory (中国威胁论 - Zhōngguó wēixié lùn) bezeichnet, deren Verfechter insbesondere die Vereinigten Staaten von Amerika waren (HUANG 2012: 55).

Eine solche politische Offensive verstärkte das Verlangen der KPCh nach einer chinesischen Nation nur noch mehr. Zudem wurde es wiederum als ein Zeichen der aggressiven, militärischen Expansions- und Kolonialpolitik westlicher Staaten betrachtet. Aus diesem Grund gehörte es zur Mobilisierungsstrategie der KPCh sich als „Hüterin der nationalen Souveränität und Würde Chinas“ darzustellen, um die innere Kraft hinter sich zu haben und sich nach außen als Nation zu präsentieren (HEILMANN 2004: 73). Das Bestreben nach einer nationalen Würde Chinas bestand bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Sun Yat-Sen. In seinen aufgeführten nationalpolitischen Prinzipien⁸⁴ appelliert er an eine Aufarbeitung der nationalen Würde in

⁸⁴ siehe Kapitel 4.2.4

Verbindung mit den traditionellen Lehren des Konfuzianismus (FRANKE/STAIGER 1977: 179).

Der Wunsch eine stabile und politische Ordnung zu schaffen, zieht sich durch die Geschichte Chinas und reicht bis zu der Zeit vor der Republikgründung zurück. Zwischen einer klaren Distanzierung von jeglicher Verwestlichung bis hin zu Fragestellungen der chinesischen Wertvorstellungen und Selbstverständnisses, war das Ziel die Würde Chinas zu bewahren und zu schützen. Allerdings wurde das nationale Würdeempfinden aus einem rein außenpolitischen Blickwinkel betrachtet, ohne die innenpolitische Auswirkung zu beleuchten.

Denn die Würde der chinesischen Nation, zu deren Verteidigung gegenüber dem Westen die Parteiführung die Patrioten des Landes immer wieder aufruft, ist ein zweischneidiges Schwert. So war das verletzte Würdegefühl einer Gruppe von Menschen historisch betrachtet schon immer eine treibende Kraft des Nationalismus. Hier manifestieren sich sein emanzipatorischer Gestus und seine demokratische Dimension. Im Nationalismus kollektiviert sich das individuelle Bedürfnis nach Anerkennung und Rechtsgleichheit, und deshalb bewegt sich jedes autoritäre Regime, das ihn zum Gegenstand einer politischen Legitimationsstrategie macht, auf einem sehr schmalen Grad. (SCHUBERT 2001: 11f).

Eine von innen motivierte Auseinandersetzung der Bevölkerung mit sich selbst konnte nicht erfolgen. Die kommunistische Regierung hat vielmehr in der Gesellschaft eine potenzielle Gefahr gesehen sich gegen sie aufzusetzen, und hat deswegen jedwede Versuche von Aufständen unterbunden. Das autoritäre Vorgehen der KPCh führte dazu, dass die Entwicklung einer chinesischen Identität vom politischen Willen der KPCh überschattet wurde. Der Stellenwert der nationalen Würde in diesem Kontext wurde durch die Verfassung von 1982 in Art. 5 festgehalten, wo es heißt: „Der Staat verteidigt die Einheitlichkeit und die Würde des sozialistischen Rechtssystems.“⁸⁵ Hiermit wird deutlich, dass die KPCh allein im sozialistischen System die nationale Würde Chinas sieht. Somit legitimiert die KPCh ihre Position sowie ihre politischen Bestimmungen und bringt sich in eine superiore Stellung gegenüber dem chinesischen Volk. Fraglich erscheint, ob der persönlichen Würde unter diesen Bedingungen Beachtung geschenkt wird.

4.2.8 Stellenwert der Menschenwürde in der heutigen VR China

Die gegenwärtig geltende Verfassung der VR China von 1982 trat beim 5. Nationalen Volkskongress in Kraft. Bis dato ist die Verfassung insgesamt viermal revidiert und durch Veränderungen ergänzt worden (HOLTBRÜGGE/PUCK 2005: 17).

⁸⁵ Verfassung der Volksrepublik China (1982): <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>. (23.09.2020).

Kapitel II der insgesamt vier Kapitel beinhaltet ausschließlich Grundrechte und Pflichten der chinesischen Bürger. Der Begriff der Würde taucht im gesamten Verfassungstext an drei Stellen auf. Als Erstes wird die Würde im letzten Absatz der Präambel der Verfassung erwähnt. Dort wird in besonderem Maße die Bedeutung der Verfassung hervorgehoben. So heißt es:

[...] In Gesetzesform bestätigt diese Verfassung die Errungenschaften des Kampfes der Volksmassen aller Nationalitäten in China und legt das grundlegende System und die grundlegenden Aufgaben des Staates fest; sie ist das Grundgesetz des Staates und hat die höchste gesetzliche Autorität. Die Volksmassen aller Nationalitäten, alle Staatsorgane und die Streitkräfte, alle politischen Parteien und gesellschaftlichen Organisationen und alle Betriebe und Institutionen des Landes müssen die Verfassung zur grundlegenden Richtlinie ihres Handelns erheben und sind dazu verpflichtet, die Würde der Verfassung zu schützen und die Durchführung der Verfassung zu gewährleisten.

Die Würde wird hier im Zusammenhang mit der hohen normativen Stellung der Verfassung angeführt. Der Verfassung spricht man eine Würde zu, deren Schutz und Gewährleistung die Pflicht der chinesischen Gesellschaft sowie aller Staatskörperschaften ist. Von Privatpersonen bis hin zu staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen sind alle dazu angehalten, ihre Handlungen nach der Verfassung zu richten. Da der Vorrang der Verfassung gilt, bedarf es sowohl hinsichtlich ihrer Wahrung als auch Auslegung an Kontrolle (WANG 2016: 27f.).

Zum zweiten Mal findet die Würde im bereits aufgeführten Art. 5 Erwähnung. Es konnte festgehalten werden, dass die Verwendung des Begriffs Teil eines Nationalismus ist, der stark aus den historischen Erfahrungen Chinas resultiert. Zugleich gehört er zum Aufbauprozess der KPCh einen Sozialismus chinesischer Prägung (中国特色社会主义 - Zhōngguó tè sè shèhuìzhǔyì) zu schaffen. Unter diesem Ausdruck wird die Route der chinesischen Regierung verstanden, wonach primär das Ziel verfolgt wird, die VR China wirtschaftlich zu modernisieren. Dies sollte geschehen, indem die Befreiung der Produktivkraft erzielt wird. Den Impuls hierzu gab Deng Xiaoping durch seine Reform- und Öffnungspolitik und wird bis zum heutigen Tag hervorgehoben (ZHANG 2012: 48).

Die chinesische Verfassung aus dem Jahre 1982 enthält eine Vielzahl von Artikeln, die dem Einzelnen Rechte einräumt. Dazu gehören zivile, politische sowie soziale Rechte. Obwohl diverse Grundrechte- und Pflichten aufgeführt werden und die Achtung dieser auch in Art. 33 Abs. 3 garantiert wird, gibt es keinen Rechtsweg, um diese gegenüber dem Staat geltend zu machen (KELLER 2014: 415).

Demnach lässt sich in der VR China keine Verfassungsgerichtsbarkeit erkennen, wonach die Vereinbarkeit der Verfassung und des staatlichen Handelns gewährleistet wird. Das Oberste Volksgericht stellt zwar die höchste Rechtsinstanz Chinas dar, welche die Kontrollmacht über alle Gerichte innehat, doch befindet sie sich faktisch in einer starken Abhängigkeit von der KPCh (ALPERMANN 2014: 97). Dennoch gab es vereinzelt Fälle, in denen durch das Oberste Volksgericht eine verfassungsmäßige Kontrolle vollzogen wurde. Der prominenteste Sachverhalt in diesem Zusammenhang war der Fall von Qi Yuling. Dabei handelte es sich um die Studentin Qi, die im Jahre 1990 erfolgreich die nationale Zulassungsprüfung zu den Universitäten absolvierte, allerdings nie von ihrem Bestehen erfuhr. Qi's Mitschülerin Chen Xiaoqi hat sich die Prüfungsergebnisse und ebenfalls die Identität von Qi zu eigen gemacht und sich damit für ein Studium einschreiben können (CHANG/THIO/TAN/YEH 2014: 323).

Dadurch wurde Qi ihrer Identität beraubt und somit blieb ihr die Möglichkeit verwehrt ihren Bildungsweg nachzukommen. Dabei ist das Recht auf Bildung in Art. 46 verfassungsmäßig jedem gegeben: "Die Bürger der Volksrepublik China haben das Recht und die Pflicht, eine Erziehung zu erhalten bzw. anzunehmen." (WANG 2016: 134). Der Rechtsfall von Qi Yuling führte zu einem riesigen Medienecho, was ebenfalls die weltweite Aufmerksamkeit von Rechtsgelehrten erregte. Der Umgang mit diesem Fall verdeutlichte nämlich das chinesische Verständnis von Grundrechten, Rechtsstaatlichkeit und Menschenwürde. Das Gericht in Shangdong beschäftigte sich mit dem Fall und berief sich zunächst auf die General Principles of the Civil Law of the People's Republic of China (Zhōnghuá rénmín gònghéguó mínfǎ tōngzé - 中华人民共和国民法通则), die im Jahre 1987 in Kraft getreten sind. Dies stellte für das Gericht in Shangdong dahingehend ein Problem dar, dass sich daraus das Recht auf Bildung nicht unmittelbar ableiten ließ. Daraufhin konsultierte das Shangdonger Gericht zum ersten Mal in ihrer Geschichte das Oberste Volksgericht (MORRIS 2010: 281f.). Dass sich Gerichte in Problemfällen an ein höheres Gericht wenden können, ist ein Charakteristikum des chinesischen Rechts. Somit lag der Fall dem Obersten Volksgericht vor, das aufgrund seiner übergeordneten Stellung "justizielle Auslegungen" vornehmen und Bindungswirkung entfalten konnte (AHL 2007: 255). Das Oberste Volksgericht berief sich auf das Recht auf Bildung durch Art. 46 der Verfassung und führte zudem an, dass Chen durch die Verwendung der Identität Qi's das Namensrecht verletzt und Qi einen Schaden zugefügt hat. Darauf basierend sprach das Shangdonger Gericht Chen in zweifacher Hinsicht für schuldig und machte Schadensansprüche geltend (EBERL-BORGES 2018: 87).

Der Rechtsstreit hatte zur Folge, dass die chinesische Justiz sich zum ersten Mal mit dem rechtlichen Aspekt der Menschenwürde auseinandergesetzt hat (KELLER 2014: 415). Das Besondere an dem Fall Qi ist vor allem, dass die Verfassung als Entscheidungsgrundlage herangezogen und eine Verletzung unmittelbar von der Verfassung heraus abgeleitet wurde. Dies warf zugleich die Frage auf, ob Verfassungs- und Grundrechte grundsätzlich auch gegenüber Mitbürger auf privater Ebene geltend gemacht werden können, da Grundrechte in erster Linie als Abwehrrecht gegenüber dem Staat dienen (WERTHWEIN 2009: 25).⁸⁶

Viele Rechtsgelehrte haben die Entscheidung sowie das Verfahren in diesem Falle befürwortet. Dazu gehörten unter anderem Zivilrichter des Obersten Volksgericht Huang Songyou (黄松有 - Huáng Sōngyǒu), der sich eindeutig für die praktische Anwendung der Verfassung durch die Gerichte aussprach (MORRIS 2010: 284). Genauso gab es Gegenstimmen unter den Rechtswissenschaftlern, die den Rechtsfall Qi ausschließlich als zivilrechtlichen Fall ansehen und demnach eine Verletzung eines Verfassungsrechts verneinen (WANG 2016: 143).

Fraglich erscheint, ob der Würde in der chinesischen Verfassung ein eindeutiges Verständnis zugrunde gelegt werden kann. Der Dissens, der bereits im Rechtsfall von Qi zu erkennen war, ist weiterhin Gegenstand des chinesischen Rechtsdiskurs. Die herrschende Meinung allerdings sieht in der Würde in Art. 38 ein Grundrecht, welches hauptsächlich einen zivilrechtlichen Charakter aufweist (KROYMANN/XU 2015: 16). Ein Blick auf den Wortlaut des Art. 38 verdeutlicht, dass sich sowohl Fragen bezüglich der Semantik als auch des Satzaufbaus ergeben: „Die persönliche Würde der Bürger der Volksrepublik China ist unverletzlich⁸⁷. Jegliche Form von Beleidigung, Verleumdung oder falscher Anschuldigung und Diffamierung von Bürgern ist verboten.“ Für den Begriff der Würde gibt es unterschiedliche Übersetzungen im Chinesischen. Hier ist unverkennbar die Rede von der persönlichen Würde, für die der Begriff *Renge zunyan* (人格尊严 - Réngé zūnyán) verwendet wird. Während teilweise die Auffassung besteht, dass der Begriff der Würde falsch übersetzt wurde, gibt es auch Stimmen, die darin eine bewusste Absicht der Regierung sehen. Die Implementierung der Würde in die Verfassung von 1982 solle dabei aus einer Verknüpfung der historischen Unrechtstaten während der Kulturrevolution und der chinesischen

⁸⁶ Dies entspricht der Drittwirkung im deutschen Justizsystem, wonach in Ausnahmefällen Grundrechte nicht nur im Verhältnis zwischen Bürger und Staat geltend gemacht werden, sondern ebenfalls in Rechtsbeziehungen zwischen Bürgern Wirkung entfalten können.

⁸⁷ Der in Art. 38 verwendete Ausdruck für „unverletzlich“ (不受侵犯 - Bù shòu qīnfàn) kann auch mit unantastbar übersetzt werden. Auch in der englischen Übersetzung der chinesischen Verfassung ist an dieser Stelle von „inviolable“ die Rede.

Kultur erfolgt sein (ZHANG 2018: 232). Insbesondere letzteres zeichnet das Verständnis der persönlichen Würde in der chinesischen Verfassung und Gerichtsbarkeit maßgeblich aus. Danach wird diese als Selbstwert oder Selbstachtung verstanden, was aus der konfuzianischen Lehre entstammt. Allerdings steht jeder Einzelne mit seinem Selbstwert in einer unmittelbaren Beziehung zu seinem sozialen Umfeld. Die persönliche Würde entfaltet sich demnach erst innerhalb der Gesellschaft und muss stets im Verhältnis betrachtet werden (KOEHN/LEUNG 2008: 501). Dieser Gedanke spiegelt sich im Wortlaut von Art. 38 der chinesischen Verfassung wider. Danach ist allein die Unverletzbarkeit der persönlichen Würde jedes chinesischen Bürgers der Volksrepublik garantiert. Das wechselseitige Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft wird somit zum Ausdruck gebracht. Die persönliche Würde besteht demnach allein in der Einheit. Darauf basierend kann kaum von der Würde des Menschen qua seines Menschseins die Rede sein. Wenn die chinesische Rechtsentwicklung seit 1982 in Betracht gezogen wird, so wird deutlich, dass die Würde nicht als ein Konstitutionsprinzip darstellt und ebenso nicht als solches formuliert wurde.

Anders sieht es hingegen im chinesischen Zivilrecht aus, dort nimmt die Würde einen fundamentalen Stellenwert ein und bildet die Basis für Persönlichkeitsrechte (人格权 - Réngé quán). Mit der Verkündung der Allgemeinen Grundprinzipien des Zivilrechts im Jahre 1986 wurde ein wichtiger Schritt gemacht, um eine rechtliche Basis für eine neue Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu schaffen. Das Zivilrecht wurde somit erstmalig strukturiert und neben der individuellen Freiheit, wurde in besonderem Maße die Würde der Person in den Vordergrund gestellt (WANG 2012: 22). Dadurch wurde diverse Persönlichkeitsrechte unter den Schutzbereich der Würde subsumiert. Folglich entstanden Diskussionen über Denkmodelle zu den Lebens- und Freiheitsbereichen des einzelnen Bürgers, die neu überdacht werden mussten. Dazu gehörte beispielsweise die Privatsphäre des Individuums und deren Schutz. Das führte zu einer intensiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung, in der sich erstmals die Frage gestellt wurde, was das private, soziale Umfeld eines Individuums kennzeichnet und inwiefern dieses vor Eingriffen von anderem und dem Staat geschützt werden müsse (WANG 2011: 43). Ebenso wird das Namensrecht, das Recht am eigenen Bild, das Recht auf den guten Ruf sowie das der Ehre als Persönlichkeitsrechte angesehen (BINDING 2012: 13).

Der Nationale Volkskongress befindet sich gegenwärtig weiterhin im Prozess zur Ausarbeitung eines chinesischen Zivilgesetzbuchs. Dabei gibt es Uneinigkeiten, wie die Persönlichkeitsrechte darin zukünftig bestimmt werden sollen (BU 2017: 94).⁸⁸

Bislang wird in der Literatur dennoch die Ansicht vertreten, dass die Würde der Person eine besondere Stellung einnimmt und letztlich den Angelpunkt in der Debatte um die Persönlichkeitsrechte ausmacht:

[...] die Würde der Persönlichkeit werde infolge ihrer herausgehobenen Bedeutung auch als Synonym für das allgemeine Persönlichkeitsrecht insgesamt verwendet. Die Würde der Persönlichkeit mache ein Zivilsubjekt erst zum Menschen, sie sei das zum Menschsein erforderliche Mindestmaß an gesellschaftlichem Status und gesellschaftlicher Achtung. Weder erschöpfe sich die Würde der Persönlichkeit wie die Unabhängigkeit der Persönlichkeit wie die Unabhängigkeit der Persönlichkeit in einer objektiven Position des Menschen, noch sei sie wie die Freiheit der Persönlichkeit beschränkt auf die subjektive Lage des Menschen. Vielmehr vereine sie ein subjektives und ein objektives Element in sich: In subjektiver Hinsicht enthalte sie die Einsicht des Zivilsubjekts in seinen eigenen Selbstwert, in objektiver Hinsicht umfasse sie die Achtung eines bestimmten Subjekts als Mensch durch Dritte und durch die Gesellschaft. (WERTHWEIN 2009: 47).

Um die praktische Bedeutung der Würde in der chinesischen Rechtsprechung eruieren zu können, lohnt es sich auf einen Fall aus dem Jahre 1992 einen Blick zu werfen. Dabei handelt es sich um den Fall von Ni und Wang, die gegen das World Trade Center klagten. Die Kläger behaupteten, dass das World Trade Center sie in ihrem Ansehen verletzt habe. Während ihres Aufenthalts im Komplex gab es den Verdacht, dass Ni und Wang Gegenstände gestohlen hatten und wurden daraufhin durchsucht. Das Gericht entschied zugunsten der beiden Kläger, mit der Begründung, dass jegliches Eingreifen in die persönliche Sphäre auf der Grundlage des Rechts begründet sein müssen (KELLOGG 2011: 356). In diesem sachlichen Zusammenhang führte das Gericht eine Verletzung der Würde an, indem es sich auf den Schutz zur Ehre stützte. Dieser Schutz sei dabei ein Recht, das sich auf die Persönlichkeit beziehe (ZHANG 2018: 235). Ein ähnlicher Fall⁸⁹ ereignete sich einige Jahre später, in dem erneut ein Verdacht auf Diebstahl bestand und der Kläger gegen seinen Willen verhaftet und durchsucht wurde. In diesem Fall wurde im Zusammenhang mit der persönlichen Würde die körperliche Unversehrtheit angeführt (MALMGREN 2010: 12). Ein weiterer prominenter Rechtsstreit war der des jungen Zhang Xianzhu aus dem Jahr 2003. Der Studienabsolvent Zhang begann nach seinem Abschluss mit der Arbeitssuche und legte eine Prüfung für den öffentlichen Dienst in der Stadt Wuhu der Provinz Anhui ab. Während er sowohl

⁸⁸ Der erste Entwurf wurde bereits veröffentlicht, um eine öffentliche Diskussion anzustoßen. Allerdings lassen sich weiterhin Unbestimmtheiten erkennen. Der voraussichtliche Entschluss eines chinesischen Zivilgesetzbuchs erfolgt in der jährlichen Sitzung des Nationalen Volkskongress. http://german.china.org.cn/txt/2019-12/27/content_75556086.htm. (23.09.2020).

⁸⁹ Qian Yuan gegen Watsons (1998)

die schriftliche als auch die mündliche Prüfung sehr gut abgeschlossen hatte, fiel seine ärztliche Untersuchung hingegen nicht gut aus. Bei Zhang wurde Hepatitis B diagnostiziert und ihm wurde daraufhin eine Laufbahn im Öffentlichen Dienst verwehrt.⁹⁰ Dabei hielt Zhang der Kommunalverwaltung vor, sein Recht auf Arbeit gemäß Art. 42 sowie das auf persönliche Würde gemäß Art. 38 der chinesischen Verfassung verletzt zu haben (KELLOGG 2011: 371).

Ein Aspekt, den all genannten Fällen gemeinsam haben, ist, dass die Ehre der Person sowie dessen Ansehen Gegenstand der Sachverhalte waren. Dass Bereiche, die die Ehre einer Person abschneiden könnten, wird ebenfalls im zweiten Satz des Art. 38 zum Ausdruck gebracht. Dies wirft zugleich die Frage auf, ob die genannten Aspekte, wie die Verleumdung, die Beleidigung oder die Diffamierung, eigenständig zu betrachten sind oder eher als Konkretisierung der persönlichen Würde.

Die chinesische Rechtsprechung hat sich diesbezüglich positioniert und vertritt ein komplementäres Verständnis. Dies wird damit begründet, dass die Verletzung der eigenen persönlichen Würde den Bereich der Ehre abdeckt (ZHANG 2018: 236). Allerdings bestärkt dies nur noch mehr die Tatsache, dass es sich bei dem chinesischen Konzept der Menschenwürde, wie sie in der gegenwärtigen Verfassung vorzufinden ist, nicht um ein Verfassungsrecht handelt. Vielmehr wird die Würde einem zivilrechtlichen Charakter zugesprochen, der stark von dem kulturellen Verständnis von Gemeinschaft geprägt ist. Die Rechtswissenschaftlerin Zhang bringt dies treffend auf den Punkt:

Whether it is incorporated into the right to honour or turned into an autonomous right, personal dignity in Chinese law remains a civil right, which spans over the private sphere alone. This seems somewhat unusual with respect to the international standards. In fact, there are two ways to interpret the concept of dignity—by placing the emphasis on either the term “dignity” or on “personal”. In the 1990s, it was the “personal” aspect that was highlighted. After China’s declaration that it wants to create a rule of law that respects and protects human rights, emphasizing “dignity” serves to extend the law’s field of protection of the person to the public sphere. (ZHANG 2018: 237)

⁹⁰ China Review (2004): Voices against Discrimination: An Update of Recent Cases and Developments: <https://www.chinareview.info/pages/case.htm>. (23.09.2020).

4.3 Konkretisierung der Menschenwürde

Mit Hinblick auf das deutsche Grundgesetz wurden bereits anhand von drei Fallbeispielen aufgeführt, welche Bedeutung der Menschenwürde in der Praxis beigemessen wird. Im Folgenden sollen diese drei Fälle unter der Berücksichtigung der Menschenwürde für die VR China und deren Gesetzeslage beleuchtet werden.

4.3.1 Die Todesstrafe in China

Obwohl es auf internationaler Ebene immer wieder Bemühungen gibt die Todesstrafe als Rechtsfolge einer Straftat abzuschaffen, wird sie dennoch in zahlreichen Staaten bis zum heutigen Tage verhängt. Dazu gehört ebenfalls die VR China, die seit Jahrzehnten im internationalen Diskurs um Menschenrechte kritisch beäugt wird. Fraglich erscheint, welchen historischen Hintergrund sie hat und weswegen die Todesstrafe weiterhin Bestandteil der chinesischen Gesetzgebung und Rechtskultur ist.

Im Laufe der chinesischen Geschichte wurden schwere Strafmaßnahmen stets als notwendige Vorgehensweise zur Förderung moralischer Erziehung begründet. Wie bereits zuvor aufgeführt wurde, lehnte der Konfuzianismus eine derartige Strafmethode ab. Der konfuzianischen Lehre zufolge benötigt die Gesellschaft kein Recht, um eine freiwillige Konformität innerhalb der Gesellschaft herzustellen. Das Aufzwingen von Rechtsnormen würde die Entwicklung hin zu einer tugendhaften Gesellschaft nur verhindern. Vielmehr bedarf es an vorbildhaften Verhalten von Führungspersonen.

Trotz der Relevanz und Akzeptanz des Konfuzianismus in den verschiedenen chinesischen Kaiserdynastien bedurfte es in Zeiten der Unruhe dennoch an ein schnelles Reaktionsvermögen. Dies trug zwangsläufig dazu bei, dass letztlich auf die legalistische Lehre und damit auf die Anwendung harter Strafmaßnahmen zurückgegriffen wurde (LU/MIETHE 2007: 30).

Bereits vor dem chinesischen Kaiserreich gab es ein Strafenkatalog, der schwerwiegende körperliche Strafrituale enthielt. Dieser Katalog bestand aus fünf Strafen (Wǔxíng - 五刑), worunter vier Körperstrafen und die Vollstreckung der Todesstrafe (Sǐxíng - 死刑) aufgefasst wurden (DABRINGHAUS 2005: 84). An diesem Strafsystem wurde fortan festgehalten. Während

der Qin-Dynastie kam es verstärkt zur Verhängung der Todesstrafe, um unrechtes Verhalten zu bestrafen. Hierbei wird die legalistische Grundhaltung deutlich, wonach das Regieren allein durch das Gesetz möglich sei. Dabei zieht sich die Absicht hinter den strengen Methoden, wie ein roter Faden durch den gesamten Verlauf des chinesischen Strafvollzuges durch, nämlich um das Volk zu erziehen und in Hinblick auf Moral zu belehren. Das Strafrecht wurde erst mit dem Ende der Qing-Dynastie modernisiert. Chinesischen Gelehrte begannen sich intensiver mit ausländischen Strafrechtssystemen, besonders aus westlichen Rechtskulturen, auseinanderzusetzen (SPRICK 2019: 37). Zum Stellenwert der Todesstrafe gab es zur Zeit der Republik Chinas zwei verschiedene Ansichten. Auf der einen Seite gab es die Guomindang, die den Versuch unternahm das chinesische Strafrecht durch westliche Modelle zu reformieren. Dies umfasste unter anderem auch die Übernahme von humanistischen und moralischen Grundsätzen. Auf der anderen Seite positionierte sich die Kommunistische Partei, die in der Verhängung von Todesstrafen ein notwendiges Sanktionsmittel sah (LU/MIETHE 2007: 39-40).

Mit der Gründung der Volksrepublik orientierte sich das Strafrecht stark nach dem sowjetischen Vorbild (YAN'AN 2019: 377). Seither lässt sich das Strafrecht in unterschiedliche Phasen gliedern, die stark mit Regierungskampagnen gegen Kriminalität verbunden waren. In den ersten dreißig Jahren der Volksrepublik gab es zunächst kein Strafgesetzbuch (HEUSER 2003: 359). Im Fokus der KPCh standen vor allem Personen, die sich kritisch gegenüber der Partei und Regierung äußerten und somit als Konterrevolutionäre galten (HERRENKIRCHEN 1993: 72). Unter konterrevolutionäre Straftaten wurde diverse Handlungen verstanden. Darunter fielen zum Beispiel Vaterlandsverrat, Spionage oder Korruption (RICHTER 2006: 68).

So kam es verstärkt zu Verfolgungen von politisch Andersdenkenden oder Regimekritikern, die zu Tode verurteilt wurden. Die Todesstrafe unter Mao entwickelte sich zu einem Instrument der Abschreckung und des Machterhalts. Zudem konnte sie zügig als Reaktion gegen aufkommende, kritische Gegenstimmen innerhalb des Volkes eingesetzt werden. So galt die Todesstrafe in den Jahren der von Mao initiierten Kulturrevolution als Strafmaßnahme zur Unterbindung von Aufsässigen (NING/BROWN 2005: 5). Damit erhoffte sich die KPCh ihre eigene politische Stellung zu sichern und sah in der Todesstrafe ein unabdingbares Sanktionsmittel, das für den Erhalt der inneren Stabilität essenziell sei (SCOBELL 1990: 505).

Nach dem Tod von Mao und der Machtübernahme von Deng Xiaoping sollte dieser politischen Vorgehensweise ein Ende gesetzt werden. Es kam im Jahre 1979 zur Kodifikation des ersten chinesischen Strafgesetzbuches.

4.3.1.1 Die Entwicklung der Todesstrafe seit 1979

Mit der Etablierung des ersten geltenden Strafgesetzbuchs sowie der Strafprozessordnung der VR China im Jahre 1979 versuchte die chinesische Regierung erstmals eine rechtliche Grundlage für die Strafgerichtsbarkeit zu schaffen. Bis dahin haben die politischen Gegebenheiten eine derartige Rechtsentwicklung nicht zugelassen und wurden ebenso bewusst verhindert, um einfacher politische Entscheidungen zu treffen, ohne die rechtlichen Schranken berücksichtigen zu müssen (FRITZ 1984: 179). Die von Deng angestoßene politische Kampagne Yanda (严打 - Yándǎ) im Jahre 1983 verdeutlichte die politischen Spuren, die von Mao hinterlassen wurden. Das Ziel der Yanda-Kampagne, was mit "stark Zuschlagen" übersetzt werden kann, war es, die ansteigende Kriminalität zu dämpfen und soziale Konflikte zu beheben. Es kam zu einer sukzessiven Verfolgung und Ermordung von Personen, die als Gefahr für die chinesische Gesellschaft eingestuft wurden. Trotz des ursprünglich neu angestrebten, politischen Kurses von Deng war die Beseitigung von Gegnern weiterhin Gegenstand der chinesischen Politik und auch Bestandteil des Strafrechts. (KEYUAN 2006: 61).

Aus diesem Grund wurde die Todesstrafe beibehalten, denn es galt weiterhin als ein Abschreckungs- und Erziehungsmittel der Regierung. Um jedoch die Bandbreite von möglichen Tatbeständen, die zu Todesurteilen führen können, einzuschränken, gibt es im Wortlaut des Art. 48 des StGBCH die formulierte Bedingung, dass allein in "besonders schweren und verwerflichen Verbrechen" die Todesstrafe Verwendung findet (SON 2008: 12).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was konkret unter schweren und verwerflichen Verbrechen subsumiert werden kann. Grundsätzlich lässt sich die Schwere anhand der ausgehenden Gefahr für die Öffentlichkeit ermitteln. Da der Wortlaut nicht hinreichend bestimmt worden ist, obliegt es in der Regel letztlich den Gerichten (HERRENKIRCHEN 1993: 72).

Von der Anwendung der Todesstrafe ausgeschlossen sind gemäß Art. 49 des chinesischen Strafgesetzbuchs Jugendliche unter 18 Jahren sowie schwangere Frauen (ALBRECHT 2002: 169). Trotz der Einschränkung des Art. 48, werden im Besonderen Teil des Strafgesetzbuchs zahlreiche Straftatbestände aufgelistet, die mit der Todesstrafe geahndet werden können. Mit der Revision des Strafgesetzbuchs im Jahre 1981 wurde festgelegt, dass Todesurteile bereits von den Provinzgerichtshöfen beschlossen werden können und keine Bestätigung des Obersten Volksgerichtshofs benötigen. Diese Änderung erfolgte auf Wunsch des Zentralkomitees, um die Strafverfahren zu beschleunigen. Ein Jahr später kam es zu einer Erweiterung von Tatbeständen, die ebenfalls mit der Todesstrafe geahndet werden können. Dazu gehörten ausschließlich Straftaten, die der Wirtschaftskriminalität zuzuordnen sind (FRITZ 1984: 181). Im Zuge der Kampagnen zur Kriminalitätsbekämpfung kam es in den Folgejahren zwischen 1983 bis 1986 zu massenhaften Vollstreckungen (SCOBELL 1990: 511). Der internationale Druck auf China verschärfte sich sukzessive und verschärfte sich nach dem Niederschlag der Proteste im Jahre 1989. Einen Wandel in der Praxis der Todesstrafe lässt sich seit der Revision des Strafgesetzbuchs im Jahre 1997 erkennen. Dadurch wurde die Anzahl der Straftatbestände, die zur Todesstrafe führen, reduziert. In den meisten Straftatbeständen mit der Androhung der Todesstrafe, steht des Weiteren die lebenslange und befristete Freiheitsstrafe. Dies bedeutet allerdings, dass das Strafmaß im Ermessen des Gerichts liegt und ein Todesurteil nicht zwingend vorgeschrieben ist (TREVASKES 2013: 488). Auf internationaler Ebene wurde mit dem Internationalen Pakt über Zivile und Politische Rechte ein klares Zeichen gegen die Anwendung der Todesstrafe gesetzt, welches 1998 von der VR China zwar unterschrieben wurde, jedoch bis dato nicht ratifiziert ist (ALBRECHT 2002: 171). So heißt es in Art. 6, Abs. 2 des IPbPR:

In Staaten, in denen die Todesstrafe nicht abgeschafft worden ist, darf ein Todesurteil nur für schwerste Verbrechen auf Grund von Gesetzen verhängt werden, die zur Zeit der Begehung der Tat in Kraft waren und die den Bestimmungen dieses Paktes und der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes nicht widersprechen. Diese Strafe darf nur auf Grund eines von einem zuständigen Gericht erlassenen rechtskräftigen Urteils vollstreckt werden.⁹¹

Aus dem Wortlaut lässt sich kein Verbot der Todesstrafe erkennen. Allerdings könnte auf der Grundlage einer Ratifikation des internationalen Pakts von der VR China verlangt werden, dass ihr Strafsystem mit dem internationalen Standard konform sein soll (VON SENGER 2006: 135).

⁹¹ Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (1966): https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICCPR/iccpr_de.pdf. (23.09.2020).

Die Anwendung der Todesstrafe veranschaulicht zudem das Verständnis vom Recht auf Leben im chinesischen Strafrecht. Dieses wird nicht als absolut angesehen. Der Schutz des Lebens umfasst nach chinesischem Rechtsverständnis zwei Arten des Schutzbereichs. Zum einen soll das Leben des Einzelnen von rechtswidrigen Eingriffen des Staates geschützt sein und zum anderen soll das Leben dahingehend geschützt werden, dass der Mensch in der Lage ist, ein Leben mit abgesicherten Grundbedürfnissen führen zu können (WANG 2015: 108).

4.3.1.2 Entwicklung in der Debatte um die Todesstrafe

Eine neue Dynamik und Relevanz erhielt die Debatte um die moralische Vertretbarkeit der Todesstrafe um das Jahr 2000. Es war vor allem die Ausführungen des Rechtswissenschaftlers Qiu Xinglong, der mit seiner Position für Unruhen sorgte. Qiu sprach sich für eine vollkommene Aufhebung der Todesstrafe aus. Er vertritt eine dogmatische Ansicht, wonach Qiu die Wirksamkeit der Vollstreckung der Todesstrafe in Frage stellt. Bedingt durch die chinesische Tradition sieht er gleichsam die Herausforderung eines solchen Diskurses, die nur erschwert zu einer zeitnahen Lösung führt (NING/BROWN 2005: 3). Qiu zufolge darf der Staat nicht verkennen, dass es sich bei den Kriminellen, trotz des begangenen Verbrechens, um Menschen handelt. Diese haben ein Recht auf das Leben, dessen sie mit der Vollstreckung der Todesstrafe beraubt werden.⁹² Qiu gilt eindeutig als einer der ersten Denker, die sich stark an den Abolitionismus anlehnen, aber mit Hinblick auf die gegenwärtige politische und rechtliche Situation, eine Beseitigung der Todesstrafe für unwahrscheinlich halten (HOOD/COYLE 2008: 352). Seither ist die Thematik rund um die Todesstrafe immer stärker Gegenstand des wissenschaftlichen Diskurses als auch innerhalb der Politik geworden. Auch in der Öffentlichkeit erlangt der Diskurs zunehmend an Bedeutung und wird zum Teil in den staatlichen Mediensendern kritisch thematisiert (ZHANG 2012: 150).⁹³

Dies führte zu eine in China neu entstandene Debattenkultur, die nicht ohne rechtliche Konsequenz blieb. So wurden in den letzten zwei Dekaden einige Reformen durchgeführt, die eine positive Entwicklung aufweisen. Um die Quantität der Todesurteile zu reduzieren, wurde im Jahr 2004 beschlossen und 2007 in Kraft getreten, dass zukünftig allein das Oberste Volksgericht final über

⁹² CHINA DAILY (2005): http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-01/27/content_412758.htm. (23.09.2020).

⁹³ Im Jahre 2010 haben unterschiedliche Gäste im staatlichen Fernsehsender CCTV in einem dialogfördernden Format kritisch über das Thema der Todesstrafe diskutiert, was in der Form zuvor nicht geschehen ist.

die Ausführung von Todesurteilen entscheiden darf. Damit kehrte die chinesische Strafjustiz zum Stand vor 1983 zurück, indem das Oberste Volksgericht wieder die Rolle als höchste Kontrollinstanz innehat und die Provinzgerichtshöfe mithin entmachtet (JOHNSON/ZIMRING 2009: 272). Die nächste bedeutende Entwicklung im Umgang mit der Todesstrafe erfolgte in der Revision des chinesischen Strafgesetzbuchs im Jahre 2011. Darin sank die Anzahl der Straftaten, die zu einer Todesstrafe führen können. Diese Änderung betraf insgesamt 13 Straftaten, die keine Gewalt in sich bargen (RENWEN 2019: 225) Diese Entwicklung ging mit der Zielsetzung des ehemaligen Staatspräsidenten Hu Jintao einher (胡锦涛 - Hú Jǐntāo) eine harmonische Gesellschaft (和谐社会 - héxié shèhuì) zu schaffen. Das auf den Konfuzianismus zurückführende Gesellschaftskonzept sollte die Strafrechtspolitik schrittweise durch eine neue Politik der Balance zwischen einer milden und harten Vorgehensweise⁹⁴ gegenüber Straftätern reformieren. Dieser Wandel sorgte sowohl für mehr Nachsicht im Strafverfahren als auch für eine geringere Strafverfolgung (TREVASKES 2013: 496). Der internationale Druck sowie der stärkere Dialog mit anderen Staaten zur Thematik der Todesstrafe führte in der VR China etappenweise zu einer Abwendung der exzessiven Vollstreckung der Todesstrafe. Im Jahre 2015 kam es zu einer erneuten Revision des Strafgesetzbuchs, wonach die Todesstrafe bei weiteren Straftaten als Bestrafung aufgehoben wurde. Damit sank die Zahl der Straftaten von 55 auf 46, die mit der Todesstrafe geahndet werden (RENWEN 2019: 242).

4.3.1.3 Todesstrafe auf Bewährung

Die Diskussion um die Abschaffung der Todesstrafe in der VR China wird seit einigen Jahren verstärkt in der Öffentlichkeit als auch in der Wissenschaft geführt. Fraglich erscheint in diesem Kontext, wie eine Aufhebung der Todesstrafe ermöglicht werden kann. Eine Mehrheit sieht weiterhin in der Todesstrafe mit Hinblick auf die politischen und sozialen Gegebenheiten eine zwingende Notwendigkeit, da allein so die innere Stabilität und Sicherheit des Staates gewährleistet werden kann (ALBRECHT 2002: 172).

Auch wenn ein Großteil innerhalb der Bevölkerung sowie der Wissenschaft sich gegen eine sofortige Abschaffung der Todesstrafe aussprechen, so lässt sich dennoch verstärkt eine Entwicklung hin zu den internationalen humanistischen Standards erkennen, mit der Absicht die

⁹⁴ "Balancing Leniency and Severity"

Todesstrafen graduell zu senken (JIAHONG 2017: 28). Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich in der VR China ein Rechtsinstitut etabliert, das eine Reduzierung der Todesstrafe zur Folge hat - die Todesstrafe auf Bewährung (死刑缓期执行 - Sǐxíng huǎnqī zhíxíng) (WANG 2011: 1586). Dabei handelt es sich um ein einmaliges Konstrukt, das in der Form in keinem Rechtssystem vorzufinden ist. Hiernach kann das ausgesprochene Todesurteil durch einen zweijährigen Vollzugsaufschub in eine lebenslange Haftstrafe umgewandelt werden (LI 2013: 172). Die Todesstrafe auf Bewährung entspringt aus der chinesischen Strafrechtsgeschichte und soll bereits in Ansätzen im kaiserlichen China existiert und die Nachsicht des Kaisers gegenüber Straftätern verdeutlicht haben (MÜHLHAHN 2009: 56). Unter Mao wurde das Institut konkretisiert. Um die Anzahl der Todesurteile während seiner Kampagne gegen Konterrevolutionäre zu reduzieren, griff Mao am Ende seiner politischen Kampagne verstärkt auf diese Form der Strafrechtspraxis zurück (NING/BROWN 2005: 5). Obwohl das chinesische Strafrecht an die Verhängung und Vollstreckung der Todesstrafe bis dato festgehalten hat, gewann das Konstrukt der Todesstrafe auf Bewährung immer mehr an Bedeutung. Es soll einerseits die Schwere der Straftat verdeutlichen und andererseits die Gnade des chinesischen Strafgerichts zeigen (SCOBELL 1990: 512). Damit möchte die Kommunistische Partei, trotz des Todesurteils, den Angeklagten die Möglichkeit geben innerhalb der Dauer von zwei Jahren Buße zu leisten und sich zu bessern. Wenn innerhalb dieses Zeitraumes der Angeklagte nicht negativ auffällt und keine Straftat begeht, kommt es zur Umwandlung der Todesstrafe zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe (LEPP 1990: 1034). Gegenwärtig wird im chinesischen Strafrecht zwischen der Todesstrafe auf Bewährung mit beschränkter Umwandelbarkeit und mit lebenslanger Freiheitsstrafe unterschieden. Diese beiden Formen sind in Art. 384 Abs. 2 und Art. 384 Abs. 4 normiert. In beiden Fällen, entfällt zwar die Vollstreckung der Todesstrafe, der Gefängnisaufenthalt verlängert sich indes. Dies wiederum wird als menschenrechtsverachtend angesehen (YAN'AN 2019: 372f.). Das Konzept der Todesstrafe auf Bewährung wurde mehrfach auf dem *Ständigen Ausschuss des Nationalen Volkskongress* revidiert. So wurde unter anderem im Jahre 2010 erstmals das Strafverfahren in Fällen der Todesstrafe dahingehend modifiziert, dass Beweise einer viel strengeren Kontrolle unterzogen worden. Das Oberste Volksgericht gab in diesem Kontext bekannt, dass die Überprüfung, Würdigung sowie Beweislast bei Fällen von Todesstrafen gegeben sein muss (RENWEN 2019: 241).

Die kontinuierliche Überarbeitung des Strafgesetzbuchs und die damit einhergehenden Änderungen des Umgangs in Fällen von Todesstrafen hat zu einer starken Reduktion der Hinrichtungen geführt. Insbesondere die verstärkte Anwendung des Rechtsinstituts der Todesstrafe auf Bewährung kann als eine Neuausrichtung des “Kill fewer and kill cautiously”-Grundsatzes angesehen werden (TRAVASKES 2012: 19).

Über die Jahre haben sich zahlreiche prominente Fälle angehäuft, die gleichsam zu einer öffentlichen Kritik der Institution der Todesstrafe auf Bewährung geführt haben. Um einige zu nennen: Im Jahre 2012 wurde Gu Kailai (谷開來 - Gǔ Kāilái), die Frau des aufstrebenden Spitzenpolitikers Bo Xilai (薄熙來 - Bó Xīlái), wegen Mordes zu einer Todesstrafe auf Bewährung verurteilt. Sie soll den britischen Geschäftsmann Neil Heywood vergiftet haben.⁹⁵ Der Fall hat international für Aufsehen gesorgt und führte dazu, dass viele Menschen die Gleichbehandlung des Gerichts anzweifelten und Gu Kailai aufgrund ihrer Prominenz von der Vollstreckung der Todesstrafe verschont wurde (BENEDIKTER/NOWOTNY 2014: 123). Ein Jahr später wurde Bo Xilai selbst wegen Amtsmissbrauch zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe verurteilt.⁹⁶

Im selben Jahr kam es zu einem erneuten Fall, der das Urteil der Todesstrafe auf Bewährung zur Folge hatte. Der ehemalige Bahnminister Liu Zhijun (刘志军 - Liú Zhìjūn) wurde ebenfalls wegen Amtsmissbrauch und Korruption verurteilt. Ihm solle der Chefin einer Investmentgesellschaft beim Erwerb von Firmenanteilen geholfen haben.⁹⁷ Ebenso wie bei den Fällen von Gu Kailai und Bo Xilai, kam es im Falle von Liu Zhijun zu Unruhen in der Öffentlichkeit. Das Urteil wurde stark kritisiert und als zu milde eingestuft (JIANG 2014: 149).

Ein weiterer prominenter Fall ereignete sich im Jahre 2016 als der politische Funktionär der KPCh Bai Enpei (白恩培 - Bái Ēnpéi) zum Tode auf Bewährung verurteilt worden ist. Bai wurde vorgeworfen, dass er Schmiergeld angenommen und die Rolle seines Amtes missbraucht haben

⁹⁵ZEIT Online (2012): Chinesisches Gericht verurteilt Gu Kailai zum Tode.
<https://www.zeit.de/politik/ausland/2012-08/gu-kailai-todesstrafe>. (23.09.2020).

⁹⁶WELT (2013): Bo Xilai geht mit einem Lächeln lebenslang in Haft.
<https://www.welt.de/politik/ausland/article121214663/Bo-Xilai-geht-mit-einem-Laecheln-lebenslang-in-Haft.html>. (23.09.2020).

⁹⁷Frankfurter Allgemeine (2013): Todesstrafe auf Bewährung für früheren Bahnminister.
<https://www.faz.net/aktuell/politik/china-todesstrafe-auf-bewaehrung-fuer-frueheren-bahnminister-12274973.html>. (23.09.2020).

sollte.⁹⁸ Durch sein Eingeständnis und seiner Reue für die korrupten Vorfälle, in denen er involviert war, kam ihm das Gericht entgegen und sprach sich gegen die Vollstreckung der Todesstrafe aus.

Bei den begangenen Straftaten in den aufgeführten Fällen handelte es sich immer um Korruption und Amtsmissbrauch. Xi Jinping, der seit 2012 das Amt des Generalsekretärs der KPCh bekleidet, startete eine Antikorruptionskampagne, um verstärkt gegenüber den politischen „Tigern und Fliegen“⁹⁹ vorzugehen (POSTWEILER 2019: 295).

Auf internationaler Ebene wurde mit dem Internationalen Pakt über Zivile und Politische Rechte ein klares Zeichen gegen die Anwendung der Todesstrafe gesetzt, welches 1998 von der VR China zwar unterschrieben wurde, jedoch bis dato nicht ratifiziert ist. Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass das chinesische Strafrecht seit der Entstehung des ersten Strafgesetzbuchs der Volksrepublik im Jahre 1979 sukzessive Maßnahmen ergriffen hat, die zu einer Senkung der Vollstreckungen geführt hat. Es hat sich über die Zeit ein stärkeres Bewusstsein für Verhältnismäßigkeit im Kontext der Todesstrafe entwickelt. So stellt beispielsweise die doppelte Überprüfung von Todesstraffällen durch das Oberste Volksgericht, um mögliche Fehlentscheidungen zu vermeiden, einen positiven Schritt dar. Genauso resultierte aus der Aufhebung zahlreicher Straftaten, die ein Todesurteil zur Folge hatten, eine Reduzierung der staatlichen Hinrichtungen. Die Anwendung der Todesstrafe fußt dennoch weiterhin auf einer gesetzlichen Grundlage, wodurch sie als Strafmittel eingesetzt werden kann. In Zeiten von Unruhen, Protesten und Umwälzungen, diente die Todesstrafe stets als politisches Instrumentarium und dies tut es bis zum heutigen Tag. Ihre verstärkte, temporäre Anwendung erfolgte somit überwiegend in Situationen, in denen die Regierung eine Gefahr für den politischen und gesellschaftlichen Status quo sah.

Laut diverser Menschenrechtsorganisationen, wie unter anderem Amnesty International, werden im weltweiten Vergleich in keinem Staat so viele Menschen zum Tode verurteilt, wie in der Volksrepublik China. Die chinesische Regierung gibt keine Zahlen hinsichtlich der Summe der vollstreckten Todesstrafen preis und agiert nicht transparent.¹⁰⁰ Aus diesem Grund können zum

⁹⁸Deutsche Welle (2016): China: Todesstrafe auf Bewährung für korrupten Parteifunktionär. <https://www.dw.com/de/china-todesstrafe-auf-bew%C3%A4hrung-f%C3%BCr-korrupten-partiefunktion%C3%A4r/a-36000990-0>. (23.09.2020)

⁹⁹ Diese beiden Begriffe werden benutzt, um sowohl die hohe als auch niedrigere politische Führungsebene zu betiteln, die als bestechlich und korrupt verstanden werden.

¹⁰⁰ Amnesty International (2019): Todesurteile und Hinrichtungen. <https://www.amnesty.de/sites/default/files/2019-04/Amnesty-International-Todesstrafen-Statistik-2018-Zusammenfassung-Deutsch.pdf>. (23.09.2020).

Teil nur Schätzungen gemacht werden, die eine vollkommene Gewissheit bezüglich des Ausmaßes der staatlich durchgeführten Hinrichtungen nicht hergibt. Allerdings darf nicht verkannt werden, dass sowohl in der Wissenschaft als auch innerhalb der Gesellschaft nach wie vor die Todesstrafe als ein notwendiges Strafmittel verstanden wird, das sowohl in der chinesischen Geschichte praktiziert wurde als auch in der gegenwärtigen Gesellschaft Chinas teilweise als geeignet erachtet wird.

4.3.2 Die Bioethik in der Volksrepublik China

Durch den Beginn der Reform- und Öffnungspolitik im Jahre 1978 verfolgte Deng Xiaoping das Ziel die VR China sowohl wirtschaftlich als auch politisch erstarren zu lassen. Die Reformpolitik beinhaltete die "Vier Modernisierungen" (四个现代化 - Sì ge Xiàndàihuà), worunter auch die Wissenschaft und Technologie umfasst und seither stärker in den staatlichen Fokus gerückt sind. Durch die Unterstützung der Regierung hat sich die VR China weltweit zu einer der Vorreiter in der Wissenschaft entwickelt. Durch die enge Verzahnung mit der Industrie ergreift der Staat weitere Initiativen, um international zur stärksten Wirtschafts- und Technologiemacht aufzusteigen und auf akademischer Ebene den Ton angeben zu können. Deshalb hat die Regierung bereits ein strategisches Konzept erstellt, das den Titel "Made in China 2025" trägt, und die VR China zu ihren Bestrebungen verhelfen soll (GUIJUAN 2018: 114).

Aus dieser politischen Neuausrichtung heraus entstand ebenso eine intensivere Auseinandersetzung mit der Bioethik. Mit dem Bestreben sich zügig im Bereich der Wissenschaft und Technologie zu entwickeln, stellt sich die Frage, inwieweit ethische und rechtliche Voraussetzungen in diesem Zusammenhang Beachtung geschenkt wird.

4.3.2.1 Die ersten Schritte zur Bioethik

Wie bereits in der Darstellung der chinesischen Philosophie ersichtlich wurde, ist die Frage nach dem Menschenbild in den unterschiedlichen Phasen der chinesischen Geschichte behandelt worden. Beim rapiden Wandel hin zur Forschung moderner Medizin wurden diese Gedanken, die zum Teil aus der chinesischen Geistestradiation entsprungen sind, bei der Entwicklung bioethischer Fragestellungen nicht hinreichend berücksichtigt. Gleichzeitig erlebte die Volksrepublik China

Veränderungen in den sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, vor allem durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technologie (SOHN 2016: 185).

Die VR China hat seine Zeit gebraucht bis anerkannt wurde, dass der wissenschaftliche Nutzen und die möglichen Risiken miteinander einhergehen und hierfür Rahmenbedingungen geschaffen werden müssen. Die Entwicklung eines Bewusstseins für bioethische Themen erfolgte schrittweise. Nach dem prominentesten chinesischen Bioethiker Qiu Renzong (邱仁宗 - Qiū rénzōng), der im Jahre 1987 das erste chinesische Wissenschaftsbuch zur Bioethik herausgab und den ethischen Diskurs in der VR China angestoßen hat, erfolgten die ersten Meilensteine der Bioethik in der VR China seit ihrer Geburtsstunde im Jahre 1979 und in den darauffolgenden neun Jahren. In diesem Zeitraum kam es zu den ersten wichtigen Etappen der Bioethik, wie zum Beispiel die erste nationale Konferenz zum Thema der Philosophie der Medizin im Jahre 1979, die Gründung der Zeitschrift *Medicine and Philosophy* im Jahre 1980, die Förderung des Bildungsministeriums durch das Angebot von bioethischen Seminaren im Jahre 1986, die ersten Rechtsstreitigkeiten¹⁰¹ sowie der Veranstaltung erster Konferenzen (RENZONG 2011: 164f.).

4.3.2.2 Rechtsgrundlage und Institutionalisierung der Bioethik

Im Gegensatz zur Bundesrepublik Deutschland, wo der Schutz von Embryonen im Embryonenschutzgesetz geregelt ist, liegt in der VR China keine gesetzliche Grundlage für den Embryonenschutz vor. Sowohl die Biomedizin als auch die lebenswissenschaftliche Forschung unterliegt grundsätzlich nur in seltenen Fällen Rechtsgesetzen (DÖRING 2008: 115f.).

Die Etablierung einer ethischen Kontrollinstanz kam erstmals in den neunziger Jahren zustande. Erst mit dem stärkeren Ausbau der Institutionalisierung ab den 2000er Jahren wurde ansatzweise ein Regelwerk gesetzt. Eine besondere Rolle hinsichtlich der Kontrolle und der allgemeinen Leitlinien von Wissenschaft und Forschung nehmen seither einerseits das Gesundheitsministerium der Volksrepublik China (中華人民共和國衛生部 - Zhōnghuá rénmín gònghéguó wèishēng bù) und andererseits das Ministerium für Wissenschaft und Technologie (中華人民共和國科學技術部 - Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó Kēxué Jìshùbù) ein.

¹⁰¹ Hierbei handelte es sich um einen Rechtsstreit zum Thema der Euthanasie.

Die beiden Ministerien schlossen sich im Jahre 2002 zusammen und formulierten zum ersten Mal ethische Grundsätze für die embryonale Stammzellenforschung aus.¹⁰²

Gegenwärtig obliegen die Verwaltung und Beaufsichtigung von biomedizinischen Prozessen dem Ethik-Komitee des Gesundheitsministeriums. Die Behörden in den Provinzen sind dazu verpflichtet in ihren Regionen eigene Ethik-Ausschüsse zu gründen, um eine produktive Interaktion mit dem Ethik-Komitee zu gewährleisten. Projektideen oder Vorschläge, die auf ethischer Ebene eine genauere Analyse benötigen, bedürfen einer Zustimmung des Ethik-Komitees (HENNIG 2006: 850).

Eine Überwachung der Forschungsaktivitäten ist trotz der begonnenen Institutionalisierung nicht gegeben und solange keine Auffälligkeiten festgestellt werden, erfolgt von Seiten der Regierung auch keine Reaktion (DÖRING 2002: 128). Aufgrund der mangelnden Verwaltungsstrukturen sowie nicht eindeutig zugeordneten Verantwortlichkeiten kam in den vergangenen Jahren immer häufiger unter den chinesischen Wissenschaftlern die Kritik auf, dass die fehlenden Strukturen sich negativ auf die wissenschaftlichen Prozesse auswirken. Das Anstoßen von Anträgen hing stark von den ministeriellen formulierten Regularien und nicht von der nationalen Gesetzgebung, wonach Anträge einer viel eingehenderen Prüfung unterzogen worden wären. Aus diesem Grund spricht man auch von den "soft rules", da diese im Gegensatz zur Gesetzgebung nicht automatisch die Grundlage für eine gesetzgeberische Entscheidung vor Gericht bilden. Folglich weisen die Richtlinien der Ministerien eine höhere Flexibilität auf (ZHANG 2012: 41). Damit die Forschungsaktivitäten innerhalb eines rechtlichen Regelwerks durchgeführt werden können, müssten zunächst die hierfür notwendigen Rahmenbedingungen gegeben sein. Mit Hinblick auf den regulären Umgang von Normen allerdings, ist zu berücksichtigen, dass nicht alle formulierten Regeln gesetzlich bindend sind. Rechtliche Bindung entfalten entweder Gesetze (法 - fǎ), die vom Nationalen Volkskongress (全国人民代表大会 - Quánguó Rénmín Dàibiǎo Dàhui) erlassen werden oder die vom Staatsrat formulierten Richtlinien (条例 - tiáolì). Die Herausarbeitung eines Grundsatzkatalogs zu humaner, embryonaler Stammzellenforschung im Jahre 2002 sollte die Umstände verändern, was zu einem gewissen Grad auch geschehen ist. So beinhaltet es zahlreiche Regelungen, die von ihren Formulierungen her größtenteils dem Internationalen Standard

¹⁰² ZHANG, Xinqing/Wenxia, ZHANG/Yandong, ZHAO (2016): The Chinese Ethical Review System and its Compliance Mechanism. Trust. <http://trust-project.eu/wp-content/uploads/2016/03/Chinese-Ethics-Review-System.pdf>. (23.09.2020).

entsprachen (DÖRING 2008: 114). Allerdings herrschen einige Kritikpunkte bezüglich der Entstehung dieses Richtlinienkatalogs. An der Ausarbeitung haben ausschließlich Wissenschaftler gearbeitet, die zum Teil von ihrem Auslandsstudium zurückgekehrt sind und sich mit den Regularien befassen, sodass eine innerhalb der Gesellschaft geführte Debatte nicht stattfinden konnte (SLEEBOOM-FALKNER/HWANG 2012: 694).

Seit 2002 wurde offiziell von Seiten des Gesundheitsministeriums die Richtlinie erlassen, wonach das reproduktive Klonen strengstens untersagt ist. „Under no situation, under no circumstances, will human reproductive cloning experiments be 1) endorsed, 2) permitted, 3) supported, or 4) accepted.” (LIAO/LI/ZHAO 2007: 1108).

Ebenso ist die Forschung an Embryonen, die vom Zeitpunkt der Befruchtung mehr als 14 Tage alt sind, verboten. Dies entspricht den Voraussetzungen, nach denen sich ebenfalls viele andere Nationen halten (KOCH 2008: 988). Trotz einzelner Verbote und formulierten Regularien gibt es in der VR China bis dato keine im Detail ausgearbeiteten, rechtlichen Rahmenbedingungen, die für die Forschung bindend sind. Die Wissenschaftlerin Joy Yueyue Zhang beschreibt den Zustand der Regelungsgestaltung in der bioethischen Debatte in China als einen „post-hoc Pragmatismus“:

A conventional rationale in Chinese policy-making [...] was problem-solving. More specifically, I call it ‘post-hoc pragmatism’. Firstly, the regulatory rationale was ‘pragmatic’, since it was based on ‘reality’ and on needs arising from ‘practice’. It was first and foremost aimed at ‘very practical considerations’ and ‘solving practical problems’. In contrast, wider social values and developmental plans were only of secondary concern. Apart from the SC Guidelines, similar pragmatism was exhibited in other related policies, such as the failure of China’s health reform. [...] Secondly, such pragmatism in policy-making had the feature of being ‘post-hoc’. This means administrative bodies only focused on *identifiable* predicaments that *had already taken place*. (ZHANG 2012: 50).

Zhang zufolge reagiert die chinesische Regierung a posteriori auf bereits gemachte Fehler, die ausschließlich in der Praxis gemacht worden sind, ohne sich reflektierend mit Themen wie Werte oder zukünftige Entwicklungen auseinanderzusetzen. In den vergangenen zwei Dekaden wurden jedoch gehäuft Bemühungen unternommen, um einen Dialog mit chinesischen Wissenschaftlern herzustellen. Dementsprechend entstand im Jahre 2006 das Konsortium BIONET, bestehend aus 21 europäischen Staaten und der VR China, das sich mit den gegenwärtigen Herausforderungen der ethischen Steuerung der Forschung in den Biowissenschaften und der Biomedizin in China sowie der Europäischen Union auseinandersetzt.¹⁰³ Durch den kontinuierlichen Austausch sollen

¹⁰³ Bionet - Aims of Bionet: <http://www.lse.ac.uk/researchAndExpertise/units/BIONET/about.htm> (23.09.2020).

einerseits die wissenschaftlichen Erkenntnisse miteinander geteilt werden und andererseits ein kultureller Dialog erfolgen, mit dessen Hilfe ein besseres Verständnis für die Unterschiede geschaffen werden. Es stellt sich die Frage, inwieweit innerhalb des bioethischen Diskurses die Würde des Menschen thematisiert wird.

4.3.2.3 Die Menschenwürde im Lichte der gegenwärtigen Bioethik in China

In den von den Ministerien aufgestellten Regularien werden ethische Prinzipien im Zusammenhang der Forschung von embryonalen Stammzellen aufgeführt. So heißt es in Art. 6, mit der Überschrift "Respekt und Autonomie":

Human-embryonale Stammzellen können aus frühen menschlichen Embryonen gewonnen werden. Obwohl der menschliche Embryo mit 14 Tagen in seiner Entwicklung nur biologisches Zellgewebe und noch kein »menschliches Wesen« im moralischen Sinne ist, sollte er dennoch mit Respekt behandelt werden. 1996 betonte das HUGO-ELSI-Komitee in seiner Stellungnahme zu den Prinzipien der Genforschung: »1. Die Zugehörigkeit des menschlichen Genoms zum gemeinsamen Erbe der Menschheit wird anerkannt; 2. Die internationalen Standards der Menschenrechte werden beachtet; 3. Die Werte, Traditionen, Kulturen, Integrität der (Forschungs-)Teilnehmer werden respektiert.; 4. Menschenwürde und Freiheit werden aufrechterhalten.« Diese Prinzipien sollten in der human-embryonalen Forschung befolgt werden. Sowohl Spender als auch Empfänger embryonaler Stammzellen sollten wahrheitsgemäß über Ziele und die zu erwartenden Ergebnisse und Risiken informiert werden, damit die verantwortliche Person oder ihre Angehörigen frei wählen und handeln können. (DÖRING 2008: 153).

Hier wird explizit auf das der Human Genome Organisation angehörende Komitee ELSI (Ethical, Legal and Social Issues) verwiesen, das im Jahre 1996 ein Dokument zum Umgang in der Genforschung erstellt hat (MACER 1997: 271). Danach sollen ausdrücklich sowohl die Menschenrechte, Werte, Traditionen und Kulturen, Integrität der Forscher als auch die Menschenwürde bewahrt und respektiert werden. Zudem wird auf den bereits erwähnten Forschungszeitraum von 14 Tagen nach der Nidation hingewiesen, wonach jegliche Forschungsaktivität diesen Zeitraum nicht überschreiten darf. Folglich genießt das menschliche Embryo keine vollkommene Schutzwürdigkeit, wie das geborene menschliche Wesen. Der Mensch wird gemäß dem chinesischen Zivilrecht erst mit seiner Geburt rechtsfähig (WERTHWEIN 2009: 63).

Über den moralischen Status des Embryos herrscht in der VR China Dissens und unterscheidet sich grundsätzlich vom westlichen Verständnis. Als Argument gegen die Achtung der Würde des Menschen vor der Geburt wird angeführt, dass die Entwicklung des Menschen hin zu einem moralischen Wesen erst innerhalb der Gesellschaft und seiner Familie entsteht. Für eine Würdigung hingegen spricht der konventionelle Sprachgebrauch, indem der Neugeborene bereits

als Einjähriger (一岁 - Yī sui) bezeichnet wird (DÖRING 2006: 47).

Die Ansicht, dass dem vorgeburtlichen Leben kein hoher Stellenwert beigemessen wird, entspringt aus der konfuzianischen Philosophie (JIANG 2016: 73). Im Rahmen der Debatte um Bioethik und dem Gesundheitswesen in der VR China wird häufig eine Rückbesinnung der konfuzianischen Moralvorstellungen gefordert. Dazu gehören beispielsweise die Autoren Yongfu Cao, Yunling Wang und Linjuan Zheng. Deren Ansicht nach haben die Wirtschaftsreformen seit 1978 einen starken Einfluss auf das chinesische Gesundheitswesen genommen und die Regierung vor großen Herausforderungen gestellt. Um künftig diesen Herausforderungen gerecht zu werden, solle die chinesische Regierung die konfuzianische Lehre im Entscheidungsprozess mitberücksichtigen. Der Konfuzianismus sei im Kern eine humanistische Philosophie, deren Ziel es ist das menschliche Leben, soziale Angelegenheiten innerhalb des Staats, der Gesellschaft und der Familie aufrechtzuerhalten (CAO/WANG/ZHENG 2008: 27).

Im zweiten Abschnitt des Art. 3 desselben Richtlinienkatalogs lässt der Wortlaut auf keine klare Notwendigkeit der Achtung der Menschenwürde schließen. Vielmehr wird verdeutlicht, dass die chinesische Regierung durchaus über die ethischen und moralischen Problemfelder der Lebens- und Genforschung Bescheid weiß und diese Debatte zukünftig stärker verfolgt. So heißt es:

[...] Gegenwärtig wird in ethischen und moralischen Debatten heftig unter anderem darüber diskutiert, ob die Erforschung human-embryonaler Stammzellen zu reproduktivem Klonen führen wird oder nicht, ob sie die menschliche Würde verletzt sowie ob sie gegen die Menschenrechte verstößt. Unsere Regierung und unsere Wissenschaftler sollten diese Fragen größere Aufmerksamkeit widmen. (DÖRING 2008: 152).

Im Gegensatz zu vielen anderen Nationen hat der öffentliche Diskurs um die Bioethik sowie eine tiefere Auseinandersetzung mit Fragestellungen hinsichtlich der Bioethik in der VR China nicht stattgefunden. Der fehlende Diskurs sowie die mangelnden normativen Rahmenbedingungen führen letztlich zu einem niedrigen Stellenwert der Menschenwürde. Charakteristisch hierfür sind in besonderem Maße die ethisch fragwürdigen Forschungsexperimente, mit denen chinesische Wissenschaftler immer wieder in den internationalen Schlagzeilen waren. Der letzte prominente Skandal waren die vom chinesischen Biophysiker He Jiankui genomeditierten Babys aus dem Jahre

2018, die international zu einem großen Entsetzen geführt haben und gleichsam die ethische Vertretbarkeit derartiger Gentechnik in Frage stellt.¹⁰⁴

He hat die sogenannte Genschere CRISPR-Cas9¹⁰⁵ angewandt, womit das Erbgut derart verändert werden konnte, dass beide Babys sich nicht mit Aids-erreger HIV anstecken können (ENGHOFER 2019: 101). Im selben Jahr wurde von He und anderen weiteren namhaften chinesischen Wissenschaftlern ein Entwurf zu den ethischen Grundsätzen der therapeutischen Reproduktionstechnologie ausgearbeitet, der aus fünf Grundprinzipien besteht:

1. Mercy for families in need (悲悯之心) [...]
2. Only for serious disease, never vanity (有所为更有所不为) [...]
3. Respect a child's autonomy (探索你自由) [...]
4. Genes do not define you (生活需要奋斗) [...]
5. Everyone deserves freedom from genetic disease (促进普惠的健康权) [...] (HE/et al 2018: 2)

Unter Punkt vier mit dem Titel „Genes do not define you“ heben die Autoren den Gleichheitsgrundsatz sowie die Menschenwürde hervor. So heißt es im Wortlaut: „Our DNA does not predetermine our purpose or what we could achieve. We flourish from our own hard work, nutrition, and support from society and our loved ones. Whatever our genes may be, we are equal in dignity and potential.“ (ebd.) Hier kommt die traditionelle Vorstellung zum Vorschein, die aus dem Konfuzianismus entspringt, dass jeder Mensch sich kultivieren und weiterentwickeln kann. Dabei ist sowohl die Gemeinschaft als auch die Unterstützung der Familie die tragenden Stütze, die zur Entwicklung des Einzelnen beiträgt. In seinem Video zum Entwurf führt er alle fünf Punkte aus, wo der Gedanke ersichtlich wird. He geht nicht explizit auf die Menschenwürde ein, sondern betont vielmehr den wichtigen Stellenwert der Familie und Gesellschaft, die einen viel größeren Einfluss auf den Kultivierungsprozess des Menschen haben als das Genom-Editing bei menschlichen Embryonen.¹⁰⁶

He's durchgeführte Genveränderung führte weltweit zu großem Entsetzen. Indem He seine Erkenntnis nicht in Form eines wissenschaftlichen Beitrags, sondern auf einer Konferenz, mit der

¹⁰⁴ FREUND, Alexander (2019): Ethikrat: Gen-Veränderungen bei Menschen unverantwortlich. <https://www.dw.com/de/ethikrat-gen-ver%C3%A4nderungen-bei-menschen-unverantwortlich/a-48671245>. (23.09.2020).

¹⁰⁵ CRISPR (Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats) ist der Name für bestimmte Gensequenzen in Bakterien. Zusammen mit dem Protein CAS9 bilden sie in Bakterien einen natürlichen Abwehrmechanismus.

¹⁰⁶ HE, Jiankui (2018): Draft Ethical Principles of Therapeutic Assisted Reproductive Technologies. <https://www.youtube.com/watch?v=MyNHpMoPkIg>. (23.09.2020).

Welt teilte, kam es zu einem sehr starken medialen Echo. Obwohl die Möglichkeit der Genveränderung bereits Jahre zuvor bekannt war (CAREY 2019: 16). Die „wissenschaftliche Transparenz“ führte letztlich dazu, dass die öffentliche Auseinandersetzung der wissenschaftlichen vorausging. Für He hatte dies zur Folge, dass er von seinem Beruf als Biophysiker freigestellt wurde und zahlreiche seiner wissenschaftlichen Beiträge entfernt wurden (MEDVECKY/LEACH 2019: 45). Auch das CRISPR Journal äußerte sich zum Vorfall mit einer Pressemitteilung, in der sie sich von He und seinen durchgeführten klinischen Studien an menschlichen Embryonen distanziert und den zuvor aufgeführten Entwurf zum ethischen Umgang der Reproduktionstechnologie entfernte.¹⁰⁷ Auch die chinesische Regierung blieb nicht tatenlos und reagierte auf die Geschehnisse. Sie hat mittlerweile verkündet, dass ein Nationales Komitee etabliert wird, das die Regierung im Bereich der Bioethik künftig beratend beiseite stehen wird.¹⁰⁸

Für die chinesische Regierung ist es von hoher Bedeutung in der internationalen Wissenschaft eine starke Position einzunehmen, die auch anerkannt wird. Durch Skandale wie der Fall von He Jiankui, steht die chinesische Wissenschaft, trotz ihrer schnellen Entwicklung, weltweit unter keinem positiven Licht. Durch Maßnahmen der ethischen Regulierung versucht die chinesische Regierung dem internationalen Standard gerecht zu werden. Gleichzeitig treibt sie die Forschung und Wissenschaft derart stark nach vorne, dass grundlegende Fragen der moralischen Vertretbarkeit auf der Strecke bleiben. Dazu gehört auch die Menschenwürde.

4.3.3 Abtreibung in der VR China

Es wurde bereits aufgeführt, dass der Familie ein sehr hoher Stellenwert in der chinesischen Tradition beigemessen und sie als wichtigste soziale Institution und Einheit verstanden wird. Die Familienplanung stand seit der Gründung der VR China jedoch unter besonderer wirtschaftlicher und politischer Einflussnahme und durchlief seit der Mitte des 20. Jahrhunderts unterschiedliche Phasen. Bedingt durch die kriegerischen Auseinandersetzungen im Opiumkrieg sowie dem Sino-Japanischen Krieg kam es zu einer starken Abwanderung von Millionen Chinesen in benachbarte Staaten (SCHARPING 2005: 9). Aus diesem Grund begrüßte die chinesische Regierung im Jahre 1949 unter Mao einen Bevölkerungsanstieg und forderte das Land dazu auf verstärkt die

¹⁰⁷ CRISPR Journal (2019): <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6383508/>. (23.09.2020).

¹⁰⁸ JIA, Heping (2019): China approves ethics advisory group after CRISPR-babies scandal <https://www.nature.com/articles/d41586-019-02362-5>. (23.09.2020).

Familiengründung ins Auge zu fassen. Dies führte in den ersten Jahren der Volksrepublik zu einem enormen Bevölkerungswachstum, das gleichsam soziale und wirtschaftliche Probleme zur Folge hatte. Die erste Volkszählung im Jahre 1953 ergab, dass über 580 Millionen Menschen in der VR China lebten und verdeutlichte die Schwierigkeiten, weswegen die Regierung erste Regulierungsmaßnahmen ergriff, wie beispielsweise die Reduzierung der erhöhten Arbeitskräfte in den städtischen Regionen (KRAUS 1979: 110). In der Folge machte die Regierung immer mehr Schritte, um dem rapiden Familienzuwachs strenger zu kontrollieren. Von der stärkeren Aufmerksamkeit für Verhütungsmittel bis hin zur allgemeinen Geburtenkontrolle, warb die Regierung, um auf die junge chinesische Bevölkerung Einfluss zu nehmen. Zudem begann die Regierung verstärkt den Schwangerschaftsabbruch als geeignetes Mittel zur Geburtenkontrolle und zur Regulierung des Bevölkerungsanstiegs heranzuziehen. Im Folgenden werden sowohl die historische Entwicklung der Abtreibungspolitik in der VR China als auch ihre rechtlichen Rahmenbedingungen und Legitimation dargelegt.

4.3.3.1 Die historische Entwicklung der chinesischen Abtreibungspolitik

Der Umgang mit dem operativen Schwangerschaftsabbruch (墮胎 - Duòtāi) lässt sich bis zur Tang-Dynastie zurückdatieren, wo es als Verbrechen galt einen Eingriff auf eine Schwangere zu veranlassen. Die Kodizes zur Abtreibung hielten bis zum Ende der Qing-Dynastie im Jahre 1911 an und sahen zudem vor, dass der Fötus eine menschliche Form angenommen haben musste, damit der Eingriff legitim ist (RIGDON 1996: 544).

Auch wenn die Abtreibung offiziell verboten war, haben sich im Laufe der Zeit zahlreiche Methoden und Techniken etabliert, die zum frühzeitigen Abbruch der Schwangerschaft oder zur Sterilisation geführt haben. Dabei wurden diverse alternative Termini verwendet, die verschiedene Praktiken und Verfahren beschreiben, wie beispielsweise 打胎 - Dǎ Tāi, was mit den “Fötus erschlagen” übersetzt werden kann (ZHENG 2013: 102f).¹⁰⁹

In den ersten Jahren nach der Gründung der Volksrepublik China wurde die Abtreibung weiterhin als illegal angesehen. Mit der Volkszählung und den damit einhergehenden Herausforderungen

¹⁰⁹ ZHENG stellt in seiner Studie basierend auf alte Handschriften zur chinesischen Volksmedizin dar, dass es zahlreiche Praktiken und Verfahren des Schwangerschaftsabbruchs gab, die in gedruckter Fassung nicht aufgeführt worden sind.

begann die Regierung proaktiv mit ihrer Familienplanung. So wurden erste Ausnahmeregelungen für den Schwangerschaftsabbruch geschaffen. Danach konnten Abtreibungen nur vorgenommen werden, wenn die Gesundheit der Mutter gefährdet oder der zeitliche Abstand der Geburt zum letzten Kind zu kurz war. Außerdem bedurfte es der Zustimmung eines Arztes und der Eltern, um einen frühzeitigen Abbruch der Schwangerschaft durchführen zu können (WU/WALTHER 2006: 22). Der erste essenzielle Wandel vollzog sich im Jahre 1957, als die chinesische Regierung die induzierte Abtreibung offiziell legalisierte (KULCZYCKI 1999: 13). Dieser Schritt resultierte aus der ersten Geburtenkontrolle der chinesischen Regierung, wonach die Abtreibung nur unter bestimmten Bedingungen vorgenommen werden durfte. Einerseits musste binnen der ersten zehn Schwangerschaftswochen der Abbruch erfolgen und andererseits durfte die Frau in den vergangenen zwölf Monaten nicht bereits eine Abtreibung vollzogen haben (HEMMINKI/et. al. 2005). Obwohl es viele Befürworter von Seiten der Regierung für die Legalisierung gab, entfachte sie zugleich unter Ärzten und Gesundheitsstellen eine hitzige Debatte. Die Kritik richtete sich vor allem an die mangelnden medizinischen Ressourcen und Kompetenzen sowie die Gefahren, die eine Abtreibung für die Frauen bergen (AIRD 1972: 264). Dies führte in der Praxis dazu, dass sich viele der Ärzte in Krankenhäusern weigerten eine Abtreibung durchzuführen. Aus diesem Grund lässt sich für den Zeitraum kein drastischer Anstieg von Schwangerschaftsabbrüchen verzeichnen. Der Fokus der Regierung lag indes vielmehr auf den bevorstehenden *Großen Sprung nach vorne*, weswegen der Familienplanung sowie der Abtreibungspolitik in der Folgezeit weniger Beachtung geschenkt wurde (RIGDON 1996: 545).

Nach dem *Großen Sprung nach vorne* und der daraus resultierenden nationalen Hungersnot startete die Zentralregierung einen erneuten Versuch, um ihre Familienpolitik zu realisieren. Dabei setzte sie in besonderem Maße auf die Verwendung von Verhütungsmitteln. Da jedoch die Schwere der Bevölkerungsproblematik unterschätzt wurde, konnte die Regierung zunächst ihre beabsichtigte Bevölkerungspolitik nicht durchführen (WANG 2014: 159). Erst zu Beginn der siebziger Jahre wurde die Familienplanungspolitik zu einer politischen Priorität und die Regierung begann verstärkt ihre Kampagne unter den Namen wǎn xī shǎo (晚 稀 少), was „später, länger und weniger“ bedeutet, auszurollen. Mit dieser politischen Kampagne sollte die jüngere Bevölkerung ermutigt werden, später zu heiraten, längere zeitliche Abstände zwischen den Geburten zu lassen und ferner weniger Kinder auf die Welt zu bringen (TIEN 1980: 65).

Diesen Kurs setzte die Regierung ebenso in den darauffolgenden Jahren fort, bis sie ihre strikte Geburtenkontrolle der Ein-Kind-Politik (一孩政策 - Yīhái Zhèngcè) im Jahre 1979 verkündete.

4.3.3.2 Der Beginn der Ein-Kind-Politik

Als 1979 die Ein-Kind-Politik eingeführt wurde, wonach alle neu verheirateten Paare aufgefordert wurden nur noch ein Kind auf die Welt zu bringen, stand die Regierung vor einer großen Herausforderung. Denn im Gegensatz zu den vorherigen Regierungsmaßnahmen, forderte die neue Politik einen Bruch der Tradition, der insbesondere in den ländlichen Regionen erschwert möglich war (RIGDON 1996: 545). Aus diesem Grund bedurfte es je nach Gebiet verschiedene Herangehensweisen, um die strikte Geburtenkontrolle durchzuführen. Diese Umstellung brauchte seine Zeit, weshalb die Regierung mit den ländlichen Gebieten hinsichtlich der Auflagen und Zielsetzung wesentlich nachsichtiger war als in den städtischen Gebieten (DAVIN 1985: 37f.).

Gemeinsam mit der neuen Familienpolitik ging das nationale Ziel einher, das eine Population der VR China bis zum Jahre 2000 von 1,2 Milliarden vorsah (LIANG/LEE 2006: 14). In einigen Städten wurden mit der Verkündung der Ein-Kind-Politik bereits Regelungen erstellt, die ein positives Licht auf den bevorstehenden Wandel der Geburtenplanung warfen. So hat beispielsweise im August 1979 das Revolutionskomitee in Shanghai 19 Artikel bezüglich der Geburtenplanung formuliert, die sowohl zur Verbesserung der volkswirtschaftlichen Situation des Landes als auch zur Realisierung der sozialistischen Modernisierung führen sollten (KESSLER 1980: 188).

Um die jüngere Bevölkerung dazu zu animieren, sich an die Ein-Kind-Politik zu halten, wurden diverse Belohnungen vorgesehen. Dazu gehörten zum Beispiel der Erhalt von Kindergeld oder die Erstattung von Kinderbetreuung und Schulgebühren (ebd.). Solche Regelungen haben langfristig zu einem drastischen Rückgang der Geburtenrate geführt. Indessen hat sich mit der Zeit eine gewisse Akzeptanz innerhalb der Gesellschaft bemerkbar gemacht. In Shanghai beispielsweise haben im Laufe der Zeit viele junge Paare die Ein-Kind-Politik verinnerlicht und sie als Idealszenario angesehen (NIE/WYMAN 2005: 333).

Die fundamentalen Veränderungen der Ein-Kind-Politik haben sich gleichsam auf die Erziehung und Betreuung der Kinder ausgewirkt. Dabei nahmen insbesondere die Generation der Großeltern eine immer bedeutendere Rolle in der Kindererziehung ein, indem sie die Eltern durch ihre Anwesenheit sowohl hinsichtlich wirtschaftlicher Belastung als auch im Haushalt entlasten konnten (GOH 2011: 70). Da allerdings auch die älteren Generationen ab einem gewissen Alter nicht mehr selbstständig und auf Unterstützung im Alltag angewiesen waren, gehörte es früher oder

später zur Verpflichtung der jüngeren Generationen für die Eltern und Großeltern zu sorgen. Dies führte dazu, dass besonders von dem Sohn abverlangt wurde, die Verantwortung für die Familie zu tragen und de facto zu einer eindeutigen Bevorzugung von männlichem Nachwuchs führte (DAVIN 1985: 62). Zudem ergab sich diese Präferenz aus der chinesischen Tradition, wonach die Notwendigkeit der Geburt eines Sohnes in der Kultur verwurzelt ist (CAI/LAVERY 2007: 111). Aus dieser Benachteiligung resultierte eine drastische Erhöhung von selektiven Abtreibungen aufgrund des Geschlechts.

4.3.3.3 Die geschlechtsselektive Abtreibung

Die Verabschiedung der Ein-Kind-Politik hat große soziale und demographische Folgen gehabt. Einer der größten Probleme war das daraus entstandene Ungleichgewicht in der Geschlechterverteilung. Durch die oben genannte Abhängigkeit vom Nachwuchs für die Altersvorsorge sowie der angedrohten Strafen im Falle einer weiteren Geburt bei bereits bestehendem Kind, kam es zu einem verstärkten Gebrauch der selektiven Abtreibung aufgrund des Geschlechts (选择人工终止的性别 - Xuǎnzé réngōng zhōngzhǐ dì xìngbié) (HEILMANN 2004: 199).

Die Bevorzugung männlichen Nachwuchses bestand bereits für eine geraume Zeit in China sowie in vielen weiteren ost- und südasiatischen Ländern. Dieser Vorzug zog sich sehr lange durch die chinesische Geschichte und ging so weit, dass die Enttäuschung über die Geburt einer Tochter zur Kindstötung geführt hat (MUNGELLO 2003: 117). Hierbei handelt es sich evident um eine postnatale Diskriminierung des weiblichen Geschlechts. Als mit Hilfe des technologischen Fortschritts das Geschlecht des Fötus im pränatalen Stadium bestimmt werden konnte, wurde die Diskriminierung bereits auf der pränatalen Entwicklungsphase verübt und verursachte fortan zu einem gravierenden Anstieg der Abtreibungen aufgrund des Geschlechts (GOODKIND 1996: 112). Dabei gab es unterschiedliche Methoden zur Geschlechtsbestimmung, die ebenfalls verschiedene Preise hatten. Zu den günstigsten und auch häufigsten herangezogenen Methoden gehörte der Ultraschall (ATTANÉ 2013: 141). Durch die stärkere Verwendung des Ultraschalls und dem daraus entstandenen Zuwachs an geschlechtsselektiven Abtreibungen kam es zu einem enormen Ungleichgewicht im Geschlechterverhältnis bei der Geburt (CHEN/LI/MENG 2013: 67). Definiert wird dieses Verhältnis als die Anzahl der geborenen Jungen zu hundert Mädchen und ist normalerweise in Bevölkerungen mit etwa 105 männlichen Geburten zu 100 weiblichen Geburten

konsistent (RISKIN 1997: 102). In der VR China hingegen ist dieser Wert seit der Einführung der Ein-Kind-Politik kontinuierlich gestiegen, sodass im Jahre 2005 bereits ein männlicher Überschuss, der unter Zwanzigjährigen mit 32 Millionen bestand (ebd.). Durch die negativen demographischen und sozialen Folgen und Entwicklungen entstand von Seiten der Regierung allmählich eine neue Haltung zu dieser Thematik, die im Verbot der Geschlechtsbestimmung im pränatalen Stadium im Jahre 1986 mündete (CHU 2001: 261) Das offizielle Verbot führte indessen jedoch nicht zu einer Veränderung des traditionellen Gedankenguts, dass die Geburt von Söhnen weiterhin bevorzugt wird. Die starke Bevorzugung von Söhnen entspringt ebenso aus dem kulturellen Verständnis von Familie und die damit verbundene Rollenverteilung, die sehr stark patriarchalisch geprägt ist (DAS GUPTA/et. al. 2003: 160). Hier sind zudem Spuren des Konfuzianismus erkennbar, der seinem Wesen nach paternalistische und patriarchalische Elemente aufweist (POSTON/ZHANG 2009: 59). Als Folge der geschlechtsselektiven Abtreibung wird angeführt, dass es aufgrund des entstandenen Männerüberschusses nicht genügend Frauen gibt, mit denen eine Partnerschaft eingegangen werden kann. Studien zufolge soll sich daraus eine Frustration und eine erhöhte Neigung zur Gewalt und zu aggressivem Verhalten ergeben haben (HESKETH/et. al. 2011: 1375).

4.3.3.4 Abtreibung im heutigen China

Die Regierung bemerkte um die Jahrhundertwende, dass auf die schwerwiegenden sozialen Probleme der Ein-Kind-Politik wie die Diskriminierung des weiblichen Geschlechts, die Alterung der Bevölkerung sowie die erhöhte psychische Belastung, reagiert werden muss. Aus diesem Grund lockerte die chinesische Regierung nach und nach die bisherigen Regelungen der Ein-Kind-Politik auf, was zu ihrer Aufhebung und letztlich zur Einführung der Zwei-Kind-Politik (全面两孩政策 - Quánmiàn liǎng hái zhèngcè) am 01.01.2016 führte (NOESSELT 2016: 91). So lassen sich etappenweise Schritte sowohl im Recht als auch in der Politik erkennen, die den Regierungskurs wechseln sollten. Einen fundamentalen Wandel im Recht erfolgte durch die Verabschiedung des Gesetzes zum Schutz der Rechte und Interessen von Frauen (中华人民共和国妇女权益保障法 - Zhōnghuá rénmín gònghéguó fùnǚ quányì bǎozhàng fǎ) im Jahre 1992. Zu den drei Kernzielen dieses Gesetzes gehörte zum einen der Schutz der gesetzlichen Rechte von Frauen, zum anderen sollte die Gleichstellung beider Geschlechter gewährleistet und zuletzt die Beteiligung der Frauen an der sozialistischen Modernisierung gefordert werden (COOK 1995: 11). Obwohl in der

Verfassung von 1982 die Gleichheit von Mann und Frau in Art. 48 festgehalten wird, verdeutlichte dieses Gesetz, dass durchaus hinsichtlich der sozialen Rolle der Frau in der Gesellschaft sowie ihrer Souveränität Diskussionsbedarf bestand. In der ersten Gesetzesfassung ist ebenfalls von der persönlichen Würde der Frau die Rede. So lautet der Wortlaut des Art. 39 wie folgt:

Das Recht der Frauen auf Ansehen und persönliche Würde wird durch das Gesetz geschützt. Die Schädigung vom Ansehen oder der persönlichen Würde von Frauen durch Mittel wie Beleidigung, Verleumdung und Angelegenheiten sind verboten.¹¹⁰

Hier lässt sich erneut erkennen, dass nicht der inhärente Wert jedes einzelnen Individuums gemeint ist, sondern die Würde vielmehr im Kontext der gesellschaftlichen Reputation betrachtet wird.

Mehr als ein Jahrzehnt später wurde das Gesetz überarbeitet und der Artikel minimal erweitert. Der chinesische Begriff für Würde (人的尊严 - réngé zūnyán) ist derselbe, der auch zuvor im Jahre 1992 verwendet wurde. In Art. 42 der überarbeiteten Gesetzesfassung aus dem Jahre 2005 heißt es demnach:

Das Recht der Frau auf Ansehen, auf Ehre, auf Privatsphäre und auf das eigene Bild sowie andere Persönlichkeitsrechte sind gesetzlich zu schützen. Beleidigungen, Verleumdungen und andere Formen der Schädigung der persönlichen Würde der Frau sind verboten. Es ist verboten, die Würde der Frau durch Massenmedien und andere Mittel herabzusetzen und zu verletzen. Die Verwendung eines Frauenporträts zu Erwerbszwecken in Anzeigen, Marken, Schaufensterauslagen, Zeitungen, Zeitschriften, Büchern, audiovisuellen Produktionen, elektronischen Veröffentlichungen und Websites usw. ohne die Zustimmung der Frau ist verboten.¹¹¹

Die überarbeitete Fassung wurde dahingehend ergänzt, dass die Darstellung der Frau in und durch die Massenmedien nicht länger zu ihrer Herabwürdigung führen darf. Da das Bild von Mädchen durch die strenge Geburtenkontrolle und der selektiven Abtreibung geschädigt war, begann die chinesische Regierung vermehrt sich genau dieser Art von Medien zu bedienen. Der Staat begann dementsprechend mit diversen Werbestrategien, die ein anderes Bild von der Frau vermitteln sollten. Damit erhoffte sich die Regierung den Stellenwert von Frauen innerhalb der chinesischen Gesellschaft wieder zu richten und ebenso den Kinderwunsch nach Mädchen zu stärken (HESKETH/et.al 2011: 1376).

¹¹⁰ Übersetzung des Autors. Der chinesische Wortlaut: 第三十九条:

妇女的名誉权和人格尊严受法律保护。禁止用侮辱、诽谤、宣扬隐私等方式损害妇女的名誉和人格。(Dì sānshíjiǔ tiáo: Fùnǚ de míngyù quán hé réngé zūnyán shòu fǎlǜ bǎohù. Jìnzhǐ yòng wǔrǔ, fěibàng, xuānyáng yīnsī děng fāngshì sǔnhài fùnǚ de míngyù hé réngé. http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-12/05/content_5004563.htm (23.09.2020).

¹¹¹ National Legislative Bodies: <https://www.refworld.org/docid/4a38f8b72.html>. Übersetzung ins Deutsche durch den Autor (23.09.2020).

Die Regierung setzte in der Folgezeit ihre gemäßigte Familienpolitik fort, indem sie sich beispielsweise mehr für die Verwendung von Verhütungsmittel aussprach als eine Abtreibung in Betracht zu ziehen (HEMMINKI/et. al. 2005). Um die gesamten Maßnahmen und zu unterstreichen, kam es 2002 zum Erlass des ersten nationalen Bevölkerungs- und Familiengesetzes (中华人民共和国人口与计划生育法 - Zhōnghuá rénmín gònghéguó rénkǒu yǔ jìhuà shēngyù fǎ) (ZHANG/CAO 2007: 21). Zu den Änderungen gehörte unter anderem das Verbot der Geschlechtsbestimmung im vorgeburtlichen Stadium (ATTANÉ 2013: 111). Des Weiteren wurde in Art. 22 des Gesetzes festgehalten, dass die Diskriminierung sowie die Misshandlung von Frauen, die weibliche Kinder auf die Welt gebracht haben, verboten ist (ZHENG 2007: 337). Außerdem wurde eine Sozialabfindungsgebühr eingeführt. Dabei handelte es sich um Geldbußen im Falle eines Verstoßes gegen die Familienplanungsvorschriften. Ein derartiger Verstoß würde beispielsweise bei einem Paar vorliegen, das ein zusätzliches Kind gezeugt hat. Daraus ergäben sich Kosten für die Gesellschaft, welches das Paar in Form von hohen Geldstrafen kompensieren muss (ZHANG 2007: 21).

Der Auflockerungskurs der Ein-Kind-Politik wurde weiterhin verfolgt. Ab dem Jahre 2004 war es Paaren erlaubt ein zweites Kind zu bekommen, wenn beide Partner ein Einzelkind sind. Im Jahre 2013 erfolgte eine Erweiterung, sodass es bereits genügte, wenn einer der Partner ein Einzelkind ist (HERRMANN 2018: 42). Obwohl ab 2016 grundsätzlich alle Paare zwei Kinder auf die Welt bringen dürfen, hat dies dennoch zu keinem Anstieg der Geburtenrate der VR China zur Folge gehabt (ENßNER 2018: 210). Dass Abtreibungen weiterhin im gegenwärtigen China ein großes Problem darstellen, verdeutlicht eine Umfrage aus dem Jahre 2019. Diese zeigt, dass ein großes Problem von ungewollten Schwangerschaften die geringe Verwendung von Verhütungsmitteln ist. Zudem hat die Studie ergeben, dass es sich bei den Betroffenen, die eine Abtreibung durchführen lassen, oftmals um junge Erwachsene handelt, die bereits in der Vergangenheit einen Schwangerschaftsabbruch hatten (LIU/et. al 2019: 11).

Die große Bevölkerungszahl bleibt zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein wichtiges Thema für China und ist ein Gesichtspunkt, der die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des Landes behindert. Deshalb wird die Familienplanung weiterhin grundlegend an der strikten Vorgabe der Staatspolitik gebunden sein. Die praktische Umsetzung der Ein-Kind-Politik, insbesondere in den ersten Jahren der Einführung, sowie die damit verbundene Ambition der chinesischen Regierung die

Geburtenrate zu regulieren, hat zwangsläufig zur Abhängigkeit von Abtreibungen geführt und es zu einem wesentlichen Instrument der Geburtenkontrolle gemacht.

5. Iran

Abgesehen der langjährigen Konflikte in der iranischen Außenpolitik, die das Land mittlerweile in eine wirtschaftliche Misere gebracht hat, sind es besonders die innenpolitischen Auseinandersetzungen, die weiterhin ungelöst geblieben sind. Trotz einer langen Historie und dem kulturellen Reichtum, zog das Mullah-Regime in den vergangenen Jahren eher mit Negativschlagzeilen die Aufmerksamkeit auf sich. Mit einem äußeren Blick auf das Land wird der Anschein erweckt, dass es sich um ein rein autoritäres politisches System handelt, in dem weder die Menschenrechte noch Menschenwürde eine Rolle spielen. Um die Islamische Republik Iran besser verstehen zu können, bedarf es zunächst einer näheren Betrachtung des islamischen Rechts.

5.1 Das Wesen des Islamischen Rechts

Mit der Auswanderung des Propheten Muhammad (محمد - Muḥammad) und seiner Gefolgschaft nach Medina (هجرة - hiğra) im Jahre 622 begann die islamische Zeitrechnung. Von dort aus begann in der folgenden Zeit die Verbreitung und Expansion des islamischen Herrschaftsbereiches (HAARMANN 2004: 11). Durch das stetige Wachstum wurde zeitgleich das Verhältnis zwischen der Religion und dem Staat deutlich, welches der Rechtswissenschaftler Mathias Rohe wie folgt beschreibt.

Islam heißt „Unterwerfung unter Gott“. Diese Unterwerfung wird umfassend verstanden. Sie betrifft die innere Glaubensüberzeugung ebenso wie die religiöse Praxis und die Lebensführung und ist sowohl auf das Diesseits wie auf das Jenseits ausgerichtet. Hierin ist das verbreitete Mißverständnis begründet, wonach der Islam nicht zwischen Religion einerseits und Staat, Recht und Politik andererseits trenne. Es trifft allerdings zu, daß die Regeln des Islam Verbindlichkeit für die gesamte menschliche Lebensführung beanspruchen und daß der zugrundeliegende Bestand von Geboten und Verboten die Bereiche von Religion und Recht umfaßt. (ROHE 2001: 22)

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass die religiöse Praxis im Islam und die Rechtsordnung zwar in Wechselwirkung zueinanderstehen, jedoch auch klar voneinander zu unterscheiden sind. Sowohl Recht als auch Religion nehmen dabei Einfluss auf das diesseitige sowie jenseitige Leben eines Muslims. Was erlaubt oder verboten ist, lässt sich somit sowohl rechtlich als auch religiös ableiten (KRÄMER 2011: 29).

Das islamische Recht basiert nicht auf einem einheitlichen Quellenkorpus, vielmehr werden unterschiedliche Quellen herangezogen. Zu den primären Rechtsquellen des Islam gehören in erster

Linie der Koran (- قرآن Qur'ān) und die Sunna (- سنة Suna) (LEIPOLD 2001: 20). Unter letzterem werden die Gepflogenheiten und Handlungen des Propheten verstanden, die in der Lebensgestaltung für Muslime als Leitbild dienen (NAQVI 1980: 120). Allerdings verkörpern allein der Koran und die Sunna noch kein eindeutiges rechtliches Konstrukt, weshalb islamische Rechtsgelehrte Methoden entwickelt haben, um diese Probleme beheben zu können. Damit entstand die islamische Jurisprudenz – die Fiqh (- فقه fiqh). Diese würde jedoch ohne ihre normative Grundlage, dem Usul al-fiqh (- اصول الفقه Uṣūl al-fiqh), nicht bestehen können (ZEINEDDINE 2019: 28). So gibt es neben den genannten primären Rechtsquellen weitere anerkannte, wie der Konsens zwischen den islamischen Gelehrten (- إجماع iğmā) sowie dem juristischen Analogieschluss (- قياس Qiyās), die alle komplementär die islamische Jurisprudenz bilden (HALM 2014: 100). Im weiteren Verlauf haben sich die Ansichten innerhalb der islamischen Gemeinschaft auseinanderentwickelt. Es kam zur Spaltung zwischen schiitischen und sunnitischen Muslimen, dabei stand besonders die Anerkennung einzelner Personen der Gefolgschaft von Muhammad im Vordergrund des Konflikts (ENDE 2005: 71).¹¹² Dies hatte auch Auswirkungen auf die Auslegungen der normativen Grundlagen des Islamischen Rechts. Während beispielsweise die Sunniten unter der Sunna ausschließlich der Handlungen des Propheten verstehen, legen die Schiiten der Sunna ein breiteres Verständnis zugrunde und schließen die Handlungen der Imame ebenfalls mit ein (ELWAN 1988: 225).

Des Weiteren wird aus schiitischer Rechtsperspektive die von den Sunniten angeführte vierte Rechtsquelle des Analogieschlusses abgelehnt. Die Schiiten beziehen sich stattdessen auf die von Gott verliehene Vernunft (- عقل aql) (TABATABAI 1975: 12f.). Im Zusammenhang mit den dargelegten Rechtsquellen und den juristischen Normen taucht oftmals der Oberbegriff der Scharia (- شريعة - šarī'a) auf. Es stellt sich die Frage, was explizit unter der Scharia verstanden wird.

¹¹² Die Teilung in die zwei Hauptk confessionen des Islam, Schiitentum und Sunnitentum, resultiert aus der Auseinandersetzung im 7. Jahrhundert um die rechtmäßige Nachfolgerschaft des Propheten Muhammad. Während die Schiiten die Ansicht vertreten, dass allein jemand aus der Familie des Propheten und zwar Muhammads Vetter Ali (- علي - Alī) diese Stellung zukommt, fordern die Sunniten auf, dass jemand aus Muhammads Gefolge gewählt werden soll. So wurde nach Muhammads Tod von Seiten der Sunniten Abu Bakr (- أبو بكر - Abū Bakr) als rechtmäßiger Nachfolger Muhammads ernannt. Diese Auseinandersetzung ist bis zum heutigen Tag Gegenstand der Konflikte von islamischen geprägten Staaten, die mittlerweile auf politischer Ebene ausgefochten wird. Siehe (FISCHER 1992: 46).

5.1.1 Die Grundzüge der Scharīa

Mit dem Begriff des islamischen Rechts geht oftmals der Begriff der Scharia automatisch mit einher. Dies führt häufig fälschlicherweise dazu, dass man eine Gleichsetzung assoziiert. Der arabische Begriff Scharia bedeutet so viel wie „der Weg zur Quelle“, womit der Weg zu Gott als Quelle gemeint ist (KHORCHIDE 2016: 73). Grundsätzlich werden von der Scharia alle rechtlichen, religiösen, wirtschaftlichen sowie sozialen Normen zu allen Lebensbereichen von Musliminnen und Muslimen umfasst (STEINBERG 2018: 44). In der Literatur herrscht allerdings kein einhelliger Konsens darüber, in welchem Verhältnis die Scharia und das Recht zueinanderstehen.

Der Jurist Mathias Rohe ist der Meinung, dass die Begriffe nicht identisch seien (ROHE 2013: 9). Dabei unterscheidet er zwischen einem „engen“ und „weiten“ Verständnis der Scharia. Beim „engen Verständnis“ werde anhand der Scharia das Verhältnis zwischen den Menschen als Rechtssubjekte bestimmt. An dieser Stelle trennt er scharf zwischen den Normen, die zum einen das Diesseits betreffen und zum anderen das Jenseits. Letztere bleiben meist durch das Recht unberührt, da das Recht sich nur auf das Diesseits bezieht. Bei einem „weiten Verständnis“ der Scharia hingegen werde „die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normenfindung und Interpretationsvorschriften des Islam, also etwa der Vorschriften über Gebete, Fasten, das Verbot bestimmter Speisen und Getränke [...] umfasst“ (ebd.). Obwohl die Scharia eine bedeutende Rolle im Leben eines Muslims einnimmt, wird der Begriff im Koran nur einmalig in Sure 45 Vers 18 erwähnt: „Dann brachten wir dich, im Hinblick auf die Sache, auf einen gebahnten Weg.“¹¹³ Die Scharia dient dem Menschen dazu den von Gott vorgegebenen rechten Weg nachzugehen und sich nach diesem zu orientieren (RÖHRICH 2015: 5).

Es bleibt dennoch ungeklärt in welchem Verhältnis die Begriffe Recht und Scharia zueinander stehen. Der Islamwissenschaftler Abdullahi Ahmed An-Na'im verneint eine Gleichsetzung der Scharia mit dem Islamischen Recht:

In my view, *shari'a* cannot be enforced as positive legislation and remain the source of a religiously sanctioned normative system. That is to say, *shari'a* ceases to be what it is purported or assumed to be by the very act enacting it as positive law. Consequently, any claim to establish an Islamic state to enforce *shari'a* as the positive law is a contradiction in terms (AN-NA'IM 1998/99: 29).

¹¹³ Die im weiteren Verlauf genannten Koransuren sind aus der Übersetzung BOBZIN, Hartmut (2019): Der Koran entnommen.

Demgegenüber stehen diejenigen, die das islamische Recht und die Scharia für identisch halten. Frank Griffel führt an, dass im Zuge der Modernisierung die islamischen Staaten, beginnend im 19. Jahrhundert, sich dazu entschlossen haben, die Scharia als islamische Rechtsordnung als konträres System zu westlichen Rechtssystemen zu präsentieren (GRIFFEL 2007: 8). Der Jurist Reik Kirchhof lehnt eine solche Auslegung ab und begründet dies mit dem innerrechtlichen Pluralismus im Islam:

Das klassische Konzept der Scharia beschreibt vielmehr eine Pluralität von Rechtsordnungen. Weil die Denkschulen und die mit ihr verbundenen sozialen Institutionen überwiegend in verschiedenen und voneinander getrennten geografische Regionen operierten, konnten sie aber rechtliche Erwartungen mit jeweils regionalen Rechtsordnungen beantworten [...]. Auch wenn das Konzept der Scharia eine Pluralität regionaler Rechtsordnung beschreibt, so kann sie als Gesamtheit nicht als Rechtsordnung qualifiziert werden, weil eine Pluralität von Rechtsordnungen in ihrer Gesamtheit gerade keine Rechtsordnung bildet (KIRCHHOF 2019: 369).¹¹⁴

Festzuhalten ist, dass es sich bei der Scharia um keinen Gesetzestext handelt. Sie bleibt ein „Ideal“, das der „Vorstellung eines göttlich-unhinterfragbaren Gesetzes“ entspricht, aber nie in ihrer Vollständigkeit praktisch umgesetzt wurde (SCHIRRMACHER 2009: 30f.). Trotz der unterschiedlichen Begriffsbestimmungen berufen sich zahlreiche Staaten in ihren Verfassungen auf die Scharia. Ihre praktische Anwendung ist weiterhin Gegenstand staatlicher Debatten.¹¹⁵

5.1.2 Die Scharīa und das islamische Strafrecht¹¹⁶

Durch die bereits dargelegte Problematik der Auslegung von rechtlichen Regelungen aus dem Koran, der Sunna oder den Überlieferungen, ist es schwer ein eindeutiges und allgemeingültiges Rechtsgefüge zu schaffen. Dennoch findet die Scharia in zahlreichen islamisch geprägten Ländern Anwendung und stellt einen wesentlichen Bestandteil der individuellen Lebensgestaltung sowie der politischen und gesellschaftlichen Ordnung dar (KRÄMER 2011: 97).

Das islamische Strafrecht unterscheidet zwischen drei Gruppen von Straftaten. Dazu gehören die hadd-Strafen, deren eindeutiger Strafraum aus dem Koran und den Überlieferungen zu entnehmen ist. Übersetzt wird der Terminus hadd (- ﺍﻟﻬﺪﺍﺩ) mit „Grenzen“. Im Koran werden

¹¹⁴ Eine ausführliche Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Scharia und dem Recht bei Kirchhof S.10ff..

¹¹⁵ Erst zu Beginn des Jahres 2019 hatte der Sultan Bruneis nachdem er zuvor angekündigt hat, die Scharī'a in das Rechtssystem des Landes wieder einzuführen, erste Maßnahmen ergriffen (BERANEK 2017: 306)

¹¹⁶ Die hier aufgeführte Darstellung der Rechtspraxis ist staatsunabhängig zu betrachten. Sie beziehen sich vielmehr auf die Grundlagen der islamischen Rechtsquellen.

diese Strafen als Kapitalverbrechen bezeichnet (SCHNEIDER 2011: 41). Bezeichnend für die hadd-Strafen ist, dass beim Begehen einer solchen Straftat nicht das Recht eines Menschen verletzt wird, sondern das Recht Gottes. Zu den hadd-Strafen gehört der Ehebruch und die Unzucht, der schwere Diebstahl oder der Alkoholgenuss (POLLMANN 2012: 346).¹¹⁷

Im klassischen islamischen Recht gibt es neben den hadd-Strafen eine zweite Kategorie an Straftaten – die Vergeltungs-Delikte (- قصاص qīṣāṣ). Bei diesem Rechtsprinzip wird die staatliche Obrigkeit auf den Menschen übertragen, indem dieser das Recht hat Vergeltung auszuüben. Darunter fallen hauptsächlich die Verbrechen des Mordes oder des Totschlags (UPHOFF 2012: 132). Das Hauptmerkmal der qīṣāṣ ist, dass das Opfer oder die Betroffenen berechtigt sind unter richterlicher Aufsicht dem Straftäter dieselbe Tat zuzufügen.¹¹⁸ Dadurch wird die Strafe des Täters mit seiner Straftat kompensiert. Eine Art ausgleichende Gerechtigkeit. Genauso besteht die Möglichkeit des Verzichts der Familie oder Angehörigen auf „Wiedervergeltung“ (SCHIRRMACHER 2009: 55).¹¹⁹

Zu den letzten Strafrechtsdelikten gehören die sogenannten Tazir-Straftaten (تعزير - ta'zir). Bei diesen Delikten fehlen im Gegensatz zu den anderen beiden Deliktsgruppen direkte Hinweise, die sich aus dem Koran ableiten lassen. Aus diesem Grund sind sie auch als Ermessungsvergehen bekannt, da deren Strafmaß nach dem Ermessen des jeweiligen Richters festgelegt wird (ELYAFI-SCHULZ 2012: 186). Dabei handelt es sich ausschließlich um Züchtigungs-Straftatbestände, die zwar nicht als absolut verstanden werden jedoch stets die Sünde betreffen (EBERT 2005: 210). Mit Hinblick auf die Rechtspraxis und besonders des Strafrechts stellt sich die Frage, inwieweit menschenrechtliche Aspekte sowie die Achtung der Menschenwürde gewährleistet werden. Hierfür muss erst einmal herausgearbeitet werden, welches Menschenbild im Islam zugrunde gelegt wird.

¹¹⁷ Auch die Homosexualität zählt zu den hadd-Strafen, allerdings gibt es hinsichtlich des Strafmaß Uneinigkeit zwischen Rechtsgelehrten, da der Koran keine klare Aussage zur Bestrafung von Homosexualität macht (SCHIRRMACHER 2009: 50).

¹¹⁸ Das Verfahren des qīṣāṣ erinnert an die abendländische Rechtsfigur des Talionsprinzips. Darunter verstand man ähnlich wie beim qīṣāṣ „Gleichen mit Gleichem“ zu vergelten. Siehe BRAUN 2007: 55.

¹¹⁹ Ein Beispiel für eine solche Rechtssituation stellt der Fall der Iranerin Ameneh Bahrami im Jahre 2011 dar, der international für Aufruhr gesorgt hat. Bahrami verlor durch ein Säure-Attentat eines Verehrers ihr Augenlicht und wurde blind. Nach dem Islamischen Recht war sie berechtigt dem Täter das gleiche Leid anzutun und ihn ebenso zu blenden, worauf sie jedoch letztlich verzichtete (SAFIARIAN 2011: 146).

5.1.3 Das islamische Menschenbild

Mit der Offenbarung Gottes in Form des Koran liegt eine Richtschnur vor, die für die muslimische Gemeinschaft ein universell gültiges Schriftstück darstellt. Obwohl damit auf Probleme jeglicher Art Lösungen vorgegeben sind, herrscht hinsichtlich der Exegese Dissens. Gleiches gilt, wenn von einem allgemeingültigen Menschenbild im Islam die Rede ist (HAJATPOUR 2013: 25).

Dennoch lassen sich im Koran einige Passagen finden, die für das islamische Verständnis vom Menschen von fundamentaler Bedeutung sind. Das wechselwirkende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen steht dabei im Vordergrund. Sure 4 Vers 1 weist auf, dass Gott jeden einzelnen Menschen erschaffen hat. Dabei wird ebenso wie in der biblischen Erzählung der Genesis auf Adam Bezug genommen, wohingegen Eva lediglich als das Wesen bezeichnet wird, das nach Adam folgt. Adam sei aus Lehm erschaffen und alle anderen Menschen seien „Abkömmlinge dieser Stammeseltern“ (WIELANDT 2002: 1077).

Damit ist der Mensch als Geschöpf Gottes ihm gegenüber auf ewig verantwortlich. Gott hauchte dem Menschen seinen Geist ein, sodass eine Einheit zwischen Körper und Geist entstand (AYGÜN 2013: 27). Diese Handlung darf jedoch nicht missverstanden werden. Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist nicht gleichrangig. Der Mensch ist dementsprechend nicht das Ebenbild Gottes.¹²⁰ Eine solche Haltung lässt sich in keiner Stelle im Koran belegen und wird zudem im Islam grundsätzlich abgelehnt.¹²¹ Der wesentliche Grund dafür ist eine strenge Interpretation des Monotheismus, was auch *tauḥīd* (- توحيد tauḥīd) genannt wird (SARHAN 2019: 113). Dieses Bekenntnis kommt prägnant in Sure 2 Vers 163 zum Vorschein, in der es heißt: „Euer Gott, er ist ein einziger Gott. Keinen Gott gibt es außer ihm, dem Erbarmer, dem Barmherzigen“. Gott übergab jedoch die Welt dem Menschen und verleiht diesem die „Stellung als Statthalter Gottes auf Erden, was ihn unter allen Wesen auszeichnet“ (CEMING 2010: 204). Gott verleiht zwar den Menschen diese hohe Stellung als seinen Stellvertreter (- خليفة ḥalīfa), doch muss der Mensch zugleich dieser Rolle entsprechen und gerecht werden. Er trägt die Voraussetzungen in

¹²⁰ Josef Van Ess geht eindringlich in seiner Arbeit *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* auf die Ablehnung der Ebenbild-Idee des Menschen zu Gott (VAN ESS 1997: 361f.) sowie auf die früh anthropomorphistische Ansätze im Islam ein (ebd., 377f.).

¹²¹ Eine andere Ansicht lässt sich im Sufismus vorfinden, bei dem zum Teil das Ziel eines jeden Sufis ist, die Einheit mit Gott zu erlangen. (siehe 5.1.5.1.1).

sich, aber letztlich ist allein Gott in der Lage ihn von seinen Sünden zu befreien (TISCHLER 2010: 35).

Der Mensch gilt als die höchste Schöpfung auf Erden. Darüber hinaus verfügt er über Vernunft und ist somit in der Lage, seiner Bestimmung und seinen Pflichten nachzugehen (ABUZAID 2019: 216). Damit steht der Mensch jedoch zugleich auf der Probe Gottes Willen zu wahren und auszuführen. Dass der Mensch sowohl als starkes als auch schwaches Wesen betrachtet wird, kommt besonders in Sure 95 Vers 1-8 zum Ausdruck, wo es heißt:

Bei den Feigenbäumen! Bei den Ölbäumen! 2 Beim Berg Sinai 3 Bei diesem sicheren Ort! 4 Wir erschufen den Menschen in vollendeter Gestalt, 5 alsdann machten wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen - 6 außer denen, die glauben und gute Werke tun, denen wird Lohn zuteil, nicht unverdient - 7 was lässt dich also das Gericht noch leugnen? 8 Ist Gott denn nicht der weiseste der Richter?

Aus diesen Versen lässt sich eine ambivalente Darstellung des Menschen entnehmen. Zum einen gilt er als Mensch mit einer einzigartigen Form, die keiner anderen gleicht. Zum anderen wird er als eingeschränktes und schwaches Wesen dargestellt. Allerdings gehören nicht alle Menschen zu dieser Art, ausgenommen sind die treuen Frommen, denen es gelingt Gottes Willen und Ordnung zu wahren und stets das Rechte zu tun (NAGEL 2002: 243). Ferner wird der Mensch im Koran als triebvolles Wesen dargestellt, das nach dem Bösen verlangt. So heißt es in Sure 12 Vers 53: „Ich spreche meine Seele nicht frei. Die Seele lenkt ja hin zum Bösen, nur dann nicht, wenn mein Herr Erbarmen zeigt. [...].“ Dies verstärkt noch intensiver die Darstellung des Koran von Menschen als ambivalente Wesen (CEMING 2010: 204).

Um das islamische Menschenbild besser verstehen zu können, muss der Begriff der fitrah (فطرة - fitra) näher betrachtet werden. Darunter wird die natürliche Veranlagung des Menschen verstanden (ASLAN/MODLER-ELABDAOUI/CHARKASI 2015: 92). Im Koran wird dem Menschen eine von der Geburt an positive und natürliche Beschaffenheit zugesprochen, die bei allen Menschen gleich gegeben ist. Mit Hilfe dieser ist er imstande islamgerecht zu handeln und seinen Glauben als Muslim vollständig auszuüben. In der Natur des Menschen liegen alle Voraussetzungen vor, um die wahre Glaubenserkenntnis zu erzielen (WIRMER 2014: 106). Zur natürlichen Veranlagung des Menschen werden verschiedene Stellen aus dem Koran aufgeführt. Zu den wichtigsten Stellen gehört die Sure 30 Vers 30, in der es heißt:

Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben, als göttlicher Begabung, mit welcher er die Menschen schuf! Keinen Ersatz gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die Religion, die Bestand hat. Jedoch die meisten Menschen haben kein Wissen.

In dieser Sure wird die Veranlagung jedes einzelnen Individuums verdeutlicht. Der Mensch ist seiner Natur nach her so beschaffen, dass er sich nach Gott richtet. Die menschliche Natur ist zu Beginn noch rein, ändert sich jedoch aufgrund von äußerlichen Bedingungen. Das Individuum verändert sich im Prozess seiner Entwicklung durch sein Umfeld, wie seinen Eltern und der Gemeinschaft verändert und verliert damit den Fokus auf den in der Sure genannten rechten Glauben (AYGÜN 2013: 29).

Im islamischen Menschenbild lässt sich darüber hinaus die Darstellung von Mann und Frau in der Schöpfungsgeschichte erkennen, die sowohl in Sure 39, 6 als auch Sure 49, 13 zu finden ist. Darin lässt sich eine grundsätzliche Gleichberechtigung des Geschlechts entnehmen, so heißt es in Sure 39 Vers 6:

Er erschuf euch aus einem einzigen Wesen, dann machte er ihm daraus dessen Partner. Er sandte euch hinab an Herdenvieh vier Paare; er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. Das ist Gott, euer Herr. Ihm gebührt die Herrschaft. Kein Gott ist außer ihm. Wie könnt ihr euch nur so verleiten lassen?

Aus dieser Schöpfungsgeschichte lässt sich evident eine gleichrangige Stellung des Mannes und der Frau ableiten. Beide Geschlechter seien danach durch Gott erschaffen worden, ohne die Parität von Mann und Frau in Frage zu stellen (SCHIRRMACHER 2009: 39). Obwohl die islamische Apologetik konkludent die gleichrangige Stellung von Mann und Frau aufweist, lassen sich indes anhand zahlreicher anderer Suren aus dem Koran, eine Ungleichbehandlung der Frau erkennen. Als populärster Beleg, wird Sure 4 Vers 34 angeführt, wo es heißt:

Die Männer stehen für die Frauen ein,¹²² deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben. Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt nicht weiter gegen sie. Gott ist hoch erhaben, groß.

Aus dieser Koranstelle werden zwei Komponenten abgeleitet, die neben dem islamischen Menschenbild, besonders die Problematik der Geschlechterrolle verdeutlichen und bis zur heutigen

¹²² Hier wird die starke Varianz in der deutschen Koranübersetzung ersichtlich. Während Bobzin dem Text eine eher moderne Interpretation zugrunde legt, entscheidet sich Rudi Paret hingegen für eine klassische Auslegung, nach der die Geschlechterungleichheit viel stärker zum Ausdruck kommt und übersetzt mit „Die Männer stehen über den Frauen.“. PARET, Rudi (1979): Der Koran. Stuttgart: Kohlhammer.

Zeit Gegenstand des islamischen Eherechts ist und ebenso Anwendung findet – das Züchtigungsrecht des Mannes und die Gehorsamspflicht der Frau. Nach dem Züchtigungsrecht des Mannes ist dieser befugt Befehle zu erteilen, die von der Frau befolgt werden müssen (ROHE 2009: 89). Derartige Rechtsansprüche des Mannes heben seine Vorrangstellung gegenüber der Frau hervor und führen zugleich zu einer erheblichen Ungleichheit innerhalb des Rechtsinstituts der Ehe:

Die Ehe ist eine Einrichtung zur Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse des Mannes, die Frau hat darin primär die Aufgabe, der Befriedigung zu dienen. Die Frauen haben deshalb dem Mann jederzeit zur Verfügung zu stehen, nach ihrem Befinden wird dabei nicht gefragt. (AKASHE-BÖHME 2006: 72)

Dies verdeutlicht die zweite inhaltliche Komponente der Koranstelle, Sure 4 Vers 34, und zwar die Gehorsamspflicht der Frau, die bei Eintritt der Ehe gewährleistet werden muss (MAHMOUDI 1998: 29). Demzufolge stehen das Züchtigungsrecht des Mannes und die Gehorsamspflicht der Frau in einer ständigen Wechselwirkung zueinander. Dies bietet den Nährboden zur Schaffung eines Menschenbildes, bei dem das weibliche Geschlecht dem männlichen untergeordnet ist. In der Praxis verhindert eine solche Auslegung die geschlechtliche Gleichberechtigung (KRÄMER 2011: 116). Aus dieser Annahme kann abgeleitet werden, dass zwischen Mann und Frau zwar Gleichwertigkeit herrscht, „jedoch keine volle Rechtsgleichheit“ (ebd.). Dabei gelten die Gleichberechtigung sowie Behandlung aller Menschen besonders seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als allgemeingültiges Recht. Damit stellt sich die Frage, welche Rolle im islamischen Menschenbild die Menschenwürde einnimmt. Bei der Ausarbeitung des islamischen Menschenbildes konnten einige Aspekte zum Stellenwert des Menschen eruiert werden. Diese sind für eine Begründung der Menschenwürde von hoher Relevanz und werden im Folgenden ausführlicher behandelt.

5.1.4 Das Verständnis der Menschenwürde im Islam

Zuvor war der islamischen Welt sowie in ihrer Geistesgeschichte der Begriff der Menschenwürde unbekannt. Sowohl im Koran als auch in den islamischen Schriften konnten keine Verweise auf die Menschenwürde gefunden werden (TIEDEMANN 2012: 147). Daher wurde nach dem Erscheinen der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen versucht, eine inhaltliche Entsprechung für den Terminus der Menschenwürde zu finden. Seitdem wird der Begriff *karāmat al-insān* (كرامة الانسان) der Menschenwürde gleichgesetzt und verwendet (WEILERT 2009: 324).

Der Begriff *karāma* kann unterschiedlich übersetzt werden, wie zum Beispiel mit „wertvoll“, „Ehre“ und „Würde“ (HAJATPOUR 2013: 239).

Im modernen islamischen Menschenrechtsdiskurs werden islamische Schriften hinsichtlich möglicher Andeutungen auf die Menschenwürde herangezogen. Es lassen sich im Koran als Primärquelle mehrere Stellen vorfinden, die das Bestehen des Menschenwürdekonzepts bejahen. Zur Begründung der Menschenwürde wird häufig Sure 2 Vers 30 angeführt, in der es heißt: „Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde! Da sprachen sie: Willst Du jemanden auf ihr einsetzen, der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt - wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen? Er sprach: Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisst.“ (KALISCH 2005: 58). An dieser Stelle wird deutlich, dass Gott den Menschen als seinen Stellvertreter ernannt hat. Diese Stellvertretung Gottes durch den Menschen (خليفة - Ḥalīfa) zeichnet die hohe Stellung des Menschen aus, die er unter allen anderen Geschöpfen auf Erden innehat. Neben der Stellvertretung kann der Begriff auch als „Nachfolger“ gedeutet werden. Da jedoch dem Menschen im Islam grundsätzlich keine gleichrangige Stellung mit Gott zugesprochen wird, ist gemäß der gegenwärtigen Literatur der ersten Deutung zu folgen (WIELANDT 1993: 187). Aufgrund dieser unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist der Mensch als Würdeträger anzusehen (HÖVER 1987: 48). Der Islamwissenschaftler Reza Hajatpour beschreibt diese Beziehung und die daraus resultierende Menschenwürde wie folgt:

Karama ([...]) bringt ([...]) eine besondere Huldigung des Menschen als mit Würde ausgestatteten Wesen zum Ausdruck, dem Achtung entgegengebracht werden muss. Aufgrund dieser Achtung zeichnet sich der Mensch gegenüber allen anderen Lebewesen aus. Seine besondere Stellung verdankt er seiner Schöpfung, die nicht unbedingt und unabhängig von seiner göttlichen Transzendenzbezogenheit her betrachtet werden kann. Deshalb werden andere Verse herangezogen ([...]), um Ausmaß und Besonderheit dieser zu eruieren. (HAJATPOUR 2013: 239)

Ebenso charakteristisch und von hoher Wichtigkeit für die Begründung der Menschenwürde im Islam ist Sure 17 Vers 70, in der es heißt:

Wir erwiesen den Kindern Adams Ehre und trugen sie auf Meer und Festland, versorgten sie mit guten Dingen und zeichneten sie besonders aus vor vielen, die wir erschaffen haben.

Diese Sure wird oftmals als Beleg der Menschenwürde angegeben, in der die Würde des Einzelnen auf die Gesamtheit aller Menschen übertragen wird (KRÄMER 2011: 113). Gott hat verschiedene Taten für die Menschen erbracht, um ihnen eine gute Lebensgrundlage zu schaffen. Indem Gott alles Lebensnotwendige zur Verfügung stellt, kommt auch hier die Vorrangstellung des Menschen

zum Ausdruck. Dabei wird das Verb karramnā verwendet, das an dieser Stelle als die ehrenvolle Tat Gottes verstanden wird (كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ - karramnā banī Adam) (WIELANDT 1993: 187). So lassen sich zwei wesentliche Aspekte des islamischen Würdeverständnisses ableiten. Zum einen die Stellung des Menschen als höchstes Wesen und zum anderen, dass es sich bei der Würde des Menschen um keine inhärente Wertigkeit handelt, sondern diese als gottgegeben angesehen wird (MAROTH 2014: 156). Dieser Ansicht stimmt die Mehrheit der modernen islamischen Denker zu. Danach könne die Würde ausschließlich durch eigenes und aktives Zutun erlangt und verdient werden. Der Mensch habe zwar das Potenzial Würde zu haben, jedoch sei diese nicht Bestandteil seines Wesens (HAJATPOUR 2013: 240). Als Kritik dieses islamischen Konzepts der Menschenwürde wird darauf hingewiesen, dass das Würdekonzept nicht alle Menschen umfasse und lediglich Menschen islamischen Glaubens einschließe. Demzufolge kommt lediglich dem Menschen, der sich dem Willen Gottes unterwirft und seine Gebote befolgt die gottgegebene Würde zu (MAROTH 2014: 158).

Demgegenüber gibt es wiederum Stimmen, die dieser Haltung widersprechen und durchaus im Islam ein Konzept der Menschenwürde sehen, das von vorneherein dem Menschen gegeben ist. Dabei wird meist auf die Sure 7 Vers 172 hingewiesen:

Damals, als dein Herr aus Adams Kindern, ihren Lenden, ihre Kindeskinde nahm und sie gegen sich zeugen ließ: „Bin ich nicht euer Herr?“ Da sprachen sie: „So ist's, hiermit bezeugen wir's.“ Damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: „Siehe, wir wussten nichts davon!“

Die Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt spricht basierend auf die genannte Koranstelle von einer „Würde ohne Würdigkeit“ (WIELANDT 1993: 191). Damit ist gemeint, dass die Erlangung der Würde nicht durch bestimmte Verdienste oder Leistungen erreicht werden muss. Sie ist bereits in der Beschaffenheit des Menschen behaftet und „ergibt sich allein daraus, wie Gott den Menschen gewollt und wozu er ihn bestimmt hat.“ (ebd.)

Eine weitere Stelle, die in der Koranexegese zur Begründung der Menschenwürde häufig angegeben wird ist Sure 33 Vers 72 - 73:

72 Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten, doch sie weigerten sich, es auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. Da nahm der Mensch es auf sich. Doch er ist frevlerisch und ignorant. 73 Gott wird Heuchler und die Heuchlerinnen bestrafen, die Beigeseller und die Beigesellerinnen. Und Gott wird sich den gläubigen Männern und Frauen in Gnade zuwenden. Gott ist vergebend und barmherzig.

Hierbei ist besonders das Wort „Gut“ zu Beginn des Verses hervorzuheben. Die arabische Wendung dafür lautet *amāna* (أمانة). Nachdem Gott mehrfach vergebens versucht hat dieses „Gut“ zu verteilen, nimmt der Mensch sich letztlich dieser Aufgabe an. Die Erde und der Berg, die sich dieser Obliegenheit entziehen, stellen hierbei „die Kräfte von Geist und Materie“ dar (HÖVER 1987: 49). Der Mensch hingegen, als Zwischenwesen dieser „Kräfte“, akzeptiert diese von Gott aufgetragene Pflicht, ohne sich dessen bewusst und gewachsen zu sein. Zeitgleich verdeutlicht dies, dass allein der Mensch die Freiheit und das Vermögen besessen hat diese Verantwortung ohne vorherige Taten zu übernehmen und somit als Träger dieses „Guts“ eine besondere Stellung einzunehmen. (WIELANDT 1993: 189). Der Mensch wird dementsprechend als ein vernunftbegabtes Wesen verstanden, das sich zwar bereit erklärt, die ihm aufgetragene Verantwortung zu übernehmen, ohne jedoch die damit verbundenen Pflichten zu kennen. Aus diesem Grund gilt mittlerweile unter Muslimen, die *amāna* als „Gesamtheit der Schöpfung“ und wird als höchstes Gut angesehen, deren Wahrung die größte Verantwortung eines jeden Muslims darstellt (BOUMAAIZ/FEININGER/SCHRÖTER 2013: 112). Die Deutung von *amāna* hat im Laufe der Zeit einen Wandel durchlaufen. Daraus haben sich zwei verschiedene Interpretationsansätze ergeben, die Jörg Hübner wie folgt anführt:

[...] im 20. Jahrhundert [(hat sich)] ein relativ breiter Konsens darüber herausgebildet, dass unter „amana“ entgegen der traditionellen Auslegung die Freiheit im Sinne der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen zu verstehen sei. Die Handlungs- und Willensfreiheit ist damit das besondere Markenzeichen des Menschen. [...]. Es ist aber auch eine andere Auslegung dieser Belege aus dem Koran möglich: Danach wird mit der Vorstellung von der Statthalterschaft des Menschen die völlige Aufgabe und das Verschwinden der individuellen Persönlichkeit in der überlegenen Allmacht Gottes behauptet. Der Mensch ist nach diesem traditionellen Verständnis der Gehorsame, der sich der Allmacht Gottes überantwortet, nicht über einen freien Willen verfügt und den Befehlen des Allmächtigen folgt. Erst im Gehorsamsvollzug findet der Mensch, der schon mit einer gewissen Ausrichtung auf Gott geboren wird, zu seiner Vollendung und zu seiner letzten Bestimmung (HÜBNER 2012: 170f.).

Anhand der aufgeführten Beispiele lässt sich folgern, dass im Islam durchaus ein Konzept der Menschenwürde gegeben ist, das sehr stark auf dem Verständnis der Natur des Menschen angelehnt ist. Zugleich lässt sich ein fundamentaler Unterschied zum christlichen Verständnis der Würde erkennen, indem der Mensch nicht als Abbild Gottes, sondern als dessen Stellvertreter angesehen wird. Im Gegensatz zum humanistischen Menschen, wonach der Mensch aus sich heraus eine Würde besitzt, bekommt er diesen vorliegend durch Gott verliehen. Man könnte sagen, dass nach dem humanistischen Menschenbild, der Mensch selbst Gott ist.

5.1.5 Islamische Geistes- und Ideengeschichte

Ausgehend von einem kurzen Überblick über die islamische Philosophie, werden im Folgenden eine Auswahl von Gelehrten aus dem Frühmittelalter bis hin zu iranischen Denkern der Moderne jeweils kurz vorgestellt und skizziert. Diese haben einen erheblichen Einfluss auf die Geistesgeschichte genommen. Allerdings ist vorab anzumerken, dass der Begriff der Würde in der traditionellen Theologie und Philosophie kaum vorzufinden ist. Es ließ sich in den Lehren kein äquivalentes Konzept der Menschenwürde erkennen, da diese weder auf einem humanistischen Weltbild noch auf einer Rechtserklärung basierten (HAJATPOUR 2002: 90).¹²³ Vielmehr standen andere Begriffe zur Debatte, wie die Vernunft oder die Seele des Menschen. In diesem Zusammenhang waren es besonders elementare Fragen rund um das Sein des Menschen und dessen Bezug und Verhältnis zu Gott, die Gegenstand der Lehren islamischer Gelehrten waren. In der Moderne kommt es jedoch zu einer Wende innerhalb des islamischen Diskurses, bei dem die Anthropologie des Menschen stark im Fokus stand (WIELANDT 1993: 181). Bedingt durch das aufklärerische und revolutionäre Gedankengut der Neuzeit, wurde der Versuch unternommen, traditionelle Vorstellungen mit neuen Ideen zu verbinden. So lassen sich beispielsweise bei vielen iranischen Denker des 19. und 20. Jahrhunderts in ihren Biographien ein Auslandsaufenthalt in Europa erkennen. Zunächst jedoch erst einmal zu den Anfängen der islamischen Philosophie.

5.1.5.1 Islamische Philosophie

Als die philosophische Epoche der Antike, die maßgeblich von der griechischen Tradition geprägt war, im 6. Jahrhundert ihr Ende fand, wurde der griechischen Geistesgeschichte allmählich immer weniger Beachtung geschenkt. Das Christentum nahm eine immer stärkere Bedeutung ein und verbreitete sich rasant. Ein wesentlicher Schlüsselmoment, der das Ende der Antike hervorrief, war die Schließung der in Athen bestehenden platonischen Akademie durch den damaligen Kaiser Justinian (HORN 2013: 94). Nichtsdestotrotz wurde während der Antike die ersten Grundsteine der Philosophie gelegt. Mit der Entstehung einer islamischen Kultur, entstand zugleich eine eigenständige Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie. Erste philosophische Texte entstanden allerdings etwas später, weshalb von einer Philosophie „im engeren Sinne“ erst ab dem 9. Jahrhundert die Rede sein kann (HENDRICH 2011: 13).

¹²³ Verweis in (HAJATPOUR 2002: 90) Fußnote 221.

Die griechische Denktradition hat auf die Anfänge der islamischen Philosophie einen enormen Einfluss genommen. Mithilfe einer Welle von Übersetzungen der griechischen Werke der Philosophie sowie weiterer Disziplinen, konnte das Gedankengut der Antike angeeignet und zugleich daran angeknüpft werden (PERKAMS 2013: 116).¹²⁴ Dazu gehörten beispielsweise Werke wie die des griechischen Philosophen Aristoteles, deren Übersetzungen im 10. Jahrhundert vollständig vorlagen. Auf dieser Grundlage konnten die islamischen Gelehrten die verschiedenen Disziplinen vorantreiben und zu einer Blütezeit der islamischen Kultur beitragen (HENDRICH 2011: 33). Durch die Welle der Übersetzungen hat sich die arabische Sprache zur allgemeinen Gelehrtensprache innerhalb des islamischen Kulturraums etabliert (HÖSLE 2003: 124).

Es ist dennoch umstritten, was unter der Islamischen Philosophie (الفلسفة الإسلامية - al falsafa-l-islamiya) verstanden werden kann. Häufig ist die Rede von der arabisch-islamischen Philosophie, die innerhalb des islamischen Kulturraums heraus entstanden ist. Der iranische Philosoph Hamid Reza Yousefi beschreibt die Islamische Philosophie wie folgt:

Was ist damit gemeint, wenn wir ›Islamische‹ bzw. ›Arabische Philosophie‹ sagen? Mit dieser Formulierung sind Philosophien in der islamischen Welt angesprochen, in denen Weisheit und Philosophie tief verwurzelt sind. Es handelt sich um Philosophen, die ihre Werke in Persisch, Arabisch oder Türkisch niedergeschrieben haben. (YOUSEFI 2016: 16)

Im Folgenden sollen die philosophischen Lehren innerhalb der islamischen Geistesgeschichte dargestellt werden. Dazu werden verschiedene Denker der iranischen Philosophie sowie die Grundzüge der islamischen Mystik skizziert, die sich mit dem Menschenbild sowie dem Konzept der Menschenwürde auseinandergesetzt haben.

5.1.5.1.1 Die islamische Mystik

Ein Blick auf die islamische Philosophie lässt eine Auseinandersetzung mit der Mystik nicht aus. Sie durchzieht sich durch die gesamte Geschichte der islamischen Philosophie und hat einen großen Einfluss auf das Gedankengut zahlreicher Denker genommen. Die islamische Mystik ist zumeist unter dem Begriff des Sufismus bekannt (تَصَوُّف - taṣawwuf). Zur Etymologie des Begriffs gibt es

¹²⁴ In der Lehre herrscht zum Teil Dissens über die Eigenständigkeit einer islamischen Philosophie. Vielmehr wird deren Ursprung und Einfluss primär in der griechischen Philosophie verortet. Dazu gehören zum Beispiel der französische Religionswissenschaftler Ernest Renan. Dieser Diskurs soll vorliegend jedoch nicht weiter behandelt werden.

unterschiedliche Ansichten, doch wird er zumeist vom arabischen Wort Suf, was mit Wolle übersetzt werden kann, abgeleitet. Dies soll sich auf die Gewänder der Personen beziehen, die nach Gott suchen. Alternativ hierzu wird ebenfalls angeführt, dass das Wort taṣawwuf die arabisierte Form des griechischen Begriffs der Theosophie sei, was mit der Göttlichen Weisheit übersetzt werden kann (AL-HABIB 2013: 7).

Auch hinsichtlich der Entstehung des Sufismus gehen die Ansichten auseinander, zumal bestehende Merkmale aus verschiedenen Kulturen im Sufismus zu sehen sind. So kann der Kontakt zu der abgeschiedenen Lebensart von christlichen Eremiten oder die Lebensweise der Buddhisten, den Sufismus durchaus geprägt haben (SCHIMMEL 2003: 17). Der Sufismus zeichnet sich durch eine stark praktizierende Askese aus. Dazu gehört jegliche Entsagung des Weltlichen und Materiellen sowie ein Leben in strenger Enthaltensamkeit (ASLAN/MODLER-ELABDAOUI/CHARKASI 2015: 185). Der Sufismus wird als innere Dimension des Islam aufgefasst, in dessen Zentrum wie für jeden Muslim, der Koran steht. Die tiefe Auseinandersetzung und das Rezitieren des Wort Gottes gehören zu den Aufgaben eines Sufis. Mit Hilfe des Koran, seiner Auslegung sowie einer ständigen Meditation des Koran konnten die Sufis Erkenntnisse über die Welt erhalten (SCHIMMEL 2003: 12). Das Bestehen von Sufis lässt sich auf die Anfänge des Islam zurückführen. Abgesehen vom Koran ist ebenfalls die Person Mohammed im Sufismus von großer Bedeutung, der durch seine abgeschiedene Lebensweise als Vorbild dient (HIERZENBERGER 2006: 104).

Durch den praktizierenden Sufismus solle der Mensch seine eigene Stellung und Bezug zu Gott verstehen lernen. Erst dadurch könne der Mensch erfahren, wer er ist und zugleich zu wem er werden soll. Mit Hilfe des Sufismus erhält der Mensch demnach ein Leitfadensystem, womit er sich seiner selbst in dieser Welt bewusst wird und dadurch das endgültige Ziel seines menschlichen Lebens anstreben kann - die Vollkommenheit (CHITTICK 2007: 15).

Im Zentrum dieses Wegs zur Perfektibilität des Menschen steht das im Koran enthaltene Konzept des Tawhid (توحيد - tauhīd). Dieses ist das Fundament des Islam und stellt das Glaubensbekenntnis, Shahada (شهادة - šahāda) dar, was die Einheit und die Einzigartigkeit Gottes besagt (FIGL 2017: 554). Die monotheistische Gottesvorstellung wird in Sure 112 des Koran angeführt, wo es heißt: Sprich: „Er ist Gott, der eine, 2 Gott, der Beständige, 3 er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, 4 und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Damit rückt das Bekenntnis, dass es keinen Gott außer Gott gibt

(لا إله إلا الله - Lā ilāha illā 'llāh-u) in das Zentrum des Sufismus. Während Gott als Ursprung alles Seiendem angesehen wurde, erweiterten die Sufis diesen Gedanken dahingehend, dass Gott als Einheit und Ganzes besteht und nicht aus Teilen zusammengesetzt wird. Dabei gilt ausschließlich Gott als das Wesen, das wirklich existiert (SCHIMMEL 2003: 31). Diese Auslegung einiger Sufis führte zu einem pantheistischen Verständnis von Gott, wonach dieser ubiquitär sei. Die islamische Orthodoxie lehnt diese Ansicht jedoch ab, weil dadurch die Transzendenz Gottes in Abrede gestellt wird (SCAGNETII-FEURER 2009: 106). Es waren Gelehrte wie Ibn Arabi (ابن عربي - Ibn 'Arabī), die von der Lehre der Einheit des Seins ausgingen - dem waḥdat al wujud (وحدت وجود - waḥdat wuḡūd). Arabi behauptete, dass Gott und seine Schöpfungen eins sind, da alles Geschaffene in Gottes Wissen vorexistierte und zu ihm zurückkehren werden. Erst dadurch werde die mystische Vereinigung mit Gott ermöglicht (LERCH 2015: 66).

Grundlegend für das Gedankengut der Sufis sowie ihrer Praktiken sind die Begriffe bāṭin (باطن) und zāhir (ظاهر), die jeweils für das innere und äußere Wissen des Koran stehen. Dabei wird im Sufismus dem Inneren eine höhere Bedeutung beigemessen und dessen Ergründung als die Aufgabe jedes Sufis sowie Gegenstand all seiner asketischen Praktiken angesehen (BASHIR 2011: 27). Hierzu berufen sich die Sufis auf die Sure 57 Vers 3 des Koran, in der es heißt: „Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene. Er weiß alle Dinge.“

Die Vorstellung von Gott als der innere Aspekt aller Dinge wirft zugleich die Frage auf, was das Äußere aller Dinge kennzeichnet und wie letztlich bāṭin und zāhir zueinanderstehen. Dies kommt am vollständigsten in einer dreifachen Reimstruktur zum Ausdruck, die in der mündlichen Unterweisung üblicherweise verwendet wird: Die äußere Form ist das islamische Gesetz Scharia (شريعة - šarī'a), die innere Annäherung ist der Weg tariqa (طريقة - tarīqa), und letztlich Gott, der die Wirklichkeit ist, haqiqa (حقيقة - ḥaqīqa) (ERNST 1997: 94).

Obwohl jeder Sufi einzeln jeder der genannten Etappen zur göttlichen Wahrheit gehen muss, bedarf es dennoch der Hilfe eines Meisters, der Shaykh genannt wird (شيخ - šaiḥ). Die Rolle des Meisters ist für den Schüler unentbehrlich und gilt sowohl als spirituelle als auch praktische Orientierung. Das grundlegende Anliegen des Meisters ist es, den suchenden Schüler so zu formen, dass er dem prophetischen Vorbild entspricht (CHITTICK 2007: 28). Jedes Individuum besitzt seinem Wesen entsprechend die Fähigkeit die Einheit mit seinem Schöpfer herbeizuführen. Unter Angaben eines Meisters und der Durchführung zahlreicher Praktiken kann der Schüler Gott näherkommen.

Während der Sufi die einzelnen Etappen seines Weges durchläuft, überwindet er immer mehr seine eigene Person und Individualität, bis er zur vollkommenen Befreiung seines Menschseins gelangt (SPULER-STEGEMANN 2009: 84). Dieser Prozess wird als Entwerdung (فناء - fanā) bezeichnet und von Gramlich anhand der Unterscheidung zwischen Eigentümer und Besitzer veranschaulicht:

Der Mystiker strebt nach dem Nichtsein, nach dem, was er war, bevor er war. Der Gewordene will entwerden. Im metaphysischen Sinn ist Entwerden oder Entwordensein [...] die Realisierung dessen, was wir eigentlich sind: Nichtseiende, die zu sein scheinen. Wir scheinen zu sein, weil uns das Sein geliehen wurde. Doch wie, wer nur geliehene Güter besitzt, nicht deren wahrer Besitzer ist, so mach uns das geliehene Sein nicht zu Eigentümern des Seins, zu wirklich Seienden. Der Entwerdende gibt das Leihgut Sein seinem eigentlichen Besitzer zurück. Der Schein wird abgelegt, das Wahre, das eigene Nichtsein, wird verwirklicht. (GRAMLICH 1998: 289f.)

Die Entwerdung des Menschen stellt somit eine Loslösung seines eigenen Selbst dar, indem er zu seinem eigentlich Sein zurückkehrt. Der Mensch geht dabei in Gott auf und erlangt einen Zustand des Nichtseins. Viele Gelehrte haben dem Prozess der Entwerdung gegenüber Vorbehalte, insbesondere im Zusammenhang der Vorstellung eines vollkommenen Menschen (انسان کامل - Insān-e Kāmil). Da durch die Entwerdung die Einheit mit Gott erlangt wird, werde „die Dualität von Mensch und Gott aufgehoben“ (HAJATPOUR 2017: 121).

Die Vorstellung eines vollkommenen Menschen stelle allerdings die Vollkommenheit Gottes zugleich nicht in Abrede - im Gegenteil. Der Mensch ist allein deswegen in der Lage zu einem vollkommenen Wesen zu werden, da er selbst aus der Vollkommenheit Gottes entspringe (ebd., S.122). An dieser Stelle wird deutlich, dass die allgemein anerkannte Anthropologie des Menschen im Islam, als Stellvertreter Gottes auf Erden, umgewandelt wird. Der Mensch ist imstande aufgrund seiner von Gott verliehenen Beschaffenheit sich weiter zu entwickeln. Er ist vervollkommnungsfähig. Das bedeutet, dass dem Menschen zwar durch seine ontologische Vorrangstellung bereits eine Würde zukommt, diese jedoch noch nicht vollständig ausgeschöpft ist. Hier lässt sich die Idee eines in jedem Muslim verborgenen Potenzials erkennen, das entfaltet werden muss. Der gläubige Muslim ist demnach dazu angehalten, durch sein aktives Zutun den Prozess seiner Vervollständigung voranzutreiben. Dies führt zu einem abgestuften Verständnis der Würde. Dieses Menschenbild steht dem klassisch-islamischen Menschenbild entgegen, was bis dato die Kritik gegen den Sufismus ausmacht.¹²⁵

¹²⁵ Der Sufismus wird bis zum heutigen Tage innerhalb der verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen kritisch betrachtet. Im heutigen Iran werden Sufis aufgrund ihres unorthodoxen Verständnisses und ihrer Praktiken, seit Dekaden verfolgt und inhaftiert.

5.1.5.1.2 Avicenna

Zu den wohl weltweit bekanntesten Denkern der Islamischen Philosophie gehört der Universalgelehrte Abū Alī al-Husain ibn Abdullāh ibn Sīnā (ابو علي الحسين ابن عبدالله ابن سينا), auch bekannt unter seinem latinisierten Namen Avicenna. Am Ende des 10. Jahrhunderts in Zentralasien gelegenen Buchara geboren, hatte Avicenna bereits im frühen Alter einen Zugang zu den Wissenschaften erhalten und konnte sich insbesondere als Arzt einen renommierten Namen machen (WILLAM 2007: 61). Sein medizinisches Lehrbuch Kanon der Medizin (قانون الطب - Qānūn at-Tibb) galt bis in die frühe Neuzeit sowohl in der islamischen Welt als auch in Europa als Standardwerk der Medizin (SCHIPPERGES 1976: 104). Neben seinem Wirken in der Medizin und der Naturwissenschaften, trug er wesentlich durch seine Gedanken der Metaphysik zum Fortschritt innerhalb der Islamischen Philosophie bei.

Für Avicenna genießt der Mensch gegenüber anderen Lebewesen eine überlegene Stellung. Dies begründet er damit, dass der Mensch über sein eigenes Dasein im Klaren ist und über ein Intellekt verfügt, der dem Menschen erlaubt dies auch zu erkennen (POLAT 2017: 162). Avicenna hat sich in seiner Philosophie in erster Linie mit der Frage der Schöpfung und des Seins beschäftigt. Dabei stützte er sich einerseits sehr stark auf Aristoteles und andererseits auf den Philosophen Al-Fārābī (الفارابي)¹²⁶ und konnte somit zwei philosophische Strömungen miteinander kombinieren (GUTAS 2013: 99). In seinem Werk das Buch von der Genesung (- كتاب الشفاء Kitāb aš-šifā) entwickelte Avicenna seine Metaphysik, in dem er sich mit dem Verständnis der Existenz des Einzelnen und dieser im Verhältnis zu Gott auseinandersetzt (HENDRICH 2011: 74).

Seine Ontologie zeichnet sich dadurch aus, dass er die Existenz des Seienden und dessen Notwendigkeit in Frage stellt. Für ihn gibt die Tatsache, dass etwas existiert oder möglicherweise existieren kann, noch keine Information darüber, weshalb es existiert und ob dessen Existenz notwendig ist (RUDOLPH 2004: 47). Avicenna führt in diesem Zusammenhang eine Gliederung der Kontingenz (إمكان - imkān) in drei Teile durch.

- (1) allgemeine (‘āmm): nicht unmöglich
- (2) spezifisch (ḥāṣṣ): weder unmöglich, noch notwendig (außer zu einem Zeitpunkt)
- (3) spezifischste (aḥṣṣ): überhaupt nicht notwendig (auch zu einem Zeitpunkt) (BENEVICH 2018: 62)

¹²⁶ Der im 9. Jahrhundert in Persien geborene Al-Fārābī betrachtete die Vernunft als angeborenes Wesensmerkmal des Menschen. Die Vernunft ist für Al-Fārābī nicht nur im Wesen des Menschen verankert, sie ist ebenso beständig. „Die Formen des Vorhanden in ihm hörten nimmer auf, noch werden sie je aufhören.“ (AL-FARABI 1892: 75f.).

Avicenna sah darin ein ontologisches Problem, da damit das Verhältnis zwischen dem Möglichen und Bestehendem zur kausalen Ursache dieser nicht geklärt wird. Dies führte dazu, dass er zwischen der Existenz und der Essenz vom Seienden unterscheidet. Seiner Auffassung nach liegt im Seienden keine Existenz vor, das Seiende besteht einfach und zeichnet sich durch seine Essenz aus. Die Essenz ist zugleich unbestimmt und nicht notwendig. Anders ist es allerdings, wenn aus der Essenz heraus die Notwendigkeit ihrer Existenz gegeben ist. In diesem Falle müssen sowohl Essenz und Existenz zusammenhängend betrachtet werden (VERBEKE 1983: 15f.). Basierend auf dieser zweigliedrigen Einteilung schafft Avicenna das Konzept des wājib al-wujūd (واجب الوجود), wonach der Ursprung des Seienden und dessen Notwendigkeit ein Ganzes darstellen (EL-BIZRI 2000: 108). Für Avicenna kann diese Einheit von Essenz und Existenz, die Ursache und Ursprung von allem allein Gott sein. So stellt der Philosoph Peter Adamson Avicennas Gottesbeweis anschaulich dar:

Ultimately, everything other than God would exist because of Him. We might be tempted to press on, and ask why God exists. The answer is that the explanatory buck stops with Him. Unlike giraffes and planets, God cannot fail to exist. He is, in other words, a necessary being, and in fact the only necessary being. That's basically the line of thought Avicenna follows [...] (ADAMSON 2016: 126).

Daraus lässt sich jedoch schließen, dass alles Seiende was von Gott entspringt genauso wie Gott von Ewigkeit ist. Dies zog starke Kritik mit sich, da viele der Denker darin eine Ablehnung des Koran sahen (RUDOLPH 2004: 47).

Avicenna vertrat ein universelles Menschenbild, wonach jedes Einzelne Individuum von Natur aus gleich ist. Als Grund für diese Gleichheit zwischen dem Menschen führt er ihre Schöpfung durch Gott an. Dennoch unterscheiden sich Menschen dahingehend, dass sie mit verschiedenen Fähigkeiten ausgestattet sind, was sie zugleich zu einzigartigen Wesen machen (YOUSEFI 2016: 86).

In diesem Kontext setzte sich Avicenna ebenfalls mit der Frage auseinander, was den Menschen eigentlich charakterisiert und wie dieser sich selbst wahrnimmt. Mit Hilfe eines Gedankenexperiments, das unter *Der fliegende Mensch*¹²⁷ bekannt ist, versucht Avicenna zu begründen, dass der Mensch über ein angeborenes Bewusstsein verfügt und damit sich selbst

¹²⁷ In seinem Gedankenexperiment stellt sich Avicenna einen Menschen vor, der plötzlich existiert. Dieser Mensch besitzt über keinerlei Sinne und schwebt mit ausgebreiteten Extremitäten. Die Frage, die sich Avicenna dabei beschäftigte, war, ob sich dieser Mensch seines selbst, seines Seins bewusst ist (BLACK 2008: 64).

wahrnehmen kann (KAUKUA 2015: 62). Diese Selbstwahrnehmung entspringt aus etwas immateriellem, sie ist unabhängig vom Körper und zugleich individuell. Damit möchte Avicenna die Existenz der Seele (nafs - نفس) belegen (RUDOLPH 2004: 50f). Die Einzigartigkeit des Menschen sowie die Fähigkeit der Selbstwahrnehmung und Reflexion über das eigene Denken und Tun, führen dazu, dass Avicenna dem Menschen einen freien Willen zuspricht. Allerdings gelingt es dem Menschen nicht stets das Gute zu tun. Avicenna versuchte jedoch mit seiner Philosophie ein kohärentes und umfassendes System zu schaffen, das den religiösen Anforderungen der islamischen Kultur entspricht. Aus diesem Grund sollten die Menschen grundsätzlich die Propheten als Vorbild nehmen (YOUSEFI 2016: 86). Indem der Mensch in der Spannung zwischen Gut und Böse steht, kann er allein durch seinen freien Willen heraus die Entscheidung treffen, die je nach dem, wie sie ausfällt, seine Würde begründet.

Da Gott nun ewig ist, die Welt aber zeitlich, muß der Mensch sein Schicksal als innere Prägung in sich selber austragen, wobei das Böse als Preis für die Willensfreiheit gilt. Des Menschen Würde liegt demnach allein in seiner sittlichen Verantwortung. Das Übel im Partiiellen kann nur Teil eines Guten im Ganzen sein. [...] (SCHIPPERGES 1976: 105).

5.1.5.1.3 Al-Ghazālī

Nach Avicenna gab es zahlreiche andere große Denker, die sich mit dem Stellenwert des Seins oder dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion auseinandergesetzt haben. Dazu gehörte beispielsweise Al-Ghazali (- الغزالي Al-Ghazālī), der gegenüber der Philosophie sehr kritisch stand und mit seinem Werk *Die Inkohärenz der Philosophen* (- تهافت الفلاسفة Tahāfut al-Falāsifa), versuchte die zuvor getroffenen Aussagen von Avicenna zur Philosophie zu widerlegen und diesen zugleich Unglaube (- كفر kufr) vorzuwerfen. Er verfolgte damit die Absicht fundamentale Fragestellungen allein durch die Religion und deren Lehre abzuleiten.¹²⁸

Als Rechtswissenschaftler entwickelte er daraufhin eine Doktrin, in der er die Hauptziele der Scharia festhielt, die maqasid (مقاصد - maqāṣid). Al-Ghazali hat fünf Ziele formuliert, deren primärer Zweck darin bestand, das Wohlergehen der gesamten Menschheit zu fördern. Dazu gehört der Glaube (- دين Dīn), die menschliche Seele (- نفس nafs), die Vernunft (- عقل aql), die Nachkommenschaft (- نسل nasl) und das Reichtum (- مال māl). All diese Ziele müssen geschützt

¹²⁸ GRIFFEL, Frank (2007): al-Ghazali. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (Hg.): <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-ghazali/> (23.09.2020).

werden (KASRI/AHMED 2019: 354). Mit Hinblick auf die Rechtsdoktrin maqasid stellt sich die Frage, worauf die aus der Scharia abgeleiteten Ziele basieren. Hat Al-Ghazali in seiner Theorie womöglich, ohne sie zu benennen, an die Achtung der Menschenwürde appelliert? Der Islamwissenschaftler Idris Nassery untersucht, ob aus dem Konzept der maqasid die Idee der Menschenwürde abgeleitet und gerechtfertigt werden kann (NASSERY 2018: 77f.).¹²⁹ So lassen sich von Al-Ghazalis Ausführungen entnehmen, dass das menschliche Leben einen besonderen Schutz zukommt und ebenso von Gefahren bewahrt werden sollte. Daraus könnte ein kausaler Zusammenhang zur Würde des Menschen und deren Achtung gefolgert werden. Allerdings bestehe Al-Ghazalis Rechtsdoktrin nicht ausschließlich aus dem Schutz des menschlichen Lebens (ebd., S. 78). Im weiteren Verlauf nennt Nassery islamische Rechtsgelehrte, die im Kontext des maqasid eine zusätzliche Achtung des Menschen zu verbinden versuchten. Dazu gehörte beispielsweise Al-Qarafi (- القرافي Al-Qarāfi), der jedoch statt Würde mehr von Ehre sprach (ebd., S. 80).

Auch wenn Al-Ghazalis formulierte Doktrin genügend Interpretationsfreiraum bietet, um sie und damit ebenfalls die Scharia in einen unmittelbaren Bezug zur Menschenwürde zu setzen, so lohnt es sich dennoch ein genauerer Blick auf die festgesetzten Ziele von Al-Ghazali zu werfen. Hierbei ist besonders der Vernunft des Menschen Beachtung zu schenken. Al-Ghazali erwähnt in seinem Werk *Das Kriterium des Handelns* (ميزان العمل - Mīzān al-‘amal) zwei „Arten“ der menschlichen Vernunft:

Wisse, daß die Vernunft angeboren und erworben ist. Die angeborene ist die Fähigkeit, die geeignet ist, das Wissen aufzunehmen. Sie ist im Kind vorhanden, ähnlich wie die Palme im Kern. Die erworbene und erlangte Vernunft ist diejenige, die durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften entsteht, entweder in unbewußter Weise, /wie etwas das Ausströmen der/notwendigen /Erkenntnisse/ (zum Beispiel der apriorischen) nach dem Erlangen des unterscheidungsfähigen Alters ohne Lernen, oder man erkennt die Quelle in bewußter Weise, und das ist das Lernen. [...] Die erste¹³⁰ ist die, die mit der Rede (des Propheten) gemeint ist: „Gott hat nichts Edleres geschaffen als die Vernunft.“ (AL-GHAZALI 2006: 189).

Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass Al-Ghazali hinsichtlich der natürlichen Veranlagung des Menschen zwar von einer Grundbasis ausgeht, in seinem Fall der Vernunft, aber auch diese müsse entfaltet werden. Manche Menschen besitzen trotz dieser gemeinsamen Veranlagung mehr Eigenschaften, die ihn zur Vervollkommnung näherbringen (KUKKONEN 2015: 144f.).

¹²⁹ Nassery kommt zum Entschluss, dass es durchaus machbar sei, eine Konzeption einer universalistischen Auffassung der Menschenwürde als Grundlage der Theorie von Schari‘a zu entwickeln. Durch eine besondere Beachtung der maqasid könne unterschiedliche Bestandteile hergeleitet werden, die als ein einziges Ziel zusammengefasst werden können, nämlich die Wahrung der Würde der Kinder Adams (NASSERY 2018: 84.)

¹³⁰ Hier ist die angeborene Vernunft gemeint.

Auch wenn hier nicht explizit von der Menschenwürde die Rede ist, so sind dennoch ähnliche Charakteristika vorzufinden.

5.1.5.1.5 Suhrawardī

Ein geistiger Gegner Al-Ghazalis war der im Norden Irans geborene Philosoph Suhrawardi (- سهروردی Suhrawardī), der im späteren Verlauf seines Lebens den Titel des Meisters der Erleuchtung (- شيخ الاشراق Šaiḥ al-išrāq) erlangte (RAZAVI 1997: 1). Ähnlich wie bei seinen Vordenkern, beschäftigte Suhrawardi Fragen der Metaphysik. Allerdings bildete sein Denken einen neuen Ausgangspunkt, mit dem Ziel der Rückbesinnung zum persischen Wissen und dessen Anpassung zur islamischen Philosophie¹³¹ (YOUSEFI 2016: 114).

Er entwickelte eine Philosophie der Erleuchtung, die sich durch eine Metaphysik des göttlichen Lichts auszeichnete. Es stellte allerdings keine grundlegend neue Sichtweise dar, da bereits viele Denker aus der griechischen, christlichen sowie jüdischen Tradition den Gedanken des Lichts als etwas Göttliches vertraten (WALBRIDGE 2001: 51).

Das Licht bildete bei Suhrawardi das Kernstück seiner Metaphysik, in deren Zentrum ein Spektrum von Licht und Dunkelheit liegt, welches die gesamte Realität formt (ARNZEN 2010: 123f.).¹³² Damit formulierte er seine Illuminationslehre (- حكمة الاشراق Ḥikmat al-išrāq), wonach alles Seiende aus Licht besteht (EICHNER 2013: 57). Nach Suhrawardi ist die Quelle dieses Lichts allein Gott, das Licht der Lichter (- نور الانوار Nūr al-anwār). Folglich bestehen seine Schöpfungen ebenfalls aus Licht. Auch wenn es unterschiedliche Abstufungen des Lichts gibt, so ist nach Suhrawardi dennoch alles in seiner Existenz und Essenz mit Gott verbunden (RUDOLPH 2004: 84). Der Mensch müsse jedoch durch seine Intuition nach seinem Inneren suchen, um die Wahrheit zu erkennen und damit letztlich die Lichtquelle zu erreichen. Denn dieses Licht stellt eine einzigartige Quelle der Würde dar (ARASTEH 2016: 786). Denn für Suhrawardi besitzen zwar alle Menschen Licht in sich, was

¹³¹ Dasselbe hat bereits der Philosoph Ibn Rušd (ابن رشد - Ibn Rušd) oder latinisiert unter Averroes bekannt, versucht, der als eine weitere führende Schlüsselfigur innerhalb der islamischen Philosophie angeführt werden kann. Als aristotelischer Exeget nahm er eine starke Auswirkung auf die spätere abendländische Scholastik. Diese diente ihm zugleich als Grundlage für sein eigenes Denksystem. Er versuchte ähnlich wie Suhrawardi, jedoch konträr zur Al-Ghazali die Bedeutung der Philosophie nicht durch die Religion in Abrede zu stellen (GÄTJE 1964: 59).

¹³² An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Dunkelheit nicht als böse, entgegengesetzte Macht des Lichts zu verstehen ist. Vielmehr wird von Arnzen angeführt, dass unter Dunkelheit „nichts anderes als Abwesenheit“ verstanden werden kann (ARNZEN 2010: 123).

sie vereint, allerdings unterscheidet sich die Intensität. Je mehr Licht der Mensch in sich trägt und der göttlichen Lichtquelle nahe ist, desto größer ist die ontologische Vollkommenheit des Menschen.¹³³

5.1.5.1.6 Mulla Sadra

Die Gedanken Avicennas prägten noch lange Zeit zahlreiche Philosophen der islamischen Kultur. Im Laufe der Zeit konnte sich neben der Philosophie des sunnitischen Islams ebenso philosophische Strömungen innerhalb des Schiitentums etablieren (EICHNER 2013: 63). Einen wichtigen Wendepunkt der Philosophie erfolgte durch das Auftreten des Gelehrten Mulla Sadra (ملا صدرا - Mullā Sadrā). Es gibt nur spärliche Informationen über Sadrās Leben. Er soll in Shiraz geboren worden sein und im frühen Alter mit dem Studium der Philosophie und Theologie begonnen haben. Seine Lehrer waren die bekannten Denker Mir Damad (میرداماد - Mīr Dāmād) sowie Sheikh Bahai (- شیخ بهایی - šaiḥ Bahā-i), die als Begründer der Schule von Isfahan¹³⁴ gelten (RAHMAN 1975: 1). Sadras Absicht war es die Philosophie von Grund auf zu erneuern, weshalb er bis zum heutigen Tage als philosophische Leitfigur gilt, der die kulturelle Renaissance des Irans im 17. Jahrhundert angeführt hat.¹³⁵ Die Erneuerung sollte indes nicht die alten Lehren der vorherigen großen Denker vor seiner Zeit verwerfen. Im Gegenteil, Sadra war durch sein intensives Studium mit allen Lehren vertraut und versuchte diese miteinander zusammenzuführen. Aus diesem Grund zeichnet sich Sadras Philosophie durch die Kombination verschiedener Standpunkte aus (ADAMSON 2016: 386). Obwohl in seiner Lehre offensichtlich Spuren der vorherigen Philosophen der Geschichte zu erkennen sind, kritisiert er diese zugleich, dass sie sich nicht hinreichend mit den Fragen des Seins beschäftigt haben (YOUSEFI 2016: 142).

So schuf er seine eigene Lehre und verfasste sein wohl bekanntestes Werk „Die vier Reisen“ (کتاب الاسفار الاربعة - Kitāb al-asfār al-arba‘a). Darin behandelt er vier unterschiedliche Disziplinen, die dem Menschen verhelfen, Erkenntnis zu gelangen. Als erste Reise wird die Metaphysik angeführt, in der er seine Vorstellungen des Seins darlegt. Die zweite Reise beschäftigt sich mit der Physik, wo er sich insbesondere mit Aristoteles Gedanken zu Formen auseinandergesetzt hat. In der dritten

¹³³ ROXANNE, Marcotte (2007): Suhrawardi. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (Hg.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/>. (23.09.2020).

¹³⁴ Hierbei handelt es sich um eine geistige Bewegung von schiitischen Gelehrten aus dem 16. Jahrhundert. Geprägt wurde die Bezeichnung vom Islamwissenschaftler Seyyed Hossein Nasr (NASR 2006: 209f.).

¹³⁵ Britannica: Mullā Ṣadrā - Iranian Philosopher: <https://www.britannica.com/biography/Mulla-Sadra>. (23.09.2020).

Reise seines Werkes widmet sich Sadra Fragen der Theologie, mit einem starken Fokus auf Gott und dessen Beweis. In der vierten und letzten Reise geht er auf die Psychologie sowie Fragen der Vollendung der Schöpfung ein (SEIDEL 2014: 38f.).

Nach Sadra stellt die höchste Seinsstufe Gott dar, denn allein er gilt als absolut und vollkommen (الوجود المطلق - al-wuğūd al-mutlaq) (MORIS 2003: 93). Das Sein umfasst ebenso alle Geschöpfe, allerdings sind diese im Gegensatz zu Gott nicht vollkommen. Zudem unterscheiden sich diese jeweils von ihrer Stufe des Seins. Diese Abstufungen des Seins entspringen aus Gott selbst und haben jeweils unterschiedliche Bestimmungen. Die reine und absolute Existenz Gottes, manifestiert sich demnach in verschiedene Formen durch einen Prozess der Selbstentfaltung. Daraus resultieren diverse und kontingente Wesen (KALIN 2010: 65). Diese ontologischen Unterschiede der Geschöpfe hinsichtlich ihrer Seinsstufen führten dazu, dass Sadra eine Doktrin entwickelte, nach der die Geschöpfe ihre Unvollkommenheit überwinden können. Danach erfahre alles einen Wandel und befinde sich in einer substanziellen Bewegung (الحركة الجوهرية - al haraka al-jawhariyya), wodurch die Geschöpfe ihre niedrige Seinsstufe stetig erhöhen und schließlich zur Vervollkommnung gelangen können (MEISAMI 2013: 61). Das Ziel des Menschen müsse demnach im Streben nach der Vollkommenheit und damit zum Ursprung seiner Existenz sein, nämlich Gott.

Denn nur das Unvollkommene sehnt sich nach der Vollkommenheit, und in diesem Sinne ist die Vollkommenheit eine notwendige Reflexion des eigenen Seinsgrundes, der das Ziel und Ideal des Menschen permanent mitbestimmt. Šadrā betont daher, daß weder die Form [...], noch die Materie [...], bei Gott der Grund für die Stellvertreterschaft und die Würde des Menschen war. Šadrā hebt hervor, daß der eigentliche Grund für diese Würde des Menschen die Zielursache der menschlichen Schöpfung und das Endziel sei [...]. (HAJATPOUR 2013: 349).

Folglich lässt sich die Würde des Menschen erst durch seine Vollkommenheit begründen, die ihr durch die Annäherung zu Gott erhält.

5.1.5.1.7 Denker der Moderne

Die philosophischen Denker des 19. und 20. Jahrhunderts befanden sich in einer Lage, in der sie ihre Lehren stark im Lichte der historischen Gegebenheiten berücksichtigen mussten. Aus diesem Grund war die Intention der Philosophen, abgesehen von den grundlegenden Fragen der Philosophie und des islamischen Glaubens auf den Grund zu erforschen, ein Fundament für die politische Herrschaft zu schaffen. Zumal die europäischen Mächte mit ihrer aggressiven

Expansionspolitik viele islamisch geprägte Regionen vereinnahmt und starken Einfluss auf die Politik und die Herrschaft genommen hatten. Der Islam als politisches System betrachtete man global mehr und mehr als rückständig. Auch im Iran kam es zur Intervention von Fremdmächten, wie durch die britische Regierung, deren primäres Interesse den Ölquellen des Landes galten. Das iranische Öl lag seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in der Obhut der Briten und der gegründeten Anglo-Iranian Oil-Company, die daraus für eine geraume Zeit wirtschaftlich Profit rausschlagen konnte. Derartige politische Entwicklungen ließen die Denker jener Zeit nicht unberührt. Es regte zu neuen Denkansätzen an, den Menschen und seine Rechte im globalen Kontext zu überdenken. Im Folgenden sollen einige dieser Denker kurz vorgestellt und ihre Einflussnahme erörtert werden.

5.1.5.1.7.1 Mehdi Haeri Yazdi

Zu den bedeutendsten philosophischen und religiösen Gelehrten des 20. Jahrhunderts im Iran gehört Mehdi Haeri Yazdi (مهدی حائری یزدی - Mehdī Hā'iri Yazdī). Als Sohn des bekannten schiitischen Geistlichen Abdolkarim Haeri Yazdi (عبدالکریم حائری یزدی - Abdol-Karīm Hā'iri Yazdī), der das religiöse Seminar in Qom gründete und als Lehrer für den späteren Revolutionsführer Khomeini fungierte, war sein Weg bereits vorbereitet (JAFFER 2018: 1).

Yazdi hegte ein großes Interesse für andere philosophische Denkformen und war der westlichen Philosophie gegenüber sehr offen eingestellt. Seine Begeisterung führte dazu, dass er in den 1960er-Jahren ein Auslandsstudium in den Vereinigten Staaten und in Kanada absolvierte. Er betrieb ein langfristiges, intensives Studium vor Ort und lehrte bis zu seiner Rückkehr in den Iran islamische Studien (GHOBADZADEH 2015: 54). Durch seinen Auslandsaufenthalt erhielt er einen neuen Blickwinkel zur eigenen philosophischen Tradition, der er sehr kritisch gegenüberstand. Um die Probleme der orientalischen Philosophie zu seiner Zeit aufzuzeigen, verfasste er sein Werk der „Erforschungen der theoretischen Vernunft“. Darin legt er dar, dass die orientalische Philosophie neu überdacht werden müsse. Dies kann allein durch eine eindringliche Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur und Tradition geschehen. Erst durch eine derartige Selbstbeschäftigungs- und Reflexion wäre die orientalische Philosophie imstande sich zu modernisieren und zugleich eine Brücke zu Philosophien anderer Regionen der Welt zu schlagen (YOUSEFI 2013: 148).

Yazdi versucht durch diesen Ansatz die Grundlage für eine universalistische Philosophie zu schaffen. Die nötige Selbstreflexion würde zu einem vollkommenen Verständnis der eigenen Denktradition führen und die Voraussetzungen dafür geben diese nach außen hin zu vermitteln und somit mit anderen philosophischen Kulturen, wie beispielsweise der des Westens, in einen Dialog zu treten. Yazdis Bemühen nach einem kulturübergreifenden Dialog entspringt aus seinem Verständnis der Philosophie, die er als universal und dem Wesen jedes Menschen zugehörig betrachtete (SEIDEL 2014: 100). Hier wird sein Bezugspunkt zu Ibn Sina deutlich, indem auch Yazdi das Streben nach der eigenen Vervollkommnung unmittelbar über das Studium der Philosophie als möglich erachtet. Für Yazdi stellt die Philosophie ein Mittel dar, mit dessen Hilfe der Mensch die Wahrheit und die Geheimnisse der Schöpfung erfahren kann und dadurch sukzessive dem Göttlichen ähnlich wird (VAHDAT 2004: 53). Nach seinem Verständnis bestimmt die Philosophie zudem das Verhältnis zwischen den einzelnen Individuen und dem Gemeinwesen. Um dies zu verdeutlichen, differenziert er zwischen den Begriffen des Ganzen (- کل koll) und des Universalen (- کلی kollī). Das Ganze zeichnet sich dadurch aus, dass es aus einzelnen Teilen (جزء - ğoz') besteht. Wohingegen das Universale auch ohne Vorhandensein von Teilen subsistiert, da es alle Merkmale des Universalen aufweist. Demnach vertritt Yazdi die Auffassung, dass das Individuum sowohl als Teil des Ganzen als auch des Universalen verstanden werden kann (BADAMCHI 2017: 137).¹³⁶

Zugleich werde durch diese Konzeption jedem Individuum seine Naturrechte eingeräumt. Dies begründet er damit, dass jeder Mensch aufgrund seines Menschseins eigenständig und unabhängig vom Gemeinwesen frei über sich selbst entscheiden kann. Somit misst Yazdi dem Individuum eine von Grund auf souveräne Stellung bei, die unabänderlich und per se gegeben ist (HAJATPOUR 2002: 272).

Mit Hilfe seines Menschenbildes und des hohen Stellenwertes der Philosophie, die seiner Meinung nach zum Wesen des Menschen gehöre und womit nach Erkenntnis gestrebt werden kann, bejaht Yazdi das Bestehen einer universalistischen Menschenwürde (YOUSEFI 2016: 189). In diesem Zusammenhang leitet Yazdi den Begriff des Souveränitätsrechts ab, wonach dem Menschen Rechte zukommen, die zum einen unveränderlich und die zum anderen unabhängig von kulturellen Unterschieden sind. Damit erhält die Würde des Menschen sowohl einen universellen als auch

¹³⁶ Damit argumentiert er zudem gegen Jean Jacques Rousseaus *Volonté Général*. Sieh mehr dazu bei BADAMCHI 2017: 136f.

unantastbaren Charakter, der zu einem fundamentalen Bestandteil eines modernen Staates gehört (HAJATPOUR 2005: 80f.). Yazdi implementiert somit eine universalistische Vorstellung von Gesellschaft in das islamische Gesellschaftsverständnis, in der die Würde des Menschen unter anderem die Grundlage bildet. Hajatpour fasst den Stellenwert der Menschenwürde bei Yazdi wie folgt zusammen:

Menschenwürde, Menschenrechte bilden ebenso wie Individualität, Pluralismus, Legitimation und Rechtsstaatlichkeit den Kern der modernen politischen Staatslehre. [...] Wie bereits dargelegt, trägt der Mensch unveränderbare Rechte in sich, die ihn vom Naturzustand hin zu einer konventionellen Vergesellschaftung begleiten. Die Würde des Menschen erklärt sich aus sich selbst. Sie muß nicht erst über eine KONvention extra formuliert werden. Die moderne Formulierung der Menschenrechte stellt Hairi zufolge nur eine Bestätigung dessen dar, was man dem Menschen als Mensch zuschreibt. Die politische und gesellschaftliche Gleichheit des Menschen geht auf diese ursprüngliche Wertschätzung zurück [...]. (HAJATPOUR 2005: 77).

5.1.5.1.7.2 Mohammad Schabestari

Mohammad Mojtahed Shabestari (محمد مجتهد شبستری) wurde im Jahre 1936 in Ost-Aserbaidschan geboren. Dort verbrachte er die ersten fünf Jahre seines Lebens, bevor er mit seiner Familie nach Tabriz zog. Im frühen Alter begann er mit dem Studium der Islamwissenschaften, der Philosophie sowie der Theologie in der für Schiiten geltenden heiligen Stadt Qom. Beinahe achtzehn Jahre lange lebte er dort und absolvierte erfolgreich sein Studium.¹³⁷

Shabestari promovierte im Fach Philosophie und erreichte den Grad des ijtihād (اجتهاد), wonach er befugt ist religiöse Quellen eigenmächtig auszulegen. Im Jahre 1968 kam er auf Einladung zum islamischen Zentrum Hamburg der Imam Ali Moschee nach Deutschland, wo er als Direktor tätig war. Er lebte insgesamt neun Jahre lang in Deutschland (AMIRPUR 2013: 211). In dieser Zeit hat er sich intensiv mit den Protagonisten der abendländischen Philosophie und ihren Werken sowie Lehren auseinandergesetzt. Die Folge davon war ein Bestreben um einen christlich-islamischen Dialog.¹³⁸ Nach seiner Rückkehr in die Islamische Republik Iran war er, neben der Wissenschaft, besonders in der Politik tätig. So wurde er für eine Amtsperiode in das Parlament gewählt (ARJOMAND 2009: 76).

¹³⁷ SHABESTARI, Mohammad Mojtahed: Zendegi Nāmeḥ Mohammad Mojtahed Shabestari. <http://mohammadmojtahedshabestari.com/%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C%E2%80%8C%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87/>. (23.09.2020).

¹³⁸ MÜLLER, Markus (2004): Prof. Dr. Mohammad Mojtahed Shabestari. <http://www.theologie-als-wissenschaft.de/99-0-Shabestari-Prof-M-Mojtahed.html>. (23.09.2020).

Da er jedoch mit den politischen Missständen im Inland unzufrieden war, zog er eine erneute Teilnahme am Parlament nicht in Betracht. Daraufhin ergab sich für ihn die Möglichkeit an der Universität von Teheran islamische Philosophie zu lehren, die er auch wahrnahm. Bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2006 unterrichtete er an der Universität.¹³⁹ Der Hauptfokus seiner Lehre liegt insbesondere auf den Versuch der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam sowie der Bedeutung von Menschenrechten in der islamischen Welt. Heutzutage gilt er als einer der modernen Denker, die sich vehement von einer konservativen Auslegung der islamischen Quellen distanzieren. Mohammad Shabestari vertritt einen säkularen Standpunkt und spricht sich gegen einen politischen Islam aus (SADRI 2001: 261). Für ihn muss der Islam unabhängig von der Politik betrachtet werden, dennoch können die Grundwerte, die aus der islamischen Glaubensrichtung zu finden sind, als Antrieb fungieren.

Ich habe große Sorgen und Bedenken, dass in vielen Bereichen vom wissenschaftlichen bis zum politischen Diskurs, der Islam als eine politische Institution verstanden wird, mehr als eine Religion. Meines Erachtens ist der Islam eine Religion in vollem Sinne, kein politisches Programm. Nein, der Islam ist eine der Weltreligionen, die den Muslimen heute politische Impulse geben können, aber das ist nicht nur der Islam, der die politischen Impulse geben kann, sondern auch das Christentum oder Judentum.¹⁴⁰

Shabestari versucht durch einen hermeneutischen Ansatz die heutige Bedeutung des Islam in der Politik sowie Gesellschaft festzulegen. Dabei geht er davon aus, dass der Islam und seine rechtlichen Bestimmungen nicht auf die heutige Moderne übertragen werden können. Diese lehren zwar Werte und Prinzipien, doch stellen sie keinen funktionierenden Leitfadens auf staatsrechtlicher- und politischer Ebene dar. Vielmehr müssen Koran und Sunna im Lichte der Moderne betrachtet und mithin entsprechend der gegenwärtigen sozialen und gesellschaftlichen Probleme gedeutet werden (SCHABESTARI 2000: 235). Da für Shabestari die im Islam niedergelegten Leitlinien an sich vernünftig sind, bejaht er die Vereinbarkeit der islamischen Ordnung mit Menschenrechten sowie Demokratie. Bei den beiden letzteren handele es sich nämlich um ausgedachte Erzeugnisse des Menschen, die der Vernunft entsprechen und mithin dem Islam nicht widersprechen (SCHIRRMACHER 2015: 97f.).

¹³⁹ Mohammad Mojtabeh Shabestari: Biography.

<http://mohammadmojtahedshabestari.com/%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C%E2%80%8C%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87/>. (23.09.2020).

¹⁴⁰ SAGIR, Fatma (2008): „Der Islam ist eine Religion, kein politisches Programm“. Interview mit Shabestari. <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-mohammad-mojtabeh-shabestari-teil-1-der-islam-ist-eine-religion-kein> (23.09.2020).

5.1.5.1.7.3 Ali Schariati

In der vorrevolutionären Zeit nahmen säkulare Denkrichtungen zu, die sich durch eine Neudeutung und zugleich strengem Festhalten des Islam auszeichneten. Ein Beispiel stellt der Denker Ali Schariati (علی شریعتی - Alī Šarī'atī) dar. Der im kleinen iranischen Dorf Mazinan geborene Schariati kam durch den Einfluss seines Vaters bereits im frühen Alter in Kontakt mit den Grundpfeilern des Islam. Daraufhin setzte er sich intensiv mit diversen Disziplinen auseinander, die ihn somit in seinen späteren Auffassungen prägten (STUTZ 2012: 134). Anfang der fünfziger Jahre begann er sich politisch zu engagieren und wurde im Zuge von Protesten, die für Mossadegh standen, für acht Monate inhaftiert. Aufgrund seiner überdurchschnittlichen Leistung an der Universität erhielt er ein Stipendium für ein Auslandsstudium, wo er in Paris an der Universität von Sorbonne das Studium der Soziologie begann (HAUßIG 2009: 146). In dieser Zeit nahm seine politische Partizipation stark zu. Schariati befand sich zu einer Zeit in Frankreich, die sehr stark von den Protesten bestimmt war. Algerien versuchte sich zu jener Zeit von den kolonialen Fesseln Frankreichs loszulösen, was im Jahre 1962 mit der offiziellen Unabhängigkeit letztlich eintrat. Die politischen Gegebenheiten sowie die dynamische Atmosphäre an der Sorbonne führten dazu, dass Schariati mit dem Sozialismus in Berührung kam. Darin sah er viele Elemente, die sich seiner Meinung nach durchaus mit den islamischen Grundsätzen in Einklang bringen ließen (BERRIDGE 2019: 108).

Als Schariati in den Iran zurückkehrte, wurde er augenblicklich festgenommen, mit der Begründung, dass er sich während seines Auslandsaufenthalts in Frankreich politisch gegen das iranische Regime engagiert hätte.¹⁴¹ Nach seiner Entlassung widmete er sich seiner Lehre und formulierte diverse Schriften und hielt zahlreiche Reden, in denen er die Probleme des Islam und der Gesellschaft mit Hilfe der Soziologie veranschaulichte. Unter anderem hielt er Vorträge in der bekannten islamischen Institution Hosseiniye Ershad (حسینیہ ارشاد - Hoseinīye-ye Erschād), wodurch er vor allem eine große Resonanz bei den jüngeren Iranern fand (AHOUIE 2017: 200).

Mit dem Institut entstand für Schariati eine Plattform für gesellschaftspolitisches Engagement, die sich zur Verbreitung seiner revolutionären Ziele geeignet hat. Indem er seine rebellische und politische Botschaft mit einer modernen Deutung der traditionellen islamischen Lehren verknüpfte, schuf er eine revolutionäre islamische Ideologie, die den Zeitgeist des Großteils der Gesellschaft

¹⁴¹ A brief Biography of Dr. Ali Shariati: <http://shariati.com/bio.html>. (23.09.2020).

zusprach (SAFFARI 2017: 8). Da er sich allerdings offen kritisch gegenüber der Schah-Regierung äußerte und seine Auswirkung innerhalb der Gesellschaft nicht unbemerkt blieben, schloss die SAVAK das Hosseiniye Ershad (COHEN 2015: 35).

Schariati übte nicht nur gegenüber dem Schah-Regime Kritik aus, sondern ebenso gegenüber den klerikalen Gelehrten, der Ulama. Die Religionsgelehrten haben es versäumt für die Glaubensgemeinschaft als Vorbild zu agieren, insbesondere für die jüngere Bevölkerung (AKHAVI 2013: 175). Seine weitere Kritik galt dem westlichen Demokratiekonzept. Diese Ansicht war stark geprägt durch die Kolonialpolitik westlicher Mächte, die trotz demokratischer Wahlen, aufgrund ihres imperialistischen Expansionsbestrebens Verbrechen begingen. Aus diesem Grund appellierte Schariati für eine islamische Regierung unter der Führung eines Imams. Nach Schariati kommt dieser Imam im Zuge einer Revolution zur Geltung. Demnach ist für Schariati die einzige geeignete Regierungsform für den Iran die, in der Religion und Herrschaft Hand in Hand gehen. Durch die Konzeptionierung einer Führung durch einen Imam, greift Schariati die Statthalterschaft des *velayate faqih* vor und ebnet somit den Weg für den religiösen Führer der Islamischen Revolution, Ayatollah Khomeini (AMIRPUR 2015: 173).

In seinem Werk *Zivilisation und Modernismus* kommen die aufgeführten Gedanken in ihren Grundzügen zum Vorschein. Darin richtet sich seine Kritik nicht nur an die westlichen Staaten, sondern ebenso an die muslimische Welt (STUTZ 2012: 166). Dadurch stellt er die Modernisten den Traditionalisten gegenüber. Für Schariati haben die westlichen Staaten durch ihr modernes Gedankengut zur Aufhebung des Traditionellen geführt und somit zugleich zum Verlust der sozialen Identität. Die Modernisierung habe dazu geführt, dass sich die Menschen eine neue Denkstruktur aneignen und damit eine Assimilation durchlaufen. Neben der Assimilation spricht Schariati über die Alienation des Menschen. Während er ersteres eine allgemeine Definition zugrunde legt, geht er auf die Alienation ausführlicher ein. Er vergleicht sie mit einer teuflischen Besessenheit, die zur Entfremdung führt. Dies stellt er am Beispiel der „Aliénation durch die Bürokratie“ dar. Dabei gebe es neben der Entfremdung, die aus der Technologie resultiert, eine weitere:

Diese Entfremdung, wovon wir Orientalen – Iraner, Inder, Afrikaner, Muslime befallen sind, ist noch schrecklicher, offensichtlicher und realer als die andere. Diese Entfremdung ist aber nicht technologisch bedingt. Wir sind nicht durch die Maschine entfremdet, hier ist keine Maschine bzw. Bürokratie am Werk. Einige Abteilungen in einer Behörde und ein paar Beamte bürokratisieren den Menschen noch nicht. Die

Bourgeoisie ist noch nicht so weit, dass sie uns entfremden könnte. Woran wir leiden, ist noch härter und gefährlicher – es ist die kulturelle Entfremdung (SCHARIATI 1980: 17f.).

Die immer fortschreitende Modernisierung wurde wie eine „Ware“ in die Gesellschaft eingeführt. Dies hatte zur Folge, dass der Mensch seine Eigenständigkeit und Reflexion verloren hat. Die selbständigen und entscheidungsfähigen Intellektuellen bilden sich zu „durstende Geschöpfe“ und „Pseudodenker“ um. Diese Entwicklung hängt nach Schariati mit der Menschenwürde zusammen, die durch diesen Wandel abhanden gegangen ist.

Dagegen begegnen wir in Amerika und Europa Menschen, die keine Jazzmusik mögen und unbefangen protestieren, wenn sie irgendwo gespielt wird. Im Orient wagt kein einziger Moslem zu sagen, dass die Jazzmusik nicht gut ist und ihm nicht gefällt; denn sie haben ihm nicht einmal so viel Menschenwürde übriggelassen, dass er den Mut hätte, die Farbe seiner Kleidung zu wählen und den Geschmack seiner Getränke selber zu bestimmen. Fanon bemerkt dazu: Damit sie die Europäer nachahmen, müssten den Nicht-Europäern bewiesen werden, dass sie dem westlichen Menschen in der Persönlichkeit nicht ebenwürdig sind. Man müsste ihre Geschichte, ihre Literatur, ihre Religion, ihre Kunst herabwürdigen und sie ihnen entfremden. Und wie wir gesehen haben, haben sie es geschafft. Sie haben Menschen herangebildet, die zwar ihre eigene Kultur nicht kennen, sie aber herabwürdigen [...] (ebd., S. 31f.).

5.1.5.1.7.4 Abdolkarim Soroush

Zu den modernen, zeitgenössischen Denkern in Iran, die sich für eine Wandelbarkeit des Islam aussprechen, gehört Abdolkarim Soroush (- عبدالکریم سروش Abdol-Karīm Sorūš). Der im Jahre 1945 in Teheran geborene Soroush konzentrierte sich zunächst sehr stark auf die Naturwissenschaften und begann nach seinem Schulabschluss ein Pharmaziestudium. Um sein Studium fortzusetzen und zu vertiefen, begann er in Großbritannien ein Studium der analytischen Chemie.¹⁴² Während sich die Konfrontation in Iran zwischen dem Volk und Schah-Regime zuspitzte, erhoben sich immer mehr kritische Stimmen von Iranern im Ausland. Zu ihnen gehörte Soroush.

Soroush kehrte nach der Islamischen Revolution in den Iran zurück und wurde zunächst zum Direktor der Gruppe für islamische Kultur an der Teheraner Lehrerbildungsanstalt ernannt und war darüber hinaus Mitglied des Beirats der Kulturrevolution von Khomeini. Obwohl er anfänglich die Revolution unterstützte, fing er an sich zunehmend kritisch gegenüber dem autoritären Vorgehen der Kleriker zu äußern (HUGHES 2013: 245).

¹⁴² Biography: <https://drsoroush.com/en/biography/> (23.09.2020).

Seine kritische Haltung mündete schließlich in einem offenen Brief an den Obersten Führer der Islamischen Republik Iran, Ali Khamenei (علی خامنه ای - Alī Ḥāmene'ī), in dem er diesen unter anderem Spionage innerhalb der Bevölkerung sowie das Foltern von Gefängnisinsassen vorwarf.¹⁴³ Das Verhältnis zwischen Politik und Religion, wie sie im Iran vorzufinden ist, lehnt Soroush vehement ab. Soroush betrachtet den Islam sowie Religionen im Allgemeinen als wandelbar und deren Interpretation abhängig vom zeitlichen Kontext. Dies wird bereits in seinem Verständnis von Gott und vom Propheten deutlich. Nach Soroush stellt der Koran zwar das Wort Gottes dar, da es aber von Mohammed verkündet und tradiert wurde, entstammt es letztlich von einem Menschen (HASHAS 2014: 155). Soroush legt somit der Offenbarung ein neues Verständnis zugrunde, indem er das für den Menschen bestimmte und vom Menschen stammende Wort im Koran so viel Raum lässt, dass es kontinuierlich neu und unterschiedlich gedeutet werden kann. Mit der Vorstellung einer stetig wandelbaren Erkenntnis über die Religion stellt er zugleich die religiöse Autorität des Obersten Rechtsgelehrten in Frage, da auch dessen Deutung vom Koran letztlich eine menschliche sei und keine absolute Maxime darstelle (AMIRPUR 2018: 185). Mit seiner erkenntnistheoretischen Kritik kam Soroush zur Schlussfolgerung, dass zum einen der Islam dem Menschen durch Gott offenbart wurde, um einen Zugang in die menschliche Subjektivität zu erlangen und mithin unweigerlich partikulär wird. Zum anderen steht die Religion in einem Wechselverhältnis zu anderen Wissensformen innerhalb der Welt, wie der Naturwissenschaft. Und schließlich die bereits aufgeführte Wandelbarkeit der Religion, je nach wissenschaftlichem Fortschritt und historischen Gegebenheiten. Damit gehören auch die Vorstellungen von Rechten und Pflichten dazu, sodass sowohl Individual- als auch Gleichheitsrechte stetig verändert und erweitert werden müssen (GHAMARI-TABRIZI 2013: 255). Soroush appelliert für eine globale, interreligiöse Kommunikation, um Herausforderungen der heutigen Zeit gemeinsam zu bewältigen. Dazu müssen islamische Staaten, wie der Iran auch die nötige Bereitschaft aufbringen:

We Moslems have two kinds of problems, local problems and universal problems that are the problems of humanity as a whole. In my view, right now, problems such as peace, human rights, and women's rights have turned into global problems. Our thinkers should take this into consideration. Another, even more poignant example is the environment. Therefore, I am of the opinion that Moslems should consider certain issues as global and tackle them at that level, so that they can reap locally what they have sewn universally. There are, of course, other issues that are local and particular. Universal problems such as technology demand universal solutions. Fortunately, this research-driven age offers a far better opportunity to become familiar with other kinds of beliefs, truths, and solutions. Christianity, Judaism, and other religions, for example, are more readily

¹⁴³ Abdolkarim Soroush (2009): September 2009 Letter from Soroush to Khamenei. <https://iranhrdc.org/september-2009-letter-from-soroush-to-khamenei/>. (23.09.2020).

available for our scrutiny now, and vice versa. We should seize this opportunity and try to clarify our interfaith issues. We should become better at reconciling different truths. (SOROUSH 2000: 25)

Für Soroush stellt die Politisierung des Islam ein großes Problem dar. Bei der Gründung der Islamischen Republik habe der Staat auf keiner theoretischen Grundlage gefußt, was ein unklares Staatskonstrukt zur Konsequenz hatte. Zwar sei der Islam die Parole gewesen und die Scharia das einzige praktische Konstrukt der Islamischen Republik, doch fehlte es gleichsam an einem strukturierten System. Dadurch haben die iranischen Machthaber die Möglichkeit gehabt basierend auf dem Koran ein despotisches Regime zu schaffen. Dabei sei der Islam durchaus mit der Demokratie vereinbar.¹⁴⁴ Der Grund hierfür sieht Soroush darin, dass die Menschenrechte auf der Vernunft basieren. Es spielt dabei keine Rolle, dass es sich um Rechte handelt, die nicht unmittelbar aus der Religion entspringen. Diese Ansicht begründet Soroush dahingehend, dass Gottes Wille nicht unvernünftig sei und demnach weder mit der menschlichen Vernunft noch den Menschenrechten im Widerspruch steht. Die Einhaltung von islamischen Gesetzen und Vorschriften richtet sich vielmehr an fundamentale Werte, wie Gerechtigkeit und die Menschenwürde (AMIRPUR 2018: 185).

5.1.6 Islam und Menschenrechte

Aus islamischer Perspektive stehen die Menschenrechte und der Anspruch ihrer Allgemeingültigkeit vor theoretischen sowie praktischen Problemen. In der Auseinandersetzung islamischer Theologen mit den Menschenrechten stechen zwei Positionen stark hervor: Erstens der Versuch anhand von verschiedenen Koransuren die Idee der Menschenrechte abzuleiten, um somit die Wurzeln der Menschenrechte im Islam zu verorten. Dieser Standpunkt demonstriert die Überlegenheit der islamischen Welt gegenüber den westlichen Staaten und will verdeutlichen, dass der historische Hintergrund der Menschenrechte viel weiter als die Aufklärung oder das Mittelalter zurückreiche. Es geht also um eine Vorreiterposition, die bereits seit beinahe 1400 Jahren bestehe (CEMING 2010: 213). Zweitens der Versuch die Entwicklung der Menschenrechte als ein westliches Phänomen darzustellen. Sie könne also auch nur in westlichen Staaten umgesetzt werden. Es gebe im islamischen Rechtsbewusstsein keine Entsprechung für den Terminus der Menschenrechte (KÜHNHARDT 1991: 147).

¹⁴⁴ Frank, Joachim (2012): "Die Zeit der Propheten ist vorbei": <https://www.fr.de/kultur/zeit-propheten-vorbei-11287662.html>. (23.09.2020).

Heiner Bielefeldt und Johannes Schwartländer argumentieren, dass es zwischen der islamischen Rechtstradition und der Idee der Menschenrechte mehrere Konfliktfelder gebe, die primär durch die „historische Distanz von rund tausend Jahren“ bedingt seien (BIELEFELDT/SCHWARTLÄNDER 1992: 39). Dabei ist das grundlegende Problem die eminente Bedeutung des Koran im Leben von Muslimen. Gott, der Koran, die Scharī‘a und ihre Quellen gestalten für viele Staaten nicht nur die staatsrechtliche Ebene, sondern auch das gesellschaftliche Leben im Alltag. Die vorrangige Stellung der UN-Menschenrechtserklärung erhebt den Anspruch, in allen Rechtssystemen repräsentiert zu werden. Das macht sie schwer realisierbar. Denn in liberal-westlichen Staaten – anders als in islamischen Staaten – ist der Mensch und nicht Gott, das höchste Maß (KNÜPPEL 2010: 167).

Konsequenterweise formulierten islamische Staaten zusammen eine separate Menschenrechtserklärung. So unternahmen islamische Gelehrte den Versuch, auf der Grundlage eines islamischen Ansatzes Menschenrechte zu formulieren. Der pakistanische Journalist und Denker Mawdudi, der die Entwicklung des Menschenrechtsidee als keine genuin europäische Errungenschaft betrachtet hat, ist ein prominenter Vertreter dieses Unterfangens:

'The Right to Life' has been given to man only by Islam. You will observe that the people who talk about human rights if they have ever mentioned them in their Constitutions or Declarations, then it is clearly implied in them that these rights are applicable only to their citizens or they have been framed for the white race alone. This can clearly be gleaned by the fact that human beings were hunted down like animals in Australia and the land was cleared of the aborigines for the white man. Similarly, the aboriginal population of America was systematically destroyed and the Red Indians who somehow survived this genocide were confined to specified areas called Reservations (MAWDUDI 1980: 15).

Der Historiker Ali Merad appelliert an eine Rückführung des ursprünglichen Wortsinns der koranischen Schrift, allerdings ohne ein strenge Rechtsdogmatik daraus herzuleiten. Er beschreibt das Verhältnis zwischen dem Islam und den Menschenrechten wie folgt:

Die muslimische Welt sieht sich heute unausweichlich mit den großen ethischen Auseinandersetzungen unserer Zeit konfrontiert. Aus diesem Grund kann die islamische Gemeinschaft auch nicht gleichgültig bleiben gegenüber Problemen, die die Frage der Menschenrechte auf internationaler Ebene aufwirft. (MERAD 1993: 443)

Die gesellschaftlichen Entwicklungen sowie die Belange der Bevölkerungen haben zwangsläufig dazu geführt, dass islamische Staaten eine Konfrontation mit menschenrechtlichen Fragen zulassen. Erst durch den Islamrat für Europa, der im Jahre 1981 die Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam verfasste, und die Organization of Islamic Cooperation (OIC) im Jahre 1990, die in Kairo erneut eine Erklärung der Menschenrechte verkündete sowie die Arabische

Charta, entstanden drei Menschenrechtskataloge, die den Bedürfnissen der islamischen Welt entsprechen sollten. Diese Menschenrechtserklärungen gehören zu den populärsten in der islamischen Welt und werden im Folgenden ausführlicher skizziert.

5.1.6.1 Die Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa

Der Islamrat für Europa stellte im September 1981 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam vor (HALLIDAY 1995: 154). Der Entwurf geht auf einen Zusammenschluss von Vertretern aus Saudi-Arabien und europäischen Juristen zurück. Sie hatten sich über Jahre hinweg getroffen und den Entwurf ausgearbeitet (KNÜPPEL 2010: 178). Die Erklärung beinhaltet neben der Präambel insgesamt 23 Artikel mit Ausführungen und Kommentaren, die einen deutlichen Bezug auf den Koran markieren (ENAYATI 2002: 167). Das saudische Königshaus war es zu verdanken, dass die Arbeit des Islamrats für Europa schnell vorangetrieben wurde. Beim Islamrat geht es um eine private Organisation, die „keinen offiziellen internationalen Charakter“ aufzeigt und keine normative Geltungskraft entfaltet (MERAD 1993: 445).

Als Übersetzungen erschienen bei der Veröffentlichung in Paris lediglich die englische sowie französische. Bei näherer Untersuchung konnte festgestellt werden, dass die arabische Fassung sich in vielen Aspekten von den Übersetzungen unterscheidet. So wurden teilweise Koranverse oder Worte des Propheten vollkommen weggelassen und lediglich mit Verweisen belegt (KNÜPPEL 2010: 180). Dies führte international zu einem Eklat. Bereits in der Präambel wird der hohe Stellenwert der Scharī'a und des islamischen Rechts zum Ausdruck gebracht:

Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die »Menschenrechte« umfassend und tiefgründend als Gesetz fest. Zu ihrem Schutze umgab er sie mit ausreichenden Sicherheiten. Er gestaltete seine Gesellschaft nach Grundregeln und Prinzipien, die diese Rechte stärken und stützen. Der Islam ist die letzte der Botschaften des Himmels, die der Herr der Welten seinen Gesandten - Heil über sie! - offenbarte, damit sie den Menschen überbrächten als Recht und Anleitung, was ihnen ein gutes und würdiges Leben, beherrscht von Recht, Wohlfahrt, Gerechtigkeit und Heil, gewährleiste.¹⁴⁵

Hier wird deutlich, dass die Verfasser dieser Menschenrechtserklärung die Wurzeln der Menschenrechte allein auf den Islam zurückführen und diese seit jeher für gegeben befinden (SCHIRRMACHER 2007: 8).

¹⁴⁵ Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (1981):
http://www.dadalos.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm (23.09.2020).

An wen der islamische Menschenrechtskatalog des Islamrats adressiert ist, erkennt der Leser in den darauffolgenden Sätzen, wo konkludent von „Wir Muslime der verschiedensten Völker und Länder“ die Rede ist. Damit ist klar erkenntlich, dass eine bestimmte Personengruppe, nämlich Muslime, gemeint und angesprochen ist. Dennoch wird der Versuch gemacht alle Menschen in das islamische Menschenrechtsdenken einzubinden, indem ihnen eine „Alternative vor allem zur individualistischen und liberalistischen Verkürzung des klassischen, abendländischen Menschenrechtsdenken[s]“ angeboten wird (HÖVER 1987: 44). Inhaltlich thematisiert die Erklärung ebenfalls andere Spannungsfelder wie beispielsweise die Ungleichbehandlung von Mann und Frau. So heißt es in Art. 19 a:

Jeder der beiden Ehegatten hat gleiche Rechte und Pflichten gegen den anderen, wie die šarī'a sie aufführt: »Die Frauen haben dasselbe zu beanspruchen, wozu sie verpflichtet sind, in rechtlicher Weise. Und die Männer stehen eine Stufe über ihnen« (Koran 2, 228).

An dieser Stelle kann entnommen werden, dass in der Ehe sowohl der Mann als auch die Frau zwar gleiche Rechte gegenüber dem Partner geltend machen kann, aber die Frau nicht eine dem Mann gleichrangige Stellung innehat. Dieser Widerspruch schaffte die Menschenrechtserklärung des Islamrates nicht aufzulösen. Ein Neuversuch erfolgte daraufhin mit der Kairoer Menschenrechtserklärung.

5.1.6.2 Die Kairoer Menschenrechtserklärung

Die Kairoer Menschenrechtserklärung (إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام - I' lān al-Qāhira ḥaula ḥuqūq al-insān fī l-Islām) von 1990 kam durch die Organisation der Islamischen Konferenz zustande, da sich Nationen wie der Sudan, Pakistan und auch die Islamische Republik Iran von der Menschenrechtserklärung der UN und die des Islamrats nicht repräsentiert fühlten. Diese Länder betrachteten diesen Beschluss als Pendant zur UN-Menschenrechtserklärung (BIELEFELDT/SCHWARTLÄNDER 1992: 41). Unterzeichnet haben die Kairoer Erklärung 45 Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz (DIAW 2013: 63).

Die Scharīa bildet das Fundament der Kairoer Menschenrechtserklärung. Das hat die Folge, dass alle rechtlichen Bestimmungen aus dem Islam Rechtsgültigkeit erlangen, obwohl sie vom internationalen Menschenrechtsstandard nicht nur abweichen, sondern diesem widersprechen. Die Todesstrafe aus Artikel 2 a der Kairoer Erklärung ist ein gutes Beispiel dafür. Dort heißt es:

Das Leben ist ein Geschenk Gottes, und das Recht auf Leben wird jedem Menschen garantiert. Es ist die Pflicht des einzelnen, der Gesellschaft und der Staaten, dieses Recht vor Verletzung zu schützen, und es ist verboten, einem anderen das Leben zu nehmen, außer wenn die Scharia es verlangt.¹⁴⁶

Dabei wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, unter bestimmten Bedingungen eines Rechtsstreits den Angeklagten zum Tode zu verurteilen (KNÜPPEL 2010: 187). Ein weiteres Beispiel ist Artikel 9 b. Darin wird festgehalten, dass sowohl die Bildung und Erziehung primär darauf ausgerichtet sind, den eigenen Glauben zu stärken. Die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, die ebenfalls erwähnt wird, dient somit allein dem religiösen Zweck. Eine freie und individuelle Entfaltung der eigenen Person ist damit nicht gewährleistet.

Auch dieser Versuch einer eigenen Menschenrechtserklärung zeitigt Kollisionen mit Rechten, die nach dem rechtlichen Standard der Vereinten Nationen gegeben sein müssen, um zweifelsfrei als Menschenrecht zu gelten (BIELEFELDT 1998: 136). Die Religionsfreiheit und die Behandlung von Nichtmuslimen ist ein herausstechendes Beispiel. Während in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UN das Recht der Glaubensfreiheit sowie deren Ausübung für jedermann gewährleistet ist, hebt die Kairoer Erklärung ein solches Recht nicht deutlich genug hervor. In einigen Artikeln nehmen die Verfasser darauf Bezug (WÜRTH 2003: 38). Dieser Aspekt kommt besonders in Artikel 10 der Kairoer Erklärung zum Vorschein:

Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Ungewissheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.

Der Rechtstext weist keine explizite Aussage zur Religionsfreiheit auf. Art. 18 kann als eine Andeutung verstanden werden. Dort wird jedem Menschen das Recht auf die „Sicherheit seiner Religion“ zugesprochen. Der Status Andersgläubiger bleibt jedoch unklar und wird nicht konkretisiert (KNÜPPEL 2010: 188).

Islamische Staaten räumen Muslimen mehr Rechte als Andersgläubigen ein, da Muslime als Träger ihrer Religionen den vollkommenen Schutz des Staates beanspruchen können (SCHIRRMACHER 2002: 113). Der Jurist Mathias Rohe betont, dass „das Leben des Muslims an jedem Ort und bei jeder Tätigkeit unverletzlich sei“ (ROHE 2009: 256).

¹⁴⁶ Human Right Schweiz: Kairoer Menschenrechtserklärung.
https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf. (23.09.2020).
Alle weiteren Passagen aus der Erklärung entstammen von dieser Seite.

Laut islamischem Recht gelten alle gläubigen Menschen vor Gott als gleichgestellt, ergo haben Andersgläubige eine minderwertige Rechtsposition inne (KRÄMER 2011: 115). Der Theologe Gerhard Höver legt die Auseinandersetzung zwischen dem Islam und Menschenrechten wie folgt dar:

Das Ethos der Menschenrechte im Geiste des Islams zu begründen geschieht im Rahmen von wenigstens vier Bezugspunkten, die gleichsam die Koordination islamischen Menschenrechtsdenkens angeben: Gott, Mensch, Recht und Staat. Im Hinblick auf das Ethos der Menschenrechte verknüpfen sich damit folgende Probleme: Gott und Gottesrecht, Individuum und Gesellschaft, Sharia und die Universalität der Menschenrechte, Islamischer Staat und Demokratie. (HÖVER 1987: 44)

5.1.6.3 Die Arabische Charta der Menschenrechte

Die Arabische Liga verabschiedete zum ersten Mal die Arabische Charta der Menschenrechte (الميثاق العربي لحقوق الإنسان - Al-mīṭāq al-‘arabī li-ḥuqūq al-insān) im Jahre 1994. Diese wurde zehn Jahr später im Jahre 2004 mit der Mitwirkung des Hochkommissariats für Menschenrechte der Vereinten Nationen überarbeitet (FISCHBORN 2010: 224). Als schließlich im Jahre 2008 die Charta in Kraft trat, lag weiterhin eine Erklärung vor, die einen starken islamischen Bezug aufwies. Gleichsam wird in der Präambel angeführt, dass die Charta sich sowohl auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als auch auf die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam beruft (FONTANA 2017: 41). Die Verfasser der Arabischen Charta haben im Gegensatz zu den vorherigen islamischen Menschenrechtsdokumenten einige inhaltliche Veränderungen vollzogen, die zunächst international auf eine positive Resonanz gestoßen sind. Dazu gehörte ein verstärkter Menschenrechtsschutz für Kinder und Behinderte, wodurch die Charta dem internationalen Menschenrechtsstandard deutlich mehr entsprach. Ein besonders wichtiger Aspekt war es, dass sich die Arabische Charta der Menschenrechte zum ersten Mal zur Universalität der Menschenrechte bekannt hat (WITTINGER 2008: 67). Allerdings sind auch in der Arabischen Charta weiterhin Mängel zu erkennen. So wird beispielsweise in Art. 3 zwar die Gleichheit zwischen Mann und Frau hervorgehoben, jedoch in Abs. 3 zugleich bestimmt, dass „im Rahmen der positiven Diskriminierung, wie sie zugunsten von Frauen durch die islamische Scharia und andere göttliche Gesetze, Gesetzgebung und internationale Instrumente etabliert ist“ (VON ARNAULD 2014: 319). Trotz ihrer enthaltenen Mängel wird der Arabischen Charta ein gewisses Potenzial zugesprochen, um sich zu etablieren:

Die ArCHR, als regionaler Menschenrechtsvertrag hat trotz seiner Mängel das Potential einen festen, stabilen und v.a. akzeptierten Menschenrechtsstandard für die Region zu etablieren. Richtig zum Tragen wird die ArCHR erst kommen, wenn sie dem UN-Menschenrechtsstandard vollständig entspricht. Bis dahin werden

entweder andere Menschenrechtsverträge ausschlaggebend sein [...], sofern das Arabische Menschenrechtskomitee konsequent auf diese und deren Interpretation verweist, oder der Menschenrechtsschutz bleibt, zumindest teilweise, auf ungenügendem Niveau (ANDONIE 2017: 256).¹⁴⁷

5.1.6.4 Der Stellenwert der Menschenwürde in den islamischen Menschenrechtserklärungen

In den islamischen Menschenrechtserklärungen findet die Menschenwürde ebenso Gebrauch. So wird in der Erklärung des Islamrats aus dem Jahre 1981 das Wort Würde insgesamt viermal verwendet, davon dreimal in der Präambel. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Würde des Menschen weder eigenständig erwähnt noch als Grundlage für andere Rechte angesehen wird. Sie wird hingegen in einer Auflistung mehrerer Rechte aufgezählt. So heißt es in der Präambel, dass dem Menschen die Grundlagen seines Lebens geschaffen werden sollen, damit dieser gute „Eigenschaften, wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Ehre und Würde in sich“ aufnehmen könne. Die Befolgung und Achtung der Scharia ermögliche dabei erst, dass alle Punkte erreicht werden können (HOSSEINI 2020: 71)

Der Begriff kommt allerdings erst mit Art. 7 b, in der „das Recht auf Schutz vor Folter“ normiert ist, stärker zum Vorschein: „Welcher Art die Straftat oder die gesetzlich vorgesehene Strafe auch sein mag, die menschliche Würde und Ehre der Person haben unangetastet zu bleiben.“ Hier kommen zwei Aspekte zur Geltung. Zum einen wird der Gedanke der Unantastbarkeit aufgegriffen. Die menschliche Würde sei demnach nicht nur zu schützen, sondern zugleich unantastbar. Sie dürfe und könne dem Menschen nicht weggenommen werden. Diese Formulierung misst dem Würdebegriff eine bis dahin ganz neue und zugleich enorm wichtige Bedeutung zu. Zum anderen ist gleich anschließend von der Ehre die Rede. Indem gleichsam die Ehre aufgeführt wird, kommt es zu einer Entschärfung der Menschenwürde und sie erhält einen zivilrechtlichen Charakter. Zudem ist hier anzumerken, dass sowohl die Menschenwürde als auch die Ehre im Kontext der Folter angeführt werden.

In der Kairoer Menschenrechtserklärung kam es zu einer stärkeren Einbindung der Menschenwürde. Insgesamt kommt die Würde des Menschen in drei Artikeln der Erklärung vor. Gemäß Artikel 1 a der Kairoer Menschenrechtserklärung heißt es:

¹⁴⁷ Für eine ausführliche inhaltliche Deutung der Arabischen Charta der Menschenrechte siehe Andonie 2004: 71f.

Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch die Unterwerfung unter Gott vereint sind und alle von Adam abstammen. Alle Menschen sind gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung; und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen. Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.

In Art. 1 a werden zwei wesentliche Elemente zum Ausdruck gebracht, die Bestandteil des islamischen Menschenbildes sind: einerseits die Abstammung Adams und andererseits der religiöse Pfad, der allein durch den frommen Glauben zu erreichen ist und dem Menschen folglich seine Würde verleiht. Damit kommt die islamische Anthropologie zur Geltung, die auf den Gedanken der *fitra* gestützt ist. Obwohl aus dem Wortlaut eine Parität der Menschen zu entnehmen ist, indem zahlreiche Attribute aufgelistet werden, wird dennoch in Art. 1 b deutlich, dass lediglich gläubige Menschen im Mittelpunkt dieser Menschenrechtserklärung stehen. Dennoch wird dieser Aspekt nicht näher thematisiert. Hans Zirker kritisiert am Wortlaut der Kairoer Menschenrechtserklärung die ungenaue und zugleich undeutliche Formulierung, die einen breiten Interpretationsraum entstehen lassen (ZIRKER 2000: 6)

Einen weiteren großen Unterschied zur Menschenrechtserklärung aus dem Jahre 1981 weist die Kairoer Erklärung dahingehend auf, dass die Würde im Kontext der Gleichberichtigung von Mann und Frau Verwendung findet. Gemäß dem Wortlaut des Art. 6 a ist die „Frau ([...]) dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und Ihre Abstammung beizubehalten.“ Aus rechtlicher Perspektive wird unter den Rechten und Pflichten der Ehepartner, die beide gleich an Würde besitzen, bestimmte Handlungen subsumiert. Der Ehemann ist verpflichtet seiner Ehefrau während der Ehe eine Unterkunft zur Verfügung zu stellen, sowie Unterhalt zu leisten, auch *naqafa* genannt (ROHE 2009: 89). Diese Pflicht lässt sich in Art. 6 a wiedererkennen. Die Frau hingegen muss die bereits dargelegte Gehorsamspflicht während der gesamten Ehe über einhalten. Die daraus resultierende Würde der Frau lässt sich, wie Anna Würth klar darlegt, wie folgt ableiten:

Diese „Gleichwertigkeit“ beziehungsweise Komplementarität der Rechte der Geschlechter wird in konservativen Interpretationen einer rechtlichen Gleichstellung von Frauen vorgezogen, da allein erstere gottgewollt sei und die Würde der Frau garantiere. So liefe nach konservativer Sicht eine Gleichberechtigung der Frau, vor allem im Familienrecht, auf einen Widerspruch zur göttlich gewollten Ordnung heraus und käme damit der grundsätzlichen Negierung der Würde der Frau gleich. (WÜRTH 2003: 38)

Anders sieht es bei der Arabischen Charta der Menschenrechte aus dem Jahre 2004 aus. Da taucht der Begriff der Würde insgesamt sieben Mal auf. Besonders hervorzuheben ist der Einleitungssatz

der Präambel, wo direkt zu Beginn die Würde des Menschen in einem unmittelbaren Bezug zu Gott gesetzt wird. Die Würde werde von Gott verliehen:

Based on the faith of the Arab nation in the dignity of the human person whom God has exalted ever since the beginning of creation and in the fact that the Arab homeland is the cradle of religions and civilizations whose lofty human values affirm the human right to a decent life based on freedom, justice and equality [...].¹⁴⁸

Während in der Präambel von der gottverliehenen Würde die Rede ist, wird in Art. 20 Abs. 1 von der „inhärenten Würde des Menschen“ gesprochen. „All persons deprived of their liberty shall be treated with humanity and with respect for the inherent dignity of the human person.“ Daraus könnte eine heterogene Verwendung des Ausdrucks abgeleitet werden. Der Wortlaut verdeutlicht nämlich, dass es sich bei der Würde des Menschen um eine innewohnende Eigenschaft handelt, die er nicht zunächst aneignen muss.

Es kann festgehalten werden, dass die Menschenwürde in den unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen Erwähnung findet, aber ohne ihr einen hohen Stellenwert beizumessen. Dies resultiert zum Teil aus dem vagen Wortlaut der aufgeführten Artikel. Zudem ist an dieser Stelle anzumerken, dass die Vielzahl der Staaten, die sich federführend an der Ausarbeitung beteiligt haben, sunnitisch geprägt sind. Fraglich erscheint, welchen Stellenwert die Menschenwürde im schiitisch geprägten Iran beigemessen wird. Dazu bedarf es zunächst einer chronologischen Darstellung der wesentlichen Eckpunkte in der Geschichte des Landes.

5.2 Von der Monarchie zur Islamischen Republik

Die Islamische Revolution im Jahre 1979 hat im Iran eine grundlegende Umstrukturierung gesellschaftlicher Konventionen mit sich gebracht. Dies hängt primär mit der Scharīa zusammen, die im Iran die Staatsgrundlage bildet und seit der Revolution eine viel stärkere Rolle spielt. Dabei orientierte sich der Staat zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark an modernen und besonders westlichen Staatstrukturen.

¹⁴⁸ Entnommen aus (Andonie 2017: 258f.).

5.2.1 Die Konstitutionelle Revolution

Am Ende des 19. Jahrhunderts befand sich der Iran in einer starken Abhängigkeit von den westlichen Großmächten Großbritannien und Russland, die beide aufgrund ihrer Expansionspolitik eine Vorherrschaft in der Region anstrebten. Indessen reisten immer mehr iranische Intellektuelle ins Ausland und transferierten nach ihrer Rückkehr in den Iran westliches Staatsdenken (GRONKE 2003: 95). Dies beeinflusste das Gedankengut innerhalb der Bevölkerung, sodass mehr und mehr kritische Stimmen aufkamen und ein Widerstand spürbar wurde. Durch den Zusammenschluss von Protestlern, die aus strengen Religiösen sowie Intellektuellen bestanden, entstand eine Welle, die die absolute Monarchie nicht mehr standhalten konnte (POULSON 2006: 103). Die absolute Monarchie unter Muzaffar ad-Din Schah (مظفرالدین شاه - Musäffer-ed-din Schāh) fand somit ihr Ende und wurde von einer konstitutionellen Monarchie abgelöst. Daraus ging das erste parlamentarische System hervor, wonach der Monarch dieser unterstellt war (GHEISSARI 2016: 38).

Infolgedessen kam es zudem erstmals zur Formulierung einer Verfassung. Dabei orientierte sich die Regierung stark an den westlichen Modellen. Die Übernahme und die Adaption von Gesetzen anderer Verfassungen aus europäischen Ländern verdeutlichte, dass der Iran demokratische Merkmale aufgriff. Es wurden viele Elemente aus der belgischen und der französischen Verfassung übernommen (LORETAN 2017: 32). Der europäische Einfluss auf die Verfassung kommt besonders durch das Prinzip der Gewaltenteilung zum Vorschein, auf welchem die konstitutionelle Monarchie des Iran basierte (JAFARI 2010: 48).

Das neu geschaffene Parlament stand von Anbeginn an vor einigen großen Herausforderungen. Neben der Errichtung von staatlichen und administrativen Grundlagen, lag seine Hauptaufgabe darin, das Land aus der finanziellen Misere herauszuholen. Anstatt die westlichen Mächten Großbritannien und Russland um finanzielle Unterstützung zu erbitten, entschloss sich das Parlament durch nationale Anleihen die fehlenden Finanzmittel aufzubringen und gab dies in seiner ersten öffentlichen Erklärung bekannt (TOHIDIPUR 1974: 193). Dies stellte allerdings nur ein Problem von vielen dar, die noch folgen sollten. Kurz nach der Unterzeichnung der Verfassung verstarb der Monarch Muzaffer ad-Din und sein Sohn Mohammed Ali Shah (محمدعلی شاه - Moḥammad Alī Shāh) übernahm die Thronfolge. Dieser war kein Verfechter der neu etablierten Konstitutionellen Monarchie und der damit verbundenen Stellung des Parlaments. Mit Hilfe der

Westmächte versuchte Mohammed Ali in der Folge vergebens das Parlament aufzulösen (GHEISSARI/NASR 2006: 32).

Im Jahre 1907 kam es zur Formulierung eines ergänzenden Verfassungszusatzes, der die Verfassung aus dem Vorjahr mit fehlenden Rechten vervollständigen sollte. Dazu zählten ebenfalls einige Grundrechte, die im zweiten Abschnitt niedergeschrieben waren, wie zum Beispiel die Gleichheit aller iranischen Bürger vor dem Gesetz oder der Schutz des Lebens und des Eigentums (TOHIDIPUR 1974: 202). Auch die Bedeutung des Islam wurde erneut hervorgehoben und dem islamischen Klerus eine besondere Rolle zugesprochen. Nach Art. 2 des Änderungsgesetzes wurde ein Komitee gebildet, bestehend aus islamischen Rechtsgelehrten, dessen Aufgabe darin bestand die vom Parlament beschlossenen Gesetze auf ihre Konformität mit dem Islam zu überprüfen (SHIRVANI 2010: 254). Diese politische und rechtliche Errungenschaft wurde jedoch durch die innen- und außenpolitischen Spannungen überschattet und führte zum gegenseitigen Vertrag von Sankt Petersburg, wonach Großbritannien und Russland das Land in drei Zonen aufteilte (MATIN 2016: 89). Mohammed Ali Shah konnte seine politische Position indessen nicht halten und dankte ab und überließ seinem Sohn Ahmad Shah (احمد شاه - Aḥmad Shāh) den Thron.

Die Verfassung aus dem Jahr 1906 sowie der Verfassungszusatz im Folgejahr konnten zahlreiche moderne Fortschritte aufweisen, wie zum Beispiel die Einführung eines Grundgesetzkatalogs, auch wenn sich diese Entwicklungen über Dekaden erstreckte. Allerdings stand das Individuum nicht im Zentrum der Verfassung, denn das eigentliche Ziel war es die absolute Stellung des Monarchen zu entkräften. Mit der Verfassung war der erste Schritt hin zu einem Rechtsstaat getan, indem sich die politische Regierung an den Willen des Volkes orientieren musste. Damit waren die ersten Grundsteine für eine parlamentarische Monarchie, mit rechtsstaatlichen Prinzipien gelegt. Obwohl die theoretischen Voraussetzungen gegeben waren, fehlte es in der Gesellschaft an den nötigen Bedingungen, sodass die Umsetzung ebenfalls auf der Strecke blieb.

The first great revolution to profoundly affect the Iranian political landscape was the Constitutional Revolution of 1906. This revolution, a product of nearly a century of engagement with Europe and the ideas of the Enlightenment, profoundly altered the political and social direction of the country and laid the foundations for much that was to follow. Its main tenets, if yet to be realized in practice, have become such an integral part of the political and ideological fabric of the country that few people can imagine the situation beforehand, or indeed a political settlement that did not include the idea of parliamentary democracy, the rule of law, mass education, and, perhaps most importantly, constitutional limitations on power. (ANSARI 2014: 233f.)

5.2.2 Iran unter der Pahlavi-Dynastie

Nachdem die Herrscherdynastie der Kadscharen (قاجاریان Qāğārīyān) im Jahre 1925 ihr Ende fand und die Abdankung des letzten Kadscharenherrschers Ahmad Schah vom Parlament beschlossen wurde, begann die Zeit der Pahlavi-Dynastie (پهلوی Pahlavī) (POORSAFIR 2019: 193). Mit Reza Pahlavi (رضا پهلوی Rezā Pahlavī) sollte der Iran künftig von Grund auf modernisiert werden. Mit Hilfe von diversen Reformen in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft verfolgte Reza Schah die Absicht das Land nach westlichem Vorbild zu verändern. Für ihn galt insbesondere die Politik Atatürks als Vorbild, die für eine Säkularisierung stand (GRONKE 2003: 99). Diese politische Haltung spiegelte sich in seinen Reformen wider. Das Bildungssystem bis hin zum Rechtswesen wurden fundamental überarbeitet. Besonders letzteres war weiterhin ein Bereich, in dem die Geistlichen zu den Entscheidungsträgern gehörten. Dies sollte sich in der Folge sukzessive ändern. Durch eine Bandbreite an Rechtsangelegenheiten, die zuvor in den Zuständigkeitsbereich der religiösen Gerichte verortet waren, wurden von nun an von säkularen Gerichten verwaltet oder von staatlichen Behörden beaufsichtigt.¹⁴⁹

Das iranische Rechtssystem wandelte sich um und erweiterte sich stark. So wurden beispielsweise ein Zivil- und Handelsgesetzbuch sowie ein Strafgesetzbuch geschaffen. Dabei diente in besonderem Maße das französische Recht als Leitfaden, was bereits in diversen islamisch geprägten Staaten gefruchtet hatte (TELLENBACH 1996: 2). Die Übernahme von westlichen Gesellschaftsstrukturen rückte den islamischen Klerus indes immer mehr in den Hintergrund, sodass dessen Position sowohl auf politischer als auch rechtlicher Ebene entkräftet wurde (RAHIMI 2013: 288). Im Strafrecht kam es beispielsweise zur Abschaffung der bereits dargelegten islamischen Strafprinzipien, wie dem qisas oder den hadd-Strafen (TELLENBACH 1996: 4). Seine Reformpolitik umfasste nicht nur innenpolitische Maßnahmen, sondern entfalteten ebenfalls eine außenpolitische Wirkung. So kündigte er alle bestehenden Verträge mit westlichen Staaten auf und verdeutlichte damit sowohl die Loslösung von der zuvor herrschenden Kolonialpolitik und

¹⁴⁹ Encyclopaedia Britannica: *The Rise of Reza Khan*. <https://www.britannica.com/place/Iran/Rise-of-Reza-Khan>. (23.09.2020).

zugleich den Beginn eines neu erstarkten, wirtschaftlich unabhängigen Irans (GRONKE 2003: 101).

Während allmählich die gesellschaftspolitischen Voraussetzungen, die zu Beginn der Konstitutionellen Revolution gefehlt haben, geschaffen wurden, und sich das Land zugleich weg von der politischen Partizipation der schiitischen Geistlichen löste und sich hin zu einem nach westlichem Vorbild modernen Rechtsstaat entwickelte, standen Fragen nach der Tradition und Kultur des Landes zur Debatte. Besonders die religiösen Verfechter wollten das schiitische Gedankengut stärker verbreiten, unterschätzten indessen, dass die alt-persische Kultur ein wesentlicher Bestandteil des nationalen Bewusstseins war, das durch den Schah weiter vorangetrieben wurde (ACHOURI 2013: 65). Die Initiativen von Reza Schah führten zu einer starken Verbesserung im Iran in den Bereichen der Staatsbürokratie, der Wirtschaft, der Justiz und Bildung. Neben diesen Bereichen führte er jedoch zunehmend Maßnahmen ein, die sehr stark in die Sphäre des Persönlichen und Privaten eines jeden einzelnen Bürgers eingriffen. Dazu gehörte zum Beispiel die Kleidungspolitik, nach der nach und nach der Kleidungsstil vereinheitlicht wurde und Männer beispielsweise angehalten waren Hüte zu tragen (ZIAABADI 2016: 59).

Mit seiner Modernisierungspolitik ist Reza Schah erste Schritte gegangen, die zum Fortschritt des Iran beigetragen haben. Aufgrund der starken Orientierung an westlichen Staats- und Gesellschaftsstrukturen, vernachlässigte er stattdessen die eigene Kultur und Tradition und ließ dabei außer Acht, ob eine vollkommene Verwestlichung der Strukturen mit den gegebenen sozialen und materiellen Lebensbedingungen vereinbar war. Parinas Parhisi schreibt Reza Schahs politischem Vorgehen eine fehlende Auseinandersetzung mit der westlichen Ideengeschichte zu, die eine Verinnerlichung nicht ermöglichen habe:

Festzuhalten ist, dass die „optische Modernisierung“, verstanden als äußere und periphere Ausdrucksform westlicher Werte- und Normensysteme, nicht zugleich die innere Voraussetzung der beginnenden Zivilisierung Irans darstellte. Vielmehr handelt es sich bei diesem Phänomen um einen „Pseudo-Modernismus“, der sich in jener äußeren Konformität erschöpfte, darüber hinaus aber die Substanz der Ideen europäischen Denkens nicht zu erfassen vermochte. (PARHISI 2007: 25f.)

Während die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer starken Umstrukturierung des Landes geprägt war, gerieten in der zweiten Hälfte innenpolitische Konflikte in den Vordergrund. Der Fokus der Auseinandersetzungen lag besonders auf die nationale Identität und Selbstwahrnehmung des Landes. Es stellte sich die Frage, was die Kultur, die Überzeugungen und Politik des Iran

charakterisierte. Nach dem Zweiten Weltkrieg sah es hinsichtlich der wirtschaftlichen Lage des Iran kritisch aus. Der neue Schah, Mohammad Reza Pahlavi (محمدرضا پهلوی - Moḥammad-Reza Pahlavī), pflegte im Gegensatz zu seinem Vater eine sehr enge Beziehung zu den Westmächten, was in der Öffentlichkeit oftmals kritisch beäugt wurde (TUCKER 2010: 1033).

Es entwickelte sich eine neue politische Landschaft im Inland, die von unterschiedlichen Strömungen geprägt war. Eine besonders große Resonanz innerhalb der Bevölkerung kam dem linksgerichteten Spektrum zu. Dieses orientierte sich sowohl an den deutschen sowie sowjetischen Kommunismus und hatte schließlich zur Folge, dass aus den politischen Gruppierungen die Gründung der Volkspartei (- حزب توده - Hezbe Tūdeh) herausbildete (ZAMIRIRAD/SARKOHI 2011: 37). Eine weitere Schlüsselfigur zu der Zeit war der Politiker Mohammad Mossadegh (محمد - مصدق - Moḥammad Moṣaddeq). Als erster demokratisch gewählter Premierminister des Iran galt er als Hoffnungsträger für die iranische Bevölkerung. Er widersetzte sich der Einflussnahme Großbritanniens, das von den iranischen Ölquellen profitierte. Um den politischen und wirtschaftlichen Interessen entgegenzuwirken, verstaatlichte Mossadegh die Anglo-Iranian Oil Company, um die Dominanz und die kolonialen Interessen zu unterbinden (KOHLI 2020: 175). Großbritannien nahm die Handlungen des Iran nicht tatenlos in Kauf. Die Möglichkeiten für einen militärischen Angriff auf den Iran war für Großbritannien jedoch nicht gegeben. Also wandten sie sich an die Vereinigten Staaten, mit deren Hilfe sie Mossadegh stürzten (MAIER 2017: 119). In Kooperation mit dem amerikanischen Geheimdienst CIA wurde der Putsch unter dem Namen „Operation Ajax“ initiiert, woraufhin Mossadegh abgesetzt wurde (RUEHSEN 1993: 467).¹⁵⁰

Fortan stand der Schah unter starker Kontrolle der amerikanischen Regierung und versuchte die innenpolitischen Unruhen von Seiten der unterschiedlichen politischen Gruppierungen mittels des Geheimdienstes SAVAK auszuschalten. Durch sein autoritäres Vorgehen erzürnte er das Volk. Seine Macht geriet ins Wanken und im Exil erhob sich die mächtige Gegenstimme von Ayatollah Ruhollah Musavi Khomeini (روح الله موسوی خمینی - Rūḥollāh Mūsawī Ḥomeinī) (MAIER 2017: 120). Die Frage nach der nationalen Identität, die seit Jahren Gegenstand der Debatte war und von politischen Gruppen wie der Nationalen Front (جبهه ملی - Jebhe-ye Melli) thematisiert wurde, sollte durch Khomeinis Auftreten geklärt werden. Er führte zu einer vollkommenen Abkehr der Politik des Schahs und appellierte zugleich für eine Rückbesinnung zum islamischen Glauben. Khomeini

¹⁵⁰ Es dauerte mehr als fünf Dekaden bis mehr Einzelheiten über die Kooperation zwischen den beiden Staaten Großbritannien und den Vereinigten Staaten ans Licht kam.

kehrte aus seinem Exil aus Paris zurück nach Teheran, wo Millionen von Menschen ihn jubelnd als Leitfigur der Islamischen Revolution (انقلاب اسلامی - Enqelāb-e Eslāmi) empfingen (FÜRTIG 2011: 177). Im Rahmen der Revolution wurden die bisherige Verfassung und die Gesetze in fundamentaler Weise umgestaltet. Es wurden neue Staatsorgane geschaffen, die bis zum heutigen Tag ihre bedeutende Rolle in der Islamischen Republik innehaben. Das politische System des *velāyat-e faqīh* (ولایت فقیه) war geschaffen.

5.2.3 Das Konzept des *Velayat-e faqih*

Im Februar des Jahres 1979, kurz nach der Ausrufung der Islamischen Republik wurde in einer Rezension in der *Harvard International Review* die neue politische Situation des Iran unter Khomeini wie folgt beschrieben:

Khomeini has not indicated how closely his government would adhere to the Moslem' law although he has hinted that the teachings of the Koran may be adapted to fit today's world. His vagueness is perhaps a political maneuver. Some revolutionaries working with Khomeini's religious followers would sharply oppose a Moslem regime. Many groups, women and commercial classes especially, have no desire to follow Islamic custom they deem primitive. Others, such as minorities and Communists, fear a religious dictatorship, in which dissenters would be harshly suppressed. To keep his coalition intact after he attains power, Khomeini may have to modify the strict tenets of Moslem law. For now, vagueness about his goal is surely the best way for Khomeini to maintain a united front against the current regime. (DeNAIALE 1979: 15).

Obwohl die Mehrheit der Bevölkerung über den offiziellen Sturz des Schahs und damit der Monarchie froh war, standen dennoch viele Fragen über die Zukunft des Iran offen. Die Islamische Revolution führte dazu, dass die Religion politisch institutionalisiert wurde und fortan als Wesensmerkmal der iranischen Identität galt. In diesem Staatskonstrukt nahm der Oberste Rechtsgelehrte – *velāyat-e faqīh* – eine essenzielle Rolle ein. Als im Jahre 1979 die Islamische Republik gegründet wurde, trat zugleich das Herrschaftskonzept des *velāyat-e faqīh* in Kraft. Das von Khomeini eingeführte Konzept stammte allerdings nicht von ihm selbst. Die Meinungen über die ersten Ursprünge sind unterschiedlich. Es gab bereits vor Khomeini Geistliche, die die Aufsicht eines Obersten Rechtsgelehrten, einem Geistlichen, über die Staatsgewalt forderten (ZAMIRIRAD/SARKOHI 2011: 55).¹⁵¹

Der Oberste Rechtsgelehrte *velāyat-e faqīh* wird von einem Expertenrat bestehend aus 86 klerikalen Mitgliedern gewählt. Seine Amtsperiode ist auf eine unbestimmte Zeit angelegt

¹⁵¹ Die Vorstellung eines Obersten Rechtsgelehrten ist bereits bei dem vorgestellten Religionssoziologen Ali Schariati ersichtlich geworden (siehe Ali Schariati 5.1.5.1.7.3).

(AKBARI 2006: 4).

Die Legitimation seines Amtes ist aufgrund der Religiosität, mit der das Amt verbunden ist, allein durch Gott gewährleistet. Diese ist unabhängig von der verfassungsrechtlichen Legitimation zu betrachten. Ayatollah Ruhollah Khomeini stand mit seiner Vorstellung des *velāyat-e faqīh* der Ansicht eines politischen Quietismus gegenüber, wonach die Beteiligung von schiitischen Geistigen an dem politischen Geschehen vehement abgelehnt wird (HEINE 2009: 79). Khomeini sieht hingegen Bereiche wie die Politik, das Recht, die Wirtschaft und das soziale Leben, im Islam verortet. Die äußere Einflussnahme von Westmächten sowie die zuvor herrschende Monarchie standen jedoch bei der Entwicklung eines islamischen-politischen Herrschaftskonzept im Weg (HAJATPOUR 2002: 205). Besonders die Westmächte nutzte Khomeini, um ein Feindbild zu schaffen und zugleich seine Vorstellung einer islamischen Herrschaft zu legitimieren. In seinem Buch „Der islamische Staat“ (*حکومت اسلامی - ḥokūmate eslāmī*) betont er mehrfach dieses negative Bild des Westens:

Manche Menschen, deren Augen von den Dingen dieser Welt geblendet sind, stellen sich vor, dass nur Führung und Regierung an sich eine Würde und ein hohes Ansehen für die Imame haben, so dass die Welt zusammenbricht, wenn andere an die Macht kommen und diese ausüben. Nun üben der sowjetische Herrscher, der britische Premierminister und der amerikanische Präsident alle Macht aus, und sie sind alle Ungläubige. Sie sind Ungläubige, aber sie verfügen über politische Macht und Einfluss, die sie zur Durchsetzung ihrer menschenfeindlichen Gesetze und Politik im eigenen Interesse einsetzen. Es ist die Pflicht der Imāme und der gerechten *fuqahā*, staatliche Institutionen zu nutzen, um das göttliche Gesetz, das gerechte islamische System zu etablieren und dadurch der Menschheit zu dienen. Die Regierung an sich bedeutet für sie nichts als Schmerz und Ärger, aber was sollen sie tun? Sie haben eine Pflicht, eine Mission zu erfüllen; die Leitung der *faqīh* ist nichts anderes als die Leistung einer Pflicht.¹⁵²

In dieser Textpassage ist zu erkennen, wie Khomeini den politischen Konflikt mit westlichen Machthabern instrumentalisiert, um die eigene Machtstellung zu rechtfertigen. Der Islam müsse demnach politisch ausgelegt und eingesetzt werden, dabei stellt dies die alleinige Aufgabe der Imame und der religiösen Geistlichen dar. Der *velāyat-e faqīh* sollte sowohl die politische als auch die religiöse Führung übernehmen. Seine verfassungsrechtliche Legitimation findet der Oberste Rechtsgelehrte in Artikel 5 der Verfassung, wo es heißt, dass:

Während der Abwesenheit des Herrn der Zeit – möge Gott, der Erhabende, die Zwischenzeit schnell vergehen lassen – obliegt in der Islamischen Republik die allgemeine Sachwahrung und die Leitung der Gemeinschaft demjenigen islamischen Rechtsgelehrten, der gerecht, gottesfürchtig, mit Bewußtsein für die Probleme der Zeit, Mut und Führungsqualitäten ausgestattet und umsichtig ist, und den die Mehrheit der Bevölkerung in seiner Führung anerkannt und akzeptiert hat ([...]).

¹⁵² KHOMEINI, Ruhollah (1970): *Hokūmat-e eslāmī*. S. 108. <https://bit.ly/2ywqOCS>. Übersetzt ins Deutsche durch den Autor der vorliegenden Arbeit. (23.09.2020).

In Artikel 5 werden die jeweiligen Charakteristika und Erfordernisse des Obersten Rechtsgelehrten aufgeführt, die beim potentiellen Amtsträger vorliegen sollten. Darüber hinaus verweist Artikel 5 im Schlusssatz auf Artikel 107 der Verfassung, in welchem ausführlicher die Funktion des *velāyat-e faqīh* dargelegt wird. Artikel 107 eröffnet den achten Abschnitt der Verfassung der Islamischen Republik Iran mit der Überschrift „Der islamische Führer“. In Artikel 107 wird prononciert zum Ausdruck gebracht, dass Ayatollah Khomeini der vom Volk anerkannte Führer ist (EBERL 2006: 40). Die Tatsache, dass Khomeini als Person namentlich erwähnt wird, verdeutlicht welche immense Bedeutung ihm zugesprochen wird.

Obgleich dem *velāyat-e faqīh* eine dominante Stellung verfassungsrechtlich zukommt, so kann dieser dennoch abgesetzt werden, wenn er den Amtsanforderungen nicht entspricht. Dazu ist allein der Expertenrat befugt (AKBARI 2006: 5). Diese Tatsache könnte als ein demokratisches Element im System betrachtet werden, da demnach die Macht des Obersten Rechtsgelehrten nicht absolut wäre, sondern austauschbar. Aufgrund der Konstruktion der Verfassung jedoch, ist eine Absetzung des Obersten Rechtsgelehrten eher unwahrscheinlich, da der Expertenrat vom Wächterrat gewählt wird, der wiederum zur Hälfte vom Obersten Rechtsgelehrten ernannt wird (ebd.). Mithin gleicht diese Konstruktion der Verfassung einem Trugschluss, denn das Amt des *velāyat-e faqīh* ist doch von einer absoluten Stellung gekennzeichnet.

In Artikel 113 wird erkenntlich, dass der Staatspräsident innerhalb des Staatswesens in Hinblick auf die Ausübung der Staatsgewalt eine zweitrangige Bedeutung hat. Daher stehen alle Ämter und Organe unter der Aufsicht des *velāyat-e faqīh* und sind im Wesentlichen in ihrer Funktion und Machtkompetenz erheblich eingeschränkt. Sie haben sich strikt nach den islamischen Vorgaben zu richten und zu orientieren. Der Amtsträger des *velāyat-e faqīh* übernimmt mithin sowohl die politische als auch die religiöse Führung. Khomeini schuf mit seinem Herrschaftskonzept das Fundament der Verfassung der Islamischen Republik, das zugleich zu einer Neuinterpretation der Shia geführt hat (MOIN 1999: 153). Man redet in diesem Zusammenhang auch von einem *Khomeinismus* (WAHDAT-HAGH 2003: 426).

Im islamischen Glauben, insbesondere in der schiitischen Konfession, wird auf das Eintreffen des von Gott gesandten Rechtgeleiteten (مهدی - Mahdī) gewartet. Sein Erscheinen soll die Erlösung aller Menschen bewirken (SACHEDINA 1981: 150). Durch seine Konzeption des *velāyat-e faqīh*, hat sich Khomeini selbst in diese Position gerückt, indem er als Repräsentant des Mahdi auftrat.

Somit fungiert er selbst als Stellvertreter des noch nicht erschienenen Mahdi und modifizierte damit das bis dato herrschende Mahdi-Konzept (OURGHI 2007: 125). Nach der Auffassung Khomeinis besitzen allein religiöse Rechtsgelehrte (فقهاء - Fuqahā) die Fähigkeit sowohl die Stellvertreterschaft des verborgenen 12. Imams als auch die politische Führung zu übernehmen. Dies begründet er damit, dass die Rechtsgelehrten das Verhältnis zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen aufgrund ihrer Religiosität verstehen und bestimmen können (BUCHTA 2005: 223). Zudem greift Khomeini für sein Argument auf die Vernunft zurück. Nach Khomeini sei es unvernünftig während der Abwesenheit des verborgenen Mahdis die islamischen Vorschriften nicht umzusetzen und sich mit Fragen auseinanderzusetzen, die sich mit der politischen Zuständigkeit nicht beschäftigen. Damit die religiösen Gelehrten jedoch als einzige Gruppe zur politischen Durchsetzungsgewalt in Frage kommen, schafft Khomeini ein Konstrukt, dass aus einem Gefüge von „Pflicht und Herrschaft“ besteht und die religiösen Rechtsgelehrten zum Stellvertreter des Mahdis erheben (HAJATPOUR 2002: 208f.).

5.2.4 Der Wächterrat

Neben dem *velāyat-e faqīh* genießt kein weiteres Staatsorgan eine derart hohe Wichtigkeit und Einflussnahme wie der Wächterrat (شورای نگهبان - Šurā-ye Negahbān). Er nimmt eine zentrale Funktion innerhalb der iranischen Regierung ein. Gemäß Artikel 91 der Verfassung der Islamischen Republik Iran wird zur Überprüfung von Gesetzen ein Rat gebildet, der diese islamkonform untersucht. Der Wächterrat besteht aus zwölf Mitgliedern, dabei bekleiden sechs Geistliche das Amt eines Wächterratsmitglieds, die vom Obersten Rechtsgelehrten ernannt werden, während die anderen sechs Mitglieder Juristen sind und durch die direkte Wahl des Parlaments in den Rat aufgenommen werden können (HARTMANN 2011: 177).

Der Wächterrat ist letztinstanzlich für die Zustimmung der vom Parlament erlassenen Gesetze verantwortlich. Diese herausragende Position wird in Artikel 94 deutlich. Danach ist eine autonome Arbeit des Parlaments ohne die Existenz des Wächterrats nicht ausführbar (TELLENBACH 1985: 85). Die zentrale Funktion des Wächterrats liegt darin, die islamischen Leitlinien im Staatgefüge zu behüten und zu schützen. Dabei übernimmt der Wächterrat in fast allen Organen der Islamischen Republik Iran die Rolle als Kontrollinstanz (AKBARI 2006: 5). Der religiöse Charakter wird bereits in der etymologischen Bedeutung des Begriffs *Šurā* aus dem Koran erkennbar, was dem deutschen Rat entspricht (WAHDAT-HAGH 2003: 282). Zudem ist der Wächterrat sowohl für die Zulassung bei den Parlamentswahlen als auch bei der Kandidatur zur Präsidentschaft zuständig.

In einer Vorauswahl entscheidet der Wächterrat, wer von den Kandidaten in Frage kommt. Bei dieser Prozedur wird von internationaler Seite oftmals eine fehlende Transparenz vorgeworfen und steht daher unter starker Kritik (MOSCHTAGHI 2010: 229).¹⁵³

In ausländischen Regierungssystemen lässt sich kaum ein äquivalentes Staatsorgan finden, das dem Wächterrat gleicht. Die Aufgabe des Wächterrats ist nicht die Gewährleistung individueller Freiheiten oder Grundgesetze, die jedem Einzelnen in einer demokratischen Gesellschaft zustehen, sondern vielmehr die Wahrung der islamischen Gesinnung, die sich auf den Staat niederschlagen soll und muss. Dies veranschaulicht, dass sowohl Organe als auch Institutionen des Staates nicht befugt sind Entscheidungen zu treffen, die von den islamischen Vorgaben abweichen. Demnach fällt es schwer der Islamischen Republik Iran demokratische Elemente zuzusprechen. Obgleich Ansätze einer Gewaltenteilung vorhanden sind, kann von einer Verteilung der Staatsgewalt, die bei einer funktionierenden Gewaltenteilung der Fall ist, nicht die Rede sein. Aus diesem Grund wird das politische Funktionsprinzip der Institutionen als „fiktive Gewaltenteilung“ beschrieben, die lediglich innerhalb der Regierung besteht und der khomeinistischen Verfassung untergeordnet ist (WAHDAT-HAGH 2003: 264).

Nachdem die politischen Strukturen und Institutionen des Staatswesens untersucht worden sind, soll im Folgenden das herrschende Verständnis von Menschenrechten im gegenwärtigen Iran mit besonderer Berücksichtigung der Bürgerrechts-Charta dargelegt werden.

5.2.5. Menschenrechte im Iran

Mit dem Iran wird oftmals eine Vernachlässigung und Verletzung von Menschenrechten assoziiert. Dabei hat die Islamische Republik einige der grundlegenden, internationalen völkerrechtlichen Verträge, wie den Internationalen Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte oder den Internationalen Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte ratifiziert (KIDERLEN 2011: 154). Dennoch sind die daraus resultierenden Pflichten für den Staat in der Rechtspraxis häufig kaum erkennbar.

¹⁵³ Bei den diesjährigen Parlamentswahlen wurden mehr als die Hälfte der Bewerber um die Sitze im Parlament vom Wächterrat abgelehnt. BIZAER, Maysam/Zaheena, RASHEED (2020): Mass disqualification of candidates add to discontent in Iran. <https://www.aljazeera.com/news/2020/01/iran-principlists-tipped-win-parliament-vote-discontent-200127020036462.html>. (23.09.2020).

5.2.5.1 Der Stellenwert der Menschenrechte im Iran am Beispiel der Bürgerrechts-Charta

Die Frage nach dem Stellenwert der Menschenrechte im Iran impliziert zugleich die Frage, inwieweit sich der Islam mit der Idee von Menschenrechten vereinbaren lässt. Bereits die Ausgangslage einer Diskussion um die Menschenrechte im islamischen Kontext ist dahingehend erschwert, da die sozialen und rechtlichen Normen aus dem Koran und der Sunna abgeleitet werden. Damit erhalten sie einen religiösen und mithin absoluten Charakter, der sie wenig empfänglich für fremde Wertvorstellungen und Ideen macht (KRÄMER 2011: 108). Anders sieht es aus, wenn diese normativen Quellen an die Herausforderungen und Gegebenheiten der Gegenwart einer Gesellschaft angepasst werden können. Eine derartige Auslegung würde ein unveränderbares Verständnis vom Islam umgehen. Diese beiden Positionen sind Gegenstand der Debatte um die Menschenrechte im Islam und verdeutlichen, dass zur Klärung zunächst festgestellt werden muss, wie der Islam als Religion verstanden wird (BOCK 2012: 62).

Problematisch wird es, wenn durch den Islam zugleich eine politische Herrschaftslegitimation begründet wird, wie es im schiitischen Iran der Fall ist. Es konnte bereits festgehalten werden, dass Khomeini durch die Bildung eines Obersten Rechtsgelehrten und der staatlichen Strukturen, eine Theokratie geschaffen hat (CANKIK/GLADIGOW/KOHL 2001: 188). Die Bestimmung und Auslegung sozialer und rechtlicher Normen obliegt der islamischen Regierung. Zudem gibt es viele Stimmen, die eine kulturrelativistische Haltung gegenüber der Idee von Menschenrechten vertreten. Danach werden Menschenrechten selbst „ideologisiert“ und für die eigenen politischen Interessen von westlichen Staaten instrumentalisiert (ABID 2010: 137). Genauso wird zum Teil in der Literatur das Konzept der Menschenrechte auf die Geschichte des Irans zurückgeführt und somit das Bestehen von Menschenrechten in der gegenwärtigen Verfassung des Iran begründet. Diese Ansicht vertritt beispielsweise die Juristin Adineh Abghari:

The fundamental principles of human rights have historical roots in Iran, and the manifestation of belief in fundamental freedoms can be seen in many facets of the culture of this realm and especially in its literature. The first declaration of human rights in the world was issued by Cyrus the Great in ancient Persia in which there is an emphasis on prohibition of slavery, and on freedom of work, freedom of religion and respect for the customs, traditions and beliefs of other nations. [...] Chapter three of the Constitution of the Islamic Republic of Iran [...] stipulating the fundamental rights and freedoms of the people. (ABGHARI 2008: 107)

Reza Afshari vertritt die entgegengesetzte Position. In der Islamischen Republik Iran, so Afshari, konnte sich kein Verständnis von Menschenrechten herausbilden. Der Grund dafür liege in der Islamisierung selbst. Seiner Auffassung nach sprach die Einführung des Islam in die politische Sphäre in erster Linie der sozial und wirtschaftlich schwächeren Unterschicht der Gesellschaft

sowie Menschen aus ländlichen Regionen zu, für die der Glaube die Hoffnung auf bessere Lebensumstände vermittelte und als Zentrum ihres Lebens auszeichnete. Auf Dauer stellt dies jedoch für die Elite des Landes einen Nachteil dar:

In fact, for Muslim techno- bureaucrats running the state, the forced Islamization has become a major hindrance to effective utilization of newly conferred power and open enjoyment of new wealth. Their Islamic reformism might reflect self-interests. For a human rights culture to emerge in Iran, people must take further steps to individualize and privatize their faith, rendering the religion less powerful as a feature in Iranian corporate identity. (AFSHARI 2001: 298)

Durch die Verbesserung des Bildungsgrads und des Wohlstands stieg das Bedürfnis nach dem Schutz jedes Einzelnen Bürgers zunehmend. Dabei wurde lange Zeit von Seiten der Regierung dieses Verlangen nicht wahrgenommen. Zwar wird in der iranischen Verfassung in Abschnitt drei „Die Rechte der Nation“ aufgelistet, aus denen sich im weitesten Sinne Grundrechte ableiten lassen, doch gibt es kein Katalog, der sich primär den Rechten des Einzelnen widmet. Im Jahre 2013 kündigte der amtierende Präsident Rohani im Zuge seines Wahlkampfes die Erstellung einer Bürgerrechts-Charta an, um dies zu ändern und dem Verlangen der Bevölkerung entgegenzukommen.¹⁵⁴ Ein halbes Jahr vor den Präsidentschaftswahlen 2017, wo Rohani erneut kandidierte, kam es zur Umsetzung seines Wahlversprechens und die erste iranische Bürgerrechts-Charta (منشور حقوق شهروندی - *manšur-e hoğug-e šahrwandi*) wurde proklamiert (CONDUIT/AKBARZADEH 2018: 37).

Aus der Bürgerrechts-Charta lassen sich viele wichtige Aspekte entnehmen, die das Verständnis von Menschenrechten und Menschenwürde im Iran verdeutlichen. Die vollständige Bürgerrechts-Charta ist auf einer Webseite der Regierung abrufbar und steht in den Sprachen Farsi, Arabisch und Englisch zur Verfügung.¹⁵⁵ Auf der Webseite ist ebenfalls eine persönliche Stellungnahme des Präsidenten Rohani enthalten. In dieser verweist er zu Beginn auf die historische Entwicklung des Iran hin, in der das Volk stets die Würde des Menschen und die Achtung seiner Rechte eingefordert hat. Mit der Islamischen Revolution seien diese Bestrebungen schließlich realisiert worden. Daraufhin kommt es zu einer Aufzählung von Bereichen und Rechten, die dem Menschen eingeräumt werden. Vor der Auflistung stellt Rohani sich selbst als Garant dar, da

¹⁵⁴ CHIMELLI, Rudolph (2013): Irans neuer Präsident Rohani - Realist, der Hoffnung weckt. <https://www.sueddeutsche.de/politik/irans-neuer-praesident-rohani-realist-der-hoffnung-weckt-1.1737951>.

¹⁵⁵ Hoğug-e šahrwandi: <http://citizensrights.ir/> (23.09.2020).

der Präsident vor der iranischen Nation sowie vor dem Heiligen Koran einen Eid geleistet hat, sich für Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit einzusetzen und die Freiheit, die Würde des Menschen sowie die Rechte der Nation, wie sie in der Verfassung verankert sind, zu schützen¹⁵⁶

Ein Blick in die iranische Bürgerrechts-Charta zeigt, dass eine Vielzahl von Menschen- und Bürgerrechten Erwähnung finden. Zu den insgesamt 120 Artikeln gehören Rechte und politische Freiheiten, wie beispielsweise die Gedankenfreiheit, die freie Meinungsäußerung, die Presse- und Medienfreiheit und Freizügigkeit. Dabei steht die göttliche Souveränität über allem. Obwohl all diese Rechte aufgelistet werden, stellt sich dennoch die Frage, welche Relevanz der Charta beigemessen werden kann. Von Seiten der Regierung sollen die formulierten Grundsätze der Bürgerrechts-Charta ebenfalls im Alltag und im Recht berücksichtigt werden. Zur Kontrolle und Gewährleistung der Umsetzung hat Rohani die Juristin Schahindokht Molaverdi (شهیندخت مولاوردی - Shahindokht Molawerdi) beauftragt, die bereits zuvor zur Vizepräsidentin für den Ressort für Familie ernannt wurde und für ihre Zusammenarbeit mit Frauenaktivistinnen bekannt ist (BARLOW 2018: 113). In der Präambel der Bürgerrechts-Charta kommt der eigentliche Zweck der Formulierung dieser Charta zum Ausdruck, der allerdings die Frage zur Wirkung und Relevanz weiterhin im Unklaren lässt.

Diese Charta wird mit dem Ziel verfasst, die Rechte der Bürger als "Plan und Politik" der Regierung, [...] zu verwirklichen und zu fördern. Sie umfasst eine Reihe von Bürgerrechten, die entweder bereits im iranischen Rechtssystem anerkannt sind oder für deren Anerkennung, Schaffung, Verwirklichung und Durchsetzung die Regierung strenge und durchdringende Anstrengungen unternehmen wird, indem sie das Rechtssystem ändert und weiterentwickelt und indem sie die Verabschiedung von Gesetzen, die von der Regierung in dieser Hinsicht vorzulegen sind, durch die Legislative vorbereitet und verfolgt oder indem sie alle sonstigen erforderlichen Maßnahmen oder rechtlichen Schritte ergreift. Die Erreichung dieses Ziels erfordert die Zusammenarbeit mit anderen staatlichen Stellen und Einrichtungen sowie die Beteiligung der Bevölkerung [...]. Die Bestimmungen dieser Charta sind als Ganzes und im Rahmen des bestehenden Rechtssystems zu lesen, auszulegen und in Kraft zu setzen; sie dürfen die Rechte iranischer Staatsbürger und die Rechte ausländischer Staatsangehöriger, die ansonsten in den Gesetzen und/oder durch die vom Staat eingegangenen internationalen Verpflichtungen anerkannt werden, nicht untergraben.¹⁵⁷

Anhand des Wortlauts wird ersichtlich, dass die Bürgerrechts-Charta im Zuge der kontinuierlichen Weiterentwicklung der Justiz stets berücksichtigt und eingebunden werden soll. Um eine rechtliche Grundlage, auf die sich jeder Einzelne im Falle eines Eingriffs berufen kann, handelt es sich hingegen jedoch nicht. Demnach liegt bei der Bürgerrechts-Charta keine Rechtsverbindlichkeit vor (BENJAMIN 2018: 64).

¹⁵⁶ Bajānīje ra'is-ğomhur eslāmi Iran: <https://bit.ly/2V1P493>. Bei der aufgeführten Stelle sowie allen weiteren Textpassagen handelt es sich um Übersetzungen des Autors dieser Arbeit. (23.09.2020).

¹⁵⁷ Manšur-e Hoğūg-e šahrwandi: <http://citizensrights.ir/home/document/4783>. (23.09.2020).

5.2.5.2 Die Menschenwürde in der Bürgerrechts-Charta

Bereits in der Erklärung des Präsidenten Rohani kommt es zum Ausdruck, dass der Menschenwürde innerhalb der Bürgerrechts-Charta nicht nur ein hoher Stellenwert beigemessen wird, sondern dass sie darüber hinaus neben der Freiheit und Gleichheit der Menschen, die Grundlage der Charta bildet. Zugleich appelliert Rohani an die staatliche Pflicht die Menschenwürde zu bewahren und Beschlüsse zu vermeiden, die zu einer erniedrigenden und demütigenden Behandlung des Menschen führen.¹⁵⁸

In den insgesamt 21 Abschnitten der Bürgerrechts-Charta trägt der zweite Abschnitt den Titel „Recht auf Menschenwürde und Gleichheit“. Innerhalb dieses Abschnitts werden fünf Artikel aufgelistet, in deren Mittelpunkt besonders die Vermeidung von Benachteiligungen und Diskriminierungen von Menschen steht. Im einleitenden Art. 7 dieses Abschnitts heißt es: „Alle Bürger haben das gleiche Recht auf Menschenwürde und auf alle Privilegien, die in den Gesetzen und Verordnungen festgelegt sind.“ Dem Wortlaut entsprechend wird zunächst der Anschein erweckt, dass die Würde des Menschen als etwas verstanden wird, was jeder beanspruchen kann. Auf gleicher Weise wird dem Menschen das Recht eingeräumt sich auf die genannten Gesetze und Verordnungen zu berufen. Dies wird mit Art. 9 wiederum anders dargestellt, indem die Würde und das Ansehen unantastbar seien. Der Wortlaut von Art. 9, S. 1 erinnert stark an Art. 1 GG. Abs.1, S.1. Demnach könnte Art. 9 dahingehend verstanden werden, dass dem Menschen seine Würde nicht weggenommen werden kann. Allerdings wird die Würde zusammen mit der Reputation des Bürgers aufgeführt. So heißt der Wortlaut, wie folgt:

Die Würde und das Ansehen der Bürger ist unantastbar. Keine Person, Behörde oder Medien, insbesondere diejenigen, die öffentliche Haushalte und Einrichtungen nutzen, dürfen die Würde und das Ansehen anderer durch ihre Handlungen oder verleumderische Äußerungen wie Verleumdung und üble Nachrede schädigen, auch nicht durch das Zitieren anderer.

Bei der Betrachtung des gesamten Art. 9 erscheint es fraglich, ob hier von einer inhärenten Würde des Bürgers die Rede ist. Durch die Erwähnung der Reputation sowie der Aufzählung von Handlungen, die zur Verletzung der Würde und zur Rufschädigung führen, wie zum Beispiel Verleumdung oder üble Nachrede, erhält der Art. einen zivilrechtlichen Charakter, der eher im

¹⁵⁸ Bajānīje ra'is-ġomhur eslāmi Iran: <https://bit.ly/2V1P493>, Punkt A4 (23.09.2020).

Persönlichkeitsrecht zu verorten ist.

Die restlichen Artikel dieses Abschnitts fordern besonders die Gleichheit unter den Menschen. So darf gemäß Art. 8 aufgrund von Diskriminierung keinem Bürger der Zugang zu öffentlichen Einrichtungen verwehrt werden, da dies nur zu einer größeren Spaltung innerhalb der Gesellschaft führe und letztlich dem Bürger seine Rechte entziehe. Ebenso wird in Art. 10 und 11 die Diskriminierung aufgegriffen. In Art. 10 wird das Verbot ausgesprochen Andersgläubige, politische oder soziale Gruppen zu beleidigen und mithin innerhalb der Gesellschaft Hass zu schüren. Art. 11 hebt die gleichwertige Stellung der Frau hervor, weshalb sie ebenfalls an der Politik des Landes partizipieren dürfen und mitbestimmen können. Allerdings beinhaltet Art. 11 eine Einschränkung:

Frauen haben das Recht auf eine aktive und wirksame Beteiligung an der Politikgestaltung, Gesetzgebung, Verwaltung, Durchführung und Überwachung und erhalten gleiche soziale Chancen in Übereinstimmung mit den islamischen Normen.

Indem die politische Partizipation und die Gewährleistung gleicher sozialer Chancen ausschließlich innerhalb der islamischen Rahmenbedingungen geschehen dürfen, wird der Art. 11 bedeutungslos. Denn die Rahmenbedingungen selbst privilegieren Männer. So entsteht eine „Scheingleichheit“. Vielmehr kann das Aufgreifen dieses Artikels als guter Wille der Regierung angesehen werden, dass Frauen innerhalb der iranischen Gesellschaft ermutigt werden und nicht vollkommen ausgeschlossen sind.

Auffallend bei dem Abschnitt „Recht auf Menschenwürde und Gleichheit“ ist zudem, dass das persische Wort für Würde (كرامت - karāmat) nur in Art. 7 verwendet wird. In Art. 9 hingegen wird zwar in der englischen Fassung das Wort dignity verwendet, doch ist im iranischen Original die Rede von اعتبار - e'tebār und حیثیت - hejsijjat, was beides mit Ansehen, Reputation oder Ruf übersetzt werden kann. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Verfasser dieser Charta hier nicht eine innewohnende Würde des Menschen meinen, sondern eine Würde, die sich durch die soziale Stellung einer Person auszeichnet. Dass der Menschenwürde in der Bürgerrechts-Charta kein eindeutiges Verständnis zugrunde gelegt wird, vertreten auch die Juristen Fatemeh Piraman, Seyed Mohammad Sadegh Ahmadi und Masoud Raei. In ihrer gemeinsamen Veröffentlichung analysieren sie den Stellenwert der Menschenwürde innerhalb der Charta. Sie kommen zum Entschluss, dass die Würde des Menschen zwar eine essenzielle Rolle einnimmt, doch ihrer

inhaltlichen Begriffsbestimmung durch die jeweiligen Artikel nicht hinreichend Genüge getan wird. Dies habe zugleich die Konsequenz, dass die Regierung ausreichend Interpretationsraum zur Auslegung des Begriffs hat (PIRAMAN/AHMADI/RAEI 2016: 183). Darüber hinaus führen sie an, dass die Regierung durch die Charta eine Position innehat, in der sie nach wie vor dem Volk gegenüber überlegen und in der Lage ist den Bürgern ihre Rechte zu entziehen. Die Autoren sehen in dreifacher Hinsicht die Bürgerrechts-Charta als fehlerhaft an:

Instances of citizenship rights are flawed by three general factors: 1- The incorporation of human rights instances, citizenship rights instances and dual rights has brought about inconsistency in adjusting those instances with human dignity and damaged the status of human dignity. 2- lack of a systematic and principled framework has led to prediction of some citizenship instances that are in conflict with human dignity or be predicted incompletely. 3- Charter overemphasis on restricting citizenship rights to laws has occasionally destabilized the status of human dignity.

Die Schaffung einer Charta stellt seit dem Bestehen der Islamischen Republik zwar einen Meilenstein in der Anerkennung von Grundrechten dar, allerdings fehlt es dabei an jeglicher praktischen Relevanz. Zudem zeigen die aufgeführten Aspekte, dass ein eingeschränktes Verständnis der Menschenwürde zugrunde gelegt wird. Da die Bürgerrechts-Charta keine rechtliche Bindung entfaltet, stellt sich die Frage, wie es hinsichtlich der Verfassung aussieht. Welches Verständnis von Menschenwürde liegt der Verfassung zugrunde?

5.3 Der Stellenwert der Menschenwürde in der iranischen Verfassung

In mehreren öffentlichen Reden, Briefen oder in den Sozialen Medien kam es mehrfach vor, dass die iranischen Präsidenten vom Begriff der Würde Gebrauch gemacht haben. Im Jahre 2018 postet der ehemalige iranische Präsident Mahmud Ahmadinejad (- محمود احمدی نژاد Maḥmūd Aḥmadī-Nežād) auf Twitter, ohne eine nähere Erläuterung, folgenden Beitrag: „Everyone has the right to live with respect, dignity, and comfort. #RealHumanRights“¹⁵⁹ Ebenso erwähnt der amtierende Präsident Hassan Rohani (- حسن روحانی Ḥasan Rūḥānī) zur Weihnachtszeit in Form einer Glückwunschschaft, die er an diverse Staatsoberhäupter verschickt hat, den Begriff der Würde:

I hope we can take big steps in the path of developing peace, justice, equality and brotherhood and moderation by taking advantage of prophets' teachings and relying on the principle of peaceful coexistence, trying to create a year replete with spirituality, dignity, welfare, and elimination of discrimination and violence for

¹⁵⁹ AHMADINEJAD, Mahmud (2018): <https://twitter.com/Ahmadinejad1956/status/1051552019708866561> (23.09.2020).

everybody around the world through collaboration and dialogue among religious experts and scholars and followers of religions.¹⁶⁰

Die Verwendung des Begriffs der Würde setzt ein Verständnis über die inhaltliche Bedeutung voraus. Um den Stellenwert der Menschenwürde in der Verfassung der Islamischen Republik Iran ermitteln zu können, werden die jeweiligen Artikel mit Bezug zur Menschenwürde eingehend analysiert. Bei einer näheren Betrachtung der jeweiligen Artikel lassen sich mehrere Probleme feststellen.

Die Menschenwürde wird in der Verfassung der Islamischen Republik Iran aus dem Jahre 1979 an mehreren Stellen erwähnt. Eine besondere Stellung in der Verfassung sowie im Kontext der Menschenwürde, nimmt Art. 2 ein (TIEDEMANN 2012: 52). Der einleitende Satz führt an, dass die Grundlage der islamischen Ordnung im Iran durch den Glauben aus sechs Prinzipien gebildet wird. Diese sechs Prinzipien müssen somit als Bedingungen gegeben sein, um zugleich die Basis der Verfassung sowie des islamischen Glaubens formen zu können.

In Art. 2 der Verfassung heißt es:

Die islamische Republik ist eine Ordnung auf der Grundlage des Glaubens an:

- (1) den einen Gott („es gibt keinen Gott außer Gott“), dem Herrschaft und Gesetzgebung zukommen, und die Notwendigkeit, sich in sein Gebot zu fügen
- (2) die göttliche Offenbarung und ihre grundlegende Rolle für die Erklärung der Gesetze
- (3) die Auferstehung und ihre wirksame Rolle im Prozeß der Entwicklung des Menschen auf Gott zu
- (4) die Gerechtigkeit Gottes in Schöpfung und Gesetzgebung
- (5) das Imamamt, seine stete Führung und seine fundamentale Rolle beim Fortgang der islamischen Revolution
- (6) die Würde und den hohen Wert des Menschen und seine Freiheit, die Verantwortung vor Gott verbunden ist [...].

Durch den Wortlaut des Art. 2 der Verfassung kommen die fünf Prinzipien der schiitischen Glaubensrichtung zum Ausdruck, die sogenannten *Uṣūl ad-Dīn* (أصول الدين). Diese stellen die Grundlage des Glaubens dar und lassen sich durch den Glauben an einen einzigen Gott (توحيد - Tauhīd), der Anerkennung Muahmmads als Prophet Gottes (نبوت - Nubuvvat), das Eintreten des Tags des Jüngsten Gerichts (معاد - mo'ād), der Gerechtigkeit Gottes (عدالت - edālat) sowie die Betrachtung der zwölf Imame als Nachfolger Muhammads (امامت - emāmat) zusammensetzen (BUCHTA 2001: 343).

Dagegen ist die Würde des Menschen zusätzlich als sechster und letzter Punkt des Art. 2 dazu gekommen. Durch ihre Aufnahme erlangt die Menschenwürde somit aus verfassungsrechtlicher

¹⁶⁰ ROHANI, Hassan (2017): <http://www.president.ir/en/102158/printable> (23.09.2020).

Perspektive eine gleichrangige Stellung mit den restlichen fünf Prinzipien des *Uṣūl ad-Dīn*. Die Rechtswissenschaftlerin Silvia Tellenbach führt an, dass Art. 2 der iranischen Verfassung eine Vorschrift darstellt, die (TELLENBACH 1985: 126)¹⁶¹:

([...]) die Grundwerte des neuen Staates proklamieren sollte. Danach sollte die Ordnung der Islamischen Republik eine durch das Prinzip des tauhīd geprägte Ordnung auf der Grundlage der edlen dynamischen und revolutionären Kultur des Islams sein. Diese stützt sich auf den Wert und die Würde des Menschen, seine Verantwortung gegenüber sich selbst, die grundlegende Rolle seiner Frömmigkeit in seiner Entwicklung, die auf die Ablehnung jeder Art von politischer, kultureller und wirtschaftlicher Diskriminierung oder Herrschaftsstreben, die Notwendigkeit der Nutzung aller wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des Menschen und schließlich ([...]) auf die Verpflichtung gegenüber den göttlichen Lehren des Islams.

Tellenbach ist der Auffassung, dass die Menschenwürde ein fundamentales Element des Staatswesens darstelle und zu den grundlegenden verfassungsrechtlichen Werten gehöre. Mit der Menschenwürde gehe eine Verantwortung des Menschen sowohl gegenüber sich selbst als auch als Gläubiger einher. Durch die hohe Positionierung der Menschenwürde innerhalb der Verfassung kann sie als wesentlicher Bestandteil der islamischen Ordnung im Iran gedeutet werden. Jedes einzelne der angeführten sechs Prinzipien muss gewährleistet sein, um die Ordnung zu wahren und dem Glaubensbekenntnis, der in Art. 1 normiert ist, gerecht zu werden. Die Menschenwürde findet neben Art. 2 ebenso in Art. 39 Erwähnung. Dort heißt es:

Die Verletzung der Ehre und Würde einer Person, die kraft Gesetzes festgenommen ist, sich in Untersuchungshaft befindet, eine Gefängnisstrafe verbüßt oder in Verbannung lebt, einerlei auf welche Weise, ist verboten und Grund zur Bestrafung.

Im Zentrum des Art. 39 steht die Würde und die Ehre des Menschen. An dieser Stelle ist jedoch auf ein terminologisches Problem aufmerksam zu machen. Grundsätzlich wird für den Begriff der Menschenwürde in Farsi, anlehnend auf dem Arabischen, der Begriff *karamat* (كرامت) verwendet, wie es beispielsweise in Art. 2 der Fall ist. Bei Art. 39 hingegen werden die beiden Begriffe *حرمات* - *hormat* und *حيثيت* - *hejsijjat* verwendet. Ersteres lässt sich sowohl mit Respekt als auch mit Würde übersetzen, wie es vorliegend Tellenbach in ihrer Übersetzung des Gesetzeslautes getan hat. Der zweite Begriff hingegen kann mit Ehre, Ansehen oder Reputation übersetzt werden. Ungeklärt bleibt, inwieweit sich die Begriffe *karamat* und *hormat* inhaltlich voneinander unterscheiden.

¹⁶¹ Die im Folgenden aufgeführten Artikel der iranischen Verfassung sind aus der Übersetzung von Silvia Tellenbach entnommen.

Anzumerken ist, dass auch in der englischen Übersetzung der iranischen Verfassung der besagte Artikel mit Würde, also dignity, übertragen wird.¹⁶²

Einige Stellen in der Verfassung erwecken in einem unmittelbaren Vergleich miteinander den Anschein von Unvereinbarkeiten. Dies kann aus der fehlenden rechtlichen sowie inhaltlichen Bestimmung resultieren, die Unstimmigkeiten zur Folge haben (DARDASHTI 2014: 115). Aus diesem Grund sieht der iranische Rechtswissenschaftler Mohammad Jafar Habibzadeh beispielsweise die gegenwärtige Verfassung der Islamischen Republik Iran in einem in sich bestehendem „Paradox“. Dieser sei durch das widersprüchliche sowie unstimmige Verhältnis der Artikel bedingt. Für Habibzadeh werde dieses „innere Paradox“ der Verfassung weiterhin bestehen bleiben. Solange es nämlich nicht zu einer Aufhebung der fehlerhaften Struktur kommt, sei eine rechtliche Gewährleistung der Menschenwürde, trotz ihrer Erwähnung in mehreren Artikeln, nicht möglich (HABIBZADEH 2007: 53).

In Art. 19 wird beispielsweise „Allen[n] Iraner[n], welchen Volkes oder Stammes sie auch sein mögen,“ gleiche Rechte eingeräumt. Die „Hautfarbe, Rasse, Sprache“ stellt dabei keine Bedingung dar, um als Bürger seine Rechte geltend machen zu können. Folglich lässt sich daraus entnehmen, dass ausschließlich iranischen Bürgern in gleicher Weise Rechte zukommen (DARDASHTI 2014: 115f.). Fraglich erscheint indessen, welche Rechte Bürgern zustehen, deren Herkunft nicht der Iran ist. Die rechtliche Behandlung anderer Bürger geht mit dem religiösen Glauben dieser einher. Dazu wird Art. 14 der Verfassung angeführt, in der explizit die Sichtweise des Staats zu nicht-iranischen Bürgern zum Vorschein kommt:

Nach dem edlen Vers (“Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben. Gott liebt die, die gerecht handeln“) sind die Regierung der Islamischen Republik Iran und die Muslime verpflichtet, Nichtmuslime mit Anstand und islamischer Gerechtigkeit zu behandeln und ihnen gegenüber die Menschenrechte zu achten. Dieser Artikel wird nur in Bezug auf Personen beachtet, die keine Verschwörungen und Aktivitäten gegen den Islam und die Islamische Republik Iran unternehmen.

In Art. 14 wird auf das in Art. 2 aufgelistete Prinzip der islamischen Gerechtigkeit Bezug genommen. Danach sollen Nichtmuslimen gerecht und weiterhin mit Anstand behandelt werden. Des Weiteren wird ausdrücklich auf die Menschenrechte verwiesen, die von Muslimen beachtet

¹⁶² Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989: https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang. Die Begriffsproblematik für die Würde des Menschen ist bereits im Rahmen der iranischen Bürgerrechts-Charta erkennbar geworden. (23.09.2020).

werden müssen (ARYAMANESH 2011: 81). Allerdings unter dem Vorbehalt, dass Nichtmuslime sich nicht gegen den Islam und der Islamischen Republik erheben und ihr Schaden zufügen. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Wertschätzung von außen gegenüber dem Staat sowie dem Islam gegeben sein muss. Dazu wird auch zu Beginn des Wortlauts des Art. 14 die Sure 60 Vers 8 angeführt, um die rechtliche Legitimation aus dem Koran abzuleiten. Dass Art. 14 nicht ausführlich genug bestimmt wurde, lässt sich daran erkennen, dass gegenüber Nichtmuslimen zwar ein angebrachter Umgang geleistet werden und ebenso die Menschenrechte geachtet werden sollen, diese Aspekte jedoch nicht weiter thematisiert werden.

Eine weitere Gegensätzlichkeit zur Idee der Menschenwürde wird im neunten Abschnitt der Verfassung in Art. 115 erkennbar. Der neunte Abschnitt der iranischen Verfassung handelt vom „Amt des Präsidenten der Republik“. Darin heißt es:

Der Präsident der Republik muß aus dem Kreis der religiös und politisch ausgewiesenen Männer gewählt werden, die folgende Voraussetzungen erfüllen: Iraner von Abstammung und Staatsbürger Irans, führungsfähig, erfahren und von einwandfreier Vergangenheit, Vertrauenswürdigkeit und Frömmigkeit, gläubig und überzeugt von den Grundlagen der Islamischen Republik Iran und dem offiziellen Bekenntnis des Landes.

Besonders hervorzuheben ist, dass das Amt des Präsidenten der Islamischen Republik Iran ausschließlich von Männern besetzt werden darf. Diese Bedingung wird vor den Voraussetzungen, die dieser mit sich bringen muss, benannt. Frauen finden mithin weder Erwähnung noch werden sie für das Präsidentenamt in Betracht gezogen. Der potentielle männliche Kandidat für das Amt muss zudem frommer Muslim sein, die Grundlage der Republik akzeptieren sowie an das „Bekenntnis des Landes“, die in Art. 1-3 normiert ist, glauben (TELLENBACH 1985: 146). Das bedeutet weiterhin, dass allein ein schiitischer Gläubiger das Amt bekleiden darf, da die Grundlage der Islamischen Republik Iran das Schiitentum mitbildet und ein wesentlicher Bestandteil des Bekenntnisses darstellt. Dies verdeutlicht, dass das Schiitentum sowohl in Bezug auf Religion als auch auf das Staatswesens eine Vorrangstellung innehat und diese beiden Elemente auch in Staatsämtern miteinander einhergehen. Des Weiteren ist anzumerken, dass eine Vielzahl von Attributen aufgezählt werden, deren Feststellung schwer möglich ist. Inwieweit lässt sich nämlich die Führungsfähigkeit, Erfahrung, Vertrauenswürdigkeit oder Frömmigkeit eines Anwärters bemessen?

Allerdings gibt es auch Stimmen in der Literatur, die durchaus das Bestehen der Menschenwürde innerhalb der iranischen Verfassung bejahen. Dazu gehört beispielsweise der Wissenschaftler Ali

Akbar Alikhani. Er leitet drei Grundprinzipien zur Menschenwürde ab, die seiner Meinung nach in der Verfassung vorzufinden sind:

Principle 1: Everybody is obliged to accept the requirements of his/her human dignity and avoid any measure that would undermine it.

Principle 2: Everybody is obliged to acknowledge the requirements of other people's human dignity and nobody is permitted to trespass against other people's human dignity.

Principle 3: Government is obliged to respect the dignity of all human beings with which it deals. In other words, first, it should avoid undermining their dignity and, second, no group should be allowed to harm that dignity, and third, all policies and plans, both at home and in international interactions, should aim to protect and promote human dignity. (ALIKHANI 2012: 6)

Alikhani nach werden diese Prinzipien zur Menschenwürde von der iranischen Verfassung berücksichtigt und er belegt dies, indem er die bereits aufgeführten Art. 2 und 39 sowie 154 benennt (ebd.). In Art. 154 wird jedoch die außenpolitische Strategie des Iran gegenüber anderen Nationen dargestellt. Der Artikel lässt sich in zwei Teile gliedern. Dabei wird zu Beginn des Wortlauts die Idealvorstellung einer Gesellschaft beschrieben, nach der alle Völker glücklich in Freiheit leben. Im zweiten Teil hingegen wird die Bedingung für ein derartiges Idealszenario genannt, nämlich politische Zurückhaltung. So lautet der Wortlaut des Art. 154 wie folgt:

Die Islamische Republik Iran betrachtet das Glück des Menschen in der gesamten menschlichen Gesellschaft als ihr Wunschziel und erkennt Unabhängigkeit, Freiheit und Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit als Recht aller Völker auf der Welt an. Deswegen wird sie sich von jeder Art von Einmischung in innere Angelegenheiten anderer Nationen zurückhalten, gleichermaßen den Kampf der Unterdrückten um ihre Rechte gegenüber den Unterdrückern an jedem Punkt der Welt unterstützen.

Vermutlich sieht Alikhani den Inhalt des zweiten Abschnitts von Art. 154 mit seinem dritten aufgestellten Prinzip vereinbar. Bei einer näheren Betrachtung lässt sich allerdings erkennen, dass Art. 154 nur im weitesten Sinne die Würde des Menschen meint. Der Fokus liegt hingegen vielmehr auf die außenpolitische Beziehung des Iran und wie dieser sich gegenüber anderen Nationen positioniert. Indem sich der Iran aus den nationalen Angelegenheiten anderer Staaten raushält, fordert er zugleich die Zurückhaltung anderer Nationen. Zudem vertritt Alikhani die Ansicht, dass es keinen evidenten Unterschied zwischen dem Verständnis von Gerechtigkeit und Menschenwürde in islamisch geprägten und nicht-islamischen Staaten gibt. Aus diesem Grund versucht er eine Theorie zu bilden, die den politischen Umgang in den internationalen Beziehungen verbessert. Diese nennt er *Intersection Theory*. Danach gibt es trotz historischer, politischer und kultureller Unterschiede und Divergenzen eine Gemeinsamkeit, nämlich die Menschlichkeit. Auf dieser Basis kann eine Annäherung erzielt werden, indem immer mehr Schnittpunkte erkannt

werden. Die Menschenwürde bildet bei solch einem Austausch den Mittelpunkt und müsse stets respektiert werden (ALIKHANI 2012: 23ff.).

Obwohl sich das Wesen der iranischen Verfassung schwer mit der Vorstellung der Menschenwürde, wie sie in der UN-Menschenrechtserklärung vorzufinden ist, vereinbaren lässt, so ist sie dennoch nicht inkonsistent. Auch wenn Habibzadeh ihre Widersprüchlichkeit vorwirft, unterliegen die besprochenen Aspekte immer einer religiösen Schranke und müssen somit im Fall der Fälle aufgrund des absolutistischen Charakters der Religion zurücktreten. Dieser Umstand wird im Folgenden anhand der bereits dargelegten Fallgruppen für Deutschland und China nun am Beispiel der Islamischen Republik Iran vorgestellt.

5.3.1 Die Todesstrafe

Bevor die Todesstrafe ethisch hinterfragt wurde, galt sie für eine geraume Zeit als eine übliche Strafmaßnahme, um gegen politische Widersacher vorzugehen (HÖTZEL 2010: 289). In einigen Staaten hat sich dies nicht geändert. Dazu zählt ebenso die Islamische Republik Iran, in der die Todesstrafe weiterhin als Strafmittel eingesetzt wird, um nach ihrem Ermessen keine gerechte Strafe zu verhängen. Stetig werden in den Medien von geplanten Hinrichtungen berichtet, die aus unterschiedlichen Gründen verhängt werden.¹⁶³ Eine Vielzahl an Taten gehen mit dem islamischen Recht nicht konform und gelten mithin als Verbrechen, die mit der Todesstrafe geahndet werden. Der Einsatz der Todesstrafe wird besonders anhand der Beispiele der Homosexualität und der Apostasie verdeutlicht, die nachfolgend dargelegt werden.

5.3.1.1 Rechtsstatus homosexueller Beziehungen

Dass gleichgeschlechtliche Beziehungen innerhalb der iranischen Politik auf keine allzu große Toleranz stößt, ist mittlerweile weltweit bekannt. Diese ablehnende Haltung wurde mit der Rede des ehemaligen iranischen Präsidenten Mahmud Ahmadinedschad vor der Columbia University in

¹⁶³ Aktuell wurden drei junge Männer aufgrund ihrer Teilnahme an den Protesten aus dem Jahre 2019 zum Tode verurteilt. Aufgrund des medialen Echos sowie dem Aufruf in den Sozialen Medien zur Verhinderung der Vollstreckung, hat die Regierung das Urteil innerhalb einer Woche wieder aufgehoben. Spiegel (2020): *Iran setzt offenbar Hinrichtungen von drei Demonstranten aus*. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/todesstrafe-in-iran-justiz-setzt-offenbar-hinrichtungen-von-drei-demonstranten-aus-a-a26ac0ef-dfdd-444b-a581-31394040642d>. (23.09.2020).

New York im Jahre 2007 nochmals deutlich hervorgebracht. Nachdem ein Student den Präsidenten gefragt hat, wie die Situation der Homosexuellen im Iran aussehe, antwortete Ahmadinedschad mit: „Wir haben im Iran diese Erscheinung nicht. Wer hat Ihnen so etwas erzählt?“ Diese Aussage führte international zu großem Aufsehen.¹⁶⁴

Trotz Phasen einzelner Auflockerungen stellt die Homosexualität im Iran im Laufe des 20. und 21. Jahrhunderts sowohl gesellschaftlich als auch rechtlich ein Problem dar. Bereits unter Reza Schah kam es zu einer Vielzahl von Reformen, die einen Verbot der Homosexualität forderten. Auch die Medienlandschaft blieb davon nicht unberührt. Journalisten, die eine aufgeklärte Ansicht zur Homosexualität vertraten und dies in ihren Publikationen auch kundgaben, unterlagen einer strikten Zensurpolitik (WINKLER 2011: 53).

Zu ersten Veränderungen kam es erst durch den Amtsantritt seines Sohnes Mohammad Reza Schah. Bedingt durch seine Modernisierungspolitik, die stark an westlichen Kulturen angelehnt war, fiel es vielen Menschen leichter zu ihrer sexuellen Orientierung zu stehen. Diese gefühlte Auflockerung innerhalb der Gesellschaft führte zwar nicht zu einer „Gay Liberation Bewegung“, wie es in vielen westlichen Staaten zu der Zeit der Fall war, doch konnte im Iran, insbesondere in Teheran, eine Subkultur entstehen (SKJAERVO 2000: 1046).

Einen fundamentalen Wandel in dieser Entwicklung ergab sich durch die Gründung der Islamischen Republik und der Einführung der Scharīa. Das iranische Strafgesetzbuch beinhaltet ein ganzes Kapitel, das aus zwei Abschnitten besteht und ausschließlich den Umgang mit Homosexualität bestimmt. Das Kapitel erstreckt sich über insgesamt 18 Artikel, dabei behandelt der erste Abschnitt (Art. 108-113) die Definition und das Strafmaß bei Homosexualität, während im zweiten Abschnitt (Art. 114-126) die Beweislast für Homosexualität bestimmt wird.¹⁶⁵

Für den aktiven sowie passiven gleichgeschlechtlichen Verkehr wird gemäß Art. 109 des iranischen Strafgesetzbuchs *hadd*-Strafen vorgesehen. Dass dies mit der Todesstrafe geahndet wird, ist in Art. 110 normiert, wo es heißt: „Die Hadd-Strafe für Homosexualität in der Form des Verkehrs ist die Todesstrafe. Die Tötungsart steht im Ermessen des Richters.“ Das iranische Strafgesetz unterscheidet jedoch zwischen der homosexuellen Beziehung von Männern und

¹⁶⁴ GOLDMAN, Russell (2009): *Ahmadinejad: No Gays, No Oppression of Women in Iran*: <https://abcnews.go.com/US/story?id=3642673>. (23.09.2020).

¹⁶⁵ Alle im folgenden Artikel des iranischen Strafgesetzbuches sind aus der Übersetzung von Silvia Tellenbach entnommen: TELLENBACH, Silvia (1996): *Strafgesetze der Islamischen Republik Iran*.

Frauen. Die rechtliche Folge der Todesstrafe erfolgt nach Art. 108 ausschließlich aus dem gleichgeschlechtlichen Verkehr zwischen Männern. Eine homosexuelle Beziehung unter Frauen wird als unterschiedlich betrachtet. Dies resultiert daraus, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen im Islam grundsätzlich für nicht gegeben gehalten werden. Ein Grund dafür sei nach der Soziologin Akashe-Böhme, dass „Sexualität als ein Samenfluss gesehen wird, weshalb ja auch nur dem Mann ein sexueller Drang unterstellt wird“ (AKASHE-BÖHME 2006: 75).

Gleichwohl ist im iranischen Strafgesetzbuch in einem gesonderten Kapitel (Art. 127- 134) von der „Lesbischen Liebe“ die Rede. In Art. 127 wird deutlich, dass der gleichgeschlechtlichen Beziehung unter Frauen eine andere Bedeutung zugrunde gelegt wird, als es bei Männern der Fall ist: „Lesbische Liebe ist das homosexuelle Spiel von Frauen mit dem Geschlechtsteil einer anderen Frau.“ Darüber hinaus wird für den Geschlechtsverkehr zwischen zwei Frauen im Gegensatz zu der männlichen Homosexualität ein anderes Strafmaß festgelegt. So sind gemäß Art. 129 für den lesbischen Verkehr 100 Peitschenhiebe vorgesehen. Folglich lässt sich festhalten, dass ausschließlich die sexuelle Orientierung des Mannes zur Verhängung der Todesstrafe führt. Nach Meldungen von Menschenrechtsorganisationen und Blogs seien seit 1979 mehr als 4000 Hinrichtungen von Homosexuellen durchgeführt worden, bei denen häufig kein Prozessverfahren stattgefunden hat.¹⁶⁶

Dass dieser Umgang weiterhin Usus ist, bestätigen die stetigen Bekanntmachungen vieler Menschenrechtsorganisationen über Todesurteile von Homosexuellen im Iran. Die iranische Politik leugnet ihr harsches Vorgehen gegenüber Homosexuellen nicht. Erst im vergangenen Jahr hatte der Außenminister Mohammad Sarif (محمد جواد ظریف پیرانشهری - Moḥammad-Ġavād Zārīf) bei einem Treffen mit dem deutschen Außenminister Heiko Maas die Hinrichtung von Homosexuellen verteidigt, indem er auf die herrschenden gesellschaftlichen Prinzipien und Gesetze im Iran verwies.¹⁶⁷ Dabei obliegt es gemäß der Verfassung den Richtern, die nach eigenem Ermessen das

¹⁶⁶ PIRDAWARI, Katajun (2008): In: respekt! – Zeitschrift für Lesben - und Schwulenpolitik. http://www.hirschfeld-eddy-stiftung.de/fileadmin/images/dokumente/Texte_der_Stiftung/HinrichtungIran0108.pdf. (23.09.2020).

¹⁶⁷ WALSH, Alistair (2019): *Iran defends execution of gay people*. <https://www.dw.com/en/iran-defends-execution-of-gay-people/a-49144899> (23.09.2020).

Strafmaß, basierend auf den islamischen Vorschriften, bestimmen können. So lautet Art. 167 der Verfassung wie folgt:

Der Richter ist verpflichtet, sich bei jeder Streitsache um eine Urteilsfindung anhand der geschriebenen Gesetze zu bemühen, und wenn er keines findet, ein Urteil in dem Prozeß zu fällen, indem er sich auf authentische islamische Quellen oder Rechtsgutachten bezieht. Er kann nicht unter dem Vorwand des Schweigens, der Lückenhaftigkeit, zu summarischen Formulierung oder Widersprüchlichkeit der geschriebenen Gesetze die Prüfung der Klage und die Abgabe eines Urteils verweigern. (TELLENBACH 1985: 105)

Für die rechtliche Gewährleistung der Todesstrafe von homosexuellen Beziehungen bedarf einer Rechtsgrundlage. Hierzu gibt es unterschiedliche Auffassungen. Grundsätzlich lässt sich keine eindeutige Haltung gegenüber der Homosexualität aus dem Islam ableiten. Dass es keine ausgeglichene Auffassung gibt, resultiert aus den diversen exegetischen Richtungen des Koran (WINKLER 2011: 62). Allgemein ist im Islam mit einer gleichgeschlechtlichen Beziehung, die zwischen Männern gemeint. In diesem Kontext ist die Rede vom Begriff *liwat*. Darunter wird der Analverkehr verstanden (SCHMITT 2001: 1). Zur Begründung für die ablehnende Haltung wird oftmals die Geschichte Lots aus dem Alten Testament, die ebenso im Koran vorzufinden ist, herangezogen (TWORUSCHKA 2005: 224). Diese wird als Rechtfertigung angeführt. In Sure 7 Vers 80 bis 84 heißt es:

Und wir sandten Lot. Damals, als er zu seinem Volke sprach: „Wollt ihr denn eine solche Abscheulichkeit begehen, worin noch niemand von den Weltbewohnern euch zuvorkam? 81 Siehe, aus Lust verkehrt ihr mit den Männern statt mit Frauen. Nein, ihr seid ein Volk, das es zu weit treibt.“ 82 Und die Antwort seines Volkes war nichts anderes, als dass sie sprachen: „Treibt sie aus eurer Stadt hinaus! Siehe, das sind Menschen, die sich für rein halten!“ 83 Da erretteten wir ihn mit den Seinen - nicht aber seine Frau, sie war unter den Zurückgelassenen. 84 Und wir ließen starken Regen über sie niedergehen. So schau doch, wie das Ende der Übeltäter war!

Anhand dieser Koranpassage kommen zwei Aspekte zum Ausdruck. Zum einen wird deutlich, dass hier eindeutig von der gleichgeschlechtlichen Nähe zwischen Männern die Rede ist und diese zugleich moralisch verurteilt wird. Zum anderen wird deutlich, dass allein eine heterosexuelle Partnerschaft als Norm angesehen wird. Dieses Verständnis spiegelt sich bis zum heutigen Tag in der iranischen Sexualpolitik wider. Besonders der Umgang mit Geschlechtsumwandlungen veranschaulicht die kulturell-religiöse Vorstellung der heterosexuellen Norm in der Gesellschaft. Khomeini hat nach 1979 die Veränderung des eigenen Geschlechts für rechtlich legitim erklärt (NAGHIBZADEH 2008: 109f.). Dies hängt primär mit dem Festhalten an die Geschlechterrolle zusammen, die durch die Geschlechtsumwandlung gestärkt werden kann. Fathiyeh Naghibzadeh beschreibt dieses Vorgehen wie folgt:

Für die Islamisten ist die Geschlechterdifferenz ein gottgegebener Unterschied. Wer sich dagegen stellt, ist gegen Gottes Gesetz. Für Khomeini war die Vorstellung, dass zum Beispiel ein Mensch mit männlichem Körper sich als Frau fühlt, vollkommen inakzeptabel; der Mensch ist entweder ein Mann oder eine Frau, außerhalb der heterosexuell codierten Geschlechterdifferenz gibt es nichts. Diejenigen, die dies nicht akzeptieren wollen, werden mit ihrem Leben bezahlen. Die Zulassung von Geschlechtsumwandlung soll die Einheit von Körperlichkeit und sexueller Identität wiederherstellen, ist also - vorausgesetzt, dass sie die heterosexuelle Norm befestigt und die transsexuelle „Krankheit“ überwindet - kein Widerspruch zur Todesstrafe für den Homosexuellen, der die islamische Geschlechterordnung mit seiner Lebensweise infrage stellt (ebd.).

Der Islamgelehrte Al-Ghazali lehnt die Homosexualität vehement ab. Er ist stark vom „griechischen Naturdenken“ geprägt, das besonders durch die Zweckmäßigkeit der Natur gekennzeichnet ist, wonach allein die Fortpflanzung darunter subsumiert werden kann (AKASHE-BÖHME 2006: 76). Demnach widerspreche die Homosexualität der menschlichen Natur. Diese Ansicht wird allerdings nicht mehrheitlich vertreten. Der Islamwissenschaftler Andreas Ismail Mohr beispielsweise führt an, dass aus der Geschichte Lots nicht eindeutig ein Verbot der gleichgeschlechtlichen Beziehung erkennbar wird. Mohr ist der Meinung, dass in der Geschichte Lots nicht einmal explizit von einem homosexuellen Kontakt die Rede sei. Dies begründet er mit dem Begriff des Begehrens, welcher in mehreren Suren verwendet wird und keinen sexuellen Gehalt beinhaltet (EL SIOFI 2006: 257). In der Rechtspraxis bleibt im iranischen Strafgesetzbuch hingegen die *liwat* eine Straftat, die mit der Todesstrafe geahndet wird.

Neben der Homosexualität führt in der gegenwärtigen iranischen Strafrechtspraxis ebenso die Apostasie zum Vollzug der Todesstrafe.

5.3.1.2 Die Apostasie

Die Lossagung vom islamischen Glauben ist grundsätzlich verboten. Um die Problematik der Apostasie besser verstehen zu können, ist eine Skizzierung des rechtlichen Status religiöser Minderheiten im Iran zwingend notwendig. Im Allgemeinen sind Nichtmuslime nicht dazu befugt, für ihren Glauben zu missionieren. Dieses Recht ist allein muslimischen Gläubigen eingeräumt (SCHIRRMACHER 2002: 122). An dieser Stelle ist anzumerken, dass nur eine beschränkte Anzahl von Religionen vom Islam als solche anerkannt werden. Dazu gehören ausschließlich die Buchreligionen: das Judentum, das Christentum und der Zoroastrismus. Im Islam werden die

aufgeführten Religionen unter dem Begriff der *ahl al-kitāb* (أهل الكتاب) zusammengefasst (ROHE 2009: 83).

Obwohl sich dies explizit aus dem Wortlaut der Verfassung ableiten lässt, haben religiöse Minderheiten in Rechtsbereichen wie dem Ehe- und Familienrecht mit starken Benachteiligungen zu kämpfen. Es gibt eine Vielzahl von Ausnahmeregelungen, die von Nichtmuslimen eingehalten werden müssen. Als Beispiel kann das Eherecht angeführt werden. Gemäß §17 des iranischen Eheschutzgesetzes dürfen Andersgläubige keine Ehe mit einer Muslimin eingehen. Die Ehe würde in solch einem Fall keine Rechtswirkung entfalten.¹⁶⁸

Auch wenn das Christentum zu den Buchreligionen gehört, hat sie als religiöse Minderheit mit vielen gesellschaftlichen Benachteiligungen zu kämpfen. Ebenso das positive Bild, das im Koran vorzufinden ist, scheint für die benachteiligte Stellung des Christentums keine Rolle zu spielen. So wird in Sure 5 Vers 82, die Liebe der Christen gegenüber den Muslimen beschrieben. Nichtsdestotrotz unterliegt der christliche Glaube ununterbrochen der staatlichen Kontrolle. Christen werden in ihren Handlungsmöglichkeiten im Alltag stark beeinträchtigt. Als Beispiel dafür können Absagen von behördlichen Genehmigungen genannt werden, wozu die Bauerteilung einer Kirche gehört (SCHIRRMACHER 2002: 119).

Zu den ältesten religiösen Minderheiten im Iran gehört die jüdische Glaubensgemeinschaft. Bis in die 1950er Jahre wiesen die Lebensbedingungen der jüdischen Minderheit keine starke Benachteiligung auf. Mit der Gründung der Islamischen Republik hat sich die Lage verschlimmert. So ist die Zahl der im Iran lebenden Juden von beinahe 80.000 seither auf nur noch 20.000 gesunken (SANASARIAN 2000: 48).

Die wohl mit Abstand umstrittenste religiöse Minderheit im Iran ist die Bahā'ī. Mit rund 300.000 Gläubigen gilt sie als die größte religiöse Minderheit des Irans.¹⁶⁹ Obwohl es sich bei der Bahā'ī um eine große religiöse Minderheit handelt, wird sie dennoch nicht namentlich benannt. So gehört die Bahā'ī gemäß Art. 13 der iranischen Verfassung nicht zu den anerkannten Buchreligionen:

¹⁶⁸ BAMF (2019): Länderreport 10 Iran. *Situation der Christen*.

https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Behoerde/Informationszentrum/Laenderreporte/2019/laenderreport-10-iran.pdf?__blob=publicationFile&v=5. S. 2. (23.09.2020).

¹⁶⁹ UPHOFF, Petra (2009): *Die religiösen Minderheiten des Iran*. <https://www.igfm.de/die-religioesen-minderheiten-des-iran/>. (23.09.2020).

Zoroastrische, jüdische und christliche Iraner werden als einzige (...) religiöse Minderheiten anerkannt, die im Rahmen des Gesetzes in der Ausübung ihrer religiösen Zeremonien frei sind und in Familien-Erbsachen und bei religiöser Unterweisung gemäß ihren religiösen Vorschriften handeln.

Der Gesetzeswortlaut des besagten Artikels kann auch so gedeutet werden, dass den Religionen, die nicht angeführt werden, keine freie Ausübung ihres Glaubens gewährleistet wird (BIELEFELDT/SCHWARTLÄNDER 1998: 27).

Die Bahā'ī wird nicht als Religion anerkannt und auch nicht als solche wahrgenommen.¹⁷⁰ Dieser Umgang schlägt sich ebenso auf den Rechtsstaus der Bahā'ī nieder, der zu fatalen gesellschaftlichen Folgen führt. Sie werden als Apostaten deklariert. Die Ablehnung der Bahā'ī hat sowohl historische als auch religiöse Gründe. Im Zentrum der Bahā'ī-Religion steht eine universalistische Ethik, die an ein kosmopolitisches Weltbild appelliert (DUSTDAR 2014: 167). Die Vorstellung des Religionsstifters Baha'ullah (- بهاء الله - Bahā' Allāh), waren zu seiner Zeit höchst fortschrittlich, jedoch zugleich mit dem damaligen Zeitgeist, der stark nationalistisch geprägt war, nicht vereinbar:

Rekapituliert man die Bedeutung Irans für die Bahā'ī-Religion, so ist Iran ein heiliges Land, das für die Religionsgemeinde zwar von Anfang an mit Leid verbunden ist, aber immer auch die Wertschätzung der Bahā'ī erfahren hat. Allerdings haben die Bahā'ī trotz ihrer Verbindung zu diesem Land keine nationalistische Haltung in Bezug auf den Iran entwickelt, da eine solche mit der theologisch begründeten kosmopolitischen Einstellung der Religionsangehörigen nicht vereinbar ist. In diesem Unterschied zwischen einem iranischen (und schiitischen) Nationalismus und einer kosmopolitischen Bahā'ī-Haltung liegt die plausible Begründung, weshalb Bahā'ī praktisch von Beginn an bis zur Gegenwart im Iran massiv verfolgt werden. (HUTTER 2009: 62)

Neben dem weltoffenen und kosmopolitischen Ansatz, der im Bahaiertum verfolgt wird, ist es die Frage nach dem Prophetentum, die einen starken Reibungspunkt zum schiitischen Islam darstellt. Aus der Sicht der Bahā'ī werden Propheten sowohl als Mensch als auch als Manifestation Gottes verstanden. Diese Manifestation befinde sich zudem in einem ständigen Prozess und passe sich somit dem jeweiligen Zeitalter an. Folglich geht die Prophetenreihe kontinuierlich fort. Mohammed wird demnach zwar als Prophet anerkannt, doch erfolgte die letzte Manifestation durch das Erscheinen von Baha'ullah, was der schiitischen Glaubensrichtung entgegensteht (SAFIARIAN 2011: 77). Aus diesem Grund werden Angehörigen der Bahā'ī vorgeworfen vom

¹⁷⁰ Allerdings wird die Bahā'ī International Community (BIC) als Internationale Nichtregierungsorganisation anerkannt. Die Bahā'ī verfolgt das Ziel einer friedvollen Weltgemeinschaft und gilt als Befürworter der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Auch innerhalb der religiösen Gemeinschaft der Bahā'ī hat man sich intensiv zur Thematik der Menschenwürde auseinandergesetzt. So erkennt die Bahā'ī ebenfalls das Bestehen einer inhärenten Würde des Menschen an (NEGELE 2014: 304). Für eine ausführliche Analyse siehe Gundula Negeles Werk: Menschenwürde, Menschenrechte und Menschenpflichten aus der Sicht der Bahā'ī.

islamischen Glauben abgefallen und zu einer neuen Religion konvertiert zu sein. Die Konversion (ارتداد - irtidād) wird in der Islamischen Republik als Staatsverrat angesehen und mit der Todesstrafe geahndet (EBERT 2010: 200). Aus Sure 4, 89 des Koran lässt sich die Rechtfertigung hierzu ableiten. Dort heißt es:

Sie hätten es gerne, dass ihr ungläubig werdet - so wie sie selber ungläubig wurden -, so dass ihr dann gleich seid. Nehmt euch von ihnen deshalb keine Freunde, bis sie auswandern - auf dem Wege Gottes! Doch wenden sie sich ab, so ergreift sie und tötet sie, wo immer ihr sie findet! Nehmt keinen von ihnen zum Freund und zum Helfer, [...].

An dieser Stelle wird die koranische Anweisung deutlich, dass Abtrünnige, die sich vom Glauben losgesagt haben, nicht nur gesellschaftlich ausgeschlossen werden sollen, sondern ebenfalls den Tod verdienen. Mit der Konversion wird man automatisch als Ungläubiger (كافر - kāfir) betitelt. Dagegen ist der Wechsel von einer anderen Religion zum Islam erlaubt. Auch die Familie des Konvertiten bleibt von der Entscheidung nicht unberührt und muss dafür einstehen. Die kann sich in unterschiedlicher Art und Weise erkenntlich machen. Die Regierung ist befugt beispielsweise das Eigentum der Familienangehörigen zu beschlagnahmen. Auch zuvor staatlich anerkannte Rechtsinstitute, wie das der Ehe, können aufgehoben werden (SCHIRRMACHER 2002: 132).

Das hohe Strafmaß und die staatliche Verfolgung führen dazu, dass viele Glaubensangehörige der Bahā'ī gezwungen sind, ihren Glauben geheim zu halten und versteckt auszuüben. Anfang des Jahres 2020 wurde eine neue Vorschrift erlassen, nach der es künftig verpflichtend ist im Personalausweis anzugeben, welcher der anerkannten Religionen man angehört. Zuvor war es möglich, „andere Religion“ anzukreuzen.¹⁷¹ Diese Vorschrift zwingt die Bahā'ī zu lügen oder strafrechtliche Verfolgung in Kauf zu nehmen. Der gesellschaftliche sowie rechtliche Status von religiösen Minderheiten verschlechtert sich stetig. Auch von Seiten der deutschen Politik gibt es immer wieder Bemühungen dieser Entwicklung entgegenzuwirken, wie beispielsweise vom Bundestagsabgeordneten Omid Nouripour.¹⁷² Durch solche offenkundigen Stellungnahmen erhalten Fälle von Apostasie ebenfalls ein immer stärker werdendes mediales Echo, wie es im populären Fall des Pastors Youcef Nadarkhani der Falls gewesen ist. Dieser konvertierte vom islamischen Glauben zum Christentum und war praktizierender Pastor. Im Jahre 2009 wurde er mit

¹⁷¹ KNIPP, Kerstin (2020): *Neue Schikane gegen religiöse Minderheiten im Iran*. <https://www.dw.com/de/neue-schikane-gegen-religi%C3%B6se-minderheiten-im-iran/a-52266528> (23.09.2020).

¹⁷² Bahā'ī-Gemeinde in Deutschland K.d.ö.R. (2020): Omid Nouripour, Mitglied des Bundestages, über Vorenthaltung von Personalausweisen ggü Bahai im Iran. <https://iran.bahai.de/2020/03/omid-nouripour-mitglied-des-bundestages-ueber-vorenthaltung-von-personalausweisen-ggüe-bahai-im-iran/>. (23.09.2020).

der Begründung der „Verbreitung nicht islamischer Lehren“ und dem „Abfall vom Islam“ verhaftet. Das Gericht entschied im Falle Nadarkhanis für eine Verurteilung zur Todesstrafe mit dem Strang.¹⁷³ Die entfachte Protestwelle hat jedoch dazu geführt, dass Nadarkhani nach drei Jahren Haft im September des Jahres 2012 freigesprochen wurde.

5.3.2 Die Abtreibung

Bevor auf den gesetzlichen Umgang mit dem Schwangerschaftsabbruch eingegangen wird, bedarf es einer vorherigen Darstellung der grundsätzlichen Haltung des Islam zu diesem Sachverhalt.

5.3.2.1 Abtreibung im Islam

Als ein von Gott geschaffenes Wesen, genießt der Mensch im Islam eine hohe Stellung, die zu schützen ist. Aus diesem Grund sollen von Verletzungen jeglicher Art weitestgehend abgesehen werden. Daraus könnte sich grundsätzlich eine generelle Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs ableiten. Zur Thematik des Schwangerschaftsabbruchs gibt es jedoch keinen eindeutigen Konsens. Die Unstimmigkeiten resultieren aus der Frage heraus, wann konkret das schutzwürdige Leben beginnt. Im Allgemeinen wird die Meinung vertreten, dass die Schutzwürdigkeit mit der Beseelung des Menschen durch Gott erfolgt.¹⁷⁴ Damit liegt erst mit der Einheit von Körper und Seele ein menschliches Wesen vor (ALAMRI 2011: 39).

Bezüglich des Zeitpunktes der vollständigen Beseelung des Menschen gibt es wiederum Uneinigkeiten, da sich aus dem Koran keine eindeutige Aussage entnehmen lässt. Allerdings hat sich eine herrschende Meinung durchgesetzt, nach der von einem menschlichen Wesen nach 120 Tagen vom Zeitpunkt der Empfängnis ausgegangen wird (ILKILIC 2014: 186). Dem entgegen steht die Fraktion, die bereits nach den ersten vierzig Tagen von einer Beseelung sprechen. Die Frage, wann die Beseelung tatsächlich passiert, ist von hoher Bedeutung und wird deshalb intensiv diskutiert.¹⁷⁵ Insbesondere in Bezug auf den Abbruch einer Schwangerschaft muss festgestellt

¹⁷³ FINGER, Evelyn (2011): *Fast schon tot?* <https://www.zeit.de/2011/43/Apostasie>. (23.09.2020).

¹⁷⁴ Dies kommt in Sure 32 Vers 7-9 zum Ausdruck : (7) Er, der da alles, was er schuf, gut machte und der mit Lehm begann des Menschen Schöpfung, (8) dann seine Nachkommenschaft machte aus einem Extrakt jämmerlichen Wassers, (9) ihn dann ebenmäßig formte und von seinen Geist in ihn blies und euch Ohren, Augen, Herzen machte; Wie wenig seid Ihr dankbar!

¹⁷⁵ Da der Koran keine eindeutige Aussage über den Beginn des Lebens macht, beziehen sich die islamischen Rechtsgelehrten auf die Überlieferungen des Propheten Muhammads, die hadithe (حديث - ḥadīth). Allerdings werden diese unterschiedlich ausgelegt. Darauf basierend kam es zu verschiedenen Meinungen zwischen den islamischen

werden, wann und ob eine frühzeitige Beendigung der Schwangerschaft möglich ist. Im Grundsatz wird das Töten von Kindern nach der Sure 17 Vers 31 des Koran ausdrücklich verboten (HUNDHAMMER 2020: 96). So heißt es: Tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Armut! Denn wir versorgen *sie* und *euch*. Sie zu töten ist wahrlich eine schwere Sünde.“

Anhand dieser Sure könnte eine grundsätzliche Ablehnung der Abtreibung im Islam abgeleitet werden. Bei diesem gespaltenen Diskurs sind sich die beiden islamischen Glaubensrichtungen jedoch dahingehend einig, dass ein Schwangerschaftsabbruch nach vier Monaten verboten ist (HEDAYAT/SHOOSHTARIZADEH/RAZA 2006: 653). Die Meinungen gehen vielmehr bei der Streitfrage auseinander, welchen rechtlichen Status der Fötus vor dem vierten Monat zugesprochen wird. Im Sunnitentum wird allgemein die Meinung vertreten, dass nach vier Monaten der Entwicklung des Fötus eine Abtreibung eindeutig untersagt ist (ARAMESH 2007: 31). Der aufgeführte Dissens führt in der islamischen Welt oftmals dazu, dass illegale Abtreibungen vollzogen werden, die den nötigen medizinischen Voraussetzungen für einen solchen Eingriff nicht entsprechen und damit den Tod von zahlreichen Frauen zur Folge hat.¹⁷⁶

Auch in der schiitischen Konfession gilt die Dauer von vier Monaten. Genauso gibt es in der innerschiitischen Glaubensgemeinschaft die Meinung, die für einen früheren Schutz des Fötus appelliert. Dazu gehört auch der Oberste Rechtsgelehrte Ali Khamanei (سید علی حسینی خامنه - Sejjed Alī Chāmene’ī). Er lehnt sich an das klassische schiitische Recht und verneint mithin die Abtreibung zu jedem Entwicklungsstadium (FISCHER 2012: 133).

Sowohl im Schiitentum als auch Sunnitentum gibt es Ausnahmen, nach denen ein Schwangerschaftsabbruch begründet wäre. Dies ist der Fall, wenn bedingt durch die Schwangerschaft gesundheitliche Schäden gegeben und diese womöglich für die Frau lebensgefährdend sind. Ein weiterer Grund für einen legitimen Schwangerschaftsabbruch liegt vor, wenn das Kind mit Sicherheit mit körperlichen oder geistigen Beeinträchtigungen zur Welt kommt (VON BOSE/TERPSTRA 2012: 37). Auch Fälle von sexueller Gewalt an Frauen, die zu einer Schwangerschaft geführt, begründen einen Abbruch (ALAMRI 2011: 40). Für das Verständnis der verschiedenen Entwicklungsstadien des Embryos wird auf die Sure 23 Vers 12-14 zurückgegriffen:

Rechtsschulen. So vertreten die Anhänger der Hanafitischen Rechtsschule oder die schiitischen Rechtsschulen beispielsweise die Ansicht, dass ein Schwangerschaftsabbruch nach dem 120. Tag nicht mehr erlaubt sei, wohingegen die Hanbalitische Rechtsschule bereits nach dem 40. Tag ein Verbot ausspricht (FISCHER 20014. 14f.)

¹⁷⁶ GHORBANI, Sahra/Shahla BAGHERI (2012): Barressi Tatbighi-e vasiat-e seghte janin dar irān va jahān. In: Journal Bānovan, Nr. 22. <http://rasekhoon.net/article/show/213348/>. (23.09.2020).

12 Den Menschen schufen wir aus einem Extrakt aus Lehm 13 und machten ihn zu einem Samentropfen an einem sicheren Platz. 14 Dann formten wir den Samentropfen um zu einem Klumpen, dann formten wir den Klumpen um zu einem Fötus, dann formten wir den Fötus um zu Knochen, um dann die Knochen mit Fleisch zu umkleiden. Dann ließen wir ihn als andere Schöpfung erstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

Die aufgeführte Koranstelle verdeutlicht, dass die Entwicklung des Embryos in drei Phasen gegliedert wird, die in der islamischen Lehre als *nutfā* (نطفة - *nūṭfa*), *alaqa* (العلق - *alaqa*) und *mudhgha* (مضغة - *mudḡa*) bekannt sind. Dementsprechend beträgt jede Phase der embryonalen Entwicklung 40 Tage (HEPER 2013: 376). Die theologische Frage nach der Beseelung kann dennoch nicht eindeutig beantwortet werden, da diese eine Kenntnis sei, die allein Gott besitze. Der Mensch bleibt dabei im Ungewissen. Dies wird anhand der Sure 17 Vers 85 deutlich, wo es heißt: „Sie fragen dich nach dem Geist. Sprich: »Der Geist geht aus auf das Geheiß von meinem Herrn! Doch euch ist nur gegeben ein geringes Maß an Wissen.« (EICH 2006: 170).

Es stellt sich die Frage, welches Verständnis in der Islamischen Republik Iran über die Abtreibung zugrunde liegt.

5.3.2.2 Das iranische Abtreibungsrecht

Mit der Etablierung der Islamischen Republik Iran wurden alle vorherigen Regelungen, wie beispielsweise die Verbesserung der gesellschaftlichen Rolle der Frau, staatliche Stellen zur Geburtenkontrolle, aufgehoben. Dazu gehörte ebenfalls der Schwangerschaftsabbruch, der im Iran grundsätzlich abgelehnt wird (FISCHER 2014: 33). In Art. 487 bis Art. 493 des zwölften Kapitels des Strafgesetzbuches sind die strafrechtlichen Regelungen zur Abtreibung normiert. Darin werden die Bestimmungen des Blutgeldes für einen Schwangerschaftsabbruch geregelt (TELLENBACH 1996: 136). Unter der Zahlung eines Blutgeldes (دية - *diya*) wird eine finanzielle Kompensation des Täters oder seinen Familienangehörigen verstanden. Im Falle einer Verletzung des Leibes oder des Lebens erbringt man die Zahlung (WAHDAT-HAGH 2003: 462). Im ersten Kapitel des vierten Buchs des iranischen Strafgesetzbuches wird das zu verrichtende Blutgeld definiert sowie die Bedingungen und Fälle rechtlich festgehalten, die zu dieser Zahlungsleistung führen. Dies folgt aus Art. 294, wo es heißt: „Blutgeld ist ein Vermögenswert, der wegen einer Straftat gegen Leib oder Leben an das Opfer oder an seinen bzw. seine Bluträcher gezahlt werden muß.“

Auch bei einem erfolgten Schwangerschaftsabbruch ist die Zahlung des Blutgelds zu entrichten. Art. 487 des iranischen Strafgesetzbuchs listet mehrere Schritte auf, die sich explizit auf die bereits oben genannte Sure 23 Vers 12-14 beziehen. Dabei werden die verschiedenen Entwicklungsstufen des Embryos dargelegt und der einschlägige finanzielle Ausgleich aufgelistet. Art 487 lautet folgendermaßen:

Das Blutgeld für einen Schwangerschaftsabbruch wird wie folgt festgesetzt:

1. hat sich das Sperma in der Gebärmutter eingenistet, beträgt das Blutgeld 20 Dinar;
2. hat der Embryo einen Blutklumpen gebildet, beträgt das Blutgeld 40 Dinar;
3. hat der Embryo Fleisch gebildet, beträgt das Blutgeld 60 Dinar;
4. das Blutgeld für den Fötus in einem Stadium, in dem er Knochen gebildet hat, aber das Fleisch noch nicht damit zusammengewachsen ist, beträgt 80 Dinar;
5. das Blutgeld für einen Fötus, bei dem sich Fleisch und Knochen vollständig verbunden haben, aber der Geist noch fehlt, beträgt 100 Dinar ([...])
6. das Blutgeld für einen beseelten Fötus ist das volle Blutgeld, wenn es ein Junge ist, und ein halbes Blutgeld, wenn es ein Mädchen ist, und drei Viertel des Blutgeldes, wenn es ein Zwitter ist.

Anhand des Art. 487 ist es erkenntlich, dass das Blutgeld je nach Entwicklungsstand des Fötus linear steigt. An dieser Stelle ist besonders hervorzuheben, dass die Höhe des Blutgeldes vom Geschlecht abhängt. Für die Abtreibung eines vollständig beseelten männlichen Fötus ist das zu entrichtende Blutgeld demnach doppelt so hoch, wie das eines weiblichen Fötus (DARDASHTI 2014: 117).

Zu einem Wendepunkt im rechtlichen Umgang mit der Abtreibungsthematik kam es durch die Verabschiedung eines neuen Gesetzes im Mai 2005, wo neue Bedingungen für einen Schwangerschaftsabbruch festgelegt wurden. Dabei war der Entwurf zuvor mehrfach vom Wächterrat abgelehnt worden (FISCHER 2012: 134). Das Gesetz hat dazu geführt, dass der Frau erstmals ein Selbstbestimmungsrecht zuerkannt wurde. Danach kann sie unabhängig entscheiden, ob sie den Schwangerschaftsabbruch in Erwägung zieht. Da bis dahin eine Abtreibung eine gemeinschaftliche Entscheidung mit dem Ehemann war, konnte sie nun eigenständig über ihren Körper bestimmen (ZAHEDI/LARIJANI 2006: 130). Nach dem neuen Gesetz ist die therapeutische Abtreibung erst nach der Erstellung eines Gutachtens von drei Experten sowie der Bestätigung des *Iranian Legal Medicine Organization* möglich, zu deren Kernaufgaben die Untersuchung sowie Diagnose gehören.¹⁷⁷ Darüber hinaus hat das Parlament die zeitliche Grenze von vier Monaten festgelegt, in denen die Abtreibung durchgeführt werden darf. Der Wortlaut des

¹⁷⁷ Iranian Legal Medicine Organization (2014): <http://en.lmo.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=112&pageid=2082&siteid=112>. (23.09.2020).

Gesetzes besagt hierbei explizit, dass nach Beendigung des vierten Monats die Beseelung stattfindet. Dabei wird besonders das Wohlbefinden der Mutter in den Vordergrund gestellt, das einen Abbruch der Schwangerschaft legitimieren würde. Ebenso wird der gesundheitliche Zustand des Fötus berücksichtigt. Das Wohlergehen der Mutter wird in Relation jedoch stärker gewichtet (HEDAYAT/SHOOSHTARIZADEH/RAZA 2006: 654).

Es lässt sich festhalten, dass einige Fortschritte bezüglich des Selbstbestimmungsrechts der Frau sowie dem nötigen medizinischen Ablauf erreicht worden sind. Besonders hervorzuheben ist die starke Betonung für die Wahrung und dem Schutz des Körpers und des Lebens der Frau. Der Grund dafür ist die hohe Anzahl an durchgeführten Abtreibungen, die ohne medizinische Beratung durchgeführt werden und zum Tode vieler Frauen führen. Genaue Daten der illegal durchgeführten Abtreibungen liegen nicht vor. Im Jahre 2006 war von beinahe achtzig Tausend jährlichen illegalen Abtreibungen im Iran die Rede (SHAHBAZI 2012: 1247). Knapp 12 Jahre später sind nach Medienberichten die Zahl der unzulässigen Abtreibungsfälle auf 250.000 gestiegen.¹⁷⁸

Ebenso fraglich erscheint der Umgang der iranischen Justiz mit dem menschlichen Leben im Kontext der Bioethik und welche Bedeutung der Menschenwürde dabei beigemessen wird.

5.3.3 Bioethik im Islam

Das geklonte Schaf Dolly löste auch in anderen Regionen und Religionen eine Debatte innerhalb der Bioethik aus. Bei diesem Diskurs sind es besonders Organisationen und Gelehrte, die die islamische Ansicht zu dieser Thematik repräsentieren und dazu Stellung beziehen.

5.3.3.1 Islamische Standpunkte zur Bioethik

Die Meinungen zur Bioethik gehen im Islam stark auseinander. Insofern ist es erschwert möglich eine einheitliche Stellungnahme zu den jeweiligen Fragen anzuführen. Des Weiteren ist das Thema der Bioethik erst seit beinahe drei Dekaden Bestandteil der islamischen Debatte geworden. In diesem Zuge kam es ebenso zur Gründung einiger internationalen arabischen Organisationen. Beispielhaft können die Islamic Organization of Medical Sciences (IOMS) mit Sitz in Kuwait oder die Islamic Fiqh Academy in Jeddah genannt werden, deren Aufgabe darin liegt, sich mit der

¹⁷⁸ AMIDI, Faranak: *Pregnant and breaking the law. The women and men who risk all to have abortions in Iran.* https://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-sh/pregnant_and_breaking_the_law. (23.09.2020).

fortschrittlichen Entwicklung der Moderne und deren Bedeutung im islamischen Kontext zu auseinandersetzen (EICH 2008: 62). Veröffentlichungen dieser Institutionen entfalten jedoch keine rechtliche Bindungswirkung, weswegen sie in erster Linie als Leitfaden dienen. Da jedoch viele renommierte Rechtsgelehrte in diesem Prozess involviert sind, wird ein Großteil der islamischen Welt abgedeckt. Aus diesem Grund kommen ihnen im Ansatz durchaus eine repräsentative Stellung zu (BERGMANN 2007: 64). Dabei steht die Frage des Klonens ebenso im Mittelpunkt der Diskussionen als auch inwieweit dessen Praxis mit islamischen Geboten konform geht. Die Mehrheit spricht sich gegen das Klonen aus und zieht dazu unterschiedliche Begründungsansätze heran (ATIGHETCHI 2007: 249).

Einer Ansicht nach wird das Klonen ausdrücklich verneint, da das Menschenleben ein Geschenk Gottes darstelle und der Mensch folglich allein durch Gott erschaffen werden könne. Diese Annahme stützt sich insbesondere auf die Schöpfungsgeschichte des Menschen im Koran. Weiterhin stelle das Klonen eine Beeinträchtigung der Natur des Menschen (- فطرة *fiṭra*) dar, welche dahingehend gegeben sei, dass in den durch Gott bestimmten Schöpfungsprozess eingegriffen und der Mensch mithin verdorben werde. Dieses Verderben nennt man auch *ifsad* (- افساد *ifsād*) (ADANALI 2004: 46). Hierbei wird ebenfalls primär auf die bereits angeführte Sure 30 Vers 30 des Koran verwiesen.¹⁷⁹

Die Gegner des menschlichen Klonens nennen als weiteren Ablehnungsgrund die Fortpflanzung. Im Islam hat die Unterscheidung zwischen dem Geschlecht des Mannes und der Frau einen wesentlichen Einfluss auf das gesellschaftliche Familiengefüge. Der Geschlechtsverkehr fördere das Zustandekommen von Folgegenerationen, die einen wesentlichen gesellschaftlichen Beitrag leisten können (AL-JAWAHIRI 2004: 97). Der ägyptische Rechtsgelehrte Ahmad At-Tayyib hat ein Rechtsgutachten verfasst, das einen großen Einfluss auf das Verständnis von therapeutischem und reproduktivem Klonen in der islamischen Welt genommen hat. Darin spricht er mit Bestimmtheit sich gegen das reproduktive Klonen aus, da es sich nicht mit dem Islam vereinbaren lasse (BERGMANN 2007: 68). Wohingegen das therapeutische Klonen für die Gesellschaft einen Nutzen darstellen kann:

Wenn wir das reproduktive Klonen außer Acht lassen, sind die anderen Arten des Klonens, zum Beispiel das Klonen von Pflanzen oder die Anwendung des Klonens im medizinischen Bereich mit dem Ziel Organe zu gewinnen, um dem kranken Menschen Organe zu ersetzen, die ihm fehlen oder die dysfunktional sind wie etwa Niere oder Lunge etc., so ist dies als mit dem islamischen Recht vereinbar einzustufen, wenn es alle notwendigen

¹⁷⁹ Siehe 5.1.3 Das islamische Menschenbild.

wissenschaftlichen Experimente durchlaufen hat und seine Durchführbarkeit nachgewiesen wurde. Das islamische Recht, das jegliche wissenschaftliche Forschung bejaht, die dem materiellen und ideellen Nutzen der Menschheit dient, ermutigt dazu (AT-TAYYIB 2004: 75).

Demgegenüber gibt es ebenso Gelehrte die der Ansicht sind, dass das Klonen von Menschen erlaubt sei und nicht im Widerspruch zum Islam sowie der Natur des Menschen stehe. Das Klonen sei demnach nicht als ein Eingriff in die Schöpfung Gottes anzusehen. Vielmehr handle es sich um eine neue technologische Errungenschaft, die sogar Gottes Willen entspricht. Folglich wird der Fokus der Debatte verschoben, indem die Auswirkungen des Klonens Gegenstand der Diskussion sind und weniger die Handlung selbst (EICH 2006: 291). Al-Jawahiri gehört zu dieser Fraktion. Er sieht im wissenschaftlichen Progress keine Unvereinbarkeit mit der islamischen Schöpfungsvorstellung des Menschen. Vielmehr betrachtet er die Wissenschaft als eine Errungenschaft, die keineswegs in die Schöpfung eingreift:

Wenn die Wissenschaftler, die das Klonen durchführen, in ihrer Tätigkeit fortfahren und es erfolgreich auf den Menschen anwenden, so ist diese ihre Tätigkeit nichts weiter als die Entdeckung eines der Geheimnisse der Schöpfung, die Gott der Erhabene im Körper erschaffen hat. Niemand hat also das Recht zu sagen, er habe eine Gesetzmäßigkeit geschaffen oder ein Geheimnis im Körper des Menschen oder der Tiere neu erschaffen. Vielmehr haben sie dieses Geheimnis, das Gott dem Körper gegeben hat, nur entdeckt. Sie haben nichts wirklich Neues gebracht, das mehr als nur eine Entdeckung wäre. (AL-JAWAHIRI 2004: 101)

Obwohl in der islamischen Welt mehrheitlich Themen der Medizin- und Bioethik hochumstritten sind, stellt sich vorliegend die Frage, wie mit dieser Sachlage in der Islamischen Republik Iran, als einer der wenigen schiitisch geprägten Staaten, umgegangen wird.

5.3.3.2 Bioethik in der Islamischen Republik Iran

Die islamische Republik Iran weist grundsätzlich eine positive Beziehung zur Wissenschaft auf. Historisch zählte sie mit vielen weiteren islamischen Ländern zu den führenden Leitfiguren der Wissenschaft. Diese Zeit wird als Höhepunkt wissenschaftlicher Errungenschaften in der islamischen Welt gesehen und in der Literatur als die „Blütezeit“ der Wissenschaft beschrieben (WULFF 2014: 28). Die innenpolitischen Missstände des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass der Wissenschaft im Iran keine große Beachtung geschenkt wurde. Erst in den vergangenen Dekaden rückte sie erneut in den Vordergrund mit der Bestrebung ihre alte globale

Führungsposition in der Wissenschaft einzunehmen.¹⁸⁰

Daraufhin haben viele iranische Wissenschaftler begonnen im Bereich der embryonalen Stammzellenforschung aktiver zu werden. Die iranische Regierung begrüßte ebenso diese Entwicklung und den aufstrebenden Kurs iranischer Wissenschaftler. So lobte im Jahre 2002 der Oberste Rechtsgelehrte Ali Khamenei die fortschrittliche Entwicklung der Wissenschaft im Bereich der Stammzellenforschung in Iran. Im Nahen und Mittleren Osten gehört der Iran zu den führenden Wissenschaftsländern (SANIEI/DE VRIES 2008: 181).

Eine sehr bedeutende Rolle in der Stammzellenforschung in Iran kommt dem im Jahre 1991 gegründete Royan Institut (پژوهشگاه رویان) zu. Seit 2002 setzt es sich intensiv mit humanen-embryonalen Stammzellen auseinander, mit deren Erzeugung es ebenfalls begonnen hat (FISCHER 2012: 134). Das vom Wissenschaftler Dr. Saeid Kazemi Ashtiani gegründete Institut wurde im Jahre 1998 vom Gesundheitsministerium als zellbasiertes Forschungszentrum anerkannt und gilt mittlerweile, mit 46 wissenschaftlichen Mitarbeitern und 186 Labortechnikern, als die führende Institution im Gebiet der Stammzellenforschung.¹⁸¹ Der Begriff Royan (رویان) bedeutet in der persischen Sprache Embryo. Das Royan Institut war im Jahre 2003 erstmals in der Lage humane embryonale Stammzellen zu erschaffen und in der Folge fünf weitere. Diese Gegebenheiten haben dazu geführt, dass der Iran weltweit eine Vorrangstellung eingenommen hat (SANIEI/DE VRIES 2008: 181).

Mit diesem rasanten Fortschritt ging die Frage einher, wie der Rechtsrahmen aussieht und ob dem Menschenrechtsstandard entsprochen wird. Die iranische Regierung errichtete infolgedessen eine ethische und wissenschaftliche Aufsicht über dieses Wissenschaftsgebiet und seine therapeutischen Anwendungen. Dabei sollte das Ziel verfolgt werden, einen verantwortungsbewussten Umgang zu realisieren (SANIEI 2010: 331). Aus diesem Grund formulierte das Gesundheitsministerium Richtlinien, um einen ethischen Rahmen für die Forschung zu bestimmen. Die darin aufgeführten Anweisungen beziehen sich auf die jeweils unterschiedlichen Gebiete der Biomedizin (ZAHEDI/LARIJANI 2007 :45). Als Beispiel können die Leitlinien der Embryonenforschung genannt werden:

¹⁸⁰ MORRISON, David W. G./Ali, KHADEMHOSEINI (2014): *Stem Cell Science in Iran*. In: Iranian Studies Group. http://isgmit.org/projects-storage/StemCell/stem_cell_iran.pdf. (23.09.2020).

¹⁸¹ ROYAN INSTITUTE: Royan Institute for Stem Cell and Biology Technology. <http://www.royaninstitute.org/cmsen/index.php>. (23.09.2020).

1. Respect for human dignity and human rights
 2. Voluntary and informed participation in research which will not affect the patient's treatment
 3. Respect for privacy and confidentiality
 4. Equitable distribution of benefits and harms, especially in research, includes clinical treatment
 5. Minimisation of risk for the embryo or the future child and maximisation of benefit for individuals and society
 6. Prohibition of the production of hybrids using humans and animals
 7. Prohibition of eugenics
 8. Prohibition of the production of human embryos for research purposes
 9. Use of only surplus IVF embryos, below 14 days, for research which includes destruction of the embryo
 10. Responsible persons for the embryo are the donor, her partner and recipients
 11. All information regarding research and clinical cares of the embryo is available to responsible persons.
- (SANIEI/DE VRIES 2008: 182)

Hier werden Regelungen ersichtlich, die den ethischen Rahmen der Embryonenforschung bilden. Dabei findet die Menschenwürde ebenfalls Erwähnung, die zu achten ist. Auffallend hierbei ist, dass sowohl die Achtung der Menschenwürde als auch die der Menschenrechte prominent als erste Vorgabe aufgeführt wird. Daraus könnte abgeleitet werden, dass die Würde des Menschen als Grundlage dieser Richtlinien verstanden werden soll. Indem ebenso andere internationale Standards berücksichtigt werden, wie beispielsweise die Verwendung einer übermäßigen Menge von In-vitro-Fertilisation Embryonen im Zeitraum der ersten vierzehn Tagen, wird der allgemeinen Vorgehensweise entsprochen (SANIEI 2010: 330). Mansooreh Saniei und Raymond De Vries betrachten die Regelungen im Kontext der Menschenwürde wie folgt:

It seems that Iran sees human dignity violated by the generation of embryos exclusively for research, as the notion of human dignity implies that human life has intrinsic value independent of the approval and aims of others. However, those ethical concerns with regard to intentions and the mode of generating human embryos for research purposes do not apply to supernumerary embryos. (SANIEI/DE VRIES 2008: 183)

Saniei und De Vries behaupten, dass die Islamische Republik Iran in der Erzeugung von Embryonen zu reinen Forschungszwecken eine Verletzung der Menschenwürde sehe. Diese ethischen Bedenken in Bezug auf die Art und Weise der Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken gelten jedoch nicht für überzählige Embryonen (ebd.). An dieser Stelle ist jedoch anzumerken, dass die Richtlinien keine Rechtsbindung entfalten und somit nicht als Gesetze verstanden werden (SANIEI 2010: 332). Die Vorgaben können entsprechend als gegenstandslos betrachtet werden, ebenso der Appell an die Achtung der Menschenwürde.

Die Islamische Republik Iran unterscheidet sich damit von den mehrheitlich sunnitisch geprägten Staaten. Im Gegensatz zu diesen richtet sich der Iran nicht an den im Koran enthaltenen Bestimmungen. Vielmehr beruft er sich auf Rechtsauslegungen und Gutachten von namhaften

Gelehrten und bildet zwischen den muslimischen Staaten ein zwar eigenständiges, doch fragwürdiges Verständnis von Bioethik:

However, the situation for Shia Muslims in Iran (and elsewhere) is actually much more complicated than this. Shia religious authorities give considerable precedence to a form of individual religious reasoning known as *ijtihad*, through the use of *'aql*, or intellectual reasoning. Although there is a strong tradition of *ijtihad* in Sunni Islam, Sunni Muslim clerics tend to favor scriptural sources over individual moral reasoning. Shia, on the other hand, pride themselves on the greater freedom of their religious authorities to exercise *ijtihad*. As many scholars of Shia have noted [...], the practice of *ijtihad* has allowed a certain flexibility and pragmatism toward new technological developments, including IVF and a number of other new medical technologies (e.g., contraception, organ transplants, transgender surgery) (INHORN/ABBASI-SHAVAZI/RAZEGHI-NASRABAD/TOLOO 2008: 4).

Eine „flexibility“ mag durchaus eine Möglichkeit darstellen, um den wissenschaftlichen Fortschritt voranzutreiben. Allerdings stellt sich die Frage, wie der Umgang mit neuen Entwicklungen innerhalb der Medizin gestaltet wird. Am Beispiel der Organtransplantation werden die damit einhergehenden Probleme, besonders hinsichtlich der Menschenwürde, erkennbar.

5.3.3.3 Die Problematik der Organtransplantation

Anfang der achtziger Jahre blieb Personen, die eine Nierentransplantation benötigten, nichts anderes übrig als ins Ausland zu reisen. Dies stellt eine starke finanzielle Belastung dar, die sich viele Menschen nicht leisten konnten. Als jedoch immer mehr Iraner für ihr Studium den Iran verließen, konnte dieses Problem bei ihrer Rückkehr angegangen werden. So entstanden diverse Nierentransplantationsprogramme und es wurden Transplantationen mit lebenden Spendern durchgeführt. Für dieses Vorgehen bedurfte es ebenfalls der Genehmigung religiöser Autoritäten und zwang diese, eine Lösung für das bestehende Problem zu geben (ARAMESH 2020: 25). Daraufhin startete die Regierung in Kooperation mit dem Gesundheitsministerium mit dem LURD-Programm (leaving unrelated donor), worunter die Lebendnierenspende von nicht-Verwandten verstanden wird. Dies führte dazu, dass binnen eines Jahrzehnts die lange Warteliste von Personen, die auf eine Niere warteten, nicht mehr existierte (GHODS/SAVAJ 2006: 1137).

Diese Regelung weicht nicht nur von anderen möglichen Optionen einer Transplantation ab, wie die der Leichenspende oder der Spende unter Verwandten, sondern wirft zugleich ethische Fragen auf. Um die Kommunikation zwischen dem Empfänger der Niere und dem potenziellen Spender herzustellen, kam es zur Gründung der Organisation Charity Association for Support of Kidney Patients. Darüber sind der Empfänger sowie der potenzielle Spender in der Lage sich

auszutauschen und ebenfalls über die Bedingungen, wie das Finanzielle, zu sprechen. Dabei wird eine Summe individuell bestimmt. Zusätzlich zu der vereinbarten Summe, erhält der Spender von staatlicher Seite eine festgesetzte Summe. Dieses Vorgehen führte zu einem rapiden Anstieg der Personen, die sich bereit erklären, ihre Organe zu spenden (AMBAGTSHEER 2011: 79). Die rechtliche Formalisierung erfolgte im Jahre 1997 und wurde als „Geschenk des Altruismus“-Programm präsentiert. Die Lebendspende zeichnete im Jahr 2010 69% der insgesamt 2200 Nierentransplantationen aus.¹⁸²

Eine Vielzahl der iranischen Wissenschaftler sehen im Konstrukt des LURD-Programms etwas Positives. So führen Qods und Savaj an, dass seit der Einführung der Lebendspende die Zahl der Organspende zwischen Familienangehörigen gesunken ist, da die Lebendspende für Bürger in Entwicklungsländern, wie Iran ethisch vertretbarer seien (GHODS/SAVAJ 2006: 1140). Dieses Argument sieht demnach die Kultur als Grund für den Rückgang der Organspende zwischen Verwandten. Thomas Eich beschreibt diese Begründung, wie folgt:

[...] drängt sich natürlich die Frage auf, ob der Grund für dieses Verhalten vielleicht nicht in der iranischen Kultur zu suchen sei, sondern in der Existenz des iranischen Organmarkts. Außerdem wäre zu fragen, ob hier nicht Überlegungen im Hintergrund stehen, die allenfalls im weitesten Sinne als „kulturell“ und nur mit Mühe als „kulturspezifisch“ bezeichnet werden könnten. (EICH 2010: 313)

Als weiterer Grund für diese Art der Organspende sei die Tatsache, dass die gesamte Prozedur unter staatlicher Aufsicht sei und somit kein illegaler Schwarzmarkt entstehen könne. Dazu gehört beispielsweise Mitra Mahdavi-Mazdeh. Dadurch seien zudem Menschen mit unterschiedlichem sozialen und wirtschaftlichen Hintergrund ein offizieller Zugang und damit die Chance auf ein Organ gegeben (MAHDAVI-MAZDEH 2012: 627).

Es gibt aber auch Gegenstimmen, die sich für eine Vereinheitlichung des Systems aussprechen. In diesem Kontext wird besonders die Vergütung zwischen dem Empfänger und dem Spender als problematisch und aus ethischer Perspektive fragwürdig angesehen. So führen Kritiker an:

[...] It seems that institutions involved in organ transplantation need to increase the donation reward to the extent where it can hinder the establishment of unverified financial relationships between the donor and the recipient. Furthermore, government agencies, such as the bank distribute transplanted organs or other public health institutions in the community should compensate financial losses by granting sufficient rewards, long-

¹⁸² BAMF (9/2019): Länderreport Iran. Streiflichter einer gesellschaftlichen Entwicklung nach über 40 Jahren Islamische Revolution.
https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Behoerde/Informationszentrum/Laenderreporte/2019/laenderreport-16-iran.pdf?__blob=publicationFile&v=4. (23.09.2020).

term insurance for the donor, and monthly payments for a specified period to donors. Obviously, if there are no solutions to this problem, there will continue to be illegal and unethical financial links between the recipients and the donors, the consequences of which, can be seen in form of organ trafficking in many countries around the world. (KIANI/ABBASI/AHMADI/SALEHI 2018: 12)

Durch unregulierte, finanzielle Verhandlungen geraten Spender in eine nachteilige Situation. Da sie aus wirtschaftlichen Gründen auf das Geld angewiesen sind, nehmen sie eine Organspende in Kauf. Dabei besteht im Anschluss meist keine gesundheitliche Versicherung für eventuelle Folgen, da hierfür erneut die finanziellen Mittel fehlen. In einer Studie von Javaad Zargooshi wird genau dieser Aspekt deutlich, dass es sich bei der Mehrheit der Spender um eine finanziell ärmere Personengruppe handelt, deren finanzielle sowie gesundheitliche Situation sich nach der Transplantation verschlechtert hat. Durch den direkten Kontakt zu den Empfängern, können diese oftmals die benachteiligte finanzielle Situation zu ihren eigenen Gunsten ausnutzen (ZARGOOSHI 2001: 1790f.).

Es kann festgehalten werden, dass die Würde des Menschen in einem geringen Maß in bioethischen Fragestellungen in Iran thematisiert wird, wie es am Beispiel der vom Royan Institut formulierten Richtlinien ansatzweise erkennbar wurde. Größtenteils bleibt jedoch eine Auseinandersetzung mit der Menschenwürde in der Bioethik aus. Vielmehr sind religiöse Auslegungen, Fatwas oder politisches Konkurrenzverständnis Gegenstand der Debatte. Während der Stellenwert der Menschenwürde in bioethischen Fragestellungen kulturübergreifend seit Jahrzehnten in der Philosophie und in der Rechtswissenschaft diskutiert wird, bedarf es im relativ jungen Bereich der Digitalisierung einer intensiveren Beschäftigung. Im Folgenden soll die Menschenwürde im Zeitalter der Digitalisierung näher betrachtet werden, mit besonderer Berücksichtigung der Kommunikationsfreiheiten in der Volksrepublik China und der Islamischen Republik Iran.

6. Digitalisierung

Als sich im 19. Jahrhundert die Industrialisierung verbreitete haben sich sowohl die wirtschaftlichen als auch sozialen Gegebenheiten fundamental verändert. Die industrielle Revolution führte dazu, dass sich Staaten von einem Agrar- hin zu einem Industriestaat entwickelten und alte traditionelle Lebensweisen verdrängt wurden. Seit der Einführung des Internets zum Ende des 20. Jahrhunderts, durchlebt die Welt nun einen neuen Wandel mit einem weitreichenden Ausmaß, der ins tägliche Leben greift. Der technologische Fortschritt und die stetige Möglichkeit auf diverse Informationen zuzugreifen, haben sowohl die Meinungsbildung als auch das Entscheidungsverhalten des Menschen essenziell verändert. Dieser innovative Prozess birgt gleichsam einige gravierende Risiken, die sich negativ auf das menschliche Miteinander auswirken können. Die rapide Entwicklung der Informationstechnologie stellt gleichzeitig die Meinungs- und Informationsfreiheit vor neuen Herausforderungen. Eine immer größere Bedeutung nehmen Algorithmen ein. In vielen Bereichen der Gesellschaft werden Automatisierungsprozesse vorangetrieben, die das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine neu hinterfragen. Im Zusammenhang mit der Meinungs- und Informationsfreiheit ist es wichtig zu sehen, wie sich die Islamische Republik Iran und die VR China in Zeiten des digitalen Wandels positioniert haben. Denn ihre Entscheidungen offenbaren einmal mehr, ihre Vorstellung von der Menschenwürde. Im Folgenden soll die Entwicklung des Internets in beiden Ländern mit Hinblick auf die Menschenwürde skizziert werden.

6.1 Kommunikationsfreiheiten

Es fiel noch nie so leicht mit seinen Mitmenschen zu interagieren. In Zeiten von Sozialen Medien bis hin zu Instant-Messaging-Diensten, ist der Mensch in der Lage innerhalb von Sekunden, unabhängig von seinem Standort zu kommunizieren, seine Meinung kundzugeben oder sich zu informieren. Die Bedeutung der Kommunikationsfreiheiten in heutigen Informationsgesellschaften ist so wichtig wie nie zuvor. Allerdings musste genauso wie bei anderen Grundrechten ein Bewusstsein für diese Freiheiten geschaffen werden.

In den Bill of Rights des britischen Parlaments wurde am Ende des 17. Jahrhunderts jedem einzelnen Abgeordneten das Recht eingeräumt, seine Meinung frei zu veräußern (KLAUSMANN 2019: 80).

Eine weitaus breitere Auffassung von Meinungsfreiheit erfolgte rund ein Jahrhundert später im Zuge der Bill of Rights in den Vereinigten Staaten von Amerika. Danach wurde erstmals die Pressefreiheit und damit ebenfalls die Meinungsfreiheit gewährleistet, was mit dem späteren Zusatzartikel zur Verfassung garantiert wurde (EHRMANN 2007: 65). Trotz dieses Meilensteins hat es mehrere Jahrzehnte gedauert bis der amerikanische Supreme Court die Bedeutung der freien Meinungsäußerung in seiner Rechtsprechung berücksichtigte (HOCHHUTH 2007: 165). Zur Formulierung der Kommunikationsfreiheiten als Bürgerrecht kam es indessen in der Französischen Revolution. In Art. 10 der Erklärung ist diese festgehalten, wonach der Mensch seine eigene Meinung bilden darf und zudem frei ist, daran zu glauben, was er will (STEGMANN 2004: 21f.). Während diese ersten Einschnitte die Grundpfeiler von heutigen modernen Demokratien bilden, haben sie in vielen Staaten bis zum heutigen Tage keine Relevanz. Dies hängt stark mit der Komplexität und den unterschiedlichen Dimensionen der Kommunikationsfreiheiten zusammen.

6.1.1 Art. 5 GG

Die Kommunikationsfreiheiten umfassen diverse Freiheiten und stellen aufgrund ihrer unterschiedlichen Facetten ein politisches sowie ethisches Prinzip dar, die sich aus rechtlicher Perspektive in mehrere Grundrechte ausdrücken lassen. Dazu gehören die Meinungsfreiheit, die Informationsfreiheit, die Pressefreiheit sowie die Kunstfreiheit (SELL 2017: 122). Die besondere Bedeutung und Etablierung der Kommunikationsfreiheiten im deutschen Recht entspringt aus den Gräueltaten während des NS-Regimes und musste deshalb im Zuge der Demokratisierung angeeignet werden (EPPING 2019: 108). Vor diesem historischen Hintergrund sind im deutschen Grundgesetz in Art. 5 die Kommunikationsfreiheiten normiert, wo es heißt:

- (1) Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt.
- (2) Diese Rechte finden ihre Schranken in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre. [...]

Hieraus lässt sich ableiten, dass jedermann sowohl das Recht hat sich frei zu äußern als auch auf unterschiedlichen Quellen seine eigene Meinung zu bilden und diese kundzutun. Die in Art. 5 Abs. 1 aufgelisteten Freiheiten stellen das notwendige Fundament zur Realisierung eines freiheitlichen, demokratischen Staates dar (VON DER DECKEN 2018: 334).

Dies wurde ebenfalls vom Bundesverfassungsgericht im prominenten Lüth-Entscheid hervorgehoben, dort wurde angeführt:

Das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung ist als unmittelbarster Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit in der Gesellschaft eines der vornehmsten Menschenrechte überhaupt [...]. Für eine freiheitlich-demokratische Staatsordnung ist es schlechthin konstituierend, denn es ermöglicht erst die ständige geistige Auseinandersetzung, den Kampf der Meinungen, der ihr Lebenselement ist [...]. Es ist in gewissem Sinn die Grundlage jeder Freiheit überhaupt [...].¹⁸³

Hier wird deutlich, dass die Meinungsfreiheit sowie das allgemeine Persönlichkeitsrecht durchaus in einer Wechselwirkung zueinanderstehen. Dennoch spricht das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung für eine eindeutige Unterscheidung aus.¹⁸⁴ Sowohl die Meinungsfreiheit als auch das Persönlichkeitsrecht können je nach Fallkonstellation voneinander abgewogen werden. Eine Ausnahme hingegen stellt die Menschenwürde dar. Das Bundesverfassungsgericht sieht beispielsweise im Falle einer Kollision zwischen der Menschenwürde und der Meinungsfreiheit, die Würde des Menschen als vorrangig. Aus diesem Grund ist die Menschenwürde nicht abwägungsfähig (OLSTER 2019: 131). So entschied das Bundesverfassungsgericht in mehreren Entscheidungen, wie *Strauß-Karikatur*¹⁸⁵ und *Soldaten sind Mörder*.¹⁸⁶

6.1.2 Informationsfreiheit

Im zweiten Teil des ersten Satzes wird neben der Meinungsfreiheit die Informationsfreiheit garantiert. Daraus wird das Recht abgeleitet, einen freien Zugang zu allgemeinen Quellen zu haben. Hierzu hat sich das Bundesverfassungsgericht bereits im Jahre 1969 im Fall der Leipziger Volkszeitung geäußert. Danach heißt es:

Anlaß für die selbständige verfassungsrechtliche Gewährleistung der Informationsfreiheit im Grundgesetz waren die Erfahrungen mit den zur nationalsozialistischen Regierungspraxis gehörenden

¹⁸³ Bundesverfassungsgericht: BVerfGE 7, 198 (1958): *Lüth-Entscheid*.
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv007198.html>. (23.09.2020).

¹⁸⁴ BvR 932/94 (1994):
https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2001/04/rk20010405_1bvr093294.html. (23.09.2020).

¹⁸⁵ Bundesverfassungsgericht: BVerfGE 75, 369 (1987): *Strauß Karikatur*:
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv075369.html>. Hierbei handelte es sich um die Veröffentlichung einer Karikatur in einer Zeitschrift, in der der damalige Bayerische Ministerpräsident Franz Josef Strauß als sexuell aktives Schwein abgebildet wurde. (23.09.2020).

¹⁸⁶ Bundesverfassungsgericht: BVerfGE 93, 266 (1995): *Soldaten sind Mörder*:
<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv093266.html>. Bei diesem Fall hatte ein Student im Jahre 1988 gegen das NATO-Herbstmanöver protestiert. Dort sah er Kettenfahrzeuge der amerikanischen Armee, woraufhin er auf ein Betttuch ‘A Soldier is a murder’ schrieb. (23.09.2020).

Informationsbeschränkungen, der staatlichen Meinungslenkung, den staatlichen Abhörverboten für ausländische Rundfunksender und den Literatur- und Kunstverboten. [...] Die Informationsfreiheit steht in der grundgesetzlichen Ordnung gleichwertig neben der Meinungs- und Pressefreiheit. [...] Dem Einzelnen soll ermöglicht werden, sich seine Meinung auf Grund eines weitgestreuten Informationsmaterials zu bilden. Er soll bei der Auswahl des Materials keiner Beeinflussung durch den Staat unterliegen. Da die Informationsfreiheit infolge ihrer Verbindung mit dem demokratischen Prinzip gerade auch dazu bestimmt ist, ein Urteil über die Politik der eigenen Staatsorgane vorzubereiten, muß das Grundrecht vor Einschränkungen durch diese Staatsorgane weitgehend bewahrt werden. [...]¹⁸⁷

In dieser Passage lässt sich einerseits erkennen, dass die Gewährleistung der Informationsfreiheit in einer Demokratie und mit Hinblick auf die historischen Erfahrungen während der NS-Zeit, bewahrt werden muss, und andererseits, dass erst mit dem ungehinderten Zugang zu Informationen der Meinungsbildungsprozess jedes einzelnen Menschen angestoßen werden kann.

6.1.3 Kommunikationsfreiheiten in der AEMR

Die Bedeutung der Kommunikationsfreiheiten ist gleichermaßen wie im deutschen Grundgesetz in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte festgehalten. Das Recht auf Meinungs- und Informationsfreiheit wird in Art. 19 kodifiziert:

Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfasst die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.

Gemäß Art. 19 AEMR wird die Freiheit die eigene Meinung äußern zu können, ohne dabei verhindert oder gestört zu werden, garantiert. Hierzu bedarf es zugleich der Meinungsbildung, die im zweiten Halbsatz im Zusammenhang mit der Informationsfreiheit erwähnt und gewährleistet wird (FASSBENDER 2009: 139). Zudem wird jedem Individuum das Recht zugesprochen, ungehindert auf Informationen zugreifen oder diese verbreiten zu können. Bezüglich der möglichen Informationsquellen lässt sich aus dem Wortlaut kein Hinweis entnehmen. Dies lässt darauf schließen, dass grundsätzlich keine der Informationsquellen ausgeschlossen sind (GORNIG 1988: 240). Obwohl der Wortlaut dahingehend nicht eindeutig ist, weist er mit Hinblick auf den technologischen Wandel einen starken Gegenwartsbezug auf. Dennoch ist zu beachten, dass es sich bei Art. 19 nicht um ein bindendes Recht handelt (LEHMANN 2009: 401).

¹⁸⁷ Bundesverfassungsgericht (1969): BVerfGE 27, 71 - *Leipziger Volkszeitung*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv027071.html#Rn027>. (23.09.2020).

6.1.4 Art. 19 IPbpr

Der Stellenwert der Kommunikationsfreiheiten wurde im Jahre 1966 mit dem UN-Zivilpakt in Art. 19 IPbpr hervorgehoben. Im Gegensatz zu anderen internationalen völkerrechtlichen Ansätzen benennt das IPbpr in Abs. 2 explizit diverse Informationsquellen, auf deren Grundlage die Meinungsbildung stattfinden kann (GOLLWITZER 2005: 495).

- (1) Jedermann hat das Recht auf unbehinderte Meinungsfreiheit.
- (2) Jedermann hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen Informationen und Gedankengut jeder Art in Wort, Schrift oder Druck, durch Kunstwerke oder andere Mittel eigener Wahl sich zu beschaffen, zu empfangen und weiterzugeben.
- (3) Die Ausübung der in Absatz 2 vorgesehenen Rechte ist mit besonderen Pflichten und einer besonderen Verantwortung verbunden. Sie kann daher bestimmten, gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die erforderlich sind a) für die Achtung der Rechte oder des Rufs anderer; b) für den Schutz der nationalen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung [...].

Des Weiteren wird in Abs. 3 darauf hingewiesen, dass Kommunikationsfreiheiten aus Abs. 2 Schranken unterliegen. Dazu zählt in erster Linie, dass durch die Ausübung seiner Meinungsfreiheit der Ruf eines anderen nicht beschädigt werden darf. Auch wenn die Meinungsfreiheit mit Art. 5 GG garantiert wird, kann sie in bestimmten Fällen entfallen. Laut der herrschenden Meinung wird die Meinungsfreiheit als Menschenrecht angesehen, da sie aus der Würde des Menschen entspringt. (KÜBLER 2008: 60).

6.2 Meinungsfreiheit in der VR China

Im Dezember des Jahres 2019 kam es weltweit zu großen Unruhen, als in der zentral gelegenen Großstadt Wuhan in China das bis dahin unbekannte Coronavirus identifiziert wurde. Die globale Ausbreitung des Virus sorgte für große Panik, die sich teilweise in Rassismus umwandelte.¹⁸⁸ Als der chinesische Arzt Li Wenliang (李文亮 - Lǐ Wénliàng) im Vorfeld des Ausbruchs vor der Krankheit warnte, blieben die zuständigen Behörden untätig. Im Februar 2020 ist Li selbst an den Folgen der Krankheit verstorben.¹⁸⁹ Der Tod Lis löste in China eine Welle von starker öffentlicher Verärgerung gegen die Regierung aus, die insbesondere in den chinesischen Sozialen Medien zum Ausdruck gebracht wurde. Unter der Verwendung von Hashtags, wie beispielsweise

¹⁸⁸ LU, Franka (2020): *Es gibt Ängste- und es gibt Rassismus*. <https://www.zeit.de/kultur/2020-02/coronavirus-rassismus-chinesen-anfeindungen-aengste-diskriminierung/komplettansicht>. (23.09.2020).

¹⁸⁹ Tagesschau (2020): *China startet Untersuchung nach Arzt-Tod*. <https://www.tagesschau.de/ausland/china-arzt-wenliang-101.html>. (23.09.2020).

#Wewantfreedomofspeech wurde unmittelbare Kritik an das Vorgehen der Regierung geäußert. Derartige Kommentare wurden kurz darauf von Seiten der Regierung gelöscht und zensiert.¹⁹⁰ Die Social Media Nutzer waren seither nicht mehr imstande frei ihre Kritik auszuüben. Bei der Verwendung von derartigen Hashtags kam immer eine automatische Meldung der Zensoren, dass „Aufgrund der relevanten Gesetze, Verordnungen und Regelungen [...] die Seite mit diesem Hashtag nicht gezeigt werden“ kann.¹⁹¹ Der Umgang mit dem Coronavirus verdeutlicht, welche gegenwärtigen Probleme hinsichtlich der Kommunikationsfreiheiten in der VR China bestehen und welchen Stellenwert diesen beigemessen wird. Doch wie lässt sich eine derartige Handhabung begründen?

6.2.1 Entwicklung der Kommunikationsfreiheiten

Ein Blick in die chinesische Rechtsentwicklung verdeutlicht, dass es vereinzelt Momente in der Geschichte gab, in denen die Kommunikationsfreiheiten ansatzweise hervorgehoben wurden. Ein Paradebeispiel stellen die Gedanken und ersten Entwürfe zu Zeiten der Republik China dar, die letztlich in der Verfassung festgehalten wurden. Dabei fungierte im Wesentlichen Sun Yat-sen als Initiator hierfür, der stark vom westlichen Rechtsbewusstsein beeinflusst war (KRUMBEIN 2012: 110). In Art. 11f. der Verfassung wurden die Kommunikationsfreiheiten garantiert und durften die Freiheit anderer nicht beeinträchtigen. Sie selbst unterlagen keiner staatlichen Schranken (WANG 2008: 61). Während diese Verfassung den Weg für das heutige Taiwan ebnete, entwickelte sich der Umgang mit den Kommunikationsfreiheiten mit der Gründung der VR China ab 1949 in eine andere Richtung. Bis sich die die Regierung verfassungsrechtlich konsolidierte, vergingen ganze sechs Jahre, bis schließlich die erste sozialistische Verfassung verabschiedet wurde. Die Verfassung enthält zwar einen Katalog an Grundrechten, worunter ebenfalls die Meinungsfreiheit aufgelistet ist, doch wurde ihr unter Mao keine große Beachtung geschenkt. Besonders deutlich wurde dies während der *Hundert-Blumen-Bewegung*, wo die Kritik gegenüber Maos politisches Vorgehen immer schärfer wurde (MÖLLER 2005: 55).

¹⁹⁰ YU, Verna (2020): *If China valued free speech, there would be no coronavirus crisis.*

[https://www.theguardian.com/world/2020/feb/08/if-china-valued-free-speech-there-would-be-no-coronavirus-crisis.](https://www.theguardian.com/world/2020/feb/08/if-china-valued-free-speech-there-would-be-no-coronavirus-crisis) (23.09.2020).

¹⁹¹ BÖGE, Friederike (2020): *Er warnte vor dem Coronavirus - jetzt ist er tot.*

[https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/li-wenliang-warnte-vor-dem-coronavirus-jetzt-ist-er-tot-16620890.html?utm_content=bufferfac19&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=GEPC%253Ds30.](https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/li-wenliang-warnte-vor-dem-coronavirus-jetzt-ist-er-tot-16620890.html?utm_content=bufferfac19&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=GEPC%253Ds30) (23.09.2020).

Dies sollte sich mit der wirtschaftlichen Reform- und Öffnungspolitik unter Deng ab 1978 ändern. Das Vorhaben der Regierung einen Rechtsstaat zu etablieren, wirkte sich zum Teil unmittelbar auf das chinesische Recht aus.¹⁹² Mit der Verabschiedung der Verfassung im Jahre 1982 wurde die Meinungsfreiheit als Grundrecht der chinesischen Bürger normiert. Allerdings hat die innerstaatliche Umsetzung oftmals Fragen aufgeworfen, weshalb ihr mit Hinblick auf historische Geschehnisse wie das *Tian'anmen-Massaker* kein Gehalt zugesprochen werden kann (MÜLLER-KOLODZIEJ 2019: 469f.).

6.2.2 Rechtliche Gewährleistung der Kommunikationsfreiheit

Gemäß Art. 35 der chinesischen Verfassung werden unterschiedliche Kommunikationsfreiheiten gewährleistet. So heißt es: „Die Bürger der Volksrepublik China genießen die Freiheit der Rede, der Publikation, der Versammlung, der Vereinigung, der Durchführung von Straßenumzügen und Demonstrationen.“¹⁹³ Bezogen auf die Meinungsfreiheit bedeutet dies, dass jeder Bürger das Recht hat, sich entweder verbal oder schriftlich frei äußern zu dürfen. Wie bereits festgestellt werden konnte, setzt die Meinungsäußerung die Bildung einer Meinung voraus. Hierzu lässt sich allerdings vom Wortlaut nichts entnehmen. Genauso wenig sagt Art. 35 der chinesischen Verfassung, ob andere Medien wie das der Kunst, Musik oder Film als mündliches oder schriftliches Ausdrucksmittel abgedeckt werden. Am geeignetsten ist, wenn dem Artikel ein breiteres Verständnis zugrunde gelegt wird (WANG 2015: 149). Obwohl die chinesische Verfassung besagt, dass die Bürger diese Freiheiten genießen, werden jene Freiheiten gleichsam durch bestimmte Gesetze und Vorschriften stark eingeschränkt. Eine wesentliche, rechtliche Schranke stellt Art. 51. dar, wonach die Rechte und das Wohl des chinesischen Volkes sowie des Staates eindeutig vor den individuellen Freiheiten und Interessen Vorrang haben. „Die Bürger der Volksrepublik China dürfen bei der Ausübung ihrer Freiheiten und Rechte die Interessen des Staates, der Gesellschaft und des Kollektivs oder die rechtmäßigen Freiheiten und Rechte anderer Bürger nicht verletzen.“ Durch die hier aufgeführte Schranke wird ersichtlich, dass es keinerlei staatliche Verpflichtung vorhanden ist, um die Kommunikationsfreiheit in Art. 35 zu schützen (CHRIST 2011: 77). In diesem Zusammenhang kann durchaus auf die Revisionen der Verfassung hingewiesen werden, wie beispielsweise die aus dem Jahre 2004, wonach die Menschenrechte respektiert und geschützt

¹⁹² Ausländische Rechtssysteme, wie das deutsche Recht, haben während dieser Phase das chinesische Rechtsbewusstsein in Bereichen wie das Zivilrecht maßgeblich geprägt.

¹⁹³ Verfassung der VR China (1982): <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>. (23.09.2020).

werden und eine nachteilige Auslegung von Grundrechten wie das der Meinungsfreiheit nicht zwingend gegeben ist (WANG 2005: 126).

Genauso kann die Revision aus dem Jahre 2018 angeführt werden, nach der explizit das Regieren basierend auf Gesetzen festgehalten wird (法治 - fǎzhì) und als ein Indiz angesehen werden, dass Rechte wie Meinungsfreiheit verfassungsrechtlich geschützt sind. Der bestehende Mangel in der chinesischen Gerichtsbarkeit, insbesondere in der rechtlichen Durchsetzung von Grundrechten veranschaulicht, dass selbst bei einer Einschränkung oder Verletzung der Meinungsfreiheit, der rechtliche Weg für den Einzelnen massiv beeinträchtigt ist (MÜLLER-KOLODZIEJ 2019: 478). Ein weiterer Punkt, der gegen eine Gewährleistung der Meinungsfreiheit in der Volksrepublik China spricht, ist der Umgang mit dem Internet und den Sozialen Medien. Durch das erhöhte Aufkommen diverser Kommunikationsformen im Zuge der Digitalisierung stehen sensible Themen mit politischer Tragweite unter starker staatlicher Kontrolle und können oftmals zu strafrechtlichen Verurteilungen führen.

6.2.3 Internetkontrolle und Meinungsfreiheit im Spannungsverhältnis

Mit knapp 826 Millionen Internetnutzer im Jahre 2018 verzeichnet die Volksrepublik mehr als 20 Prozent der weltweiten, gesamten Internetnutzung. Die Zahl der mobilen Internetnutzer in China stieg von etwa 45 Millionen im Jahr 2007 auf 817 Millionen im Jahr 2018, Tendenz steigend.¹⁹⁴

Während dieses rapiden Booms hat die Regierung ihre Maßnahmen zur Kontrolle stetig erweitert und verschärft. Laut *Freedom House* gehört die Volksrepublik China weltweit zu den Staaten mit dem restriktivsten Umgang im Bereich der Internetfreiheit.¹⁹⁵ Das Risiko für chinesische Bürger, wegen des Zugangs oder dem Austausch von Informationen über das Internet verhaftet zu werden, hat in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Sowohl der rasche Fortschritt in der Überwachungstechnologie als auch ein größerer Zugang der Polizei zu Benutzerdaten haben dazu beigetragen, dass die Anzahl von Verhaftungen und Verfolgungen drastisch gestiegen ist.¹⁹⁶ Es stellt sich die Frage, inwieweit die staatliche Kontrolle des Internets geregelt ist und sich auf die

¹⁹⁴ Number of internet users in China from December 2008 to December 2018:

<https://www.statista.com/statistics/265140/number-of-internet-users-in-china/> (23.09.2020).

¹⁹⁵ FREEDOM HOUSE (2021): *The Pandemic's Digital Shadow*: <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2020/pandemics-digital-shadow>. (30.04.2021).

¹⁹⁶ FREEDOM HOUSE (2021): *Freedom on the net 2020*. <https://freedomhouse.org/country/china/freedom-net/2020>. (30.04.2021).

Kommunikationsfreiheiten und der Menschenwürde auswirkt.

6.2.4 Der Weg hin zur Great Firewall

Obwohl China mittlerweile zu den modernsten Technologiestaaten gehört, hat es sich Zeit gelassen, bis es am neu entstandenen Internet teilgenommen hat. Ähnlich wie in anderen Staaten wurde die Benutzung des Internets durch akademische Netzwerke bekannt (WOESLER 2000: 321). Die Möglichkeiten hinsichtlich der Kommunikation und der Informationsverbreitung, die sich durch das Internet offenbarten, empfand die Regierung durch die immer stärker werdende Resonanz innerhalb des Volks als kritisch und begann mit den ersten Gegenmaßnahmen.

Aus diesem Grund wurde vom Ministerium für Öffentliche Sicherheit (公安部 - Gōng ānbù) im Jahre 1998 das Projekt *Goldener Schild* (金盾工程 - jīndùn gōngchéng) initiiert, mit der Intention das Internet in der Volksrepublik China zu regulieren (BECKER 2011: 57). In seiner ursprünglichen Fassung sollte das Goldene Schild-Projekt zunächst ein umfassendes, datenbankgestütztes Überwachungssystem sein, das mit Hilfe der Datengenerierung die nationale Sicherheit wahren sollte. Die rasche Entwicklung der Internet-Expansion in China führte dazu, dass die alte Fassung des Projekts jedoch modifiziert werden musste. Daraus resultierte schließlich die Erstellung einer Firewall, die den Inhalt von Einzelpersonen filterte.¹⁹⁷ Die starke Überwachung der chinesischen Bevölkerung geht so weit, dass sowohl der inländische als auch ausländische Datenverkehr von der Regierung kontrolliert wird. Darunter leidet in besonderem Maße die westliche Presse und Informationsanbieter, auf deren Online-Präsenz in China nicht zugegriffen werden kann (GOLDENSTEIN 2011: 112). Seither ist das chinesische Internetfiltersystem weltweit unter dem Begriff der Chinese Great Firewall bekannt.

6.2.5 Ausmaß der Zensur

Die Verwendung von Filtersystemen soll verhindern, dass Informationen, die von der Regierung als schädlich erachtet werden, innerhalb der Bevölkerung in Umlauf kommen. Dies geschieht gegenwärtig so weit, dass chinesische Informationsanbieter, wie Weibo (微博 - Wēibó) einen integrierten Zensurautomatismus in seine Dienste eingeführt hat. Dieser ist in der Lage nach bestimmten Termini zu suchen und diese innerhalb weniger Minuten zu löschen (WEBER 2019:

¹⁹⁷ The Great Firewall of China: Background (2011): <https://cs.stanford.edu/people/eroberts/cs181/projects/2010-11/FreedomOfInformationChina/the-great-firewall-of-china-background/index.html>. (23.09.2020).

76).

Mittlerweile gibt es für jedes Soziale Netzwerk, das aus den westlichen Staaten stammt, ein chinesisches Pendant. So gibt es statt dem Messaging-Dienst Whatsapp WeChat und Youkou als das Gegenstück für Youtube. Diese Plattformen stehen unter der Bewachung der Regierung. So haben Forscher des Citizen Labs eine Studie durchgeführt, in der sie kombinierte Schlüsselbegriffe verwendet haben, um festzustellen, welche Begriffe zu einer Zensur führen. Dazu gehören Begriffe wie der Name des chinesischen Generalsekretär Xi Jinping (习近平 - Xí Jìnpíng) bis hin zur autonomen Region Xinjiang der Uiguren¹⁹⁸ (新疆 - Xīnjiāng), die eine Zensur auslösen können (XIONG/KNOCKEL 2019: 2).

Während die chinesische Regierung ihre Maßnahmen zur Kontrolle des Internets und der Sozialen Medien stetig intensiviert, sind im Gegenzug zahlreiche Instrumentarien entstanden, um die Zensur zu umgehen.¹⁹⁹ Sie sollen den Menschen die Möglichkeit geben freien Zugang zum Internet und damit zu Informationen zu erhalten. Neben der Zensur sind es ebenfalls die Medien, die unter der starken Kontrolle der Regierung stehen. Der Einfluss von staatlicher Seite geht so weit, dass es sich selbst auf den Inhalt der Berichterstattung auswirkt (DAMM 2003: 228). So sind alle Medienorganisationen verpflichtet, sich bei Regierung zu registrieren. Sobald sie genehmigt sind, stehen sie unter der Aufsicht einer Regierungsabteilung. Darüber hinaus steht die Leitung von Medienanstalten in unmittelbarer Beziehung zu öffentlichen Dienststellen der KPCh, sodass die Führungsfiguren meist Parteifunktionäre sind und nicht zwingend fachliche Expertise für ihre Position aufweisen müssen (HE 2008: 24). Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die Menschen in ihrer Meinungsbildung kein pluralistisches Gesamtbild entwickeln können. Vielmehr erfolgt die Meinungsbildung auf Grundlage von Informationen, die von der Regierung für richtig und

¹⁹⁸ Die Mehrheit der Uiguren sind muslimischen Glaubens und werden von der chinesischen Regierung unterdrückt. Zu einem internationalen Eklat kam es als publik wurde, dass die KPCh ein Internierungslager für die muslimische Minderheit unterhält. ZAND, Bernhard (2020): Zwangssterilisierungen in China. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/china-sterilisierung-und-abtreibung-bei-uiguren-a-fced2b94-b22f-41b2-935d-d04f7d6b1826>. (23.09.2020).

¹⁹⁹ Bypass Censorship: <https://www.bypasscensorship.org/#tools>. (23.09.2020).

notwendig erachtet werden. Die Zensur stellt mithin ein Mittel dar, welches die Regierung zur absoluten Kontrolle der Gesellschaft einsetzt, um ihre politische Macht zu erhalten.

6.2.6 Standardisierung bis hin zur Verrechtlichung der Zensur

Wie bereits ersichtlich wurde, hat sich die chinesische Regierung zu Beginn der Einführung des Internets hinsichtlich der Zensur zunächst zurückgehalten. Mit der Zeit erlangte das Internet allerdings einen derart hohen Stellenwert, dass sich die Regierung sukzessive mit ihrer Regulierung befasste. Einen ersten Regelungsentwurf bot das von der chinesischen Regierung erstellte *White Paper* aus dem Jahre 2010 (FANG 2018: 100). Darin werden Grundprinzipien und Verhaltensregeln aufgestellt, die der Nutzer in der Verwendung des Internets berücksichtigen muss. Einerseits wird der Meinungsfreiheit ein eigenständiger Punkt eingeräumt und als eines der wesentlichen Ziele der chinesischen Internetverwaltung aufgeführt:

The Internet is given full scope in the news communication field of China. The Chinese government encourages and supports the development of Internet news communication undertakings, provides the public with a full range of news, and at the same time guarantees the citizens' freedom of speech on the Internet as well as the public's right to know, to participate, to be heard and to oversee in accordance with the law. The Internet has become an important channel for people to obtain news. Ever since its introduction to China, the Chinese people have been making full use of the Internet to disseminate news. The news agencies, newspaper offices, radio and television stations in China have used their resources and brand advantages to carry out Internet news communication so as to meet the people's needs for news, and a number of websites providing comprehensive news services, such as People's Daily Online, Xinhuanet, CCTV.com and CNR.cn, have been set up, which has not only extended the reach of authoritative news, but also explored new space for the traditional media's own development.²⁰⁰

Andererseits hebt man die Notwendigkeit hervor, dass trotz des Internets die staatliche Sicherheit sowie die des Kollektivs nicht beeinträchtigt werden darf.²⁰¹ Zu einer stärkeren Verschärfung der Internetkontrolle kam es insbesondere mit dem Amtsantritt von Xi Jinping. So kam es seit 2014 zur Etablierung der Welt-Internetkonferenz (世界 互联网 大会 - Shìjiè hùliánwǎng dàhuì) in Wuzhen. Ziel der jährlichen Veranstaltung ist es, durch das Internet und der Digitalisierung einen Nutzen für das nationale Interesse und der Sicherheit zu ziehen. Diese Absicht untermauerte Xi mit seiner Rede bei der vierten Welt-Internetkonferenz im Jahre 2017, indem er die strikte Zensurpolitik in der VR China verteidigte. Dabei führte er als Grund die „Cyber-Souveränität“ an, wonach jeder Staat selbst über die Verwaltung des Internets im Inland bestimmen kann und kein

²⁰⁰ Informationsbüro des Staatsrats (2010): *The Internet in China*. https://www.chinadaily.com.cn/china/2010-06/08/content_9950198_5.htm. (23.09.2020).

²⁰¹ ebd.

anderer Staat sich einmischen dürfe.²⁰² Die Begründung erinnert stark an die Argumentation, die in der Debatte der Asiatischen Werte geführt wurde. Im gleichen Jahr kam es zum ersten Gesetz zur Cyber-Sicherheit (中华人民共和国网络安全法 - Zhōnghuá rénmin gònghéguó wǎngluò ānquán fǎ). Art. 1 fasst das Ziel des Gesetzes zusammen. So heißt es:

This Law is formulated in order to: ensure cybersecurity; safeguard cyberspace sovereignty and national security, and social and public interests; protect the lawful rights and interests of citizens, legal persons, and other organizations; and promote the healthy development of the informatization of the economy and society.²⁰³

In erster Linie sollen demnach die Netzwerksicherheit sowie der Datenschutz in der VR China gestärkt werden. Zugleich wirft es jedoch die Frage auf, wie die Regierung mit den Daten der Personen und Unternehmen umgehen wird.²⁰⁴ Im Ausland wird weitestgehend davon ausgegangen, dass die VR China durch ihr Cyber-Sicherheitsgesetz im Grunde nur das Ziel verfolgt auf personenbezogene - und Unternehmensdaten zuzugreifen, um ihre digitale Machtstellung global zu stärken. Dies hat bereits zu politischen Auseinandersetzungen geführt, wie zum Beispiel mit den Vereinigten Staaten von Amerika. Diese werfen der chinesischen Regierung mittels des chinesischen Telekommunikationsunternehmens Huawei Spionage vor.²⁰⁵ Die chinesische Regierung beschäftigt sich schon seit längerer Zeit mit der rechtlichen Handhabung von personenbezogenen Daten. Während es einerseits Stimmen gibt, die den Schutz von persönlichen Angaben im Recht auf Privatsphäre verorten, gibt es andererseits die Meinung diese, anlehnend auf das deutsche Rechtsverständnis, eher als informationelle Selbstbestimmung zu bestimmen (HABICHT 2013: 332).

Für noch mehr Aufsehen sorgte das Thema des Umgangs mit Big Data und der Beschluss der VR China über die Einführung eines Sozialkredit-Systems (社会信用体系 - shèhuì xìnyòng tǐxì). Dabei handelt es sich um ein Bewertungssystem, dass anhand von Daten die chinesische

²⁰²<https://www.wiwo.de/politik/ausland/welt-internet-konferenz-chinas-praesident-xi-verteidigt-staatliche-kontrolle-des-internets/20663926.html> (23.09.2020).

²⁰³ Cybersecurity Law of the People's Republic of China (2017): <https://www.newamerica.org/cybersecurity-initiative/digichina/blog/translation-cybersecurity-law-peoples-republic-china/> (23.09.2020).

²⁰⁴ THEUSNER, Alexander (2018): *China: Neues Cybersecurity-Gesetz*. <https://www.roedl.de/themen/china-cybersecurity-law-datenschutz> (23.09.2020).

²⁰⁵ BEUTH, Patrick/Marcel, ROSENBACH (2020): *Eine Hintertür, die nur die USA sehen*. In: Spiegel. <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/huawei-und-die-spionage-vorwuerfe-eine-hintertuer-die-nur-die-usa-sehen-a-c9c40afd-51a3-43d3-a853-75d1fcdd1946>. (23.09.2020).

Bevölkerung überwacht und zugleich bewertet. So heißt es in einer Mitteilung vom Staatsrat aus dem Jahre 2014:

Das Sozialkreditsystem ist ein wichtiger integraler Bestandteil der sozialistischen Marktwirtschaftsstruktur und der Struktur der Lenkung der Gesellschaft. Gestützt auf Gesetze, andere Rechtsnormen, Standards und Verträge beruht es auf der Basis der Schaffung und Vervollständigung von die Mitglieder der Gesellschaft abdeckenden Kreditregistern und dem Netzwerk der Kreditinfrastruktur, stützt sich auf die normgemäße Nutzung von Kreditdaten und ein System von Kreditdienstleistungen; integriert in das Sozialkreditsystem ist die Forderung, Denkweisen der Zuverlässigkeitskultur einzupflanzen und die traditionelle schöne Tugend der Zuverlässigkeit hervorzuheben, mit Anreizen, sein Wort zu halten und Schranken der Verletzung von Zusagen, als Mechanismen zur Belohnung und Bestrafung; Ziel ist, in der gesamten Gesellschaft das Bewußtsein für Zuverlässigkeit und das Kreditniveau zu heben. (MÜNZEL 2018: 45).

Mit dem Sozialkredit-System schafft die chinesische Regierung ein allgegenwärtiges Überwachungssystem, das jegliche Handlungen von Bürgern sowie Unternehmen kontrolliert. Dieses soll bis zum Jahr 2020 realisiert werden, bislang gab es bereits vereinzelte Pilotprojekte (DARIMONT/FRIEDRICH/HENSELMANN 2020: 189). Gegenstand der internationalen Debatte war vordergründig die Einführung des Bewertungsschemas. Danach sollen Personen mittels Algorithmen mit Hinblick auf ihr soziales Engagement oder ihrer finanziellen Bonität mit Punkten versehen werden. Auf der Grundlage solcher Merkmale erhalten Personen Punkte oder ihnen werden welche abgezogen. Je nachdem, wie gut jeder Einzelne sich benimmt und den Anforderungen des Staates gerecht wird, kann dieser mit Belohnungen rechnen (SCHLIEKER 2019: 110). Obwohl im Ausland das geplante Sozialkredit-System kritisch betrachtet wird und in den Medien oftmals der Vergleich zu dem dystopischen Konstrukt vom Schriftsteller George Orwell erinnert,²⁰⁶ so stößt das Bewertungssystem innerhalb der Bevölkerung mehrheitlich auf eine positive Resonanz. Eine Studie der Freien Universität Berlin ergab, dass achtzig Prozent das bevorstehende System befürworten (KOSTKA 2018: 11). Der Grund hierfür liegt darin, dass die Mehrheit sich durch die Einführung eines solchen Systems erhofft, dass sowohl die Lebensqualität als auch die strukturellen Lücken in den staatlichen Institutionen optimiere (ebd. S.20). Dies verdeutlicht, dass kritische Verhältnis zwischen der Bevölkerung und dem Staat und die Nöte der Bevölkerung. Allerdings dürfen hierbei die möglichen Konsequenzen nicht verkannt werden, die viel weitreichender als strukturelle Defizite sein können. Die Etablierung eines Bewertungsapparats birgt die Gefahr, dass die Bürger sich primär nach den von Algorithmen

²⁰⁶ NAB, Matthias (2019): Digital-Leninismus. In: Zeit-Online. <https://www.zeit.de/2019/48/china-hongkong-ueberwachung-unterdrueckung-digital-leninismus>. (23.09.2020).

bestimmten Punktevergaben orientieren. Dies kann schwerwiegende sozial-gesellschaftliche Folgen mit sich bringen (GENZSCH 2019: 139).

Der gesellschaftliche Status einer Person hängt somit zunehmend von einer Punktevergabe ab. Dabei lässt sich eine Rückbesinnung der chinesischen Regierung auf den Konfuzianismus in Kombination mit den Strafmethoden aus dem Legalismus erkennen. Indem der Mensch nach den höchsten Punktzahlen strebt, spiegelt diese zugleich innerhalb der Gesellschaft eine höhere Stellung wider. Der Einzelne kann als Vorbild für seine Mitmenschen angesehen werden. Im Gegenteil zum Kriminellen, der durch Taten und Handlungen sich selbst und noch viel wichtiger der Gesellschaft schadet. Die persönliche Würde erfährt damit eine Digitalisierung. Je höher die erreichte Punktzahl, desto mehr Würde trägt der Einzelne.

6.3 Die Entwicklung der Kommunikationsfreiheiten im Iran

Die Zwietracht zwischen modernen Erneuerungen und traditionellen Wertvorstellungen, bei denen es sich überwiegend um religiöse Glaubenssätze handelt, prägt die iranische Geschichte sehr lange. Neben zahlreichen anderen individuellen Freiheiten hat sich diese Spannung auch auf den Stellenwert der Kommunikationsfreiheiten ausgewirkt.

Unter dem Monarchen Reza Schah Pahlavi, der zwar gegenüber dem westlich geprägten Rechtsbewusstsein sehr offen war, kam es zu starken Beeinträchtigungen von individuellen Freiheiten. Es existierten staatliche Maßnahmen, die zur Beeinträchtigung der Meinungsfreiheit sowie der freien Meinungsäußerung geführt haben. Derartige Mittel dienten primär dazu, die eigene politische Stellung zu sichern. So forderte der Schah beispielsweise die Zensur oder sogar ein Verbot von bestimmten Informationsanbietern, deren Sichtweisen mit der der Regierung nicht im Einklang waren (ABRAHAMIAN 1983: 138).

Diese restriktive Politik wurde von seinem Sohn Mohammad Reza fortgesetzt. Obwohl sich die Regierung unter Reza Schah auf der internationalen Bühne als modern und menschenrechtskonform präsentierte, vermittelte die politische Praxis im Inland ein vollkommen gegenteiliges Bild (MAYER 1996: 269). Die Bedeutung von Kommunikationsfreiheiten wurden

mit der Islamischen Revolution 1979 aus einem neuen Blickwinkel betrachtet - im Lichte des Islam.

6.3.1 Kommunikationsfreiheiten in der IR Iran

Laut Art. 24 der iranischen Verfassung werden Kommunikationsfreiheiten garantiert. Dem Wortlaut entsprechend ist: „Die Meinungsfreiheit in Publikation und Presse [...] gewährleistet, es sei denn, die Grundlagen des Islams und die Rechte der Öffentlichkeit werden beeinträchtigt. Einzelheiten regelt das Gesetz.“ Zunächst wird deutlich, dass die persönliche Meinungsfreiheit nur eingeschränkt umfasst wird, indem sie nur in Publikationen und Presse gilt. Darüber hinaus erweckt der Wortlaut den Anschein, dass die Freiheit der Meinungsäußerung dann vollständig garantiert ist. Allerdings unterliegt dieses Recht einer Schranke, die im Nebensatz festgehalten ist. Danach kann die Ausübung der Meinungsfreiheit nur uneingeschränkt gewährleistet sein, wenn sie die Grundprinzipien des Islam nicht missachtet oder die öffentliche Sicherheit verletzt (ABGHARI 2008: 135). Darüber hinaus gibt der Wortlaut keine Auskunft darüber, inwieweit der Zugang zu Informationsquellen gegeben ist. Demnach findet die Informationsfreiheit keine Erwähnung.

6.3.2 Die Zensur und Überwachung

Bevor von der aus Art. 24 der iranischen Verfassung gewährleisteten Meinungsfreiheit in Publikationen oder in der Presse Gebrauch gemacht werden kann, bedarf es eines längeren Kontrollprozesses. Unabhängig in welcher Form die Meinungsäußerung gemacht wird, sei es als Kunstwerk, als journalistischer Bericht oder Roman, muss diese zunächst durch die Überprüfung des Ministeriums für Kultur und islamische Führung (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - Vezarate-h Farhang va Ershad Eslami). Damit die Meinung verkündet werden kann, muss das Ministerium nach eigenem Gutdünken eine Genehmigung erteilen, was oftmals wahllos entschieden wird (GORGES 2019: 282).

Ein prominenter Fall ist der des kontroversen Musikers Mohsen Namjoo (محسن نامجو). Sein Fall verdeutlicht zum einen die herrschenden Grenzen und die Tragweite der Meinungsfreiheit im heutigen Iran und zum anderen die Haltung sowie den Umgang der Regierung mit Äußerungen, die nicht den Prinzipien des Islam gerecht werden. Namjoo, der seit Beginn seiner Karriere für seine Stilbrüche innerhalb der klassischen-traditionellen iranischen Musik für Unruhe gesorgt

hatte, rezitierte in einem seiner Lieder, Verse aus dem Koran.²⁰⁷ Obwohl Namjoo Reue gezeigt und sich entschuldigt hat, sah das Gericht in seiner Musik eine Verspottung des Korans und befand ihn 2009 für schuldig. Namjoo wurde zu fünf Jahren Haft verurteilt und lebt mittlerweile im Exil.²⁰⁸

Die Zensur gehörte seit Beginn der Islamischen Republik Iran zu einer der Hauptmethoden, um ein Gehorsam innerhalb der Gesellschaft zu schaffen. Dabei findet die Zensur in unterschiedlichen Bereichen Anwendung, die für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit von immenser Bedeutung sind. Dazu gehören Musik, Kunst, Literatur sowie das Bildungssystem. So griff Khomeini kurz nach Etablierung der Islamischen Republik zu scharfen Maßnahmen, um die islamische Neuausrichtung voranzutreiben:

[...] Um eine umfassende Erneuerung zu erreichen, blieben die Universitäten etwa dreißig Monate lang geschlossen. Neben rund siebenhundert Dozenten wurden auch einige Hundert Studenten von der Universität suspendiert. Etwa zeitgleich ließ Ayatollah Chomeini vierzig Zeitungs- und Zeitschriftenverlage sowie die öffentlichen Bibliotheken schließen, um alle literarischen Werke, die nicht im Einklang mit der islamischen Regierung standen, selektieren und entsorgen zu können. Der Rat der Kulturrevolution begründete diese Schritte mit der Förderung und „Konsolidierung“ der islamischen Kultur sowie der Etablierung einer neuen islamischen Zivilisation.[...] (MONTAZER 2019: 139).

Die Tragweite der Zensur erlangte eine neue Dimension mit der Einführung des Internets und den Sozialen Medien. Der Iran hat sich mittlerweile weltweit zu einer der strengsten Zensurstaaten entwickelt.

6.3.3 Staatlicher und rechtlicher Umgang mit dem Internet

Seit Mitte der neunziger Jahre ist das Internet im Iran nicht mehr wegzudenken. Das große Interesse innerhalb der Bevölkerung hat zu einem raschen Zuwachs von Nutzern geführt, sodass der Iran schnell die höchste Internetnutzung im Nahen Osten verzeichnete (SHIRAZI 2008: 302). So lag die Internetnutzung im Jahre 2008 bereits bei rund 34,9 % der Bevölkerung, was etwa 23 Millionen Menschen entsprach.²⁰⁹ Die Regierung hat kontinuierlich in den Ausbau der Internet-Infrastruktur

²⁰⁷ KASHMIRIPUR, Behzad (2008): <https://www.dw.com/fa-ir/%D8%B4%DA%A9%D8%A7%DB%8C%D8%AA-%DB%8C%DA%A9-%D9%82%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%B9%D9%84%DB%8C%D9%87-%D9%85%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D9%86%D8%A7%D9%85%D8%AC%D9%88/a-3599222>. (23.09.2020).

²⁰⁸ BREHMER, Marian (2012): Der Erneuerer. <https://de.qantara.de/inhalt/der-iranische-singer-songwriter-mohsen-namjoo-der-erneuerer>. (23.09.2020).

²⁰⁹ <https://www.internetworldstats.com/me/ir.htm>. Die Internetnutzung hat sich seither fast verdreifacht. So liegt die Zahl der Internetnutzung 2020 bei 67,6 Millionen Internetnutzern. <https://www.internetworldstats.com/stats5.htm>. (23.09.2020).

investiert. Als allmählich die Resonanz und das Ausmaß des Internets größer wurde, setzte die iranische Regierung erste rechtlichen Grenzen. Abgesehen von rechtlichen Rahmenbedingungen, gab es auch hin und wieder staatliche Initiativen, die zur Eindämmung des Internet-Trends führte. Dazu gehört beispielsweise die Öffnung von zahlreichen Internet-Cafés, die im Zuge der Popularität des Internets entstanden. In diesem Zusammenhang kamen neben dem staatlichen Interesse der Regierung zunehmend ein wirtschaftlicher. Da immer mehr Menschen den Internetzugang und auch das Telefonieren ins Ausland durch die Dienste der Internet-Cafés in Anspruch nahmen, kam es zu einer massenhaften Schließung. Begründet wurden diesen Maßnahmen aufgrund fehlender Lizenzen der Café-Besitzer (MICHAELSEN 2013: 178). Dabei bildet die Präambel der Verfassung die Basis für den Umgang mit dem Internet (NASSERI 2007: 107). Danach müsse der primäre Zweck der Medien der sein, die islamischen Grundsätze zu verbreiten und gleichzeitig als Schutzschild vor externen Einflüssen zu fungieren:

Die Massenmedien müssen, entsprechend dem Entwicklungsprozess der islamischen Revolution, im Dienste der Verbreitung der islamischen Kultur stehen. In diesem Sinn sollen sie aus dem sachlichen Dialog verschiedener Denkrichtungen Nutzen ziehen und sich der Verbreitung und Förderung zerstörerischer und antiislamischer Eigenschaften ausdrücklich enthalten.

Die Rolle der verschiedenen Kommunikationsmittel werden dahingehend eingeschränkt, dass in erster Linie ausschließlich die Verbreitung von islamkonformen Informationen erlaubt ist. Erst dadurch sei jeder iranische Bürger imstande am Aufbau der Gesellschaft teilzunehmen und einen Beitrag im Sinne des Islam zu leisten, um somit global als Vorbild voranzugehen:

Jedermann hat die Grundsätze des vorliegenden Gesetzes, welches die Freiheit und Würde des Menschen an die Spitze seiner Ziele stellt und den Weg zum Heranreifen und zur Entwicklung des Menschen bahnt, zu befolgen. Es ist notwendig, dass sich die islamische Glaubensgemeinschaft durch die Wahl erfahrener und gottesehrfürchtiger Verantwortlicher und durch ständige Betreuung ihrer Arbeit aktiv am Aufbau der islamischen Gesellschaft beteiligt, in der Hoffnung, dass es ihr gelingen möge, durch die Bildung einer beispielgebenden islamischen Gesellschaft zum Vorbild und Zeugen für alle Menschen in der Welt zu werden.

Obwohl der Wortlaut den Anschein erweckt, dass Zugeständnisse an Freiheiten und der Würde des Menschen gemacht werden, so geraten diese Aspekte in letzter Konsequenz in den Hintergrund und erfahren in der Praxis keiner größeren Beachtung. In Art. 3 der iranischen Verfassung werden diverse Maßnahmen aufgelistet, die dazu dienen, die im vorherigen Art. 2 formulierte Ziel einer islamischen Ordnung zu erzielen.

Gemäß Satz 2 des Art. 3 ist der Staat dazu verpflichtet, „das allgemeine Bewusstsein auf allen Gebieten durch einen geeigneten Einsatz der Presse, der Medien und anderer Mittel zu erhöhen.“ Obwohl die Verfassung keine Aussage zum Zugang von Informationen trifft, könnte anhand dieser

Stelle ansatzweise abgeleitet werden, dass der Kenntnisstand innerhalb der Gesellschaft nur durch eine hinreichende Bereitstellung von Quellen ihr Wissen entwickeln kann. Allerdings überwiegen hier eindeutig das Interesse der Regierung das theokratische Staatskonstrukt zu wahren:

Zweifellos waren sich die Verfassungsväter der Islamischen Republik der Tatsache bewusst, dass es sowohl in der Verfassung selbst als auch im System ein gewisses Maß an institutionellen Spannungen gab. [...] Manche Artikel [enthalten] eindeutig Elemente, die auch die Verfassungen vieler Demokratien schmücken. Doch jedes einzelne dieser »demokratischen Prinzipien« wird eingeschränkt, die „dem Volk“ und „den Medien“ zugestanden werden. Die Janusköpfigkeit der Islamischen Republik, der Gegensatz zwischen Islamismus und Republikanismus und die ungeklärte Frage nach dem Ursprung von Legitimität und Souveränität ist auch im Fall der Medien unübersehbar. (SREBERNY/GHOLAM 2012: 105)

Den Zugang in die rechtliche Sphäre erlangte die Internetkontrolle nach der Jahrtausendwende durch den Erlass des Hohen Rats der Kulturrevolution (شورای انقلاب فرهنگی - Schūrā-ye Enqelāb-e Farhangi), wonach die Regulierung der Internetverbindung vollständig unter staatlicher Kontrolle gekommen ist (MOHAMMADI 2019: 230). Damit wurden die ersten rechtlichen Weichen gestellt, die von nun an die restriktive Telekommunikationspolitik des Iran prägen sollte. Die Auflagen an Personen, die die Absicht verfolgten Internetdienste bereit zu stellen, waren streng und islamkonform formuliert worden. Die Vorgaben sahen insbesondere einen Schutz des Islamischen Staats, dessen Grundsätze sowie die Achtung vor dem Revolutionsführer und der religiösen Autoritäten vor (MICHAELSEN 2013: 182). Um einige der Vorschriften zu nennen:

- antireligiöse und antiislamische Schriften
- Ablehnung der Verfassung und Gefährdung der territorialen Unversehrtheit der Islamischen Republik
- Beleidigung des Revolutionsführers und anderer religiöser Autoritäten Entstellung und Beleidigung der Werte und des politischen Denkens Khomeinis
Verbreitung von Pessimismus und Hoffnungslosigkeit in Bezug auf die Legitimation und Leistungen des politischen Systems der Islamischen Republik [...]
- Produktion von Radio- und Fernsehprogrammen im Internet ohne Genehmigung des staatlichen Rundfunk und Fernsehens. (ebd.)

Hoffnung auf eine Abwendung dieser restriktiven Politik entstand durch Rohani, der mit Hilfe von Reformen die Lage der Grund- und Menschenrechte im Iran verbessern wollte. Dazu zählte ebenfalls die Internetfreiheit. Diese Absicht griff Rohani in der bereits aufgeführten Charta der Bürgerrechte auch auf. So heißt es in Art. 33:

Die Bürgerinnen und Bürger haben das Recht, frei und ohne Diskriminierung Zugang zum Cyberspace zu haben, zu kommunizieren und Informationen und Wissen aus dem Cyberspace zu erhalten. Dieses Recht umfasst die Achtung der kulturellen Vielfalt, der Sprachen, Traditionen und religiösen Überzeugungen sowie die Einhaltung ethischer Grundsätze im Cyberspace. Die Auferlegung jeglicher Art von Einschränkungen

(wie Filterung, Störungen, Geschwindigkeitsreduzierung und Netzwerkunterbrechung) ohne ausdrückliche rechtliche Befugnis, ist verboten.

Das Aufgreifen dieses Artikels in die Charta verdeutlicht, dass die Regierung die Probleme kennt und dem Wortlaut entsprechend die richtigen Maßnahmen benennt. Allerdings bleibt weiterhin das Problem bestehen, dass es sich bei der Charta um einen Wertekatalog handelt, der keine rechtliche Grundlage für den Bürger darstellt (CONDUIT/AKBARZADEH 2018: 38). Stattdessen hat sich die Überwachung, Kontrolle und die Zensur des Internets zu einem wesentlichen Bestandteil der autoritären Politik im Iran etabliert.

6.3.4 Tragweite der iranischen Zensurpolitik

Nachdem die iranische Regierung die Benzinpreise im Land stark erhöhten und eine Rationierung des Kraftstoffs aussprach, kam es im Dezember des Jahres 2019 zu großen Ausschreitungen und Protesten im Inland. Diese wurden kurzerhand durch das Militär unterbunden.²¹⁰

Obwohl die iranische Regierung die Proteste letztlich eindämmen konnte, griff sie indessen auf Maßnahmen zurück, um das Ausmaß der Proteste weitestgehend gering zu halten. So kam es zu einer vollkommenen Abschottung der Kommunikationsmittel und Zensur des Internets. Dies führte dazu, dass ausländische Berichterstatter keine eindeutigen Informationen über das Geschehen vor Ort hatten. Während iranische Behörden von neun Todesfällen sprechen, die im Zuge der Proteste ums Leben gekommen sind, seien laut Amnesty International hingegen 115 Menschen gestorben.²¹¹

Im Laufe der Zeit hat sich die Zensur zu einem gängigen Mittel der iranischen Regierung entwickelt, welches sie verstärkter anwendet, wenn eine potenzielle Gefahr zu erkennen ist. Abgesehen von bestimmten Medien- und Nachrichtenunternehmen oder der Kunst- und Kulturszene, die dauerhaft von der staatlichen Zensur betroffen sind, ging für die Regierung eine besondere Gefahr durch das Aufkommen der Sozialen Medien aus. Welche hohe politische Relevanz die Sozialen Medien in der Politik haben, spürte die iranischen Machthaber erstmalig bei der Präsidentschaftswahl im Jahre 2009. Nachdem der Hoffnungsträger Mir Hossein Mussawi

²¹⁰ VON HEIN, Shabnam (2019): *Iran: Mit Angst vor Gewalt ins neue Jahr*. <https://www.dw.com/de/iran-mit-angst-vor-gewalt-ins-neue-jahr/a-51646428>. (23.09.2020).

²¹¹ Internetblockaden - Iran, Russland, China: Staaten sperren Zugang zu weltweitem Netz (2019): <https://www.handelsblatt.com/politik/international/internetblockaden-iran-russland-china-staaten-sperren-zugang-zu-weltweitem-netz/25262398.html>. (23.09.2020).

(میرحسین موسوی - Mīr-Hoseyn Mūsavī) dem damals amtierenden Präsidenten Ahmadinedschad mit einer absoluten Mehrheit unterlag, brach eine Welle von Protesten im Inland aus. Es war der Beginn der *Grünen Bewegung* (جنبش سبز ایران - jonbesh-e sabz) (RAJABI 2015: 231). Dabei trugen in besonderem Maße die Sozialen Medien dazu bei, dass sich Protestler in den Netzwerken solidarisierten und virtuell eine Einheit bildeten. Vor allem Facebook ermöglichte den Menschen die Plattform für ihre politische Meinungsäußerung zu nutzen und sich gleichzeitig zu informieren. Darüber hinaus konnte sich über Facebook eine „kollektive Identität“ bilden, die im Zuge der Bewegung gemeinschaftlich agieren konnte:

When it came to the linking of collective identity to collective action after the 2009 presidential elections, Facebook facilitated the exposure of movement participants to collective action, but at the same time it undermined the cohesion of the movement by facilitating framing processes for alternative meanings and forms of collective action. However, despite its displacing properties for the arrangements of power and authority within the context of the Iranian Green Movement, Facebook seems to have rather displacing properties within the context of the overall establishment of political authority in Iran by facilitating emerging grassroots initiatives that lack institutional merits, such as authoritative supremacy and communicational infrastructure. Therefore, it can be concluded that the political quality of Facebook would lie precisely in its anti-political properties. (ESFAHLANI 2015: 156)

Zwar hat Facebook der *Grünen Bewegung* eine starke Dynamik verliehen, aber aufgrund ihres globalen Netzwerks zu einer Polarisierung der Meinungen geführt und letztlich den Zusammenbruch der Bewegung zur Konsequenz gehabt. Allerdings kam das Potenzial zum Vorschein, das von Sozialen Medien als Medium zur politischen Partizipation ausgeht. Seither versucht die iranische Regierung ständig derartige Gefährdungspotenziale abzuwehren.

Mittlerweile werden mehrere Tausende Seiten blockiert, dazu zählen ebenfalls die weltweit bekanntesten Sozialen Medien, wie Twitter, Facebook und YouTube. Neben den Protesten im Zuge der Benzinrationierung kam es immer wieder zu temporären *shutdowns* in der Vergangenheit.²¹² Der letzte populäre Fall war das Verbot des Instant-Messaging Dienstes Telegram, der mit knapp 50 Millionen monatliche aktiven User als die bedeutendste Plattform im Iran galt. Telegram hat sich zu dem unverzichtbaren Medium entwickelt und erhielt innerhalb der Gesellschaft einen derart hohen Stellenwert, dass es als Ersatz des Internets angesehen wurde.²¹³

Diese Entwicklung resultierte letztlich im April 2018 zum Verbot von Telegram. Im Gegenzug entwickelte der iranische Staat eine Alternative zu Telegram, Soroush (- سروش Sorūš), was mit

²¹² Freedom of the net (2019): Iran. <https://freedomhouse.org/country/iran/freedom-net/2019#B>. (23.09.2020).

²¹³ IQBAL, Mansoor (2020): Telegram Revenue und Usage Statistics. <https://www.businessofapps.com/data/telegram-statistics/>. (23.09.2020).

Stimme des Gewissen übersetzt wird und der vollkommenen Kontrolle des Staates unterliegt.²¹⁴ Unter Rohani ist die Infrastruktur des Internets erheblich ausgebaut worden, allerdings ging mit diesem technologischen Fortschritt ebenso kontinuierlich eine Erweiterung der Zensurmaßnahmen einher. Dabei geht die Tendenz des Staates in die Richtung eine dauerhafte Abschottung des Internets zu bewirken, mit dem Ziel der Etablierung eines nationalen Internets.²¹⁵

6.4 Menschenwürde im Lichte der Digitalisierung

Im Infobrief der Jahrestagung des *Deutschen Ethikrats* 2018 lautete die erste Überschrift „Menschenwürde im Angesicht neuer Technologien“.²¹⁶ Die über 600 Teilnehmer und Mitglieder des Ethikrats, darunter namhafte Persönlichkeiten aus Politik bis hin zu unterschiedlichen Disziplinen der Wissenschaft, versuchten sowohl über die gegenwärtigen als auch bevorstehenden Herausforderungen der Digitalisierung zu diskutieren. Dabei stand der Begriff der Menschenwürde im Zentrum der Debatte. Sie umfasste drei Bereiche: Eingriffe in das Gehirn, in das Genom und die Entwicklungen der künstlichen Intelligenz. Im Laufe der zweitägigen Tagung stießen die Teilnehmer immer wieder auf die bekannten Problemfelder der Menschenwürde und vielseitigen Begründungsmöglichkeiten. Bis zum Schluss hielt die Mehrheit an der Idee der Menschenwürde fest und versuchten alle Herausforderungen auf ihrer Grundlage zu begegnen. Dennoch kam die Tagung zu keinem klaren Ergebnis. Konnte es mit dem radikalen Festhalten am Würdebegriff zusammenhängen?

Denn fraglich erscheint, wodurch konkret die Würde des Menschen mit der Digitalisierung gefährdet ist und inwieweit sie tangiert wird. Im Kontext der Künstlichen Intelligenz beispielsweise könnten Prozesse der Mechanisierung menschlicher Fähigkeiten, die Erhebung von großen Datenmengen bis hin zur Überwachung des Menschen, seine Autonomie und moralische Urteilskraft einschränken. Als Beispiel für die ausgehenden Gefahren von Künstlicher Intelligenz wurde das chinesische Sozial-Kreditsystem angeführt.²¹⁷ Aus juristischer Sicht wandte der Rechtswissenschaftler Steffen Augsberg jedoch ein, dass nicht jede Einschränkung von

²¹⁴ BELIHART, Katharina (2018): Iran verhüllt Emojis. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/iran-neue-app-mit-verhuellten-emojis-und-telegram-verbot-15570275.html>. (23.09.2020).

²¹⁵ MICHAELSEN, Marcus (2020): Zensur und Sperre: Iran arbeitet an nationalem Internet. <https://www.bpb.de/internationales/asien/iran/305239/interview-zensur-und-internetsperre>. (23.09.2020).

²¹⁶ Informationen und Nachrichten aus dem Deutschen Ethikrat - Infobrief: <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Infobrief/infobrief-02-18-web.pdf>. (23.09.2020).

²¹⁷ ebd., S.7.

Individualrechten durch die Anwendung von Künstlicher Intelligenz zwangsläufig eine Verletzung der Menschenwürde bedeute. Die Philosophin Paula Boddington unterstrich dieses Argument, indem sie behauptete, dass die Künstliche Intelligenz auch als Möglichkeit wahrgenommen werden kann, die Menschenwürde auf ihre Gültigkeit zu überprüfen.

Im Jahre 2016 kam es im Zuge einer Initiative der Zeit-Stiftung zur Ausformulierung einer Charta von digitalen Grundrechten, mit dem Ziel ein Regelwerk für die möglichen Gefahren im Umgang mit digitalen Technologien zu schaffen (GOEBLE 2019: 229). Bereits der einleitende Satz der Präambel verweist auf „die Anerkennung der angeborenen Würde und dergleichen und unveräußerlichen Rechte aller Menschen [...]“.²¹⁸ Die hohe Bedeutung der Menschenwürde wird mit Art. 1 mit dem Titel „Würde“ fortgeführt, wo es heißt:

(1) Die Würde des Menschen ist auch im digitalen Zeitalter unantastbar. Sie muss Ziel und Zweck aller technischen Entwicklung sein und begrenzt deren Einsatz. (2) Neue Gefährdungen der Menschenwürde ergeben sich im digitalen Zeitalter insbesondere durch Big Data, künstliche Intelligenz, Vorhersage und Steuerung menschlichen Verhaltens, Massenüberwachung, Einsatz von Algorithmen, Robotik und Mensch-Maschine- Verschmelzung sowie Machtkonzentration bei privaten Unternehmen. (3) Die Rechte aus dieser Charta gelten gegenüber staatlichen Stellen und Privaten. (ebd.)

Es ist deutlich erkennbar, dass der Wortlaut an Art. 1 GG angelehnt ist, indem die Unantastbarkeit aufgegriffen wird. Auffallend ist auch Abs. 2, in dem konkrete Themenbereiche genannt werden, die eine potenzielle Gefahr für die Menschenwürde darstellen. Diese erste Fassung der *Digitalcharta* stieß auf eine starke Welle kritischer Stimmen und löste eine hitzige öffentliche-mediale Debatte aus. Problematisch galt beispielsweise, dass die aufgelisteten Rechte sowohl gegenüber staatlichen Stellen als auch Privaten im gleichen Maße garantiert werden sollen (ENGELER 2019: 265). Dieser Aspekt wurde in der überarbeiteten Fassung, die im Jahre 2018 erschienen ist mit Art. 17 Abs. 2²¹⁹ der *Digitalcharta* nicht behoben. Damit fordern die Verfasserinnen und Verfasser von privatrechtlichen Unternehmen bereits in der Entwicklungsphase ihrer technologischen Produkte die Würde des Menschen zu berücksichtigen. Sebastian Golla bezeichnet dies zutreffend als „Dignity by Design“ (GOLLA 2019. 194). In der

²¹⁸ Charta der Digitalen Grundrechte der Europäischen Union (Fassung 2016): <https://digitalcharta.eu/paragraph/fassung-2016/> (23.09.2020).

²¹⁹ „Die Rechte und Prinzipien dieser Charta gelten auch gegenüber nichtstaatlichen Akteuren. Dabei ist eine Abwägung mit den Grundrechten dieser Akteure vorzunehmen.“ aus Charta der Digitalen Grundrechte der Europäischen Union (überarbeitete Fassung 2018)

überarbeiteten Fassung aus dem Jahre 2018 wurde der Wortlaut des Art. 1 verkürzt und besteht nur noch aus einem Absatz.²²⁰

Durch diese Kürzung sind die Initiatoren den kritischen Stimmen nachgekommen, nach denen eine Aufzählung diverser Technologiebereiche kein hinreichenden Grund für eine Gefahr der Menschenwürde begründet.²²¹ Vielmehr sollte der Umgang mit diesen Technologien beleuchtet werden und darauf basierend mögliche Eingriffe in die Würde des Menschen ermittelt werden (BULL 2017: 10f.). Obwohl die *Digitalcharta* keine rechtliche Bindung entfaltet, erhebt sie den Anspruch zu geltendem europäischem Recht zu werden. An gleicher Stelle behaupten die Verfasserinnen und Verfasser zudem, dass „die Gestaltung der digitalen Welt“ ausschließlich eine Aufgabe Europas sei, um damit die demokratischen Grundwerte „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität im 21. Jahrhundert“ erhalten zu können. Dabei bekennen sie sich im darauffolgenden Abschnitt sowohl zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie zu weiteren Menschenrechtserklärungen, primär die europäischen (GOEBLE 2019: 230).

Sebastian Golla untersucht die *Digitalcharta* auf die Frage, ob die Charta hinsichtlich der Konkretisierung der Menschenwürde am Beispiel von automatisierten Entscheidungen gelungen ist. Dies verneint er:

Der Regelungsentwurf der Digitalcharta ist daher keine gelungene Blaupause für eine Konkretisierung der Menschenwürde hinsichtlich neuer technologisch geprägter Risiken. [...] Sollen Aspekte der Menschenwürde mit Blick auf neue technologische Entwicklungen verfassungsrechtlich konkretisiert werden, wäre angesichts der schwer absehbaren technischen Entwicklungen eine gewisse Offenheit der Regelungen zu begrüßen. Die gesellschaftlichen Wertungen zum Einsatz bestimmter Technologien können sich rasch verändern, so dass eine Bezugnahme auf konkrete technische Entwicklungen in einer Verfassung mit Vorsicht zu genießen ist. Würde man die Thematik automatisierter Entscheidungen verfassungsrechtlich regeln, könnte sich als Kompromiss zwischen einer ganz abstrakten Wertung wie im Grundgesetz und eine konkreten weitgehenden (Verbots-)Regelung wie in Art. 5 DGRC-E eine beispielhafte Regelung zentraler Aspekte ähnlich wie in Art. 3 Abs. 2 GRCh anbieten (GOLLA 2019: 199).

Die grundlegende Frage, die sich in diesem Kontext stellt, ist, ob das Konzept der Menschenwürde angesichts der raschen Entwicklung von Technologien geeignet oder notwendig ist. Die Digitalisierung und ihre tiefgreifenden Auswirkungen auf diverse Bereiche der Gesellschaft kann einen Wandel des Menschenbildes zur Folge haben. So findet der Historiker Yuval Noah Harari in seinem Weltbestseller *21. Lektionen für das 21. Jahrhundert*, dass sich im Zuge der Digitalisierung

²²⁰ „Die Würde des Menschen ist auch im digitalen Zeitalter unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen. Keine technische Entwicklung darf sie beeinträchtigen.“

²²¹ Stattdessen sind die Gefahren in der Präambel aufgelistet.

das bislang herrschende liberal-humanistische Menschenbild möglicherweise in seinen Grundzügen umgeworfen und durch eine neue, digitale Erzählung ersetzt wird:

Der liberale Glaube an die Gefühle und die freie Entscheidung von Individuen ist weder naturgegeben noch besonders alt. Jahrtausendlang glaubten die Menschen, Macht entspringe göttlichen Gesetzen und nicht dem menschlichen Herzen und deshalb sollten wir das Wort Gottes heiligen und nicht die menschliche Freiheit. Erst in den letzten Jahrhunderten verschob sich die Quelle der Macht von himmlischen Gottheiten hin zu Menschen aus Fleisch und Blut. Doch schon bald könnte sich die Macht erneut verschieben - von Menschen hin zu Algorithmen. So wie göttliche Macht durch religiöse Mythologien legitimiert und menschliche Autorität durch die liberale Erzählung gerechtfertigt wurde, so könnte die kommende technologische Revolution die Macht von Big-Data-Algorithmen etablieren und gleichzeitig die Vorstellung individueller Freiheit untergraben (HARARI 2018: 113f.)

Würde eine Neuerzählung des Menschenbilds auch das Ende der Menschenwürde bedeuten? Der Wirtschaftsethiker Joachim Fetzer verneint einer derartigen Entsagung in seinem Beitrag „Menschenwürde als Leitmotiv der Digitalisierung“. Fetzer betrachtet die Menschenwürde als normatives Konzept, das innerhalb der politischen Orientierung als Grundlage dient (FETZER 2017: 2). Bevor er detaillierter auf den Stellenwert der Menschenwürde innerhalb der Digitalisierung eingeht, erläutert er zunächst, was unter Digitalisierung überhaupt verstanden werden kann. Dabei kommt er zur Folgerung, dass die Digitalisierung zu einer „Restrukturierung“ der Beziehungen zwischen Körper und Geist sowie Menschen innerhalb einer Gruppe führt (ebd., S.3). Mit Hinblick auf diese Neuentwicklung wirft er zugleich die Frage in den Raum, ob diese einer neuen Ethik bedarf. Dies verneint er mit der Begründung, dass sich „Abstraktere und länger gültige Orientierungsmuster [...] eine kritische Distanz zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftstrends gleichermaßen“ ermöglichen (ebd., S.4). Für ihn stelle die Menschenwürde ein solches Orientierungsmuster dar.²²² Zudem sieht er durchaus die Gefahren, die mit den neuen Möglichkeiten der digitalen Kommunikation einhergehen, wie die Echtzeitkommunikation oder Face-to-Face-Kommunikation. Daraus ableitend sieht Fetzer die Notwendigkeit eines neuen Zivilisierungsprozesses (ebd., S. 5). Im weiteren Verlauf listet er verschiedene Konkretisierungen der Menschenwürde auf, die im Kontext der Digitalisierung problematisch erscheinen, wie zum Beispiel das Lebens- und Entfaltungsrecht und die Selbstbestimmung (ebd., S. 7f.). Schließlich kommt er zu einer Schlussfolgerung, nach der die Idee der Menschenwürde in Zeiten von rasanten

²²² Die Charakterisierung der Menschenwürde als ein abstraktes Konzept und dies als ein Vorteil auszulegen, erinnert an die Argumentation von Glenn Hughes (siehe 2.4.4).

technologischen Entwicklungen mit tiefgreifenden Auswirkungen auf den Alltag durchaus ein „Kompass“ darstellen kann (ebd., S.13).

7. Schlussbemerkung

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie! Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!“ So lautet der starke Ausspruch des Dichters Friedrich Schiller in seinem Gedicht *Die Künstler* (SCHILLER 1875: 17). Hat er damit Recht behalten?

Ein Blick auf die Ideengeschichte der Menschenwürde hat verdeutlicht, dass ihr als philosophischer Begriff große Beachtung geschenkt wurde und weiterhin wird. Ihr Zugang in die Rechtssphäre hat ihre Besonderheit weiter gestärkt. Die Bundesrepublik Deutschland hat bei der internationalen Debatte um die Würde des Menschen sowohl hinsichtlich ihrer Deutung als auch Anwendung einen hohen Beitrag geleistet. Bedingt durch die historische Vergangenheit der Bundesrepublik hat sich die Menschenwürde nicht nur mit ihrer herausragenden Stellung durch Art. 1 GG etablieren können, sondern gilt mittlerweile als fundamentaler Bestandteil der deutschen Rechtskultur. Das deutsche Grundgesetz hat damit am Bestreben der UN-Menschenrechtserklärung angeknüpft, indem sie die Würde des Menschen eine unantastbare Stellung zukommen lässt. Die in der vorliegenden Arbeit aufgegriffenen Beispiele der Menschenwürde stellen nur einen Teil der Rechtspraxis in Deutschland dar. Dadurch kommt gleichsam zum Ausdruck, dass die Würde des Menschen in einer Bandbreite von Themen eine Sonderstellung beigemessen wird. Trotz ihrer bedeutenden Relevanz wirft ihre rechtliche Auslegung viele Fragen auf. In der deutschen Rechtsliteratur und -sprechung hat sich eine Vielzahl von Theorien entwickelt, um die Menschenwürde hinreichend zu bestimmen. Besonderen Einfluss auf die Rechtsprechung hat die kantische Selbst-Zweck-Formel genommen und doch kam es zu keiner endgültigen Lösung. Deutlich ist dies am Beispiel der Bioethik geworden. Die Frage, ab welchem konkreten Zeitpunkt der Mensch zum Träger seiner Würde wird, bleibt weiterhin Gegenstand der Rechtsdebatte und nimmt zugleich einen starken Einfluss auf die naturwissenschaftliche Forschung. An dieser Stelle ist zudem deutlich geworden, dass der Umgang mit der Menschenwürde notwendigerweise zu einer Pluralität von Meinungen führt.

So wie es auf nationaler Ebene in der Frage der Menschenwürde zu keiner einhelligen Antwort gekommen ist, so bleibt sie auf internationaler Ebene ebenfalls unbestimmt. Die Anerkennung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen hat dies verdeutlicht. Im Zuge der wirtschaftlichen Prosperität vieler asiatischer Staaten kam es in den neunziger Jahren zur Debatte der *asiatischen Werte*. Dies führte zu einer starken Kritik gegenüber den Westen und ihrer

Verkündung von Werten und Rechten, die stark humanistisch, liberal geprägt waren und den Einzelnen in den Mittelpunkt ihres Menschenbilds rückten. Demgegenüber stand ein Wertesystem, dass das Wohlergehen des Kollektivs die höchste Priorität einräumte. Aus der Perspektive vieler asiatischen Staaten mag dies ein Konzept sein, was im Westen fruchtet, jedoch nicht auf andere Staaten übertragbar sei, deren Geschichte, Kultur und Rechtsverständnis auf einem ganz anderen Wertesystem fußen. Vielmehr erachteten sie die Menschenrechtserklärungen und den damit verbundenen Universalitätsanspruch als ein Affront, der sogar als „Werteimperialismus“ gedeutet wurde. Die Debatte um kulturelle Werte ist erst dann entstanden, als sich die Staaten wirtschaftlich rapide entwickelt haben. Die Deutung der Debatte liegt nahe, dass sich das wirtschaftliche Wachstum zu einem kulturpolitischen Argument umgewandelt hat.

Die Volksrepublik China vertritt einige dieser Einwände gegen das primär abendländische Verständnis von Menschenrechten und ebenso von Menschenwürde. Dabei konnte festgehalten werden, dass in der chinesischen Philosophie durchaus Konzepte vorhanden sind, die Ähnlichkeiten zu der Idee der Menschenwürde aufweisen. Als Beispiel hierfür wurden die beiden Konfuzianer Mengzi und Xunzi vorgestellt. Dabei eignet sich insbesondere Mengzis Menschenbild für die Menschenwürde. Mit seinem Verständnis vom Menschen und dessen himmlischen Rang, der ihn befähigt moralisch und menschlich zu handeln, schafft er ein Konzept der Würde, das weder ersetzt noch durch Materielles erlangt werden kann. Vielmehr handelt es sich um eine innewohnende Wertigkeit, die allen Menschen zukommt. Allerdings ist der Mensch auch zugleich dazu angehalten, sich stetig zu kultivieren und moralisch weiterzuentwickeln. Dass gewisse Parallelen zum westlichen Verständnis von der Menschenwürde hier gezogen werden, liegt nahe. Gleichsam wird dem konfuzianischen Gesellschaftsbild entgegengehalten, dass es stark hierarchisch strukturiert ist. Diese Abstufungen erscheinen im Hinblick auf eine Würde des Menschen, die jeder unabhängig von bestimmten Eigenschaften besitzt, fraglich. Daraus lässt sich schließen, dass die Idee von der Menschenwürde im Konfuzianismus stark verknüpft ist mit dem Gedanken der Kultivierung der eigenen Personen. Diese hebt Analogien hervor zu der Ansicht, dass die Menschenwürde durch Leistung erreicht werden kann.

Während Entsprechungen der Menschenwürde in der chinesischen Ideengeschichte vorhanden sind, hat sich der Zugang in das Recht lange hingehalten. Das chinesische Recht war zunächst durch den Legalismus und dessen moralischen Vorstellungen geprägt, die auf die Herrschaftssicherung ausgerichtet war. Spuren dieser Denkweise sind bis zum heutigen Tag in der

chinesischen Rechtspolitik zu erkennen. Der Einzelne soll sich moralisch bestmöglich verhalten, um für seine Mitmenschen als Vorbild zu fungieren. Dabei dient das strikte Festhalten an Normen dazu, das Gesellschaftsbild zu realisieren. Die Idee von der Würde des Menschen blieb indessen aus. Vielmehr war das Ziel eine kulturelle Identität zu bilden und die innenpolitische Zerrissenheit zu unterbinden. Aus diesem Grund war weniger von der Würde des Menschen die Rede als der der Nation. Gleichwohl hat die chinesische Delegation bei der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte einen großen Beitrag dazu geleistet, die Menschenwürde als universalen Rechtsbegriff zu etablieren. Allerdings darf nicht verkannt werden, dass die Delegation aufgrund der innenpolitischen Zerrissenheit zwischen Nationalisten auf der einen Seite und den Kommunisten auf der anderen, keine einhellige Meinung der Regierung hinter sich hatte und somit erschwert eine repräsentative Rolle für den chinesischen Staat einnehmen konnte. Durch die Gründung der Volksrepublik China und der Kommunistischen Partei Chinas mit Mao an ihrer Spitze, wandte man sich von der restlichen Welt ab, genauso auch vom Gedanken der Menschenrechte sowie der Menschenwürde. Da bereits das Konzept der Menschenwürde von Marx keinen allzu hohen Zuspruch erhielt, hat sich dies mit Mao nicht verändert. Es änderte sich erst mit der Reform- und Öffnungspolitik unter Deng, die zwangsläufig zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit Menschenrechten und Menschenwürde geführt hat. Dem Menschenrechtsgedanken blieb man trotzdem kritisch gegenüber und legte ihm ein selbstsüchtiges Menschenbild zugrunde, dass das Wohl des Einzelnen über das der Gemeinschaft stellte. Nichtsdestotrotz fand die Menschenwürde ihren Weg in die chinesische Verfassung. Auch wenn der Wortlaut an die Formulierung des Art. 1 GG erinnert, so unterscheidet er sich davon essenziell. Nicht die Würde des Menschen, sondern allein die persönliche jedes chinesischen Bürgers sei unverletzlich. Dies verdeutlicht einerseits, dass kein gesamtheitliches Verständnis der Würde vorliegt, und andererseits, dass eindeutig der Gedanke des Kollektivs ein dominierender bleibt. Es zeigt sich, dass die Implementierung der Würde in die chinesische Verfassung ebenso wie in der Bundesrepublik Deutschland stark historisch bedingt ist. Darunter können die von Mao initiierten Kampagnen beispielhaft angeführt werden, die katastrophalen Folgen mit sich trugen. Dennoch handelt es sich nicht um ein Verständnis der Menschenwürde, das als tragendes Prinzip für die gesamte Verfassung verstanden werden kann, wie es mit Art. 1 GG in Deutschland der Fall ist. Indem im gleichen Art. 38 der chinesischen Verfassung neben der persönlichen Würde das Verbot von Beleidigungen und Verleumdungen angeführt wird, erscheint der Würde des Menschen vielmehr einen zivilrechtlichen Charakter zugesprochen zu werden. Dabei handelt es sich um Persönlichkeitsrechte und das eigene Bild, die Reputation und Stellung innerhalb der Gesellschaft,

die man bewahren möchte. Der Würdebegriff geht demnach sehr stark mit einem Gedanken der Ehre einher, der tief in der chinesischen Kultur verwurzelt ist.

Auch anhand der drei aufgeführten Fallbeispiele konnte festgehalten werden, dass die Menschenwürde in der Praxis keine bedeutende Rolle einnimmt. Die absolute, politische Machtstellung der KPCh steht indessen im Fokus aller staatlichen Entscheidungen. Seien es Regimekritiker oder Personen, die ein politisches Amt bekleiden und der Korruption beschuldigt werden, in beiden Fällen steht die kommunistische Regierung in keinem guten Licht da. Die Todesstrafe erwies sich seit jeher als geeignetes Mittel, um solche Gegenstimmen zu unterbinden. Allerdings lassen sich ebenso positive Entwicklungen erkennen, wie die Reduzierung von Straftatbeständen, die zu einer Todesstrafe führen können oder die Einführung der Todesstrafe auf Bewährung. Dennoch bleiben offizielle Angaben von Seiten der Regierung über durchgeführte Vollstreckungen aus. Die Bioethik in China ist stark von den Bestrebungen der Regierungen geprägt, international im Bereich der Wissenschaft und Technologie eine Vorreiterposition innezuhaben. Die Menschenwürde nimmt dabei keine besondere Rolle ein. Es zeichnet sich ab, dass die Würde auf der internationalen Bühne eher einem diplomatischen Zweck dient. Am Beispiel des Status von Embryonen werden die fundamentalen Unterschiede der Würde noch sichtbarer. Dem vorgeburtlichen Leben misst die Regierung keinen hohen Stellenwert bei. Diese Handhabung entspringt aus der konfuzianischen Philosophie. Als Argument gegen die Achtung des pränatalen Würdeschutzes wird nämlich angeführt, dass die Entwicklung des Menschen hin zu einem moralischen Wesen erst in der Gesellschaft möglich ist. Der Würdeschutz im vorgeburtlichen Stadium stellte ebenfalls im Bereich des Schwangerschaftsabbruchs ein großes Problem dar, durch die Praxis der geschlechtsselektiven Abtreibung. An diesem Beispiel kommt erneut die hohe Bedeutung der Ehre und gesellschaftlichen Reputation, genauso auch wirtschaftliche Interessen zum Ausdruck.

Eine zwar andere, aber gleich mindere Bedeutung hat die Menschenwürde in der Islamischen Republik Iran. Auch dort werden Rechte eingeschränkt und der Würde des Menschen keine hohe Stellung beigemessen. Allerdings läuft die Begründung im Gegensatz zur Volksrepublik China anders ab, nämlich religiös. Die Menschenwürde resultiert unmittelbar aus Gott. Anders als dem christlichen Verständnis, in dem der Mensch als Abbild Gottes verstanden wird, gilt nach islamischem Menschenbild der Mensch als Stellvertreter Gottes. Aus dieser Abstufung ergibt sich eine vollkommen unterschiedliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem

Menschen sowie seiner Würde. Genau hinsichtlich dieses Aspekts herrscht jedoch Uneinigkeit innerhalb der muslimischen Welt. Ein Blick in die islamische Philosophie und Geistesgeschichte zeigt, dass eine Entsprechung des Menschenwürdekonzepts nicht vorliegt, wie es in der Volksrepublik China mit Mengzi der Fall gewesen war. Allerdings konnten Ansätze einer Würde des Menschen in den unterschiedlichen Ontologievorstellungen der aufgeführten Sufis ersichtlich werden. Das Ziel der islamischen Mystiker war ihre eigene Vervollkommnung, um letztlich zu Gott zu gelangen. Dies widerspricht dem klassischen islamischen Menschenbild und entspricht mehr der Vorstellung des Menschen als Abbild. Hier lassen sich Parallelen zum konfuzianischen Verständnis des Potenzials des Menschen ziehen. Sowohl die konfuzianische Philosophie als auch der Sufismus weisen Analogien zu einem Menschenwürdekonzept in Form eines Potenzials auf. Jeder Mensch trägt zwar dieses Potenzial in sich, allerdings ist es nicht bei allen auch gleich ausgeschöpft. Das bedeutet, dass ein abgestuftes Verständnis vom innewohnenden Potenzial besteht. Während im Konfuzianismus der Mensch dazu angehalten ist, sich stets zu kultivieren, steht im Sufismus die Erlangung Gottes im Vordergrund. In beiden Fällen sind mit dem Potenzial des Menschen Pflichten und Aufgaben verbunden, deren Nachkommen nicht jedem gelingt gerecht zu werden. Also handelt es sich bei der Würde um eine Anlage, die erst durch Kultivierung bestimmter Verhaltensweisen zu einer gänzlichen Würde führt. Das widerspricht zum Teil der Annahme, nach der die Menschenwürde eine prinzipielle Setzung darstellt und keine Erlangung durch Gebet oder Disziplin bedarf. Um diesen Prozess anzustoßen, ist ein längerer Zeitraum notwendig, der durch Verzicht und Askese sowie mithilfe eines Meisters bestimmt wird. Dabei gilt der Koran stets als die wichtigste Quelle für Musliminnen und Muslime. Bei der Betrachtung der neuzeitlichen Denker des Iran ist erkennbar geworden, dass sie stark vom europäischen liberal-humanistischen Gedankengut geprägt waren. Dies hat dazu geführt, dass sie die Idee der Menschenrechte mit dem Islam vereinbaren wollten. Dabei waren genauso wie zu Zeiten der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung oder der französischen Aufklärung vielmehr Grundsätze wie Gleichheit oder Freiheit Gegenstand der öffentlichen Debatten, als die Menschenwürde. Die innenpolitische Situation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war sehr angespannt. Auf der einen Seite entstanden innerhalb der Gesellschaft immer mehr politische Gruppierungen, die eine stärkere nationale Autonomie forderten, um sich von politischen Interessen europäischer Staaten loszulösen. Auf der anderen Seite orientierte sich Mohammad Reza Schah sehr stark an westliche Gesellschaften und ging im Inland einer sehr autoritären Politik nach. Die Hoffnung auf Besserung wurde durch das Auftreten Khomeinis nicht erfüllt. In der Verfassung der Islamischen Republik Iran wird die Menschenwürde neben den fünf Prinzipien der schiitischen

Glaubensrichtung in Art. 2 normiert. Zwar werden sowohl die Würde des Menschen als auch seine hohe Stellung hervorgehoben, doch zugleich in einer unmittelbaren Verbindung zu Gott formuliert, ohne konkret zu erläutern, wodurch die Würde des Menschen gekennzeichnet ist. Eine Auseinandersetzung innerhalb der iranischen Rechtsliteratur mit dem Konzept der Menschenwürde ist so gut wie nicht vorhanden, ganz zu schweigen in der Rechtsprechung. Dabei haben sich viele islamisch-geprägte Staaten zur Menschenwürde bekannt. Ähnlich wie bei der Debatte um die *asiatischen Werte* hat sich die muslimische Gemeinschaft mit dem fehlenden Bezug zur Religion und Gott in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nicht abgeholt gefühlt. Dies führte zur Ausarbeitung von diversen islamischen Menschenrechtserklärungen. In denen wird, wie in der iranischen Verfassung, die Würde zwar angeführt, allerdings ohne sie als tragendes Prinzip anzuerkennen. Trotz der Anerkennung der Menschenwürde in der iranischen Verfassung konnte anhand der aufgeführten Fallbeispiele gezeigt werden, dass ihre Funktion in Art. 2 mit Hinblick auf andere Artikel der Verfassung infrage steht. So stellt die Todesstrafe eine übliche Bestrafung dar, die ebenfalls strafrechtlich festgehalten ist. Die Beispiele der Homosexualität und der Apostasie haben verdeutlicht, dass nicht nur eine offensichtliche Diskriminierung von Minderheiten gegeben sind, sondern auch eine gesetzliche Grundlage die Hinrichtung von diesen Gruppen legitimiert. Auch die Ungleichbehandlung von Frauen und ihren rechtlichen Status veranschaulicht den widersprüchlichen Charakter der iranischen Verfassung. Die Beispiele für Biomedizin und Abtreibung zeigen ebenfalls, dass die Menschenwürde kaum Bestandteil der Diskussionen ist. So sind sie ebenfalls wie China daran interessiert, ihre globale Stellung konsequent innerhalb der Naturwissenschaft zu stärken.

Die Debatte um die Menschenwürde erhielt im Iran einen neuen Anstoß durch Rohanis Ausarbeitung einer Bürgerrechts-Charta. Um sein Wahlversprechen aus dem Jahre 2013 einzuhalten, kam es zur Formulierung der Charta. Hier bildet im Gegensatz zur Verfassung die Menschenwürde neben der Freiheit und Gleichheit die Grundlage der Charta. Dabei sei es ebenso die Pflicht des Staates die Menschenwürde zu achten. Trotz dieser hervorgehobenen Stellung sowie der mehrfachen Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Charta herrscht kein einheitliches Verständnis der Menschenwürde. In manchen Fällen lässt sich vom Wortlaut entnehmen, dass von einer innewohnenden Menschenwürde die Rede ist, an anderer Stelle hingegen wird der Würde des Menschen ein zivilrechtlicher Charakter zugesprochen. Dann wieder wirkt es so, als handelt es sich bei der Menschenwürde um eine soziale Stellung. Hier ist eine Parallele zu China erkenntlich. Demnach wird die Menschenwürde sehr ambivalent benutzt. Darüber hinaus ist das Bestehen der

Bürgerrechts-Charta redundant, da sie keine rechtliche Geltung entfaltet. Am Beispiel der Bürgerrechts-Charta wird es deutlich, dass es sich dabei lediglich um eine politische Täuschung der iranischen Machthaber gegenüber dem Volk handelt. Das Heranziehen der Menschenwürde dient dabei als Mittel, um nach außen hin zu zeigen, dass die iranische Regierung nicht nur das Konzept der Menschenwürde kennt, sondern sie auch anerkennt.

Sowohl die Volksrepublik China als auch die Islamische Republik Iran haben die Menschenwürde zwar formal angenommen und implementiert, ohne ihr jedoch eine praktische Relevanz zuzusprechen. Dem internationalen Menschenrechtsstandard entsprechen keiner der beiden Länder. Allerdings haben sie ihre verfassungsrechtlichen Strukturen derart geformt, dass ihnen eine normative Inkonsistenz nicht vorgeworfen werden kann. Die Aufnahme der Menschenwürde unterliegt in beiden Fällen vielmehr der politischen Instrumentalisierung der Regierungsinteressen. Wenn beispielsweise von der Widersprüchlichkeit der iranischen Verfassung die Rede ist, dann entspricht dies der Perspektive eines internationalen Bewertungsmaßstabs. Regional betrachtet liegen hingegen keine Unvereinbarkeiten vor. Vielmehr erlauben und gewährleisten die kulturellen und rechtlichen Gegebenheiten ihre Praxis. Dies soll nicht bedeuten, dass das staatliche Vorgehen gerechtfertigt und moralisch vertretbar ist, sondern nur, dass sie daraus ihre Legitimation schöpft. Eine hinreichende, inhaltliche Bestimmung sowie Verinnerlichung der Menschenwürde hat damit nicht stattgefunden.

Im abschließenden Abschnitt wurden im Rahmen der Digitalisierung die Kommunikationsfreiheit in beiden Ländern skizziert. Auch mit dem neuen technologischen Wandel, der tiefgreifende Auswirkungen auf das alltägliche Leben des Menschen hat und zwangsläufig ebenso auf das Menschenbild, gehen beide Regierungen in Form der Zensur weiterhin autoritär vor, um ihre politische Macht zu bewahren.

Die Entwicklungen im Zuge der Digitalisierung verdeutlichen zudem, dass auch hier eine Instrumentalisierung ihrer selbst eine Gefährdung der Menschenrechte darstellt. Durch die Etablierung des Sozialkredit-Systems hat die chinesische Regierung ein Konstrukt geschaffen, das den Menschen sowohl überwachen als auch bewerten soll. Dass beide Zwecke moralisch ebenso wie juristisch ein Problem darstellen, steht außer Frage. Doch ist es besonders letzteres, nämlich der Aspekt der Bewertung, der im Hinblick auf das herrschende Verständnis der Menschenwürde besonders hervorzuheben ist. Gleichsam lässt sich ihre Praxis aus der eigenen chinesischen

Ideengeschichte ableiten. Der Gedanke durch das eigene moralische Handeln als Vorbild für seine Mitmenschen zu fungieren, lässt sich auf den Konfuzianismus zurückführen. Die Anwendung eines Sozialkredit-Systems führt dementsprechend dazu, dass der Mensch seine Würdigung durch die Gesellschaft erhält. Der Mensch ist somit angehalten, stets vorbildlich zu handeln. Dabei ist der Gedanke, dass die Menschenwürde durch positive Leistung erlangt und durch die Gesellschaft zuerkannt wird, auch innerhalb der deutschen Debatte um die Menschenwürde vorzufinden. Mit der Digitalisierung erhalten diese Theorien plötzlich eine praktische Komponente, die in der Form zuvor nicht gegeben war.

Das Argument, dass die Unbestimmtheit der Menschenwürde im Zeitalter der Digitalisierung ein Vorteil darstelle, da es somit an die jeweiligen Herausforderungen der Zeit angepasst werden kann, ist kritisch zu betrachten. Die innenpolitische Situation der beiden Länder zeigt, dass es hier nicht um die Anerkennung der Menschenwürde geht, denn die fehlt von Anfang an. Die philosophischen und rechtlichen Uneinigkeiten über die Menschenwürde sind nämlich über die chinesischen und iranischen Grenzen hinaus ebenso gegeben. An dieser Stelle sollen Andeutungen nicht unerwähnt bleiben, die weiterhin Gegenstand der Diskussionen rund um die Menschenwürde sein werden. Es lässt sich nämlich festhalten, dass es sich bei der Menschenwürde um ein Ideal handelt, wie es in der Präambel der UN-Menschenrechtserklärung heißt. Die Beschaffenheit des Begriffes der Menschenwürde kann dabei divers bestimmt und begründet werden. Die Ansicht, dass die Verfasserinnen und Verfasser der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bewusst sowohl eine religiöse als auch metaphysische Bedeutung des Begriffes vermieden haben, um weitestgehend ein neutrales Fundament für die Begründung der Menschenwürde zu schaffen, ist fraglich. Denn im Ergebnis ist nichts anderes geschehen als eine Art Setzung, die religiöse oder metaphysische Züge in sich trägt. Dadurch etablierte man ein Begriff, worunter eine Bandbreite an Themengebieten gefasst werden. Die Menschenwürde fungiert als Auffangbecken und fußt selbst zugleich auf einem unbestimmten Boden. Die vergangenen Jahre hingegen zeigen eine globale Entwicklung, bei der weniger die Menschenwürde im Vordergrund steht als vielmehr Prinzipien der Gerechtigkeit, nämlich die Freiheit und Gleichheit des Menschen. Die *MeToo*-Debatte, die Heirat zwischen Homosexuellen, die sexuelle Orientierung gesamtheitlich betrachtet sowie die *Black Lives Matter*-Bewegung resultieren nicht aus einer Diskussion um die Menschenwürde, sondern aus einer Diskussion, in der es primär um die Freiheit und Gleichheit des Menschen geht. Übertragen auf die innenpolitische Lage in der Volksrepublik China und der Islamischen Republik Iran kann festgehalten werden, dass eine Besserung der Situation womöglich nicht das Heranziehen

der Menschenwürde benötigt, sondern eine Konkretisierung der genannten Gerechtigkeitsprinzipien. Denn diese sind im Gegenteil zur Menschenwürde greifbar und konkretisierbar. Dies soll allerdings nicht das Bestehen der Menschenwürde in Abrede stellen. Sie kann als Symbol weiterhin funktionieren, insbesondere wenn sie historisch zu einem Bestandteil der Rechtskultur geworden ist, wie es in der Bundesrepublik Deutschland der Fall ist. Allerdings sollte ihr idealistischer Charakter angesichts von konkreten sowie zukünftigen Herausforderungen, wie der Digitalisierung mit Vorsicht betrachtet werden. Um auf Schiller zurückzukommen: Selbst wenn wir die Menschenwürde bewahren, können wir trotzdem fallen.

8. Literaturverzeichnis

ABGHARI, Adineh (2008): *Introduction to the Iranian Legal System and the Protection of Human Rights in Iran*. London: British Institute of International and Comparative Law.

ABID, Lise (2010): *Welcher Islam - welche Menschenrechte?* In: ZIEBERTZ, Hans-Georg (Hg.): *Menschenrechte, Christentum und Islam*. S. 127-158. Berlin: LIT.

ABRAHAMIAN, Ervand (1983): *Iran between two Revolutions*. New Jersey: Princeton University Press.

ABUZAID, Mona Ahmad (2019): *Reformation, Humanismus und Islam – Eine nahöstliche Perspektive*. In: KLUßMANN, Jörgen Erik/Michael, KREUTZ/Aladdin, SARHAN (Hg.): *Reformation im Islam: Perspektiven und Grenzen*. S. 205-224. Wiesbaden: Springer VS.

ACHOURI, Cyrus (2013): *Kultur und Autonomie*. Ein Beitrag zur orientalistisch-abendländischen Kulturverständigung. Wiesbaden: Springer VS.

ADAM, Christian (2008): *Gefahrabwendungsfolter und Menschenwürde im Lichte des Unabwägbarkeitsdogmas des Art.1 Abs. 1 GG*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

ADAMSON, Peter (2016): *Philosophy in the Islamic World - a history of Philosophy without any gaps*. New York: Oxford University Press.

ADANALI, Hadi (2004): *Klonen beim Menschen: Ethische Prinzipien und Zukunftsperspektiven – ein islamischer Standpunkt*. In: REIFELD, Helmut (Hg.): *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. S. 35-54. Sankt Augustin: KAS.

AFSHARI, Reza (2001): *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: Penn.

AHL, Björn (2005): *China auf dem Weg zum Rechtsstaat*. In: LAMMERT, Norbert/Bernhard, VOGEL. Heft 423, S. 25-30.

AHL, Björn (2007): *Die Justizauslegung durch das Oberste Volksgericht der VR China – Eine Analyse der neuen Bestimmungen des Jahres 2007*. In: Bd 14, Nr. 3, S. 255-258.

AHOUIE, Mahdi (2017): *Ali Shariati on the Question of Palestine: Making a Sacred Symbol for Uprising against Injustice and Domination*. In: BYRD, Dustin/Seyed Javad, MIRI: *Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion, Revolution, and the Intellectual*. S. 200- 211. Leiden: Brill.

AIRD, John S. (1972): *Population Policy and Demographic Prospects in the People's Republic of China*. In: People's Republic of China: An Economic Assessment. A Compendium of Papers submitted to the joint Economic Committee Congress of the United States. Washington: U.S. Government Printing Office. S. 220-334.

AKASHE-BÖHME, Farideh (2006): *Sexualität und Körperpraxis im Islam*. Frankfurt: Brandes & Apsel.

AKBARI, Semiramis (2006): *Grenzen politischer Reform – und Handlungsspielräume in Iran*. In: HFSK-Report. Nr. 9, S. 1-39.

AKHAVI, Shahrough (2013): *ʿAli Shariʿati*. In: ESPOSITO, John L./Emad El-Din, SHAHIN (Hg.): *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. S. 169-179. Oxford: Oxford University Press.

ALAMRI, Yassar Abdullah (2011): *Islam and Abortion*. In: Jima. http://jima.imana.org/article/view/5755/43_1-7. Vol. 43. S. 39-40.

ALBRECHT, Hans Jörg (2002): *Die Todesstrafe in China*. In: BOULANGER, Christian/Vera, Heyes/ Philip, Hanfling (Hg.): *Zur Aktualität der Todesstrafe. Interdisziplinäre und globale Perspektiven*. S. 165-192. Berlin: Arno Spitz.

AL-FARABI (1892): *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Von Friedrich Heinrich Dieterici ins Deutsche übersetzt. Frankfurt am Main: Outlook.

AL-GHAZALI (2006): *Das Kriterium des Handelns*. Mīzān al-ʿamal. ELSCHAZLI, Abd Elsamad (Hg.). Darmstadt: WBG.

AL-HABIB, André (2013): *Sufismus - Das mystische Herz des Islam*. Frankfurt am Main: H.J. Maurer.

ALIKHANI, Ali Akbar (2012): *Iran's religious fundamentals and principles in interaction with the international system*. In: EHTESAMI, Anoushiravan/Reza, Molavi (Hg.): *Iran and the International System*. S. 3-32. New York: Routledge.

AL-JAWAHIRI, Hasan (2004): *Das Klonen*. In: REIFELD, Helmut (Hg.): *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. S. 93-102. Sankt Augustin: KAS.

ALPERMANN, Björn (2014): *China*. In: LAUTH, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Systeme im*

Vergleich: Formale und informelle Institutionen im politischen Prozess. S. 89-126. Oldenbourg: De Gruyter.

AMBAGTSHEER, Frederike (2011): *The Black Market in Human Organs*. In: GILLMAN, Nils/Jesse, GOLDHAMMER, Steve, WEBER (Hg.): *Deviant Globalization: Black Market Economy in the 21st Century*. S. 72-82. New York: Continuum.

AMIRPUR, Katajun (2013): *Den Islam neu denken: der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C.H. Beck.

AMIRPUR, Katajun (2015): *Der schiitische Islam*. Ditzlingen: Reclam.

AMIRPUR, Katajun (2018): *Reformislam: der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C.H. Beck

ANDONIE, Eva Miladeh (2017): *Die Arabische Charta der Menschenrechte 2004. Entwicklung, Kontext, Analyse*. Zürich: Dike Verlag.

AN-NA'IM, Abdullahi A. (1998/99): *Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?* In: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. Vol. 5, S. 29-41.

ANSARI, Ali (2014): *Iran: A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

ANSELM, Reiner (2006): *Relative Absolutheit. Zum Verständnis und Gebrauch des Menschenwürdearguments in den Konfliktlagen am Lebensbeginn aus der Perspektive der evangelischen Ethik*. In: BAHR, Petra/Hans Michael, HEINIG (Hg.): *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung: rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*. S. 179-196. Tübingen: Mohr Siebeck.

ARAMESH, Kiarash (2007): *Abortion: An Islamic Ethical View*. In: *Iran J Allergy Asthma Immunol*. Vol. 6, Nr. 5, S. 29-33.

ARAMESH, Kiarash (2020): *Normativity in Islamic Bioethics*. In: GIELEN, Joris (Hg.): *Dealing with Bioethical Issues in a Globalized World. Normativity in Bioethics*. S. 13-30. Cham: Springer.

ARASTEH, Fatemeh Vajdati (2016): *Light in Suhrawardi's Ontology*. In: *International Journal of Humanities and Cultural Studies*. Vol. 1, S. 780-790.

ARISTOTELES (1911): *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Übersetzt von ROLFES, EUGEN und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig: Felix Meiner.

ARJOMAND, Said Amir (2009): *After Khomeini: Iran Under His Successors*. Oxford: University Press.

ARNZEN, Rüdiger (2010): *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflatuniyya und muthul aflatuniyya*. Berlin: De Gruyter.

ARYAMANESH, Bashir (2011): *Hoghugh-e aghaliāt-ha az manzareh Ghānūn asāsi va mavazin-e beyn Al-melali*. In: Taali-e Hoghugh, Vol. 4, Nr. 13, S. 77-94.

ASLAN, Ednan/Magdalena, MODLER-EL ABDAOUI/Dana, CHARKASI (2015): *Islamische Seelsorge. Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich*. Wiesbaden: Springer VS.

ATIGHETCHI, Dariusch (2007): *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer.

ATTANÉ, Isabelle (2013): *The Demographic Masculinization of China - Hoping for a Son*. Heidelberg: Springer.

AT-TAYYIB, Ahmad (2004): *Die Gentechnologie aus der Sicht des Islam*. In: REIFELD, Helmut (Hg.): *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. S. 65-76. Sankt Augustin: KAS.

AUST, Stefan/Adrian, GEIGES (2012): *Mit Konfuzius zur Weltmacht - Das chinesische Jahrhundert*. Berlin: Quadriga.

AYGÜN, Adem (2013): *Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei islamischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Empirische Analysen und religionspädagogische Herausforderungen*. Münster: Waxmann.

BADAMCHI, Meysam (2017): *Post-Islamist Political Theory. Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*. Berlin: Springer Nature.

BAJOHR, Stefan (2014): *Kleine Weltgeschichte des demokratischen Zeitalters*. Wiesbaden: Springer VS.

BAKER, Hugh R. (1979): *Chinese Family and Kinship*. London: The Macmillan Press Ltd.

BARANZKE, Heike (2009): *Menschenwürde*. In: BOHLKEN, Eike/THIES, Christian (Hg.): *Handbuch Anthropologie - Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. S. 379-382. Stuttgart: J.B. Metzler.

BARANZKE, Heike (2010): *Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs*. In: DEBUS, Tessa/et.al. (Hg.): *Philosophie der Menschenwürde. Zeitschrift für Menschenrechte*. Vol. 1, S. 10-25.

- BARLOW, Rebecca (2018): *Secular and Islamic Feminist Work to Increase Parliamentary Representation in Iran: Towards an Alliance?* In: BARLOW, Rebecca/Shahram, AKBARZADEH: *Human Rights and Agents of Change in Iran: Towards a Theory of Change*. S. 105-126. London: Palgrave Macmillan.
- BARON, Stefan/Guangyan YIN-BARON (2018): *Die Chinesen. Psychogramm einer Weltmacht*. Bonn: BpB.
- BARRING, Ludwig (1967): *Die Todesstrafe in der Geschichte der Menschheit*. Frechen: Komet.
- BASSELER, Ulrich/Jürgen, HEINRICH (1984): *Wirtschaftssysteme: Kapitalistische Marktwirtschaft und sozialistische Zentralplanwirtschaft*. Berlin: Springer.
- BASHIR, Shahzad (2011): *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press.
- BAUER, Wolfgang (2018). *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- BAUMANN, Peter (2003): *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*. In: STOECKER, Ralf (Hg.): *Menschenwürde - Annäherung an einen Begriff*. S. 19-34. Wien: öbv et hpt.
- BAUMANN, Peter (2000): *Kants Ethik: die Grundlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BECK, Eleonore (1980): *Die heilige Schrift – Einheitsübersetzung* (1980). Aufl. 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- BECKER, Kim-Björn (2011): *Internetzensur in China. Aufbau und Grenzen des chinesischen Kontrollsystems*. Wiesbaden: VS Research.
- BENDA, Ernst (1985): *Humangenetik und Recht - eine Zwischenbilanz*. In: *Neue Juristische Wochenschrift*. Heft 30, S.1730-1734.
- BENDA, Ernst/Eckart, KLEIN/Oliver, KLEIN (2012): *Verfassungsprozessrecht – Ein Lehr- und Handbuch*. München: C.F. Müller.
- BENEVICH, Fedor (2018): *Einführung in Essentialität und Notwendigkeit: Avicenna und die Aristotelische Tradition*. Leiden: Brill.
- BENEDIKTER, Roland/Verena, NOWOTNY (2014): *Der Machttransfer 2012-13 und die Perspektiven: Demokratisierung oder Rechtsstaat?* In: BENEDIKTER, Roland/Verena, NOWOTNY (Hg.): *China - Situation und Perspektiven des neuen politischen Akteurs*. Wiesbaden: Springer VS.

BENJAMIN, Medea (2018): *Inside Iran - The Real History and Politics of the Islamic Republic of Iran*. New York: OR Books.

BERANEK, Ondrej/Dominik, MÜLLER (2017): *Die staatliche Verfolgung von „Magiern“ in Brunei Darussalam und Saudi-Arabien*. S. 291-324. In: SCHRÖTER, Susanne: *Normenkonflikte in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

BERGMANN, Danja (2007): *Bioethische Konfliktthemen im Islamischen Recht – Einschätzungen zu Klontechnik und In-Vitro-Fertilisation*. In: VOGEL, Bernhard (Hg.): *Die Politische Meinung*. S. 63-68. Sankt Augustin: KAS.

BERRIDGE, W. J. (2019): *Islamism in the Modern World: A Historical Approach*. London: Bloomsbury Academic.

BHAGAT, Goberdhan (1985): *Mao Tse-Tungh: Mandarin or Marxist?* In: *The Indian Journal of Political Science*. Vol. 46, Nr. 3, S. 287-297.

BIELEFELDT, Heiner (1992): *Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit“*. In: BIELEFELDT, Heiner, Winfried, BRUGGER/Klaus, DICKE (Hg.): *Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*. S. 143-160. Würzburg: Königshausen & Neumann.

BIELEFELDT, Heiner/Johannes, SCHWARTLÄNDER (1992): *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte*. Bonn: DBK.

BIELEFELDT, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Primus.

BIELEFELDT, Heiner (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*. Bielefeld: Transcript.

BIELEFELDT, Heiner (2011): *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg im Breisgau: Herder.

BIELEFELDT, Heiner (2012): *Universalität und Gleichheit*. In: POLLMANN, Arnd/Georg, LOHMANN (Hg.): *Menschenrechte - Ein interdisziplinäres Handbuch*. S. 159-164. Stuttgart: J.B. Metzler.

BINDING, Jörg (2012): *Das Gesetz der VR China über die deliktische Haftung*. Berlin: De Gruyter.

BIRNBACHER, Dieter (1995): *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*. In: *Gesellschaft*

für kritische Philosophie (Hg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. Schwerpunkt: „Peter Singer“. Sonderheft, Nr. 1. S.4-13.

BLACK, Deborah L. (2008): *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*. In: TAHIRI, Hassan/(et. al.) (Hg.): *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. S. 63-87. Berlin: Springer.

BOBZIN, Hartmut (2019): *Der Koran*. München: C.H. Beck.

BOCK, Wolfgang (2012): *Islam, Islamisches Recht und Demokratie*. In: *Juristen Zeitung*. Vol. 67, Nr. 2, S. 60-67.

BÖCKENFÖRDE-WUNDERLICH, Barbara (2002): *Präimplantationsdiagnostik als Rechtsproblem: ärztliches Standesrecht, Embryonenschutzgesetz, Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BÖCHER, Urs Peter (2004): *Präimplantationsdiagnostik und Embryonenschutz: zu den Problemen der strafrechtlichen Regelung eines neuen medizinischen Verfahrens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BOSEL, Hartmut (2010): *Zufall, Plan und Wahn: Chronik der Entwicklungen, die unsere Welt veränderten*. Norderstedt: BoD.

BOUMAAIZ, Amina/Bernd, FEININGER/Jörg Imran, SCHRÖTER (2013): „*Bin Ich nicht Euer Herr?*“ (Sure 7, 172) *Aspekte zum Menschenbild im Islam*. In: BOEHME, Katja (Hg.): „*Wer ist der Mensch?*“: Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren. S. 101-146. Berlin: Frank & Timme.

BRANTL, Johannes (2001): *Verbindende Moral: theologische Ethik und Kulturenvergleichende Humanethologie*. Freiburg: Verlag Herder.

BRAUN, Eberhard (1992): *Aufhebung der Philosophie - Karl Marx und die Folgen*. Stuttgart: J.B. Metzler.

BRAUN, Johann (2007): *Einführung in die Rechtswissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BRUGGER, Winfried (2004): *Der Kampf um die Verfassungsgerichtsbarkeit in Marbury v. Madison*. In: BERG, Manfred/Philipp, GASSERT (Hg.): *Deutschland und die USA in der internationalen Geschichte des 20. Jahrhunderts*. Festschrift für Detlef Junker. S. 115-136. Wiesbaden: Franz Steiner.

BU, Yuanshi (2017): *Einführung in das Recht Chinas*. München: C.H. Beck.

BUCHTA, Wilfried (2001): *Tehran's Ecumenical Society (majma' al-taqrib): a Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?* In: BRUNNER, Rainer/Werner, ENDE (Hg.): *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. S. 333-353. Leiden: Brill.

BUCHTA, Wilfried (2005): *Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie*. In: ZEHETMAIR, Hans (Hg.): *Der Islam: Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. S. 220-235. Wiesbaden: VS Verlag.

BULL, Hans Peter (2017): *Digitale Grundrechte für Europa*. In: *Recht und Politik. Zeitschrift für deutsche und europäische Rechtspolitik*. Vol. 53, Nr. 1, S. 9-25.

BURKE, Andree (2020): *Das Ereignis des Menschlichen: Menschenwürde und Seelsorge. Ein pastoraltheologischer Entwurf*. Stuttgart: Kohlhammer.

CAI, Yong/William, LAVELY (2007): *Child Sex Ratios and Their Regional Variation*. In: ZHAO, Zhongwei/GUO, Fei (Hg.): *Transition and Challenge. China's Population at the Beginning of the 21st Century*. S. 108-123. Oxford: Oxford University Press.

CANCIK, Hubert (2011): *Europa – Antike – Humanismus: Humanistische Versuche und Vorarbeiten*. CANCIK-LINDEMAIER, Hildegard (Hg.). Bielefeld: Transcript.

CANCIK, Hubert (2005): *Würde des Menschen*. In: BETZ, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. S. 1736-1737. Tübingen: Mohr Siebeck.

CANCIK, Hubert/Burkhard, GLADIGOW/Karl-Heinz, KOHL (2001): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Säkularisierung*. Bd. 5. Stuttgart: Kohlhammer.

CAO, Yongfu/Yunling, WANG/Linjuan, ZHENG (2008): *Towards a Confucian Approach to Health Care Allocation in China: A Dynamic Geography*. In: TAO, Julia (Hg.): *China: Bioethics*,

Trust and the Challenge of the Market. S. 27-38. Berlin: Springer.

CAREY, Nessa (2019): *Hacking the Code of Life: How gene editing will rewrite our futures*. London: Icon Books.

CEMING, Katharina (2010): *Religionen und Menschenrechte – Menschenrecht im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*. München: Kösel.

CHANG, Johannes (1960): Sun Yat-sen – Seine Lehre und Bedeutung. In: Jahrbuch Christlicher Sozialwissenschaften, Vol. 1, S. 179-194.

CHANG, Wen-Chen/Li-Ann, THIO/Kevin YI TAN/Jiunn-rong YEH (2014): *Constitutionalism in Asia: Cases and Materials*. Portland: Hart.

CHEN, Ai-Er (2004): *Das Verständnis der Menschenrechte in China und im Westen*. In: NOLTE, Georg/Hans-Ludwig, Schreiber: *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. S. 137-156. Göttingen: Wallstein Verlag.

CHEN, Yuyu/Hongbin, LI/Lingsheng, MENG (2013): *Prenatal Sex Selection and Missing Girls in China. Evidence from the Diffusion of Diagnostic Ultrasound*. In: *The Journal of Human Resources*. Vol. 48, Nr 1. S 36-70.

CHEN, Zheng (2014): *Self-Generated Transformation: On China's Agency in Its Interaction with International Human Rights Norms*. In: JINJUN,Zhao/Chen ZHIRUI: *China and the international Society. Adaption and Self-Consciousness*. Hackensack: World Century.

CHING, Julia (2000): *The Religious Thought of Chu Hsi*. New York: Oxford University Press.

CHITTICK, William C. (2007): *Sufism. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications.

CHRIST, Sebastian (2011): *Vertragsfreiheit in China*. Ein Vergleich zwischen chinesischem und deutschem Vertragsrecht. Hamburg: Diplomica.

CHU, Junhong (2001): *Prenatal Sex Determination and Sex-Selective Abortion in Rural Central China*. In: *population and Development Review*. Vol. 27, Nr. 2. S 259-281.

CICERO, Marcu Tullius (1986)/(44 v. Chr.): *De Officiis - Vom pflichtgemäßen Handeln*. Übersetzt von Gunermann, Heinz. Stuttgart: Reclam.

COHEN, Ronen (2015): *Revolution Under Attack*. The Forqan Group of Iran. New York: Palgrave Macmillan.

CONDUIT, Dara/Shahram, AKBARZADEH (2018): *The 'Inside-Track' Approach to Change in Iran Under President Rouhani: The Case of Freedom on the Internet*. In: BARLOW,

Rebecca/Shahram, AKBARZADEH: *Human Rights and Agents of Change in Iran: Towards a Theory of Change*. S. 27-50. London: Palgrave Macmillan.

COOK, Rebecca J. (1995): *Enforcing Women's Rights through Law*. In: *Gender and Development*. Vol. 3, Nr. 2. S 8-15.

CUA, Antonio S. (2005): *Human Nature, Ritual, and History*. Studies in Xunzi and Chinese Philosophy. Washington: Catholic University of America Press.

DABRINGHAUS, Sabine (2005): *China auf dem Weg in die Moderne aus globaler Perspektive*. Münster: LIT.

DABRINGHAUS, Sabine (2010): *Aufklärung und Wissenschaft in China*. In: HARDTWIG, Wolfgang (Hg.): *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*. S. 263-290. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DABRINGHAUS, Sabine 2009: *Geschichte Chinas im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.

DABRINGHAUS, Sabine (2009): *Geschichte Chinas 1279-1949*. München: Oldenbourg Verlag.

DAMM, Jens (2003): *Zensur im chinesischen Internet: Ein unmögliches Unterfangen? Zensur, Diskurs und Macht*. In: FÜHRER, Bernhard (Hg.): *Zensur. Text und Autorität in China in Geschichte und Gegenwart. Referate der Jahrestagung 2000 der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

DARDASHTI, Mani (2014): *Die Menschenwürde im heutigen Iran*. In: BLISS, Frank/Marco, HEINZ (Hg.): *Entwicklung durch kulturelle Selbstbestimmung. Ethische und kulturelle Aspekte von Entwicklungszusammenarbeit*. Heft 1-2, S. 111-122.

DARIMONT, Barbara/Marianne, FRIEDRICH/Jonas HENSELMANN (2020): *E-Commerce*. In: DARIMONT, Barbara (Hg.): *Wirtschaftspolitik der Volksrepublik China*. S. 183-204. Wiesbaden: Springer.

DAS GUPTA, Monica/ Jiang, ZHENGHUA/Li, BOHUA/Xie, ZHENMING/ Woojin, CHUNG/Bae HWA-OK (2003): *Why is Son Preference so Persistent in East and South Asia? A Cross-Country Study of China, India and the Republic of Korea*. In: *The Journal of Development Studies*. Vol. 40, Nr. 2. S. 153-187.

DAVIN, Delia (1985): *The Single-child Family Policy in the Countryside*. In: CROLL, Elisabeth/Delia, DAVIN/Penny, Kane (Hg.): *China's One-Child Family Policy*. S. 37- 82. London: Palgrave Macmillan.

DeNAIALE, R. (1979): *Khomeini: Towards an Iranian Islamic Republic*. In Harvard International Review. Vol. 1, Nr. 1. S. 15.

DEDERER, Hans-Georg (2002): *Menschenwürde des Embryo "in vitro"?* *Der Kristallisationspunkt der Bioethik-Debatte am Beispiel des therapeutischen Klonens*. In: Archiv des öffentlichen Rechts. Vol. 127, Nr.1, S. 1-26.

DEGENHART, Christoph (2011): *Art. 102 GG*. In: SACHS, Michael (Hg.) GG Kommentar. München: C.H. Beck. Aufl. 6, S. 2035-2039.

DICKE, Klaus (1992): *Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte*. In: BIELEFELDT, Heiner, Winfried, BRUGGER/Klaus, DICKE (Hg.): *Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*. S. 161-182. Würzburg: Königshausen & Neumann.

DIAW, Moussa al Hassan (2013): *Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam*. In: JOHANNSEN, Friedrich (Hg.): *Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog – Konflikt oder Integrationspotenzial*. Aufl. 1, Bd. 2, S. 52- 73. Stuttgart: Kohlhammer.

DIETZE, Gottfried (1995): *Problematik der Menschenrechte*. Berlin: Duncker & Humblot.

DOLDERER, Anja Beatrice (2012): *Menschenwürde und Spätabbruch*. Berlin: Springer.

DOMASCH, Silke (2007): *Biomedizin als sprachliche Kontroverse: Die Thematisierung von Sprache im öffentlichen Diskurs zur Gendiagnostik*. Berlin: De Gruyter.

DONNELLY, Jack (2013): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press.

DOSCH, Jörn (2007): *Staat und Demokratie in Asien: zur politischen Transformation einer Weltregion*. Berlin: LIT.

DÖRING, Ole (2002): *Der Embryo in China - eine Frage des Charakters*. In: ODUNCU, Fuat/Katrin, PLATZER/Wolfram, HENN (Hg.): *Der Zugriff auf den Embryo: ethische, rechtliche und kulturvergleichende der Reproduktionsmedizin*. S. 126-146. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DÖRING, Ole (2006): *Was kann eine kulturell aufgeklärte Bioethik leisten? Ein Blick auf die Deutung des Lebensanfangs und traditionelle Werte im modernen China*. In: GRAUMANN,

Sigrid/Katrin, GRÜBER: *Biomedizin im Kontext: Beiträge aus dem Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft*. Berlin: LIT.

DÖRING, Ole (2008): *Embryonenforschung in China*. In: DÖRING, Ole/Phillan, JOUNG/Christian, Steineck (Hg.): *Embryonenforschung in Japan, Korea und China*. S. 113-161. Freiburg: Karl Alber.

DÖRR, Dieter (2002): *Das Menschenbild des Grundgesetzes und seine Bedeutung für die Medien*. In: GRIMM, Petra (Hg.): *Menschenbilder in den Medien – ethische Vorbilder?* S. 47-62. Wiesbaden: Franz Steiner.

DREIER, Horst (2008): *Artikel 102*. In: DREIER, Horst. *GG Kommentar*. Aufl. 2, Bd. 3. S. 687-717. Tübingen: Mohr Siebeck.

DREIER, Horst (2013): *Artikel 1*. In: Dreier Horst. *GG Kommentar*. Aufl. 3, Bd. 1, S. 159- 329. Tübingen: Mohr Siebeck.

DUSTDAR, Farah (2014): *Ethik in der Bahai-Religion*. In: YOUSEFI, Hamid Reza/Harald, SEUBERT (Hg.): *Ethik im Weltkontext: Geschichten - Erscheinungsformen - Neuere Konzepte*. Wiesbaden: Springer VS.

DY, Manuel (2017): *Social Justice in Sun Yat-Sen 's The Three Principles of the People*. In: *Eco-Ethica - Ethics and Justice*, Vol. 6, S. 171-186.

EBERHARD, Wolfram (2005): *A History of China*. New York: Cosimo.

EBERL-BORGES, Christina (2018): *Einführung in das chinesische Recht*. Baden-Baden: Nomos.

EBERL, Matthias (2006): *Verfassung und Richterspruch – Rechtsphilosophische Grundlegungen Zur Souveranität, Justiziabilität und Legitimität der Verfassungsgerichtsbarkeit*. Berlin: De Gruyter.

EBERT, Hans-Georg (2005): *Tendenzen der Rechtsentwicklung*. In: ENDE, Werner/Udo, STEINBACH/Renate, LAUT (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklungen und Ausbreitung Kultur und Religion Staat, Politik und Recht*. S. 199-228. München: C.H. Beck.

EBERT, Hans-Georg (2010): *Developments in Law*. In: ENDE, Werner/Udo, Steinbach (Hg.): *Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*. S. 193-220. Cornell: Cornell University Press.

EBERTSHÄUSER, Georg (2001): *Perspektiven nationaler und staatlicher Neugestaltung Chinas: Gu Yanwu und Sun Yat-sen*. Hamburg: LIT.

EHRlichMANN, Jessica (2007): *Die Verfassungsmäßigkeit der Kommission für Jugendmedienschutz (KJM) und ihrer Tätigkeit*. Berlin: LIT.

EICH, Thomas (2006): *Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter um pre-marital screening und die Abtreibung behinderter Embryonen*. In: EICH, Thomas/Thomas Sören, Hoffmann (Hg.): *Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*. S. 152-178. Freiburg: Karl Alber.

EICH, Thomas (2006): *The Debate about Human Cloning Among Muslim Religious Scholars since 1997*. In: ROETZ, Heiner (Hg.): *Cross-Cultural Issues in Bioethics The Example of Human Cloning*. S.291-310. Amsterdam: Rodopi.

EICH, Thomas (2007): *Organtransplantation und Organhandel im Iran*. In: Taupitz, Jochen (Hg.): *Kommerzialisierung des menschlichen Körpers*. S. 309-314. Berlin: Springer.

EICH, Thomas (2008): *Decision-Making Process among Contemporary 'Ulama': Islamic Embryology and Discussion of Frozen Embryos*. In: BROCKOPP, Jonathan/Thomas, EICH (Hg.): *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*. S. 71- 77. Columbia: The University of South Carolina Press.

EICHNER, Heidrun (2013): *Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen*. In: EICHNER, Heidrun/Matthias, PERKAMS/Christian, SCHÄFER (Hg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*. S. 50-66. Darmstadt: WBG.

EL-BIZRI, Nader (2000): *The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger*. Binghamton: Global Publications.

EL SIOFI, Hana Mona (2006): *Islam und Homosexualität – Ein Widerspruch?* In: *Freiburger GeschlechterStudien – Rezension zum Thema Queering Gender, Queering Society*. S. 255- 260.

ELWAN, Omaia (1988): *Gesetzgebung und Rechtsprechung*. In: STEINBACH, Udo (Hg.): *Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

ELYAFI-SCHULZ, Senan (2012): *Das Phänomen des „Ehrenmordes“ – Eine rechtliche Untersuchung unter Berücksichtigung der Täter- und Opferperspektive*. Marburg: Tectum.

ENAYATI, Hale (2002): *Die Garantie der individuellen Religionsfreiheit im Völkerrecht unter besonderer Berücksichtigung der Stellung der Bahá'í*. Berlin: Weißensee.

ENDE, Werner (2005): *Der schiitische Islam*. In ENDE, Werner/Udo, STEINBACH, Renate, LAUT (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*. S.70-89. München: C.H. Beck.

ENGELER, Malte (2019): *Meinungsfreiheit: Warum Facebook (zu Recht) nicht an Grundrechte gebunden ist*. In: KRONE, Jan (Hg.): *Medienwandel kompakt 2017-2019: Schlaglichter der Veränderung in Kommunikation, Medienwirtschaft, Medienpolitik und Medienrecht - Ausgewählte Netzveröffentlichungen*. S. 261-268. Wiesbaden: Springer VS.

ENGHOFER, Franziska E. (2019): *Humane artifizielle Gameten: Rechtsfragen ihrer Erzeugung und Verwendung*. Berlin: LIT.

ENßNER, Antonia (2018): *Das Verhältnis Arbeit und Privatleben in China: Chinesische Arbeitnehmer auf der Suche nach Balance*. In: ALPERMANN, Björn/Eva, WIELAND/Birgit, HERRMANN (Hg.): *Aspekte des sozialen Wandels in China. Familie, Bildung, Arbeit, Identität*. S. 207-238. Wiesbaden: Springer VS.

EPPING, Volker (2019): *Grundrechte*. Berlin: Springer.

EPPING, Volker (2013): In: HILLGRUBER, Christian/Volker, EPPING (Hg.): *Grundgesetz Kommentar*. Aufl. 2, S. 1616-1619. München: C.H. Beck.

ERNST, Carl W. (1997): *Sufism. An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Colorado: Shambhala Publications.

ESFAHLANI, Mohammad Sadeghi (2015): *The Politics and Anti-Politics of Facebook in Context of the Iranian 2009 Presidential Elections and Beyond*. In: FARIS, David M./Babak, RAHIMI (Hg.): *Social Media in Iran - Politics and Society after 2009*. S. 137-164. ALBANY: Suny Press.

FANG, Bingxing (2018): *Cyberspace Sovereignty: Reflections on Building a Community of Common Future in Cyberspace*. Singapore: Springer.

FASSBENDER, Bardo (2008): *Idee und Anspruch der Menschenrechte im Völkerrecht*. 46. Ausgabe, UN und Menschenrechte. S. 3-8. Bonn: BpB.

FASSBENDER, Bardo (2009): *Menschenrechteerklärung - Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterung, Materialien. München: Sellier. European Law Publishers.

- FEHLBIER, Tobias (2004): *Die Aussenpolitik der VR China im asiatisch-pazifischen Raum: zwischen Konfrontation, Kooperation und Integration*. Münster: LIT.
- FENG, Youlan (1983): *A History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- FETZER, Joachim (2017): *Menschenwürde als Leitmotiv der Digitalisierung*. Ausgabe 284. Berlin: KAS.
- FIGL, Johann (2017): *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. In: FIGL, Johann (Hg.): *Gott - monotheistisch*. S- 545 - 558. Innsbruck: Tyrolia.
- FISCHBORN, Birgit Iris (2010): *Enteignung ohne Entschädigung nach der EMRK?: zur Vereinbarkeit des entschädigungslosen Entzugs von Eigentum mit Artikel 1 des Zusatzprotokolls zur EMRK*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- FISCHER, Rudolf (1992): *Der Islam: Glaube und Gesellschaftssystem im Wandel der Zeiten: eine Einführung*. Oberdorf: Piscator.
- FISCHER, Nils (2012): *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*. In: STURMA, Dieter (Hg.): *Ethik in den Biowissenschaften – Sachstandsberichte des DRZE*. München: Alber.
- FISCHER, Nils (2014): *Der Status des Embryos im Islam*. Konrad Adenauer Stiftung (Hg.). Berlin: KAS.
- FLEISCHER, Helmut (1968): *Marxismus und Menschenwürde: Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Diskussionsbeitrag im 21. Jahrgang dieser Zeitschrift*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 22, H.1, S. 71-78.
- FLEMMING, Katharina (2007): *Wiedereinführung der Todesstrafe in Deutschland?* Frankfurt am Main: Peter Lang.
- FONTANA, Sina (2017): *Universelle Frauenrechte und islamisches Recht Zur Umsetzung von Menschenrechten in einer islamisch geprägten Rechtsordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- FORSCHNER, Maximilian (2013): Cicero. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 18. München: Wilhelm Fink.
- FRANKE, Otto (1965): *Das Altertum und das Werden des konfuzianischen Staates. Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit*. Berlin: De Gruyter.

FRANKE, Wolfgang/Brunhild STAIGER (1977): *China Handbuch. Gesellschaft, Politik, Staat, Wirtschaft*. Hamburg: Rowohlt.

FRITZ, Susanne (1984): *Strafgesetzbuch der Volksrepublik China von 1979*. In: *JuristenZeitung*, 39. Jahrg., Nr. 4, S. 179-180.

FROTSCHER, Werner/Bodo, PIEROTH (2015): *Verfassungsgeschichte*. München: C.H. Beck.

FÜRTIG, Henner (2011): *Religion, Politik und Charisma: Der „herrschende Rechtsgelehrte“ in Iran*. In: GUEVARA, Berit Bliesmann de/Tatjana, REIBER (Hg.): *Charisma und Herrschaft: Führung und Verführung in der Politik*. S. 177-200. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

GAO, Quanxi/Wei, ZHANG/Feilong, TIAN (2015): *The Road to the Rule of Law in Modern China*. Heidelberg: Springer.

GARDNER, Daniel K. (2014): *Confucianism. A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.

GARHEIS, Sven Bernhard/Johannes, VARWICK (2002): *Die Vereinten Nationen - Aufgaben, Instrumente und Reformen*. Opladen: Leske + Budrich.

GÄTJE, Helmut (1964): *Averroes als Aristoteleskommentator*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vol. 114, Nr. 1, S. 59-65.

GENZSCH, Madeleine (2019): *Harmonie durch Kontrolle? Chinas Sozialkreditsystem*. S. 129-142. In: LOITSCH, Tobias (Hg.): *China im Blickpunkt des 21. Jahrhunderts. Impulsgeber für Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft*. Berlin: Springer Gabler.

GHAJATI, Tanja (2012): *Die universelle Durchsetzung der Menschenrechte*. Baden: Nomos.

GHAMARI-TABRIZI, Behrooz (2013): *Abdolkarim Soroush*. In: ESPOSITO, John L./Emad El-Din, SHAHIN (Hg.): *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. S. 246 - 262. Oxford: Oxford University Press.

GHEISSARI, Ali/Val, NASR (2006): *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

GHEISSARI, Ali (2016): *Iran's Dialectic of the Enlightenment: Notes on Constitutional Experience and Conflicting Narratives of Modernity*. In: ANSARI, Ali: *Iran's Constitutional Revolution of 1906. Narratives of the Enlightenment*. S.15-47. London: Gingko.

GHOBADZADEH, Naser (2015): *Religious Secularity. A Theological Challenge to the Islamic State*. New York: Oxford University Press.

GHODS, Ahad J./Shekoufeh, SAVAJ (2006): *Iranian Model of Paid and Regulated Living-Unrelated Kidney Donation*. In: *Clinical Journal of the American Society of Nephrology*. Vol. 1, Nr. 6, S. 1136-1145.

GISBERTZ, Philipp (2018): *Menschenwürde in der angloamerikanischen Rechtsphilosophie. Ein Vergleich zur kontinentaleuropäischen Begriffsbildung*. Baden-Baden: Nomos.

GMAINER-PRANZL, Franz (2013): *Universalität/Universalisierung*. In In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 199-200. München: Wilhelm Fink.

GOEBLE, Thilo (2019): *Freiraum oder Herrschaftsgebiet: Menschenrecht auf Zugang und völkerrechtliche Prinzipien als Schranken staatlichen Handelns im Internet*. Baden-Baden: Nomos.

GOH, Esther C. L. (2011): *China's One-Child Policy and Multiple Caregiving. Raising little suns in Xiamen*. London: Routledge.

GOLLA, Sebastian J. (2019): *In Würde vor Ampel und Algorithmus - Verfassungsrecht im technologischen Wandel*. In: DONATH, Philipp/et. al (Hg.): *Verfassungen - ihre Rolle im Wandel der Zeit*: 59. Assistententagung Öffentliches Recht. S. 183-202. Baden-Baden: Nomos.

GOLDENSTEIN, Jan (2011): *Internetperzeption in der VR China: Entwicklung, Wirkung und Potentiale eines globalen Mediums aus chinesischer Perspektive*. Münster: LIT.

GOLLWITZER, Walter (2005): *Menschenrechte im Strafverfahren*. Berlin: De Gruyter.

GOLLWITZER, Walter (2007): *Recht auf Gleichbehandlung, Diskriminierungsverbote, Fördergebote; Vervollkommnung oder Übersteigerung des Gleichheitssatzes? Eine verspätete Diskussion*. In: SCHÖCH, Heinz/et.al (Hg.): *Recht gestalten - dem Recht dienen: Festschrift für Reinhard Böttcher zum 70. Geburtstag am 29. Juli 2007*. S.637-658. Berlin: De Gruyter.

GOODKIND, Daniel (1996): *On Substituting Sex Preference Strategies in East Asia: Does*

Prenatal Sex Selection Reduce Postnatal Discrimination? In: Population and Development Review. Vol. 22, Nr. 1, S. 111-125.

GORGES, Michael (2019): *Kleines Iran-Lexikon: Hintergrundwissen für das erfolgreiche Iran-Geschäft*. Wiesbaden: Springer Gabler.

GORNIG, Gilbert-Hanno (1988): *Äußerungsfreiheit und Informationsfreiheit als Menschenrechte. Die Verankerung der Äußerungs-, Informations-, Presse- und Rundfunkfreiheit sowie des Zensurverbots in völkerrechtlichen Übereinkommen und in den Rechtsordnungen der KSZE-Staaten unter besonderer Berücksichtigung rechtsphilosophischer und rechtsgeschichtlicher Hintergründe*. Berlin: Duncker & Humblot.

GÖSSEL, Karl Heinz /DÖLLING, Dieter (2004): *Strafrecht Besonderer Teil 1*. Heidelberg: C.F. Müller.

GRAMLICH, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.

GRIFFEL, Frank (2007): *Introduction*. In: GRIFFEL, Frank/Abbas, AMANAT (Hg.): *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. S. 1-19. Stanford: Stanford University Press.

GRONKE, Monika (2003): *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

GUIJUAN, Gao (2018): *Herausforderung und Vorschläge für die Hochschulbildung in China vor dem Hintergrund des Plans „Made in China 2025“*. In: HAUSSTEIN, Alexandra/Zunrong, ZHENG (Hg.): *Industrie 4.0/Made in China 2025. Gesellschaftliche Perspektiven auf Digitalisierung in Deutschland und China*. S. 99-116. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.

GUO, Yimeei/Ying, LUO (2015): *E-privacy Protection - Centering on Global Main Legal Instruments and Prospects*. In: GUO, Yimeei (Hg.): *Research on Selected China's Legal Issues of E-Business*. S. 91-106. Heidelberg: Springer.

GUSY, Christoph (2010): *Art. 102 GG*. In: STARCK, Christian. *GG Kommentar*. Aufl. 6, Bd. 1, S. 951-970. München: Franz Vahlen.

GUTAS, Dimitri (2013): *Avicennas Erbe. Das ‚Goldene Zeitalter‘ der arabischen Philosophie (1000 - ca. 1350)*. In: EICHNER, Heidrun/Matthias, PERKAMS/Christian, SCHÄFER (Hg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*. S. 96-113. Darmstadt: WBG.

GUTMANN, Thomas (2013): *Klonen, Juristisch*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 218. München: Wilhelm Fink.

HAARMANN, Ulrich (2004): *Geschichte der arabischen Welt*. München: C.H. Beck.

HABERMAS, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABIBZADEH, Mohammad Jaf'ar (2007): *Karāmat ensān dar Ghānūn asāsi Jomhūrī-ye Es-lāmī-ye Irān*. In: Fasl-Nāmeḥ Modares Olum Ensāni. Vol. 11, Nr. 4, S. 51-82.

HABICHT, Jasper (2013): *Datenschutz im Cloud-Computing nach chinesischem Recht*. In: *Zeitschrift für chinesisches Recht*. Bd. 20, Nr.4, S. 303-333.

HARARI, Yuval Noah (2018): *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*. Aus dem Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn. München: C.H. Beck.

HAEDRICH, Martina (2019): *Universalität der Menschenrechte aus völkerrechtlicher Perspektive*. In: JÄGER, Sarah/Friedrich, LOHMANN (Hg.): *Eine Theologie der Menschenrechte: Frieden und Recht*. S. 141-166. Wiesbaden: Springer VS.

HAJATPOUR, Reza (2002): *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert.

HAJATPOUR, Reza (2005): *Mehdi Hairi Yazdi interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.

HAJATPOUR, Reza (2013): *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

HAJATPOUR, Reza (2017): *Sufismus und Theologie: Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

HALLIDAY, Fred (1995): *Relativism and Universalism in Human Rights – the Case of the Islamic Middle East*. In: *Political Studies*. Vol. 43. S. 152-167. London: Political Studies Association.

HALM, Heinz (2014): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.

HAMM, Brigitte (2003): *Menschenrechte: Ein Grundlagenbuch*. Opladen: Leske + Budrich.

HARTLIEB, Michael (2013): *Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut: Eine*

sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

HARTMANN, Jürgen (2006): *Politik in China. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

HARTMANN, Jürgen (2011): *Staat und Regime im Orient und in Afrika: Regionenporträts und Länderstudien*. Wiesbaden: VS Verlag.

HASHAS, Mohammed (2014): *Abdolkarim Soroush: The Neo Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism*. In: *Studia Islamica*, Vol. 109, Nr. 1, S. 147-173.

HAUBIG, Hans-Michael (2009): *Religionen und Weltanschauungen: Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus*. Berlin: BWV.

HE, Jiankui/et. al (2018): *Draft Ethical Principles for Therapeutic Assisted Reproductive Technologies*. In: *The CRISPR Journal*. Vol. 1, Nr. 6.

HE, Qinglian (2008): *The Fog of Censorship. Media Control in China*. New York: HRIC.

HEBERER, Thomas (1991): *Korruption in China - Analyse eines politischen, ökonomischen und sozialen Problems*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

HEBERER, Thomas (2008): *Das politische System der VR China im Prozess des Wandels*. In: DERICHS, Claudia/Thomas, HEBERER: *Einführung in die politischen Systeme Ostasiens*. VR China, Hongkong, Japan, Nordkorea, Südkorea, Taiwan. Opladen: Leske Budrich.

HEDAYAT, Kamyar /P. SHOOSHTARIZADEH/ RAZA, M. (2006): *Therapeutic abortion in Islam: contemporary views of Muslim Shiite scholars and effect of recent Iranian legislation*. In: *Journal Medical Ethics*. Vol. 32, S. 652–657.

HEILMANN, Sebastian (2004): *Das politische System der Volksrepublik China*. Wiesbaden: Springer.

HEINE, Peter (2009): *Einführung in die Islamwissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag.

HEINRICH, Antje (2018): *Die Förderung kleiner und mittlerer Unternehmen in China. Eine wirtschafts- und rechtsvergleichende Untersuchung*. Wiesbaden: Springer Gabler.

HEMMINKI, Elina/Zhuochun, WU/ Guiying, CAO/Kirsi, VIISAINEN (2005): *Illegal births and legal abortions - the case of China*. In: *Reproductive Health*. Vol. 2, Nr. 5.

HENDRICH, Geert (2011): *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt: Campus Verlag.

HENNIG, Wolfgang (2006): *Bioethics in China. Although national guidelines are in place, their implementation remains difficult*. In: *European Molecular Biology Organization Reports* (Hg.): Vol. 7, Nr. 9, S. 850-854.

HENNINGER, Hartmut (2013): *Menschenrechte und Frieden als Rechtsprinzipien des Völkerrechts. Das Handeln der Vereinten Nationen in der Konfliktnachsorge aus der Perspektive einer völkerrechtlichen Prinzipienlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

HEPER, Altan (2013): *Menschenwürde, Islam und bioethische Fragen*. In: JOERDEN, Jan C./Eric, HILGENDORF/Felix, THIELE (Hg.): *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. S. 369-392. Berlin: Duncker & Humblot.

HERDEGEN, Matthias (2003): *Art. 1 Abs.1*. In: MAUNZ, Theodor/Günter, DÜRIG (Hg.). *Grundgesetz – Kommentar*. München: C.H. Beck.

HERRENKIRCHEN, Wolffhart Auer von (1993): *Das Strafrecht der Volksrepublik China unter besonderer Berücksichtigung des sowjetischen Strafrechts*. Baden-Baden: Nomos.

HERRMANN, Birgit (2018): *Individuelles Paarglück statt „Kinder vom Fließband“: Gewollte Kinderlosigkeit im städtischen China*. In: ALPERMANN, Björn/Eva, WIELAND/Birgit, HERRMANN (Hg.): *Aspekte des sozialen Wandels in China. Familie, Bildung, Arbeit, Identität*. S. 39-72. Wiesbaden: Springer VS.

HERRMANN, Axel (2007): *Menschenrechte*. Bonn: Bpb.

HESKETH, Therese/Li, LU/Wei, XING (2011): *The consequences of son preference and sex-selective abortion in China and other Asian countries*. In: *CMAJ*. Vol. 183, Nr. 12. S. 1374-1377.

HEUSER, Robert (2003): *Bestrafen oder Belohnen? Zur Nothilfe im chinesischen Recht*. In: POHL, Karl-Heinz/Dorothea, WIPPERMANN (Hg.): *Brücke zwischen Kulturen. Festschrift für Chiao Wie zum 75. Geburtstag*. S. 355-364. Münster: LIT.

HEUSER, Robert (2006): *Einführung in die chinesische Rechtskultur*. Hamburg: Institut der Asienkunde.

HEUSER, Stefan (2004): *Menschenwürde: eine theologische Erkundung*. Münster: LIT.

HIERZENBERGER, Gottfried (2006): *Der Islam*. Wiesbaden: Marix.

HILL, Thomas E. (2003): *Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag*. In: STOCKER, Ralf (Hg.): *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*. S. 153-174. Wien: ÖBV.

HILLGRUBER, Christian/ Christoph GOOS (2006): *Verfassungsprozessrecht*. München: C.F. Müller.

HILLGRUBER, Christian (2013): *Art. 1*. In: HILLGRUBER, Christian/Volker, EPPING. *Grundgesetz Kommentar: Aufl. 1*, S. 5-25. München: C.H. Beck.

HOCHHUTH, Martin (2007): *Die Meinungsfreiheit im System des Grundgesetzes*. Tübingen: Mohr Siebeck.

HÖFLING, Wolfram (2011): *Art. 1*. In : SACHS, Michael GG Kommentar. Aufl. 6, S. 75-111. München: C.H. Beck.

HOFMANN, Hasso (1993): *Die versprochene Menschenwürde*. In: *Archiv des öffentlichen Rechts*. Vol. 118, Nr. 3, S. 353-377.

HOFMANN, Hans (2014): *Art. 1*. In: HOFMANN, Hans (Hg.) *Kommentar zum Grundgesetz*. Aufl. 13, S. 125-179. Köln: Carl Heymanns.

HOHMANN, Olaf (2002): *Die Geschichte der Todesstrafe in Deutschland*. In: BOULANGER, Christian: *Zur Aktualität der Todesstrafe*. Aufl. 1, S. 247-268. Berlin: Berlin Verlag.

HOLTBRÜGGE, Dirk/Jonas, Puck (2005): *Geschäftserfolg in China: Strategien für den größten Markt der Welt. Strategien für den größten Markt der Welt*. Berlin: Springer.

HOOD, Roger/Carolyn, COYLE (2008): *The Death Penalty – A Worldwide Perspective*. Oxford: University Press.

HONG, Mathias (2019): *Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte: Grundfragen, Entstehung und Rechtsprechung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

HORN, Christoph (2013): *Philosophie der Antike*. München: C.H. Beck.

HOSSEINI, Sevil (2020): *Die Rechtsstellung religiöser Minderheiten im Iran: Minderheitenschutz im Spannungsfeld zwischen Völkerrecht, islamischen Recht und dem Recht der Islamischen Republik Iran*. Baden-Baden: Nomos.

HOSSENFELDER, Malte (2017): *Geschichte der Philosophie* Bd. 3: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis. München: C.H Beck.

HÖSLE, Vittorio (2003): *Philosophie und Öffentlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

HÖTZEL, Yvonne (2010): *Debatte um die Todesstrafe in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1990*. In: Juristische Zeitgeschichte. Beiträge zur modernen deutschen Strafgesetzgebung Materialien zu einem historischen Kommentar. Bd. 41. Berlin: De Gruyter.

HÖVER, Gerhard (1987): *Grundwerte und Menschenrechte im Islam*. In: MENSEN, Bernhard (Hg.): Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. S. 37-55. Sankt Augustin: Steyler.

HUANG, Ning (2008): *Wie Chinesen denken. Denkphilosophie, Welt- und Menschenbilder in China*. München: Oldenbourg.

HUANG, Hui-Ling (2012): *EU und VR China nach dem Ost-West-Konflikt: Interaktionen im Spiegel des Spiegel des Neoliberalen Institutionalismus*. Wiesbaden: Springer.

HÜBNER, Jörg (2012): *Ethik der Freiheit: Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive*. Stuttgart: Kohlhammer.

HUCH, Ricarda (2018): 1848: *Die Revolution des 19. Jahrhunderts in Deutschland*. Grafrath: Boer

HUFEN, Friedhelm (2014): *Staatsrecht II*. München: C.H. Beck.

HUGHES, Glenn (2011): *The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights*. In: Journal of Religious Ethics. Vol. 39, Nr. 1, S. 1-25.

HUGHES, Aaron (2013): *Muslim Identities. An Introduction to Islam*. New York: Columbia University Press.

HUGHES, Anne (2014): *Human dignity and fundamental rights in South Africa and Ireland*. Pretoria: PULP.

HUNDHAMMER, Marianus (2020): *Der Begriff „nafs“ im Koran und seine Interpretation - Anwendungsmöglichkeiten im Kontext islamischer Seelsorge*. In: BADAWIA, Tarek/Gülbaher, ERDEM/Mahmoud, ABDALLAH (Hg.): Grundlagen muslimischer Seelsorge: Die muslimische

Seele begreifen und versorgen. S-89-106. Wiesbaden: Springer.

HUNT, Janin (1999): *The India-China Opium Trade in the Nineteenth Century*. North Carolina: McFarland.

HUNTINGTON, Samuel P. (1996): *Kampf der Kulturen The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Siedler.

HUTTER, Manfred (2009): *Handbuch Bahai: Geschichte - Theologie - Gesellschaftsbezug*. Stuttgart: Kohlhammer.

ILKILIC, Ilhan (2014): *Bio- und medizinethische Probleme als Herausforderung für die Muslime und die Barmherzigkeit Gottes*. In: KHORCHIDE, Mouhanad/Milad, KARIMI, Klaus, VON STOCH (Hg.): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalam*. S. 185-196. Münster: Waxmann.

ILLIES, Christian (2003): *Das so genannte Potentialitätsargument am Beispiel des therapeutischen Klonens*. In: GOEBEL, Bernd /Gerhard, Kruip (Hg.): *Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde*. S. 21-40. Münster: LIT.

INHORN, Marcia C./ Mohammad Jalal, ABBASI-SHAVAZI/Hajieh Bibi RAZEGHINASRABAD/Ghasem, TOLOO: *The "Iranian Art Revolution" – Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third- Party Donation in the Islamic Republic of Iran*. In: *Journal of Middle East Women's Studies*. Vol. 4, Nr. 2. S 1-28.

IPSEN, Jörn (2001): *Der „verfassungsrechtliche Status“ des Embryos in vitro*. In: *Juristische Zeitung*. S. 989-996.

IRMSCHER, Tobias H. (2014): *Menschenrechte der dritten Generation*. In: SCHÖBNER, Burkhard (Hg.): *Völkerrecht. Lexikon zentraler Begriffe und Themen*. S. 287-292. Heidelberg: C.F. Müller.

JAFARI, Peyman (2010): *Der andere Iran: Geschichte und Kultur von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

JAFFER, Fatimah (2018): Mehdi Haeri Yazdi. *An Insight Into His Intellectual and Political*

Philosophy. <http://shiastudies.org/docs/pdfs/mehdi-haeri-yazdi---an-insight-into-his-intellectual-and-political-philosophy> London: CISS.

JASPERS, Karl (1957): *Die Grossen Philosophen*. Freiburg: Hohe Verlag.

JIAHONG, He (2017): *Tote kehren zurück - Empirische Studien zur chinesischen Straffjustiz*. Berlin: De Gruyter.

JIANG, Na (2014): *China and International Human Rights - Harsh Punishments in the Context of the international Covenant on Civil and Political Rights*. Berlin: Springer.

JIANG, Li (2016): *Regulating Human Embryonic Stem Cell in China. A Comparative Study on Human Embryonic Stem Cell's Patentability and Morality in US and EU*. Singapore: Springer.

JOHNSON, David/Franklin, ZIMRING (2009): *The Next Frontier - National Development, Political Change, and the Death Penalty in Asia*. Oxford. University Press.

KALIN, Ibrahim (2010): *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. Oxford: Oxford University Press.

KALISCH, Muhammad (2005): *Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen iğtihād*. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald/Lamya, KADDOR (Hg.): *Muslime im Rechtsstaat*. S. 47-70. Münster: LIT.

KAMINSKI, Gerd (1973): *Chinesische Positionen zum Völkerrecht*. Berlin: Duncker & Humblot.

KASRI, RAHMATINA/Habib, AHMED (2019): *Assessing Socio-Economic Development Based on maqāṣid al-Sharī'ah Principles: Normative Frameworks, Methods and Pilot Implementation in Indonesia*. In: ALI, Salman Syed (Hg.): *Towards a Maqāṣid al-Sharī'ah Index of Socio-Economic Development: Theory and Application*. S. 349-378. Cham: Palgrave Macmillan.

KAUKUA, Jari (2015): *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

KELLER, Perry (2014): *The protection of human dignity under Chinese law*. In: DÜWELL, Marcus/Jens, BARVIG: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

KELLOGG, Thomas E. (2011): *The Constitution in the Courtroom: Constitutional Development and Civil Litigation in China*. In: WOO, Margaret Y.K./Mary, GALLAGHER (Hg.): *Chinese*

Justice. Civil Dispute Resolution in Contemporary China. S. 340-379. Cambridge: Cambridge University Press.

KERSTEN, Jens (2004): *Das Klonen von Menschen: eine verfassungs-, europa- und völkerrechtliche Kritik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

KESSLER, Wolfgang (1980): *Straffe Zügel in der Geburtenplanung: Zu einigen örtlichen Rechtsvorschriften der Volksrepublik China zur Geburtenregelung und Familienpolitik*. In: *Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Vol. 13, Nr. 2. S. 187-192.

KESSLER, Eckhard (2008): *Die Philosophie der Renaissance: das 15. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.

KEYUAN, Zou (2006): *China's Legal Reform: Towards the Rule of Law*. Leiden: Brill.

KHORCHIDE, Mouhanad (2016): *Scharia - der missverstandene Gott: Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*. Freiburg im Breisgau: Herder.

KIANI, Mehrzad/Mahmoud, ABBASI/Mehdi, AHMADI/Bahare, SALEHI (2018): *Organ Transplantation in Iran; Current State and Challenges with a View on Ethical Consideration*. In: *Journal of Clinical Medicine*. Vol. 7, Nr. 45, S.1-13.

KIESERLING; Manfred (2001): *'Asian Values' - Zum Kontext einer Debatte*. In: GEIGER, Klaus F./Manfred, KIESERLING (Hg.): *Asiatische Werte. Eine Debatte und ihr Kontext*. S. 11-35. Münster: Westfälisches Dampfboot.

KILIAN, Michael (2013): *Menschenbild*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 172-173. München: Wilhelm Fink.

KIMMERLE, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

KIRCHHOF, Reik (2019): *Grundlegung einer Soziologie der Scharia. Das islamische Recht im Licht einer neuen Theorie der normativen Ordnung und des Rechts*. Wiesbaden: Springer VS.

KLAUSMANN, Vincent (2019): *Meinungsfreiheit und Rechtsextremismus. Das antinationalsozialistische Grundprinzip des Grundgesetzes*. Baden-Baden: Nomos.

KIDERLEN, Elisabeth (2011): *„Kampf gegen Gott“*. *Geschichte der Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran am Beispiel der Anklage wegen moharebeh*. In: GEIGER, Gunter (Hg.): *Die Hälfte der Gerechtigkeit? Das Ringen um universelle Anerkennung von Menschenrechten für Frauen. Das Beispiel Asien*. S. 141-158. Opladen: Barbara Budrich.

KIM, Dae-Jung (1994): *Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values*. Foreign Affairs, Vol. 73, No. 6 (Nov. - Dec. 1994), pp. 189-194

KIM, Joongi (2002): *Clientelism and Corruption in South Korea*. In: KOTKIN, Stephen/SAJO, Andras (Hg.): *Political Corruption in Transition: A Skeptic's Handbook*. S. 167-185. Budapest: CEU Press.

KINDHÄUSER, Urs (2012): *Strafrecht Besonderer Teil 1 – Straftaten gegen Persönlichkeitsrechte, Staat und Gesellschaft*. Baden-Baden: Nomos.

KITTLAUS, Martin (2002): *Ideologie und sozialistische Marktwirtschaft in der VR China: Beitrag zur strukturfunktionalistischen Systemforschung mit einer Politikfeldanalyse des städtischen Immobilienwesens der neunziger Jahre*. Münster: LIT.

KLEIN, Thoralf (2007): *Geschichte Chinas. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn: Schöningh.

KLOPFER, Max (2008): *Ethik-Klassiker von Platon bis John Stuart Mill: ein Lehr- und Studienbuch*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

KNOEPFFLER, Nikolaus (2004): *Menschenwürde in der Bioethik*. Berlin: Springer.

KNOEPFFLER, Nikolaus (2018): *Würde und Freiheit: Vier Konzeptionen im Vergleich*. Freiburg: Verlag Herder.

KNÜPPEL, Katharina (2010): *Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

KO, Humphrey (2016): *The Making of the Modern Chinese State: Cement, Legal Personality and Industry*. Basingstoke: Palgrave.

KOCH, Arnd (1998): *Die Todesstrafe in der DDR*. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*. Bd. 110, Heft 1, S. 89-113. München: De Gruyter.

KOCH, Hans-Georg (2008): *Stammzellenforschung aus rechtsvergleichender Sicht*. In: *Bundesgesundheitsblatt - Gesundheitsforschung - Gesundheitsschutz*. Nr 51, S. 985–993.

KOENIG, Matthias (2005): *Menschenrechte*. Frankfurt: Campus Verlag.

KOEHN, Daryl/Alicia, LEUNG (2008): *Dignity in Western Versus in Chinese Cultures: Theoretical Overview and Practical Illustrations*. In: *Business and Society Review*. Vol. 113, Nr. 4, S. 477-504.

KOHLI, Atul (2020): *Imperialism and the Developing World: How Britain and the United States shaped the Global Periphery*. Oxford: Oxford University Press.

KOLLER, John M. (2012): *Asian Philosophies*. London: Routledge.

KONFUZIUS (1957): *Konfuzius*. Bücher des Wissens. YUTANG, Lin (Hg.). Hamburg: Fischer.

KONFUZIUS (2013): *Gespräche - Lunyu*. Übersetzt von Wilhelm, Richard. Berlin: Holzinger.

KONZETT, Linus (2015): *Der Große Sprung nach Vorne (1958 - 1961). Eine Auseinandersetzung mit den Ursachen der „Drei bitteren Jahre“ Chinas*. In: *historia scribere* Vol. 7, S. 69.81.

KOSTKA, Genia (2018): *China's Social Credit Systems and Public Opinion: Explaining High Levels of Approval*. In: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3215138>.

KOTULLA, Michael (2008): *Deutsche Verfassungsgeschichte: Vom Alten Reich bis Weimar (1495 bis 1934)*. Berlin: Springer.

KRAJEWSKI, Markus (2017): *Wirtschaftsvölkerrecht*. Heidelberg: C.F. Müller.

KRANEWITTER, Rudolf (2005): *Dynamik der Religion - Schamanismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum in der Geschichte Koreas von der steinzeitlichen Besiedlung des Landes bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*. Münster: LIT.

KRÄMER, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. Bonn: BpB.

KRAUS, Willy (1979): *Wirtschaftliche Entwicklung und sozialer Wandel in der Volksrepublik China*. Berlin: Springer.

KROYMANN, Benjamin/Lan XU (2015): *Grundlagen*. In: BINDING, Jörg/Knut Benjamin,PIßLER/Lan, XU (Hg.): *Chinesisches Zivil- und Wirtschaftsrecht*. Frankfurt am Main: DFV.

KRIEGER, Martin (2003): *Geschichte Asiens. Eine Einführung*. Köln: Böhlau.

KRISTOFERITSCH, Hans (2007): *Vom Staatenbund zum Bundesstaat. Die Europäische Union im Vergleich mit den USA, Deutschland und der Schweiz.* Wien: Springer.

KRUMBEIN, Frédéric (2012): *Menschenrechtsdiskurse in China und den USA.* Wiesbaden: Springer VS.

KRUMBEIN, Frédéric (2016): *Chinas Beitrag zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.* In: *Zeitschrift für Menschenrechte.* Jh. 10, Nr. 1, S. 60-77.

KUBIN, Wolfgang (2015): *Xun Zi. Die Bildung des Menschen.* Freiburg: Herder.

KÜBLER, Friedrich (2008): *Medien, Menschenrechte und Demokratie. Das Recht der Massenkommunikation.* Heidelberg: C.F. Müller.

KÜHL, Kristian/Martin, HEGER (2014): §218. In: LACKNER, Karl/Kristian, KÜHL (Hg.): *Strafgesetzbuch Kommentar.* München: C.H. Beck.

KUHN, Dieter (2007): *Die Republik China von 1912-1937. Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte.* Heidelberg: Edition Forum.

KÜHNHARDT, Ludger (1991): *Die Universalität der Menschenrechte.* Bonn: BpB.

KUKKONEN, Taneli (2015): *Al-Ghazālī on the Emotions.* In: TAMER, Georges (Hg.): *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī Papers Collected on His 900th Anniversary.* S. 138-164. Leiden: Brill.

KUNIG, Philip (2012): *Art. 1.* In: KUNIG, Philip. *Grundgesetz Kommentar.* Aufl. 6. München: C.H. Beck. S. 56-120.

KULCZYCKI, Andrzej (1999): *The Abortion Debate in the World Arena.* New York: Routledge.

KÜPPER, Georg (2007): *Strafrecht Besonderer Teil 1 – Delikte gegen Rechtsgüter der Person und Gemeinschaft.* Berlin: Springer.

LACKNER, Michael (1998): *Anmerkungen zur historischen Semantik von ‘China’, ‘Nation’ und ‘chinesische Nation’ im modernen Chinesisch.* In: TURK, Horst/Brigitte, Schulze/Roberto Simanowski (Hg.): *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus.* Göttingen: Wallstein. S. 323-339.

LAI, Karyn L. (2008): *An Introduction to Chinese Philosophy.* Cambridge University Press: Cambridge.

- LEAMAN, Oliver (2001): *Encyclopedia of Asian Philosophy*. London: Routledge.
- LEE, Ming-huei (2013): *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- LEE, Eun-Jeung (1995): *Max Weber und der „konfuzianische Kapitalismus“*. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. Vol. 23, Nr. 4, S. 517-529.
- LEE, Eun-Jeung (2014): *Ethik im Konfuzianismus*. In: *Ethik im Weltkontext. Geschichten - Erscheinungsformen - Neuere Konzepte*. Yousefi, Hamid Reza (Hg.). Wiesbaden: Springer.
- LEE, Eun-Jeung (2018): *Handbuch Politische Ideengeschichte: Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- LEESE, Daniel (2016): *Die chinesische Kulturrevolution (1966 - 1967)*. München: C.H. Beck.
- LEGGÉ, James (1895): *The works of Mencius. Translated, and with Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexes*. New York: Dover.
- LEHMANN, Julia (2009): *Die Überwindung des digitalen Grabens*. In: *Archiv des Völkerrechts*. Bd. 47, Nr. 3, S. 399-410.
- LEHMANN, Karl Kardinal (2009): *Gibt es ein christliches Menschenbild?* In: VOSSENKUHL, Wilhelm/et. al (Hg.): *Ecco Homo!: Menschenbild - Menschenbilder*. S 121-139. Stuttgart: Kohlhammer.
- LEHNIG, Kirsten (2003): *Der verfassungsrechtliche Schutz der Würde des Menschen in Deutschland und in den USA*. Ein Rechtsvergleich. Münster: LIT.
- LEIPOLD, Helmut (2001): *Islam - Institutioneller Wandel und wirtschaftliche Entwicklung*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- LEMBCKE, Oliver W. (2013): *Giovanni Pico Della Mirandola*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 31-32. München: Wilhelm Fink.
- LEPP, Alan P. (1990): *Note, The Death Penalty in Late Imperial, Modern, and Post- Tiananmen China*. In: *Michigan Journal of International Law*. Vol.11, S. 987-1038.
- LEPPIN, Volker (2013): *Martin Luther*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 32. München: Wilhelm Fink.

LERCH, Wolfgang Günter (2015): *Die Welten des Islam - Eine Kultur zwischen Wandel und Beharrung*. Berlin: Frank & Timme.

LI, LiYing (2013): *The Death Penalty for Economic crimes in Reformed China*. In: LI, Xiaobing/Qiang, FANG: *Modern Chinese Legal Reform. New Perspectives*. S. 171-188. Kentucky: University Press of Kentucky.

LI, Lin (2018): *The Chinese Road of the Rule of Law*. Singapore: Springer.

LIANG, Qiusheng/Chu-Fu LEE (2006): *Fertility and population policy - An overview*. In: POSTON, DUDLEY L. (Hg.)/et. al: *Fertility, Family Planning, and Population Policy in China*. S. 7-19. New York: Routledge.

LIAO, Lianming/Lingsong, LI/Robert Chunhua ZHAO (2007): *Stem cell research in China*. In: *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, Vol. 362, Nr. 1482, S. 1107-1112.

LIST, Martin/Jan Niklas, ROLF (2018): *Kultur in den internationalen Beziehungen. Völkerrecht - Nationalismus - Religion - Neoliberalismus*. Wiesbaden: Springer VS.

LIU, JINLIN/Shangchun, WU/Jialin, XU/Marleen, TEMMERMAN/Wei-Hong, ZHANG/The INPAC Group (2019): *Is Repeat Abortion a Public Health Problem among Chinese Adolescents? A Cross-Sectional Survey in 30 Provinces*. In: *International Journal of Environmental Research Public Health*. Vol 16, Nr 5,794. S 1-14.

LIU, Huiru (2013): *Toleranz im Konfuzianismus*. In: YOUSEFI, Hamid Reza/Harald, SEUBERT (Hg.): *Toleranz im Weltkontext: Geschichten - Erscheinungsformen - Neue Entwicklungen*. Wiesbaden: Springer VS.

LOHMANN, Georg (1999): *Politisches Denken 1999*. Aufl.1, S. 91-104. Berlin: Springer.

LOHMANN, Georg (2012): *Karl Marx*. In: POLLMANN, Arnd: *Menschenrechte - Ein interdisziplinäres Handbuch*. S. 71-76. Stuttgart: J.B. Metzler

LOHMAR, Achim (2017): *Falsches moralisches Bewusstsein: Eine Kritik der Idee der Menschenwürde*. Hamburg: Meiner.

LOHNER, Alexander (2000): *Personalität und Menschenwürde. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der "neuen Bioethiker"*. Regensburg: Friedrich Pustet.

LORENZMEIER, Stefan (2012): *Völkerrecht - Schnell erfasst*. Heidelberg: Springer.

LORETAN, Adrian (2017): *Wahrheitsansprüche im Kontext der Freiheitsrechte*. Religionsrechtliche Studien. Zürich: TVZ.

LU, Hong/Terance D., MIETHE (2007): *China's Death Penalty History, Law and Contemporary Practices*. New York: Routledge.

LUBAN, David (2007): *Legal Ethics and Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press.

LUHMANN, Niklas (1974): *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.

LUHMANN, Niklas (1992): *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?* Heidelberg: C.F. Müller.

LUN, DU (2009): *Das Menschenbild der frühen Zhou-Zeit im Spiegel ihrer Verwendung der Begriffe min 民 und ren 人 im Shujing 《书经》*. In: HENNINGSEN, Lena/Heiner, ROETZ (Hg.): *Menschenbilder in China. Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien 5 (2009)*, S.11-32. Wiesbaden: Harrassowitz.

MACER, Darryl (1997): *Bioethics and Genetic Diversity from the Perspective of UNESCO and Non-Governmental Organizations*. In: KNOPPERS, Bartha Maria (Hg.): *Human DNA: Law and Policy. International and Comparative Perspectives*. S. 265-274. Den Haag: Kluwer Law International.

MAHDAVI-MAZDEH, Mitra (2012): *The Iranian model of living renal transplantation*. In: *Kidney International*. Vol. 82, Nr 62, S. 627-634.

MAHMOUDI, Akbar (1998): *Angst vor weiblicher Sexualität als Hemmfaktor im Entwicklungsprozeß der säkularisierten Mädchenerziehung und Frauenbildung in Iran*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

MAIER, Johannes (2017): *Islam, Politik und Gewalt*. Wien: LIT.

MAIHOFER, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden-Baden: Nomos.

MALMGREN, Otto (2010): *Fragile Constitutionalism in China*. In: Chinese Academy of Social Sciences (CASS) – Institute of Law.

MANDRY, Christof (2014): *Weltanschaulicher Pluralismus und Wertekonsens im gesellschaftlichen Zusammenleben von Christen, Muslimen und Angehörigen anderer Religionen*

oder Weltanschauungen in christlicher Perspektive. In: ROHE, Mathias/et.al. (Hg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und und Perspektiven des Zusammenlebens. S. 558-578. Freiburg: Herder.

MANSEN, Gerrit (2014): *Grundrechte.* München: C.H. Beck.

MARÓTH, Miklós (2014): *Human dignity in the Islamic world.* In: DÜWELL, Marcus/et. Al.: The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives. S. 155-162. Cambridge: Cambridge University Press.

MASON, Babetta von Albertini (2004): *Menschenrechte aus westlicher und asiatischer Sicht. Zu den Grundwerten der liberalen Demokratie.* Zürich: Schulthess Juristische Medien.

MAWDUDI, Abul A'la (1980): *Human Rights in Islam.* London: Islamic Foundation.

MARX, Karl/Friedrich, ENGELS (1981)/(1842-44): *Werke.* Bd.1. Berlin: Karl Dietz Verlag

MARX, Karl/Friedrich, ENGELS (2009)/(1848): *Das kommunistische Manifest.* Berlin: Vergangenheitsverlag.

MARX, Karl/Friedrich, ENGELS (1977): *Werke.* Bd. 4. 6. Aufl. Berlin: Karl Dietz Verlag.

MATIN, Kamran (2016): *The Enlightenment and Historical Difference: The Case of Iran's Constitutional Revolution.* In: ANSARI, Ali: Iran's Constitutional Revolution of 1906. Narratives of the Enlightenment. S.76-97. London: Gingko.

MATTEN, Marc André (2009): *Die Grenzen des Chinesischen. Nationale Identitätsstiftung im China des 20. Jahrhunderts.* Wiesbaden: Harrassowitz.

MAYER, Ann Elizabeth (1996): *Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma.* In: Iranian Studies. Vol. 29, Nr. 3,4, S. 269-296.

MEDVECKY, Fabien/Joan, LEACH (2019): *An Ethics on Science Communication.* Cham: Palgrave Macmillan.

MEISAMI, Sayeh (2013): *Mulla Sadra.* London: Oneworld Publication.

MENG Zi (2016) / (240/239 v. Chr.): *Die Lehrgespräche des Meister Meng K'o*. Übersetzt von Richard Wilhelm. Berlin: Hofenbergl.

MENKE, Christoph/Arnd, POLLMANN (2007): *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.

MENZEL, Ulrich (1978): *Wirtschaft und Politik im modernen China: Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von 1842 bis nach Maos Tod*. Wiesbaden: Springer.

MERAD, Ali (1993). *Zur „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“*. In: SCHWARTLÄNDER, Johannes: *Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Aufl. 7, S. 443-449. Mainz: Matthias-Grünewald.

MERKEL, Reinhard (2005): *Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs*. In: PAEFFGEN, Hans-Ulrich (Hg.): *Strafgesetzbuch Nomoskommentar*. Aufl. 2, S. 3747-3830. Baden-Baden: Nomos.

MEYER, Thomas (2008): *Sozialismus. Elemente der Politik*. Hamburg: VS Verlag.

MICHAELSEN, Marcus (2013): *Wir sind die Medien. Internet und politischer Wandel in Iran*. Bielefeld: Transcript.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della (1989): *Über die Würde des Menschen*. Aus dem Neulateinischen übertragen von Herbert Werner Rüssel. Mit der Lebensbeschreibung Picos von Thomas Morus (1510). Zürich: Manesse.

MOHAMMADI, Majid (2019): *The Iranian Reform Movement: Civil and Constitutional Rights in Suspension*. Cham: Palgrave Macmillan.

MOIN, Baqer (1999): *Khomeini – Life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris.

MOHRENZ, Martin (2012): *Konfuzianismus: Philosophie, Ethik, Geschichte und Gegenwart*. Münster: LIT.

MÖLLER, Hans-Georg (1999): *Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten*. In: SCHUBERT, Gunter (Hg.): *Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee II*. S. 109-

MUNGELLO, David E. (2003): *Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650*. Maryland: Rowman & Littlefield.

MÜNZEL, Frank (2018): *Abriß der Planung für den Aufbau des Sozialkreditsystems in den Jahren 2014–2020*. In: *Zeitschrift für Chinesisches Recht*. Bd. 25, Nr.1, S. 45-75.

NAGEL, Tilmann (2002): *Der Koran – Einführung Texte Erläuterungen*. München: C.H. Beck.

NAGHIBZADEH, Fathiyeh (2011): *Die göttliche Mission der Frau. Zu Geschichte und Struktur des Geschlechterverhältnisses im Gottesstaat Iran*. In: GRIGAT, Stephan/Simone Dinah, HARTMANN (Hg.): *Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer*. S. 102-110. Innsbrück: Studienverlag.

NAQVI, Ali Raza (1980): *Prophetic Sunna in the Islamic Legal Framework*. In: *Islamic Studies*. International Islamic University Islamabad. S. 120-133. Vol. 19 Nr. 2.

NASSERI, Aydin (2007): *Internet und Gesellschaft in Iran*. Leipzig: Frank & Timme.

NASSERY, Idris (2018): *The Inviolability of Human Dignity: A maqasidi Perspective*. In: NASSERY, Idris/Rumee, AHMED/Muna, TATARI (Hg.): *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid Al-Shari'a*. S. 75-88. Lanham: Lexington.

NASR, Seyyed Hossein (2006): *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.

NÄTH, Marie (1976): *Chinas Weg in die Weltpolitik. Die nationalen und außerpolitischen Konzeptionen von Sun Yat-sens, Chiang Kai-sheks und Mao Tse-tungs*. Berlin: De Gruyter.

NEGELE, Gundula (2014): *Menschenwürde, Menschenrechte und Menschenpflichten aus der Sicht der Bahá'í. Eine Analyse anhand der Stellungnahmen und Berichte der Bahá'í International Community bei den Vereinten Nationen*. Berlin: LIT.

NESS, Oliver (2004): *Das Menschenrecht auf Entwicklung: sozialpolitisches Korrektiv der neoliberalen Globalisierung*. Münster: LIT.

NETTESHEIM, Martin (2013): *Abwägbarkeit*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 327-329. München: Wilhelm Fink.

NEUMANN, Ulfrid (2013): *Objektformel*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 334-336. München: W.Fink.

- NI, Meng-Pi (2004): *Konfuzianische Wirtschaftsethik: Kulturosoziologische Beobachtungen zur Wirtschaft Hong Kongs und Taiwans*. Hamburg: Diplomica.
- NIE, Yilin/Robert, WYMAN (2005): *The One-Child Policy in Shanghai: Acceptance and Internalization*. In: *Population and Development Review* Vol. 31, Nr. 2. S. 313-336.
- NIEDERBERGER, Andreas/Philipp, SCHINK (2011): *Globalisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013)/(1887): *Die Fröhliche Wissenschaft/Wir Furchtlosen*. Hamburg: Meiner.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999)/(1885): *Also sprach Zarathustra I-IV* Kritische Studienausgabe. COLLI, Giorgio/Mazzino, MONTINARI (Hg.). Bd. 4. Berlin: De Gruyter.
- NOESSELT, Nele (2016): *Chinesische Politik. Nationale und globale Dimensionen*. Baden-Baden: Nomos.
- NOESSELT, Nele (2012): *Governance-Formen in China: Theorie und Praxis des chinesischen Modells*. Wiesbaden: Springer VS.
- NING, Zhang/Peter, BROWN (2005): *Over the Death Penalty in Today's China*. In: *China Perspectives*, Nr. 62, S. 3-10.
- OLDOPP, Birgit (2005): *Das politische System der USA: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS.
- OLSTER, Jan (2019): *Kommunikationsdeliktsrecht: Eine transnationale Untersuchung am Beispiel des Ehrschutzes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- OMMERBORN, Wolfgang (2011): *Das Mengzi und seine Rezeption in China*. In: OMMERBORN, Wolfgang/Gregor, PAUL/Heiner, ROETZ: *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage*. S. 125-638. Berlin: LIT.
- OMMERBORN, Wolfgang (2008): *Mencius' Theory of Renzheng (Human Politics) and Its Reception in the Song Dynasty: The Arguments of Yu Yunwen in His Zun Meng bian*. In: HUANG, Junjie (et. al.): *The Book of Mencius and Its Reception in China and Beyond*. S. 21-36. Wiesbaden:

Harrassowitz.

OSTERHAMMEL, Jürgen (2010): *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck.

OTTMANN, Henning (2010): *Geschichte des politischen Denkens: Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart: J.B. Metzler.

OURGHI, Mariella (2007): *Schiitischer Messianismus und Mahdi - Glaube in der Neuzeit*. Würzburg: Ergon.

PARET, Rudi (2014): *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer.

PARHISI, Parinas (2007): *Wesen der iranischen Verfassung*. In: *Verfassung und Recht in Übersee*. Vol. 40, Nr. 1, S. 23-47.

PAUL, Gregor (2006): *Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Buches Menzius*. In: Ogawa, Tadashi/ Hisashi Kashiwa: *Interdisciplinary Phenomenology*. Vol. 3, S. 121-139. Kyoto: Kyoto University.

PAUL, Gregor (2010): *Menschenrechtsrelevante Konzepte in traditionellen ethischen und religiösen Lehren Chinas*. In: LIEDHEGENER, Antonius/Ines-Jacqueline, WERKNER (Hg.): *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*. S. 236-262. Wiesbaden: Springer VS.

PERRY, Elizabeth J. (2008): *Chinese Conceptions of "Rights": From Mencius to Mao - and Now*. In: *Perspectives on Politics*. Vol. 6, Nr. 1, S.37-50.

PERKAMS, Matthias (2013): *Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*. In: EICHNER, Heidrun/Matthias, PERKAMS/Christian, SCHÄFER (Hg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*. S. 115-142. Darmstadt: WBG.

PFEIFER, Karl-Nikolaus (2001): *Individualität im Zivilrecht: der Schutz persönlicher, gegenständlicher und wettbewerblicher Individualität im Persönlichkeitsrecht, Immaterialgüterrecht und Recht der Unternehmen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

PFEIFER, Volker (2009): *Didaktik des Ethikunterrichts: Bausteine einer integrativen Wertevermittlung*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

PIEPER, Hans-Gerd (2006): *Grundrechte*. Aufl. 12. Münster: Alpmann Schmidt.

PIES, Ingo (2005): *Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik - Der Beitrag von Karl Marx*. In: PIES, Ingo/Martin, Leschke (Hg.): *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*. S. 1-32. Tübingen: Mohr Siebeck.

PIRAMAN, Fatemeh/Seyed Mohammad Sadegh, AHMADI/Masoud, RAEI (2016): *An Analysis of the Role of Human Dignity in the Iranian Citizens Rights Charter*. In: *Journal of Politics and Law*. Vol. 9, Nr. 6, S. 177-187.

PO WAH, JULIA TAO LAI (2007): *Dignity in Long-Term Care for Older Persons: A Confucian Perspective*. In: *Journal of Medicine and Philosophy*. Vol. 32, S. 465–481.

POHL, Karl Heinz (2001): *Chinesische und asiatische Werte - Die Chinesische Welt als zentraler Kultur- und Wirtschaftsraum Ostasiens*. In: GEIGER, Klaus F./Manfred Kieserling (Hg.): *Asiatische Werte. Eine Debatte und ihr Kontext*. S. 36-56. Münster: Westfälisches Dampfboot.

POHL, Karl Heinz (2009): *Zur Universalität und Relativität von Ethik und Menschenrechten im Dialog mit China*. In: HOFFMANN, Bernd von: *Universalität der Menschenrechte. Kulturelle Pluralität*. S. 117-138, Bd. 7. Frankfurt am Main: Peter Lang.

POHLENZ, Max (1992): *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

POLAT, Mizrap (2017): *Menschenbild und Menschenbildung im Islam. Eine pädagogische Diskussion anhand der Analyse ausgewählter Kerncurricula für den Islamischen Religionsunterricht im Sekundarbereich I in Deutschland*. In: SARIKAYA, Yasar/Franz-Josef BÄUMER (Hg.): *Aufbruch zu neuen Ufern: Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*. S. 159-172. Münster: Waxmann Verlag.

POLLMANN, Arnd (2012): *Kontroversen*. In: POLLMANN, Arnd/Georg, LOHMANN (Hg.): *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*. S. 331- 459. Stuttgart: J.B. Metzler.

POLLMANN, Arnd (2010): *Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte*. In: DEBUS, Tessa/et.al. (Hg.): *Philosophie der Menschenwürde. Zeitschrift für Menschenrechte*. S. 26-45. Schwalbach: Wochenschau.

POLLMANN, Arnd (2005): *Die Menschenrechte: teilbar und ungleichgewichtig!*. In: KLEIN,

Eckart/Christoph, MENKE (Hg.): Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig? S. 29-38. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.

POORSAFIR, Hassan (2019): *Soziale Beschleunigung in nicht-westlichen Gesellschaften: Eine Fallstudie zum Iran*. Bielefeld: Transcript.

POSTON, Dudley L./Li, ZHANG (2009): *China's Unbalanced Sex Ratio at Birth: How Many Surplus Boys Have Been Born in China Since the 1980s?* In: POSTON, Dudley L./et.al (Hg.): *Gender Policy and HIV in China. Catalyzing Policy Change*. S. 57-69. Switzerland: Springer.

POSTWEILER, Jan (2019): *Die Auswirkungen der Korruption auf das chinesische Vertragsrecht. Eine Untersuchung aus unternehmensbezogener Sicht*. Baden-Baden: Nomos.

POULSON, Stephen (2006): *Social Movements in Twentieth-century Iran: Culture, Ideology, and Mobilizing Frameworks*. Plymouth: Lexington.

QING, Liu/Yuan XUE (1996): *Human Rights, Democracy and China*. In: *Journal of International Affairs*. Contemporary China: The Consequence of Change. Vol. 49, Nr. 2, S. 333-342.

RAHIMI, Mohammad (2013): *Das soziale Sicherungssystem im Iran: Sozioökonomische und kulturelle Evolution, Transformation und Evaluation*. Berlin: LIT.

RAHMAN, Fazlur (1975): *The Philosophy of Mulla Sadra Shirazi*. New York: State University of New York Press.

RAJABI, Samira (2015): *Political Memory and Social Media: The Case of Neda*. In: FARIS, David M./Babak, RAHIMI (Hg.): *Social Media in Iran - Politics and Society after 2009*. S. 231-250. ALBANY: Suny Press.

RAWLS, John (1999): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

RAZAVI, Mehdi Amin (1997): *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press.

REESE-SCHÄFER, Walter (2011): *Klassiker der politischen Ideengeschichte: Von Platon bis Marx*. München: Oldenbourg.

RENWEN, Liu (2019): *Das chinesische Strafrecht und die chinesische Strafrechtswissenschaft in der Ära des großen Umbruchs - Zum 20-jährigen Gedenken an den Erlass des Strafgesetzbuches*

von 1997. In: LEESE, Daniel/Michael, PAWLIK (Hg.): Das Strafrechtssystem der Volksrepublik China. Historische Genese und aktuelle Herausforderungen. S. 218-268. Baden-Baden: Nomos.

RENSMANN, Thilo (2007): *Wertordnung und Verfassung: das Grundgesetz im Kontext grenzüberschreitender Konstitutionalisierung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

RENSMANN, Thilo (2009): *Die Menschenwürde als universaler Rechtsbegriff*. In: THIES, Christian (Hg.): Der Wert der Menschenwürde. S. 75-92. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

REUTER, Hans-Richard (1999): *Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik*. In: REUTER, Hans-Richard (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee. S. 75-102. Tübingen: Mohr Siebeck.

RENZONG, Qiu (2011): *Reflections on Bioethics in China. The Interaction between Bioethics and Society*. In: MYSER, Catherine (Hg.): Bioethics around the Globe. S. 164-187. New York: Oxford University Press.

RICHTER, Thomas (2006): *Strafrecht in Reaktion auf Systemunrecht. Vergleichende Einblicke in Transitionsprozesse - China*. In: ESER, Albin/Ulrich, SIEBER/ Jörh, ARNOLD (Hg.): Strafrecht in Reaktion auf Systemunrecht. Vergleichende Einblicke in Transitionsprozesse. Bd. 9. Berlin: Duncker & Humblot.

RIGDON, Susan M. (1996): *Abortion Law and Practice in China: An Overview with Comparisons to the United States*. In: Social Science Medicine. Vol. 42, Nr. 4, S. 534-560.

RISKIN, Carl (1997): *Social Development, Quality of Life and the Environment*. In: BLINEY, E.: Crisis and Reform in China. S. 89-111. New York: Nova Science Publisher.

ROBBERS, Gerhard (2009): *Menschenrechte und Christentum*. In: VON HOFFMANN, Bernd (Hg.): Universalität der Menschenrechte: kulturelle Pluralität. S. 87-96. Frankfurt am Main: Peter Lang.

ROELLECKE, Gerd (1991): *Lebensschutz, „Schutz von Ehe und Familie“ und Abtreibung*. In: JuristenZeitung. 46. Jhg. Nr. 22, S. 1045-1050.

ROETZ, Heiner (2017): *Ein Problem der Politik und nicht der Kultur: Menschenrechte in China*. In: SEELMANN, Kurt: Menschenrechte. S. 102-125. Berlin: De Gruyter.

ROETZ, Heiner (2013): *The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism*. In: EGGERT, Marion/Lucian, HÖLSCHER (Hg.): Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia. S. 9-34. Leiden: Brill.

ROETZ, Heiner (2009): *Der konfuzianische Humanismus und sein Ursprung aus dem Geist der*

Traditionskritik. In: HENNINGSEN, Lena/Heiner, ROETZ (Hg.): Menschenbilder in China. Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien 5 (2009). S. 33-66. Wiesbaden: Harrassowitz.

ROETZ, Heiner (1993): *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking.* State University Press. New York.

ROETZ, Heiner (1998): *Die traditionelle chinesische Philosophie - Eine mögliche Grundlage der Menschenrechte.* In: PAUL, Gregor (Hg.): Die Menschenrechtsfrage. Die Diskussion über China - Dialog mit China. Ein wissenschaftliches Symposium. S. 19-38. Göttingen: Cuvillier.

ROETZ, Heiner (1983): *Mensch und Natur im alten China.* Frankfurt: Peter Lang.

RUBIN, Alfred P. (1997): *Ethics and Authority in International Law.* Cambridge: Cambridge University Press.

ROHE, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen – Rechtliche Perspektiven.* Freiburg: Herder.

ROHE, Mathias (2009): *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart.* München: C.H. Beck.

ROHE, Mathias (2013): *Das Islamische Recht: Eine Einführung.* München: C.H. Beck.

RÖHRICH, Wilfried (2015): *Die Politisierung des Islam. Islamismus und Dschihadismus.* Wiesbaden: Springer VS.

ROTHAAR, Markus (2008): *Der Grundsatz der Menschenwürde und das Problem des „Zwecks an-sich“* In: Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie. Vol. 94, Nr. 4, S. 421-433. Stuttgart: Franz Steiner.

RUDOLPH, Ulrich (2004): *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* München: C.H. Beck.

RUEHSEN, Moyara de Moraes (1993): *Operation 'Ajax' Revisited: Iran, 1953.* In: Middle Eastern Studies. Vol. 29, Nr. 3, S.467-486.

RÜPKE, Giselher (1974): *Persönlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung*. In: Zeitschrift für Rechtspolitik. 7. Jg., Heft 4, S. 73-77.

RÜSEN, Jörn (2016): *Interkultureller Humanismus*. In: CANCIK, Hubert/Horst, GROSCHOPP/Frieder, Wolf: *Humanismus: Grundbegriffe*. S. 39-48. Berlin: De Gruyter.

SACHEDINA, Abdulaziz Abdulhussein (1981): *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. New York: Albany.

SACHS, Michael (2011): *Vorbemerkung Art. 1 GG*. In: SACHS, Michael (Hg.). *GG Kommentar*. München: C.H. Beck. Aufl. 6, S. 33-74.

SADRI, Mahmoud (2001): *Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*. In: *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol. 15, Nr. 2, S. 257-270.

SAFFARI, Siavash (2017): *Beyond Shariati. Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAFIARIAN, Kamran (2011): *Pulverfass Iran: Wohin treibt der Gottesstaat*. Freiburg: Herder.

SANASARIAN, Eliz (2000): *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: University Press.

SANDKÜHLER, Hans Jörg (2014): *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*. Freiburg: Karl Alber.

SANIEI, Mansooreh/Raymond, DE VRIES (2008): *Embryonic stem cell research in Iran – status and ethics*. In: *Indian Journal of Medical Ethics*. S. 181-184. Vol 5, Nr. 4.

SANIEI, Mansooreh (2010): *Human Embryonic Stem Cell Research in Iran – The Role of the Islamic Context*. In: *Scripted*. Vol 7, Nr. 2. S. 324-334.

SANNWALD, Rüdiger (2008): *Art. 79*. In: HOFMANN, Hans (Hg.): *Kommentar zum Grundgesetz*. Aufl. 13, S. 1665-1679. Köln: Carl Heymanns.

SARHAN, Aladdin (2019): *Erneuerung durch Rückbesinnung. Die Theologie des Salafismus*. In: KLUßMANN, Jörgen Erik/Michael, Kreutz/Aladdin, Sarhan (Hg.): *Reformation im Islam. Perspektiven und Grenzen*. S. 105-126. Wiesbaden: VS Springer.

SCAGNETTI-FEURER, Tanja (2009): *Himmel und Erde verbinden. Integration spiritueller Erfahrungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

SCHABESTARI, Mohammad Modjtahed (2000): *Hermeneutische Überlegungen zur islamischen Theologie und Rechtswissenschaften*. In: ÖARR. Vol. 47, Nr. 2, S. 227-237.

SCHARIATI, Ali (1980): *Zivilisation und Modernismus*. Islamische Renaissance, Nr. 1. Bonn.

SCHARPING, Thomas (2005): *Bevölkerungsgeschichte und Bevölkerungspolitik in China: Ein Überblick*. In: Kölner China-Studien Online. Arbeitspapiere zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Nr. 3. S. 1-18. http://www.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/chinastudien/papers/No_2005-3.pdf

SCHÄCHINGER, Michael (2014): *Menschenwürde und Menschheitswürde. Zweck, Konsistenz und Berechtigung strafrechtlichen Embryonenschutzes*. Berlin: Duncker & Humblot.

SCHICK, Stefan (2012): *Averroes – Ein Aufklärer im Mittelalter?* In: Philosophische Rundschau, Vol. 59, Nr. 1, S. 78-91.

SCHILLER, Friedrich (1875): *Die Künstler*. Berlin: Verlag Schroeder.

SCHILLING, Dennis (2010): *Human Equality in Modern Chinese Political Thought*. S. 103- 130. In: MEINERT, Carmen (Hg.): *Traces of Humanism in China – Tradition and Modernity*. Bielefeld: Transcript Verlag.

SCHIMMEL, Annemarie (2003): *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: C.H. Beck.

SCHIPPERGES, Heinrich (1976): *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Gehalten in der Sitzung vom 5. Juli 1975*. Heidelberg: Springer.

SHIRAZI, Farid (2008): *Social networks within filtered ICT networks: A case study of the growth of internet usage within Iran*. In: AVGEROU, Chrisanthi/Matthew L., SMITH/PETER, VAN DEN BESSELAAR (Hg.): *Social Dimensions of Information and Communication Technology Policy*. S. 299-318. New York: Springer.

SCHIRRMACHER, Christine (2002): *Die Herausforderung Islam – Der Islam zwischen Krieg und Frieden*. Holzgerlingen: Hänsl.

SCHIRRMACHER, Christine (2007): *Islamische Menschenrechtserklärungen und ihre Kritiker – Einwände von Muslimen und Nichtmuslimen gegen die Allgültigkeit der Scharia*. HOFFMAN, Bernd von (Hg.). Trier: IRP.

SCHIRRMACHER, Christine (2009): *Die Scharia – Recht und Gesetz im Islam*. Holzgerlingen: SCM Hänssler.

SCHIRRMACHER, Christine (2015): *Politischer Islam und Demokratie: Konfliktfelder*. Holzgerlingen: SCM Hänssler.

SCHLIEKER, Andreas (2019): *Digitale Überwachung in China. Diktatur 2.0 oder nur effizienteres Regieren?* In: RIETMANN, Stephan/Maik, SAWATZKI, Mathias, BERG (Hg.): *Beratung und Digitalisierung: Zwischen Euphorie und Skepsis*. S. 109-128. Wiesbaden: Springer.

SCHMALZ, Dieter (2001): *Grundrechte*. Aufl. 3. Baden-Baden: Nomos.

SCHMIDT, Elke Elisabeth/Dieter, SCHÖNECKER (2017): *Kant über Tun, Lassen und lebensbeendende Handlungen*. In: BORMANN, Franz-Josef (Hg.): *Lebensbeendende Handlungen: Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘*. S. 135-170. Berlin: De Gruyter.

SCHMIDT, Rolf (2014): *Grundrechte sowie Grundzüge der Verfassungsbeschwerde*. Bremen: RS Verlag.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig (1997): *China, Vielvölkerreich und Einheitsstaat. Von den Anfängen bis heute*. München: C.H. Beck.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig (2006): *Das neue China. Von den Opiumkriegen bis heute*. München: C.H. Beck.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig (2008): *Kleine Geschichte China*. München: C.H. Beck.

SCHMITT, Arno (2001): *Liwat im Fiqh – Männliche Homosexualität*. In: *Journal of Arabic and Islamic Studies*, S. 50-110.

SCHNEIDER, Irene (2011): *Der Islam und die Frauen*. München: C.H. Beck.

SCHOCKENHOFF, Eberhard (2013): *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg im Breisgau: Herder.

SCHOMERUS, Desas (2009): *Die Spaltung der USA: Wiederkehr der Antike*. Norderstedt: BoD.

SCHOPENHAUER, Arthur (1860): *Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in zwei akademischen Preisschriften*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

SCHORN-SCHÜTTE (2019): *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit: Grundzüge einer Epoche 1500-1789*. Paderborn: UTB.

SCHRAM, Stuart (1969): *Mao Tse-tung*. Frankfurt: Fischer Verlag.

SCHROTH, Ulrich (2002): *Forschung mit embryonalen Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik im Lichte des Rechts*. In: Juristen Zeitung. Nr. 4. S. 170-179. Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHUBERT, Gunter (2001): *Nationalismus in China – Der liberale Gegentext zum anti-westlichen Etatismus*. In: DERICHS, Claudia/Thomas, Heberer: Discourses On Political Reform And Democratization In East And Southeast Asia In The Light Of New Processes Of Regional, Community building, Project Discussion Paper Nr. 18.

SCHULTE-KULKMANN, Nicole/Lea, SHIH/Sebastian, HEILMANN (2004): *Änderungen der Verfassung der Volksrepublik China (2004): Übersetzung und Kommentar*. In: Verfassung und Recht in Übersee. Jh. 37, Heft 3, S. 345-361.

SCHULZE-FIELITZ, Helmuth (2004): *Verfassungsvergleichung als Einbahnstraße? Zum Beispiel der Menschenwürde in der biomedizinischen Forschung*. In: BLANKENAGEL, Alexander/ Ingolf, PERNICE/ Helmuth, SCHULZE-FIELITZ (Hg.): Verfassung im Diskurs der Welt. Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Geburtstag. S. 355-380. Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHWAMBACH, Claus (2004): *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess: die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*. In: AXT-PISCALAR, Christine/Gunther, WENZ (Hg.): Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd. 101. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHWARZ, Stephen (1992): *Die verratene Menschenwürde – Abtreibung als philosophisches Problem*. Köln: Communio.

SCHWARZ, Kyrill-Alexander (2001): »*Therapeutisches Klonen*« - ein Angriff auf Lebensrecht und Menschenwürde des Embryos? In: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Vol. 84, Nr. 2, S. 182-210.

SCHWEIZER, Rainer/ Franziska SPRECHER (2004): *Menschenwürde im Völkerrecht*. In: SEELMANN, Kurt: Menschenwürde als Rechtsbegriff. Aufl. 1, S. 127-161. Stuttgart. Franz Steiner.

SCOBELL, Andrew (1990): *The Death Penalty in Post-Mao China*. In: Cambridge University Press: The China Quarterly, No. 123, S. 503-520.

SEIDEL, Roman (2014): *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*. Berlin: De Gruyter.

SELL, Saskia (2017): *Kommunikationsfreiheit. Emanzipatorische Diskurse im Kontext medientechnologischer Entwicklungsprozess*. Wiesbaden: Springer VS.

SENN, Marcel (2017): *Rechts- und Gesellschaftsphilosophie. Historische Fundamente der europäischen, nordamerikanischen, indischen sowie chinesischen Rechts- und Gesellschaftsphilosophie. Eine Einführung mit Quellenmaterialien*. Zürich: Dike Verlag.

SHABAZI, Shirin (2012): *The consequences of unsafe abortion: a qualitative study*. In: Journal of Advanced Nursing. Vol. 68, Nr. 6, S. 1247-1255.

SHIRVANI, Foroud (2010): *Der Wächterrat im institutionellen Kontext der iranischen Verfassung*. In: Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America. Vol. 43, Nr. 2, S. 244-258.

SHI, Hongxia (2001): *Markt China: Grundwissen zur erfolgreichen Marktöffnung*. Wien: Oldenbourg Verlag.

SIMSON, Wojciech Jan (2006): *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lunyu)*. Bern: Peter Lang.

SKINNER, Burrhus Frederic (1973): *Jenseits von Freiheit und Würde*. Übersetzt von Edwin Ortmann. Hamburg: Rohwolt.

SKJAERVO, Oktar (2000): *Persian/Iranian Literature and Culture*. In: HAGGERTY, George E. (Hg.): *The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures Volume II Gay Histories and Cultures* S. 1042-1047. New York: Garland Publishing.

SLEEBOOM-FALKNER, Margaret/Seyoung, HWANG (2012): *Governance of stem cell research: Public participation and decision-making in China, Japan, South Korea and Taiwan*. In: Social Studies of Science, Vol. 42, Nr. 5, S. 684-708.

SOHN, Myongsei (2016): *Bioethics in East Asia: Development and Issues*. In: BAGHERI, Alireza/Jonathan, Moreno/Stefano, Semplici (Hg.): *Global Bioethics: The Impact of the UNESCO International Committees*. S. 185. 195. Heidelberg: Springer.

SON, Misuk (2008): *Rechtsvergleichende und rechtsphilosophische Betrachtungen zur Todesstrafe und der Aussetzung ihrer Vollstreckung in Korea*. In: Rechtspolitisches Forum. HOFFMANN, Bernd von (Hg.). Bd. 42. S. 3-24.

SONG, Li (2004): *Beschaffung deutscher Maschinenbauunternehmen in der VR China: Eine praxisorientierte Analyse mit empirischer Untersuchung*. Wiesbaden: Springer.

SORGNER, Stefan Lorenz (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche: die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: WBG.

SOROUSH, Abdolkarim (2000): *Reason, Freedom, & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.

SPRICK, Daniel (2019): *Wandel von Theorie und Praxis der richterlichen Auslegung des Strafrechts im China des frühen 20. Jahrhunderts*. In: LEESE, Daniel/Michael, Pawlik (Hg.): *Das Strafrechtssystem der Volksrepublik der Volksrepublik China. Historische Genese und aktuelle Herausforderungen*. S. 19-42. Baden-Baden: Nomos

SPULER-STEGEMANN, Ursula (2009): *Die 101 wichtigsten Fragen - Islam*. München: C.H. Beck.

SREBERNY, Annabelle/Gholam, KHIABANY (2012): *Blogistan. Politik und Internet im Iran*. Bonn: bpb.

STARCK, Christian (1995): *Der demokratische Verfassungsstaat. Gestalt, Grundlagen, Gefährdungen*. Tübingen: Siebeck Mohr.

STARCK, Christian (2010): Art. 1. In: STARCK, Christian (Hg.). *GG Kommentar*. Aufl. 6, S. 27-79. München: C.H. Beck.

STAUB-BERNASCONI, Silvia (2019): *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit: Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen: Barbara Budrich.

STEEN, Andreas (2006): *Deutsch-chinesische Beziehungen 1911-1927. Vom Kolonialismus zur "Gleichberechtigung". Eine Quellensammlung*. Berlin: Akademie Verlag.

STEGMANN, Oliver (2004): *Tatsachenbehauptung und Werturteil in der deutschen und französischen Presse. Eine rechtsvergleichende Untersuchung des Schutzes der persönlichen Ehre durch das Deliktsrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck.

STEINER, Kerstin (2007): *Menschenrechte und „Asian Values“*. In: RICHTER, Ingo (Hg.): *Transnationale Menschenrechte: Schritte zu einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte*. S. 299-319. Opladen: Barbara Budrich.

STOCKINGER, Paulina (2009): *Weltreligionen - Menschenrechte - Weltethos*. Innsbrück: Studienverlag.

STUTZ, Suzan (2012): *Islam und Moderne - Ein Abriss über die innermuslimische Diskussion im 20. Jahrhundert*. Karlsruhe: KIT.

SUKOPP, Thomas (2003): *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit: Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*. Marburg: Tectum.

SUN, Wai-Kwong (2011): *Der Idealmensch des Konfuzius in paulinischer Betrachtung*. Berlin: LIT.

SUN, Pinghua (2016): *Chinese Discourse on Human Rights in the Global Governance*. In: *The Chinese Journal of Global Governance*. Nr. 1, S. 192–213.

SUNG, Winnie (2016): *Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)*. In: *Philosophy Compass*. Vol. 11, Nr. 11, S. 632-641.

SÜß, Oliver (2004): *Das Jahrhundert der emerging markets: profitieren von aufstrebenden Märkten*. München: Finanzbuch Verlag.

TABATABAI, Allamah-Sayyid-Muhammad (1975): *Shi'ite Islam*. Translated and Edited by Seyyed Hossein Nasr. New York: State University of New York Press.

TABERY, Thomas (2009): *Selbstkultivierung und Weltgestaltung: die praxiologische Philosophie des Yan Yuan (1635-1704)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

TABOADA, Paulina (2003): *Stammzellenforschung und Menschenwürde*. In: SCHWEIDLER, Walter/Herbert, NEUMANN/Eugen, BRYSCH (Hg.): *Menschenleben - Menschenwürde: interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*. S. 129-149. Münster: LIT.

TANG, Chih-Chieh (2002): *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan: Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystems*. Wiesbaden: DUV.

TEIFKE, Nils (2011): *Das Prinzip der Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchststrangigen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

TELLENBACH, Silvia (1985): *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979*. Berlin: Klaus Schwarz.

TELLENBACH, Silvia (1996): *Strafgesetze der Islamischen Republik Iran*. Berlin: De Gruyter.

THALER, Mathias (2004): *MENSCHENRECHTE, KULTURRELATIVISMUS UND INTERKULTURALITÄT*. In: *Menschenrechte im Kulturvergleich*. 59. Jahrgang, Nr. 1-2, S.3-11. Wien: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst.

THAMER, Hans-Ulrich (2006): *Die Französische Revolution*. München: C.H. Beck.

TIEDEMANN, Paul (2006): *Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde*. In: Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Vol.15, S. 81-89.

TIEDEMANN, Paul (2012): *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Berlin: BWV.

TIEN, Yuan H. (1980): Wan, Xi, Shao: *How China meets its Population Problem*. In: International Family Planning Perspectives. Vol. 6, Nr. 2, S. 65-70.

TISCHLER, Valentin (2010): *Menschenbilder und Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

TOHIDIPUR, Mehdi (1974): *Das Werden und der Inhalt der iranischen Verfassung*. In: Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America. Vol. 7, Nr. 2, S. 189-206.

TREVASKES, Susan (2012): *The Death Penalty in Contemporary China*. New York: Palgrave Macmillan.

TREVASKES, Susan (2013): *China's Death Penalty. The Supreme People's Court, the Suspend Death Sentence and the Politics of Penal Reform*. In: The British Journal of Criminology. Vol. 53, Nr. 3, S. 482-499.

TUCKER, Spencer C. (2010): *The Encyclopedia of Middle East Wars: The United States in the Persian Gulf, Afghanistan, and Iraq Conflicts*. Santa Barbara: ABC Clio.

TWORUSCHKA, Udo (2005): *Ethik der Weltreligionen – Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

UNSCHULD, Paul U. (2016): *Chinas Trauma – Chinas Stärke: Niedergang und Wiederaufstieg des Reichs der Mitte*. Berlin: Springer Vieweg.

UPHOFF, Petra (2012): *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*. Frankfurt am Main: IGFM.

VAHDAT, Farzin (2004): *Mehdi Haeri Yazdi and the Discourse of Modernity*. In: JAHANBEGLOO, Ramin: Iran: Between Tradition and Modernity. S. 51-70.

VAN ESS, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra – Eine*

Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band IV Mit Gesamtregister der Bände I-VI. Berlin: De Gruyter.

VAN ESS, Hans (2009): *Der Konfuzianismus*. München: C.H. Beck.

VAŠÁK, Karel (1977): *A 30-Year Struggle: The Sustained Efforts to give Force to Law to the Universal Declaration of Human Rights*. In: UNESCO Courier: a window open on the world. Vol. 11, S. 28-32.

VERBEKE, Gerard (1983): *Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

VITZTHUM, Wolfgang Graf (2016): *Begriff, Geschichte und Rechtsquellen des Völkerrechts*. In: VITZTHUM, Wolfgang Graf/Alexander, PROELß (Hg.): *Völkerrecht*. S. 1-60. Berlin: De Gruyter

VOGELSANG, Kai (2012): *Geschichte Chinas*. Stuttgart: Reclam.

VOGELSANG, Kai (2019): *Kleine Geschichte Chinas*. Ditzingen: Reclam.

VOIGT, Rüdiger (2015): *Der moderne Staat: Zur Genese des heutigen Staatsverständnisses*. Wiesbaden: Springer VS.

VON AQUIN, Thomas (1953): *Summa Theologica. Recht und Gerechtigkeit*. Vollständig, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. CHRISTMANN, Heinrich Maria/Albertus Magnus Akademie (Hg.). Salzburg: Pustet.

VON ARNAULD, Andreas (2014): *Völkerrecht*. Heidelberg: C.F. Müller.

VON BOSE, Alexandra/Jeanette, Terpstra (2012): *Muslimische Patienten pflegen: Praxisbuch für Betreuung und Kommunikation*. Berlin: Springer.

VON DER DECKEN, Kerstin (2018): *Art. 5*. In: HOFMANN, Hans/ Hans-Günter, HENNEKE: GG Kommentar zum Grundgesetz. 14. Aufl., S. 331 - 354. Köln: Carl-Heymanns Verlag.

VON DER PFORDTEN, Dietmar (2016): *Menschenwürde*. München: C.H. Beck.

VON DER WENSE, Wolf (1999): *Der UN-Menschenrechtsausschuß und sein Beitrag zum universellen Schutz der Menschenrechte*. Berlin: Springer.

VON PUFENDORF, Samuel (1994)/(1673): *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. LUIG, Klaus (Hg.). Frankfurt am Main: Insel Verlag.

VON SCHELIHA, Arnulf (2005): „Menschenwürde“ - Konkurrent oder Realisator der Christlichen Freiheit? *Theologiegeschichtliche Perspektiven*. In: DIERKEN, Jörg/Arnulf, VON SCHELIHA (Hg.). *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*. S. 241-264. Tübingen: Mohr Siebeck.

VON SCHWICHOW, Lennart (2016): *Die Menschenwürde in der EMRK: Mögliche Grundannahmen, ideologische Aufladung und rechtspolitische Perspektiven nach der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

VON SENGER, Harro (1994): *Einführung in das chinesische Recht*. München: C.H. Beck.

VON SENGER, Harro (1999): *Versuch einer Darstellung der offiziellen Position der VR China zur Menschenrechtsfrage*. In: SCHUBERT, Gunter: *Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee*. S. 123- 166. Tübingen: Mohr Siebeck.

VON SENGER, Harro (2006): *Die VR China und die Menschenrechte*. In: REHBEIN, Boike (Hg.): *Identitätspolitik und Interkulturalität in Asien: ein multidisziplinäres Mosaik*. S. 119-144. Münster: LIT.

WAHDAT-HAGH, Wahied (2003): *Die Islamische Republik Iran – Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*. Münster: LIT.

WANG, Yun-ju (2008): *Die Entwicklung der Grundrechte und der Grundrechtstheorie in Taiwan. Eine Rezeptionsgeschichte des deutschen Grundrechtsverständnis*. Wiesbaden: VS Research.

WANG, Cuntong (2014): *Induced abortion patterns and determinants among married women in China: 1979 to 2010*. In: *Reproductive Health Matters. Population, environment and sustainable development*. Vol. 22, Nr. 43, S. 159-168.

WANG, Shizhou (2011): Entwicklung und Probleme der chinesischen Straftheorie. In: HEINRICH, Manfred/Christian, JÄGER/Hans, ACHENBACH/et al. Bd.1, S.1583-1592. Berlin: De Gruyter.

WANG, Hao (2011): *Protecting Privacy in China. A Research on China's Privacy Standards and the Possibility of Establishing the Right to Privacy and the Information Privacy Protection Legislation in Modern China*. Heidelberg: Springer.

WANG, Liming (2012): *The Systematization of the Chinese Civil Code*. In: CHEN, Lei/C.H, VAN RHEE (Hg.): *Towards a Chinese Civil Code: Comparative and Historical Perspectives*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

WANG, Zhen (2015): *Der Menschenrechtsschutz in der VR China und seine Geschichte aus chinesischer Sicht*. <https://d-nb.info/1122675569/04>. Frankfurt: Deutsche Nationalbibliothek.

WANG, Yinhong (2016): *Verfassungskontrolle in China. Eine historische und politische Darstellung*. Wien: LIT.

WALBRIDGE, John (2001): *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. New York: State University of New York Press.

WALLAU, Philipp (2010): *Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union*. Göttingen: V&R Unipress.

WALTER, Christian (2006): *Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht*. In: BAHR, Petra/Hans Michael, HEINIG (Hg.): *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*. S. 127-148. Tübingen: Mohr Siebeck.

WEATHERLEY, Robert (1999): *The Discourse of Human Rights in China - Historical and Ideological Perspectives*. New York: ST. Martin's Press.

WEBER, Ulrich (2009): *Verletzung des Rechtsguts „Leben der Leibesfrucht“*. In: ARZT, Gunther/Ulrich, WEBER (Hg.): *Strafrecht Besonderer Teil – Lehrbuch*. S. 121-190. Bielefeld: Giesecking.

WEBER, Florian (2013): *Unantastbarkeit*. In: GRÖSCHNER, Rolf/Antje, KAPUST/Oliver, LEMBCKE (Hg.): *Wörterbuch der Würde*. S. 198. 199. München: Wilhelm Fink.

WEBER, Simon (2015): *Herrschaft und Recht bei Aristoteles*. Berlin: De Gruyter.

WEBER, Valentin (2019): *Understanding the Global Ramifications of China's Information-Control Model*. In: WRIGHT, Nicholas (Hg.): *Artificial Intelligence, China, Russia, and the Global Order: Technological, Political, Global, and Creative Perspectives*. S. 76-80. Alabama: Air University Press.

WEGGEL, Oskar (1989): *Die Asiaten. Gesellschaftsordnungen, Wirtschaftssystem, Denkformen, Glaubensweisen, Alltagsleben, Verhaltensstile*. München: C.H. Beck.

WEIß, Norman (2012): *Drei Generationen von Menschenrechten*. In: POLLMANN, Arnd/Georg, LOHMANN (Hg.): *Menschenrechte - Ein interdisziplinäres Handbuch*. S. 228-231. Stuttgart: J.B. Metzler.

WELZEL, Hans (1958): *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs: ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter De Gruyter.

WERTHWEIN, Simon (2009): *Das Persönlichkeitsrecht im Privatrecht der VR China: eine Studie unter besonderer Berücksichtigung der juristischen Personen*. Berlin: De Gruyter.

WETZ, Franz-Joseph (2005): *Illusion der Menschenwürde - Aufstieg und Fall eines Grundwertes*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WETZ, Franz-Joseph (2009): *Illusion Menschenwürde?* In: THIES, Christian (Hg.): *Der Wert der Menschenwürde*. S.45-62. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

WIELANDT, Rotraud (1993): *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer islamischer Denker*. In: SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. S. 179-209. Mainz: Grünewald.

WIELANDT, Rotraud (2002): *Mensch – Islam*. In: BETZ, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. S. 1077-1079. Tübingen: Mohr Siebeck.

WILDFEUER, Armin (2002): *Menschenwürde - Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?* In: NICHT, Manfred (Hg.): *Person - Menschenwürde - Menschenrechte im Disput*. S. 19-116. Münster: LIT.

WILL, Rosemarie (2006): *Die Menschenwürde: Zwischen Versprechen und Überforderung*. In: ROGGAN, Fredrik (Hg.): *Mit Recht für Menschenwürde und Verfassungsstaat: Festgabe für Dr. Burkhard Hirsch*. S. 29-46. Berlin: BWV.

WILLAM, Michael (2007): *Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam*. Freiburg: Academic Press Fribourg.

- WILHELM, Richard (1975): *Kungfutse: Lunyu*. Köln: Diederichs.
- WILHELM, Richard (1961): *Kungfutse Schulgespräche - Gia Yü*. Köln: Diederichs Verlag.
- WILHELM, Richard (1931): *Confucius and Confucianism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- WILHELM, Richard (2007): *Chinesische Philosophie*. Wiesbaden: marixverlag.
- WINKLER, Simone (2011): *Rechte sexueller Minderheiten – Entwicklung und aktuelle Lage der Rechte Homosexueller am Beispiel der Niederlande und Iran*. Wien: Universität Wien.
- WINTERHOFF, Christian (2007): *Verfassung - Verfassunggebung - Verfassungsänderung: zur Theorie der Verfassung und der Verfassungsrechtserzeugung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- WIRMER, David (2014): *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens: Ibn Baggas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*. Berlin: De Gruyter.
- WITTINGER, Michaela (2008): *Christentum, Islam, Recht und Menschenrechte. Spannungsfelder und Lösungen*. Wiesbaden: VS.
- WOESLER, Martin (2000): *Das Internet und die Menschenrechte in China*. In: BRUNKHORST, Hauke von/Matthias, KETTNER: *Globalisierung und Demokratie - Wirtschaft, Recht, Medien*. S. 310- 329. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WOLF, Gabriela (2007): *De Dignitate Hominis: zum Menschenbild in der Geschichte der Pädagogik*. Mainz: Lenz-Stiftung.
- WU, Juan/Carol S., WALTHER (2006): *Patterns of induced abortion*. In: POSTON, DUDLEY L. (Hg.)/et. Al: *Fertility, Family Planning, and Population Policy in China*. S. 21-34. New York: Routledge.
- WÜRTH, Anna (2003): *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtsproblematik islamisch geprägter Staaten*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- WULFF, Karl (2014): *Der Islam und die Naturwissenschaften: Der Konflikt zwischen der religiösen Wahrheit und der rationalen Wissenschaft*. Hamburg: Diplomica.
- XIONG, Ruohan/Jeffrey, KNOCKEL (2019): *An Efficient Method to Determine which Combination of Keywords Triggered Automatic Filtering of a Message*. USENIX Symposium.
- YAN'AN, Shi (2019): *Entwurf und Farben: Besonderheiten des chinesischen Strafgesetzbuchs*.

In: LEESE, Daniel/Michael, Pawlik (Hg.): Das Strafrechtssystem der Volksrepublik der Volksrepublik China. Historische Genese und aktuelle Herausforderungen. S. 351-382. Baden-Baden: Nomos.

YOUSEFI, Hamid Reza (2013): *Die Bühnen des Denkens. Neue Horizonte des Philosophierens*. Münster: Waxmann.

YOUSEFI, Hamid Reza (2013): *Menschenrecht und Staatsrecht*. In: YOUSEFI, Hamid Reza (Hg.): *Menschenrechte im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen*. S. 161-168. Wiesbaden: Springer VS.

YOUSEFI, Hamid Reza (2016): *Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Paderborn: Wilhelm Fink.

ZAHEDI, Farzaneh/Bagher, LARIJANI (2006): *Changing parameters for abortion in Iran*. In: *Indian Journal of Medical Ethics*. Vol 3, Nr. 4. S. 130-131.

ZAHEDI, Farzaneh/Bagher, LARIJANI (2007): *Biotechnology, Bioethics and National Ethical Guidelines in Biomedical Research in Iran*. In: *Asian Biotechnology and Development Review*. Vol. 9 Nr. 3, S. 41-54.

ZAMIRIRAD, Azadeh/Arash, SARKOHI (2011): *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Iran*. Potsdam: Welttrends.

ZARGOOSHI, Javaad (2001): *Quality of Life of Iranian Kidney "Donors"*. In: *The Journal of Urology*. Vol. 166, S. 1790-1799.

ZEINEDDINE, Nora (2019): *Die Methodik der islamischen Jurisprudenz - Usul al-Fiqh*. Baden-Baden: Nomos.

ZENTHÖFER, Jochen (2008): *Rechtsphilosophie*. Dänischenhagen: Richter Verlag.

ZHANG, Junhua (2007): *Ist das Menschenrechtsbild in China konfuzianisch oder universal? Fortschritte und Probleme in Theorie und Praxis der Menschenrechte*. In: JANZ, Nicole/Thomas Risse (Hg.): *Menschenrechte - Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*. S. 101-111. Baden-Baden: Nomos.

ZHANG, Joy Yueyue (2012): *The Cosmopolitanization of Science: Stem Cell Governance in China*. New York: Palgrave Macmillan.

ZHANG, Wei (2012): *"Funktion" und "Wesen": Fernsehen und Medienöffentlichkeit in der Volksrepublik China am Beispiel von China Central Television*. Berlin: LIT.

ZHANG, Qianfan (2012): *The Constitution of China. A Contextual Analysis*. Portland: Hart.

ZHANG, JINFAN (2014): *The Tradition and the Modern Transition of Chinese Law*. Berlin: Springer.

ZHANG, Qianfan (2016): *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy. Confucianism, Mohism, and Daoism*. New York: Palgrave Macmillan.

ZHANG, Xinqing/Wenxia, ZHANG/Yandong, ZHAO (2016): *The Chinese Ethical Review System and its Compliance Mechanism*. Trust.

<http://trust-project.eu/wp-content/uploads/2016/03/Chinese-Ethics-Review-System.pdf>

ZHANG, Weiguo/Xingshan, CAO (2007): *Family Planning During the Economic Reform Era*. In: ZHAO, Zhongwei/Fei, GUO: *Transition and Challenge. China's Population at the Beginning of the 21st Century*. S. 18-32. Oxford: Oxford University Press.

Zhang, Li (2018): *The Emergence of Human Dignity in China: From a Private Right to a Constitutional Principle*. In: FEUILLET-LIGER, Brigitte/Kristina, ORFALI (Hg.): *The Reality of Human Dignity in Law and Bioethics. Comparative Perspectives*. Basel: Springer Nature.

ZHENG, Zhenzhen (2007): *Interventions to Balance Sex Ratio at Birth in Rural China*. In: ATTANÉ, Isabelle/Christophe Z. GUILMOTO: *Watering the Neighbour's Garden: The Demographic Female Deficit in Asia*. S. 327-346. Paris: CICRED.

ZHENG, Jinsheng (2013): *Über da tai 打胎 – Abtreibung in alten volksmedizinischen Handschriften Chinas*. In: *Sudhoffs Archiv - Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*. Bd. 97, Heft 1, S. 102-120.

ZHOU, Haiwen (2017). *Confucianism and the Legalism: A Model of the National Strategy of Governance in Ancient China*. In: *Frontiers of Economics in China*, Vol. 6, No. 4 (2011): pp. 616-637.

ZIAABADI, Sara (2016): *Westliche Kleidung im Mittleren Osten: Modernisierungsversuche im Schatten des Kolonialismus*. Berlin: LIT.

ZIRKER, Hans (2000): *Die »Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam«*. In: *Moslemische Revue*. Nr. 76, S. 54 – 66. https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00014569/is_menschenr.pdf.

Internetquellen:

Abdolkarim Soroush (2009): September 2009 Letter from Soroush to Khamenei.
<https://iranhrdc.org/september-2009-letter-from-soroush-to-khamenei/>

AHMADINEJAD, Mahmud (2018):
<https://twitter.com/Ahmadinejad1956/status/1051552019708866561>.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948):
<https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>.

AMIDI, Faranak: *Pregnant and breaking the law. The women and men who risk all to have abortions in Iran.* https://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-sh/pregnant_and_breaking_the_law.

Amnesty International (2019): *Todesurteile und Hinrichtungen.*
<https://www.amnesty.de/sites/default/files/2019-04/Amnesty-International-Todesstrafen-Statistik-2018-Zusammenfassung-Deutsch.pdf>.

Bahá'í-Gemeinde in Deutschland K.d.ö.R. (2020): Omid Nouripour, Mitglied des Bundestages, über Vorenthaltung von Personalausweisen ggü Bahai im Iran.
<https://iran.bahai.de/2020/03/omid-nouripour-mitglied-des-bundestages-ueber-vorenthaltung-von-personalausweisen-ggue-bahai-im-iran/>.

BAMF (2019): *Länderreport 10 Iran. Situation der Christen.*
https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Behoerde/Informationszentrum/Laenderreporte/2019/laenderreport-10-iran.pdf?__blob=publicationFile&v=5. S. 2.

BAMF (9/2019): *Länderreport Iran. Streiflichter einer gesellschaftlichen Entwicklung nach über 40 Jahren Islamische Revolution.*
https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Behoerde/Informationszentrum/Laenderreporte/2019/laenderreport-16-iran.pdf?__blob=publicationFile&v=4.

BANGKOK DECLARATION (1993):
https://www.hurights.or.jp/archives/other_documents/section1/1993/04/final-declaration-of-the-regional-meeting-for-asia-of-the-world-conference-on-human-rights.html.

BEUTH, Patrick/Marcel, ROSENBAACH (2020): *Eine Hintertür, die nur die USA sehen.* In: Spiegel. <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/huawei-und-die-spionage-vorwuerfe-eine-hintertuer-die-nur-die-usa-sehen-a-c9c40afd-51a3-43d3-a853-75d1fcdd1946>.

BELIHART, Katharina (2018): *Iran verhüllt Emojis*.

<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/iran-neue-app-mit-verhuellten-emojis-und-telegram-verbot-15570275.html>.

BIZAER, Maysam/Zaheena, RASHEED (2020): *Mass disqualification of candidates add to discontent in Iran*. <https://www.aljazeera.com/news/2020/01/iran-principlists-tipped-win-parliament-vote-discontent-200127020036462.html>.

BÖGE, Friederike (2020): *Er warnte vor dem Coronavirus - jetzt ist er tot*. https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/li-wenliang-warnte-vor-dem-coronavirus-jetzt-ist-er-tot-16620890.html?utm_content=bufferfac19&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=GEPC%20253Ds30.

BRITANNICA: *Mullā Ṣadrā - Iranian Philosopher*:

<https://www.britannica.com/biography/Mulla-Sadra>.

BREHMER, Marian (2012): *Der Erneuerer*. <https://de.qantara.de/inhalt/der-iranische-singer-songwriter-mohsen-namjoo-der-erneuerer>.

Bundesverfassungsgerichtsentscheidungen:

Bundesverfassungsgericht (1977): BVerfGE 45, 187 (144) - *Lebenslange Freiheitsstrafe*. <https://www.servat.unibe.ch/dfr/bv045187.html>.

Bundesverfassungsgericht (1969): BVerfGE 27, 71 - *Leipziger Volkszeitung*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv027071.html#Rn027>.

Bundesverfassungsgericht (1954): BVerfGE 4, 7 (29) - *Investitionshilfe*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv004007.html>.

Bundesverfassungsgericht (1992): BVerfGE 87, 209 - *Tanz der Teufel*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv087209.html>.

Bundesverfassungsgericht (1974): BVerfGE 39, 1 - *Schwangerschaftsabbruch I*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>.

Bundesverfassungsgericht (1951): BVerfGE 1, 97 - *Hinterbliebenenrente I*. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv001097.html>.

Bundesverfassungsgericht (1970): BVerfGE 30, 1 (125) - *Abhörurteil*. <https://www.servat.unibe.ch/Dfr/bv030001.html>

Bundesverfassungsgericht (2006): BVerfGE 117, 71 - *Strafrestaussetzung*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv117071.html>.

Bundesverfassungsgericht (1968): BVerfGE 24, 119 – *Adoption I*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv024119.html>.

Bundesverfassungsgericht (1958): BVerfGE 7, 198 - *Lüth-Urteil*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv007198.html>.

Bundesverfassungsgericht (1994): BVerfGE 93, 266 - *Soldaten sind Mörder*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv093266.html>.

Bundesverfassungsgericht (1964): BVerfGE 18, 112 - *Auslieferung I*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv018112.html>.

Bundesverfassungsgericht: BVerfGE 75, 369 (1987): *Strauß Karikatur*:

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv075369.html>.

Bundesverfassungsgericht (1975): BVerfGE 39, 1 - *Schwangerschaftsabbruch I*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>.

Bundesverfassungsgericht (1993): BVerfGE 88, 203 - *Schwangerschaftsabbruch II*.

<http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv088203.html>.

Bypass Censorship: <https://www.bypasscensorship.org/#tools>.

Bundesgerichtshof (2010):

<https://www.bundesgerichtshof.de/DE/Bibliothek/GesMat/WP17/P/PIDRegelung.html>.

Charta der Digitalen Grundrechte der Europäischen Union (Fassung 2016):

<https://digitalcharta.eu/paragraph/fassung-2016/>

CHINA REVIEW (2004): *Voices against Discrimination: An Update of Recent Cases and Developments*: <https://www.chinareview.info/pages/case.htm>

CHINA DAILY (2005): http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-01/27/content_412758.htm.

CHIMELLI, Rudolph (2013): *Irans neuer Präsident Rohani - Realist, der Hoffnung weckt*.

<https://www.sueddeutsche.de/politik/irans-neuer-praesident-rohani-realist-der-hoffnung-weckt-1.1737951>.

CLAUSEN, Jens (2013): *Klonen*. <http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/33773/klonen>.

CRISPR Journal (2019): <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6383508/>.

CUI, Hongjian (2003): *Konfuzius im heutigen China*.

<https://schillerinstitute.com/de/media/hongjian-konfuzius-china-heute/>.

Cybersecurity Law of the People's Republic of China (2017):

<https://www.newamerica.org/cybersecurity-initiative/digichina/blog/translation-cybersecurity-law-peoples-republic-china/>

DEUTSCHE WELLE (2016): *China: Todesstrafe auf Bewährung für korrupten Parteifunktionär*.

<https://www.dw.com/de/china-todesstrafe-auf-bew%C3%A4hrung-f%C3%BCr-korrupten-partiefunktion%C3%A4r/a-36000990-0>.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (1981):

http://www.dadalos.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: *The Rise of Reza Khan*.

<https://www.britannica.com/place/Iran/Rise-of-Reza-Khan>.

ERNST, Sonja (2009): *Debatte um „asiatische Werte“*.

<https://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38715/asiatische-werte?p=all>.

FINGER, Evelyn (2011): *Fast schon tot?* <https://www.zeit.de/2011/43/Apostasie>.

FRANK, Joachim (2012): *"Die Zeit der Propheten ist vorbei"*: <https://www.fr.de/kultur/zeit-propheten-vorbei-11287662.html>.

FRANKFURTER ALLGEMEINE (2013): *Todesstrafe auf Bewährung für früheren Bahnminister*.

<https://www.faz.net/aktuell/politik/china-todesstrafe-auf-bewaehrung-fuer-frueheren-bahnminister-12274973.html>.

FREEDOM OF THE NET (2019): Iran. <https://freedomhouse.org/country/iran/freedom-net/2019#B>.

FREEDOM HOUSE (2021): *Freedom on the net 2020*.

<https://freedomhouse.org/country/china/freedom-net/2020>. (30.04.2021).

FREEDOM HOUSE (2021): *The Pandemic's Digital Shadow*:

<https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2020/pandemics-digital-shadow>. (30.04.2021).

FREUND, Alexander (2019): *Ethikrat: Gen-Veränderungen bei Menschen unverantwortlich*.

<https://www.dw.com/de/ethikrat-gen-ver%C3%A4nderungen-bei-menschen-unverantwortlich/a-48671245>.

Gesetz zum Schutz der Rechte und Interessen der Frauen:

http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-12/05/content_5004563.htm

GHORBANI, Sahra/Shahla BAGHERI (2012): *Barressi Tatbighi-e vasiat-e seghte janin dar irān va jahān*. In: Journal Bānovan, Nr. 22. <http://rasekhoon.net/article/show/213348/>.

GOLDMAN, Russell (2009): *Ahmadinejad: No Gays, No Oppression of Women in Iran*: <https://abcnews.go.com/US/story?id=3642673>.

GRIFFEL, Frank (2007): *al-Ghazali*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (Hg.): <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-ghazali/>

GRUMANN, Sigrid/Andreas, POLTERMANN (2004): *Klonen – ein Schlüssel zur Heilung oder eine Verletzung der Menschenwürde?* <http://www.bpb.de/apuz/28295/klonen-ein-schluessel-zur-heilung-oder-eine-verletzung-der-menschenwuerde?p=all>.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949): <https://www.bundestag.de/gg>

HE, Jiankui (2018): *Draft Ethical Principles of Therapeutic Assisted Reproductive Technologies*. <https://www.youtube.com/watch?v=MyNHpMoPkIg>.

HEILMANN, Sebastian (2005): *Das politische System Chinas*. <https://www.bpb.de/internationales/asien/china/44270/das-politische-system-chinas?p=all>.

HUMAN RIGHTS SCHWEIZ: *Kairoer Menschenrechtserklärung*. https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf.

Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (1966): https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICCPR/iccpr_de.pdf.

Informationsbüro des Staatsrats (2010): *The Internet in China*. https://www.chinadaily.com.cn/china/2010-06/08/content_9950198_5.htm.

Informationen und Nachrichten aus dem Deutschen Ethikrat - Infobrief: <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Infobrief/infobrief-02-18-web.pdf>.

Internetblockaden - Iran, Russland, China: Staaten sperren Zugang zu weltweitem Netz (2019): <https://www.handelsblatt.com/politik/international/internetblockaden-iran-russland-china-staaten-sperren-zugang-zu-weltweitem-netz/25262398.html>.

IQBAL, Mansoor (2020): *Telegram Revenue und Usage Statistics*. <https://www.businessofapps.com/data/telegram-statistics/>.

Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989: https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang.

JIA, Heping (2019): *China approves ethics advisory group after CRISPR-babies scandal*. <https://www.nature.com/articles/d41586-019-02362-5>.

KASHMIRIPUR, Behzad (2008): <https://www.dw.com/fa-ir/%D8%B4%DA%A9%D8%A7%DB%8C%D8%AA-%DB%8C%DA%A9-%D9%82%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%B9%D9%84%DB%8C%D9%87-%D9%85%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D9%86%D8%A7%D9%85%D8%AC%D9%88/a-3599222>.

KHOMEINI, Ruhollah (1970): *Hokūmat-e eslāmī*. S. 108. <https://bit.ly/2ywqOCS>.

KNIPP, Kerstin (2020): *Neue Schikane gegen religiöse Minderheiten im Iran*. <https://www.dw.com/de/neue-schikane-gegen-religi%C3%B6se-minderheiten-im-iran/a-52266528>

LU, Franka (2020): *Es gibt Ängste- und es gibt Rassismus*. <https://www.zeit.de/kultur/2020-02/coronavirus-rassismus-chinesen-anfeindungen-aengste-diskriminierung/komplettansicht>.

MICHAELSEN, Marcus (2020): *Zensur und Sperre: Iran arbeitet an nationalem Internet*. <https://www.bpb.de/internationales/asien/iran/305239/interview-zensur-und-internetsperre>.

Mohammad Mojtahed Shabestari: Biography. <http://mohammadmojtahedshabestari.com/%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C%E2%80%8C%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87/>.

MORRISON, David W. G./Ali, KHADEMHOSEINI (2014): *Stem Cell Science in Iran*. In: Iranian Studies Group. http://isgmit.org/projects-storage/StemCell/stem_cell_iran.pdf.

MÜLLER, Markus (2004): *Prof. Dr. Mohammad Mojtahed Shabestari*. <http://www.theologie-als-wissenschaft.de/99-0-Shabestari-Prof-M-Mojtahed.html>.

NAß, Matthias (2019): *Digital-Leninismus*. In: Zeit-Online. <https://www.zeit.de/2019/48/china-hongkong-ueberwachung-unterdrueckung-digital-leninismus>.

NATIONALER ETHIKRAT (2004): *Klonen zu Fortpflanzungszwecken und Klonen zu biomedizinischen Forschungszwecken – Stellungnahme*. https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/Archiv/Stellungnahme_Klonen.pdf

National Legislative Bodies: <https://www.refworld.org/docid/4a38f8b72.html>.

Number of internet users in China from December 2008 to December 2018: <https://www.statista.com/statistics/265140/number-of-internet-users-in-china/>

PIRDAWARI, Katajun (2008): In: respekt! – Zeitschrift für Lesben - und Schwulenpolitik. http://www.hirschfeld-eddy-stiftung.de/fileadmin/images/dokumente/Texte_der_Stiftung/HinrichtungIran0108.pdf.

Die 20 Länder mit dem größten Bruttoinlandsprodukt (BIP) im Jahr 2018:

<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/157841/umfrage/ranking-der-20-laender-mit-dem-groessten-bruttoinlandsprodukt/>.

REITER, Johannes (2004): *Menschenwürde als Maßstab*.
<https://www.bpb.de/apuz/28290/menschenwuerde-als-massstab?p=all>.

Robert Bosch Stiftung (2016): *Wie Städte die Zukunft Chinas bestimmen*. <https://www.bosch-stiftung.de/de/news/wie-staedte-die-zukunft-chinas-bestimmen>.

ROETZ, Heiner (1996): *Zeit-Debatte über die Menschenrechte: Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd. Konfuzius und die Würde des Menschen*.<https://www.zeit.de/1996/47/konfuz.txt.19961115.xml/komplettansicht>

ROETZ, Heiner (1995): *Menschenrechte und Konfuzius*.
https://www.zeit.de/1995/24/Menschenrechte_und_Konfuzius/komplettansicht.

ROHANI, Hassan (2017): <http://www.president.ir/en/102158/printable>

ROXANNE, Marcotte (2007): *Suhrawardi*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (Hg.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/>.

ROYAN INSTITUTE: *Royan Institute for Stem Cell and Biology Technology*.
<http://www.royaninstitute.org/cmsen/index.php>.

Entschluss eines chinesischen Zivilgesetzbuchs erfolgt in der jährlichen Sitzung des Nationalen Volkskongress. http://german.china.org.cn/txt/2019-12/27/content_75556086.htm.

SAGIR, Fatma (2008): „*Der Islam ist eine Religion, kein politisches Programm*“. Interview mit Shabestari. <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-mohammad-mojtahed-shabestari-teil-1-der-islam-ist-eine-religion-kein>

A brief Biography of Dr. Ali Shariati: <http://shariati.com/bio.html>

Biography: <https://drsoroush.com/en/biography/>

SCHULZ, Kristina (2008): *Ohne Frauen keine Revolution – 68er und Neue Frauenbewegung*.
<http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/68er-bewegung/51859/frauen-und-68>.

SHABESTARI, Mohammad Mojtahed: *Zendegi Nāmeḥ Mohammad Mojtahed Shabestari*.
<http://mohammadmojtahedshabestari.com/%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C%E2%80%8C%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87/>.

SPIEGEL (2020): *Iran setzt offenbar Hinrichtungen von drei Demonstranten aus*.
<https://www.spiegel.de/politik/ausland/todesstrafe-in-iran-justiz-setzt-offenbar-hinrichtungen-von-drei-demonstranten-aus-a-a26ac0ef-dfdd-444b-a581-31394040642d>.

SPIEGEL (1995): “*Sie zelebrieren Chaos*”: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9208187.html>.

SPIEGEL (2019): <https://www.spiegel.de/politik/ausland/china-xi-jinping-haelt-rede-zum-70-nationalfeiertag-der-volksrepublik-a-1289427.html>.

SUCHY, Clara (2019): *Aktivisten: Schwangerschaftsabbruch raus aus dem Strafgesetzbuch*. <https://www.dw.com/de/aktivisten-schwangerschaftsabbruch-raus-aus-dem-strafgesetzbuch/a-50590484>

TAGESSCHAU (2020): *China startet Untersuchung nach Arzt-Tod*. <https://www.tagesschau.de/ausland/china-arzt-wenliang-101.html>.

The Great Firewall of China: Background (2011): <https://cs.stanford.edu/people/eroberts/cs181/projects/2010-11/FreedomOfInformationChina/the-great-firewall-of-china-backgroun/index.html>.

THEUSNER, Alexander (2018): *China: Neues Cybersecurity-Gesetz*. <https://www.roedl.de/themen/china-cybersecurity-law-datenschutz>

UPHOFF, Petra (2009): *Die religiösen Minderheiten des Iran*. <https://www.igfm.de/die-religioesen-minderheiten-des-iran/>.

Universal Declaration of Human Rights (1948): <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.

Verfassung der Volksrepublik China (1954): <http://www.verfassungen.net/rc/verf54-i.htm>.

Verfassung der Volksrepublik China (1982): <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>.

Verfassungszusatz 14. März 2004 Art. 33. Abs. 3: <http://www.verfassungen.net/rc/verf82-i.htm>.

VON HEIN, Shabnam (2019): *Iran: Mit Angst vor Gewalt ins neue Jahr*. <https://www.dw.com/de/iran-mit-angst-vor-gewalt-ins-neue-jahr/a-51646428>.

WALSH, Alistair (2019): *Iran defends execution of gay people*. <https://www.dw.com/en/iran-defends-execution-of-gay-people/a-49144899>

Weimarer Reichsverfassung (1919): http://www.documentarchiv.de/wr/wrv.html#DRITTER_ABSCHNITT.

WELT (2013): *Bo Xilai geht mit einem Lächeln lebenslang in Haft.* [https://www.welt.de/politik/ausland/article121214663/Bo-Xilai-geht-mit-einem-Laecheln-lebenslang-in- Haft.html](https://www.welt.de/politik/ausland/article121214663/Bo-Xilai-geht-mit-einem-Laecheln-lebenslang-in-Haft.html).

YU, Verna (2020): *If China valued free speech, there would be no coronavirus crisis.* <https://www.theguardian.com/world/2020/feb/08/if-china-valued-free-speech-there-would-be-no-coronavirus-crisis>.

ZAND, Bernhard (2020): *Zwangssterilisierungen in China.* <https://www.spiegel.de/politik/ausland/china-sterilisierung-und-abtreibung-bei-uirguren-a-fced2b94-b22f-41b2-935d-d04f7d6b1826>.

ZEIT Online (2012): *Chinesisches Gericht verurteilt Gu Kailai zum Tode.* <https://www.zeit.de/politik/ausland/2012-08/gu-kailai-todesstrafe>.

ZHANG, Xinqing/Wenxia, ZHANG/Yandong, ZHAO (2016): *The Chinese Ethical Review System and its Compliance Mechanism. Trust.* [http://trust-project.eu/wp-content/uploads/2016/03/Chinese-Ethics-Review- System.pdf](http://trust-project.eu/wp-content/uploads/2016/03/Chinese-Ethics-Review-System.pdf).

<https://www.wiwo.de/politik/ausland/welt-internet-konferenz-chinas-praesident-xi-verteidigt-staatliche-kontrolle-des-internets/20663926.html>

Hoğuş-e şahrwandi: <http://citizensrights.ir/>

Bajānijje ra'is-ğomhur eslāmi Iran: <https://bit.ly/2V1P493>.

Manşur-e Hoğuş-e şahrwandi: <http://citizensrights.ir/home/document/4783>

Bajānijje ra'is-ğomhur eslāmi Iran: <https://bit.ly/2V1P493>.