

Anja Pistor-Hatam (Hg.), *Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran/Human Rights in the Islamic Republic of Iran*, Baden-Baden 2021, Ergon Verlag, (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 45), 319 S., 68,- € (eBook 68,- €), ISBN: 978-3-95650-715-1

Seit einigen Jahren wird die Universalität von Menschenrechten durch autoritäre Regime weltweit in Zweifel gebracht. Ein Land, wo seit Jahrzehnten eine besonders intensive Auseinandersetzung geführt wird – in intellektuellen und akademischen Debatten wie aktivistisch auf der Straße –, ist die Islamische Republik Iran. Ein Ausgangspunkt für die Revolution 1979 gegen den damaligen Herrscher, Moḥammad Reżā Šāh Pahlavī war das Eintreten für Freiheitsrechte. Die Geschichte nahm einen anderen Lauf, die Sehnsucht danach im Iran blieb. Auch davon berichtet dieses Buch, das der im Iran inhaftierten Menschenrechtsanwältin und Trägerin des Alternativen Nobelpreis 2020, Nasrin Sotudeh, gewidmet ist. Der von der Kieler Islamwissenschaftlerin Anja Pistor-Hatam herausgegebene zweisprachige Band bietet in neun Beiträgen plus Einleitung (vier auf Deutsch, fünf auf Englisch, die Einleitung der Herausgeberin ist zweisprachig) sowie einem viersprachigen Glossar der wichtigsten Fachtermini aus den Beiträgen (Arabisch, Persisch, Deutsch, Englisch, S. 281-288) und einer umfangreichen Bibliographie einschließlich Internetquellen (S. 289-319) einen vorzüglichen Einblick in die Thematik und lässt vor allem auch iranische Stimmen selbst zu Wort kommen. Die Autorinnen und Autoren kommen aus der Rechts- und Islamwissenschaft sowie der islamischen Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft (*fiqh/feqh*). Mit Blick auf die sich seit Jahrzehnten konstant

Zum Rezensenten:

Dr. Jörn Thielmann ist Geschäftsführer des FAU Forschungszentrums für Islam und Recht in Europa FAU EZIRE an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

verschärfende Menschenrechtslage im Iran ein wichtiges, leenswertes Buch.

Die *Einleitung/Introduction* (Deutsch: S. 9-18, Englisch: S. 19-27) der Herausgeberin Anja Pistor-Hatam führt historisch und thematisch konzise in den Band ein und stellt die verschiedenen Beiträge kurz vor. So entsteht bereits ein guter Überblick, der erlaubt, auch bei Lektüre nur einzelner Beiträge des Bandes diese in ein größeres Ganzes einordnen zu können.

Das ganze Buch durchzieht das Spannungsverhältnis zweier normativer Ordnungen: des islamischen Rechts schiitischer Prägung und der Verfassungs- und Rechtsordnung der Islamischen Republik Iran auf der einen und des internationalen Rechts mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den verschiedenen internationalen Menschenrechtsverträgen samt Völkergewohnheitsrecht auf der anderen Seite.

Im ersten Beitrag zeichnet die Völkerrechtlerin Kerstin von der Decken „Völkerrechtliche Bindungen des Iran an die Menschenrechte: UN-Menschenrechtsverträge, universelles Völkergewohnheitsrecht und OIC-Menschenrechtsdokumente“ (S. 29-52) nach. Der Iran war einer der Staaten, die 1948 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zugestimmt haben. Zudem hat er vor der Islamischen Revolution 1979 verschiedene UN-Konventionen unterzeichnet und ratifiziert, welche den Kern des internationalen Menschenrechtssystems bilden und an die auch die Islamische Republik Iran immer noch gebunden ist: die *Antirassismus-Konvention* (1968), den *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (1975) und den *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (1975). Zudem hat die Islamische Republik Iran die *Kinderrechtskonvention* (seit 1994) sowie die *Behindertenrechtskonvention* (2009), wenn auch mit Einschränkungen, ratifiziert. Sichtbar wird hier, dass die Islamische Republik Iran zwar in ihrer Verfassung und ihrem Recht sowie dem politisch-juridischen Handeln Menschenrechte missachtet und systematisch verletzt, auch explizit „westliche“ und „kolonialistische“ Konzepte von

Menschenrechten ablehnt, aber dennoch nicht aus den Vereinten Nationen ausgetreten ist und in ihren Gesetzestexten durch ambigie Formulierungen versucht, den Schein von (wenn auch stark eingeschränkter) Menschenrechtskonformität zu erwecken. 2011 hat allerdings der UN-Menschenrechtsrat einen Sonderberichterstatter für die Islamische Republik Iran eingesetzt, der bis heute über die Menschenrechtssituation berichtet (verletzt werden vor allem Rechte aus dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*) und Empfehlungen ausspricht. Den Iran bereisen kann er jedoch nicht, seine Berichte und Empfehlungen bewirken auch keine Veränderungen. Seiner eigenen Berichtspflicht gegenüber dem UN-Menschenrechtsrat kommt der Iran zudem eher schleppend nach. Regionalen Menschenrechtssystemen, z.B. der Arabischen Liga, unterliegt der Iran nicht. Allein den völkerrechtlich nicht verbindlichen Erklärungen der *Organisation für Islamische Zusammenarbeit (Organization of Islamic Cooperation – OIC)* ist der Iran beigetreten. Diese entfalten aber keine Schutzwirkung und bieten zudem deutlich geringere Menschenrechtsstandards.

Der zweite Beitrag (S. 53-85) von Arash Sarkohi wendet sich dem „Islamische[n] Menschenrechtsdiskurs in Iran – Chance oder Widerspruch“ zu, beleuchtet also die andere Perspektive der Debatte. Seit der konstitutionellen Bewegung im Iran am Anfang des 20. Jahrhunderts wird die Frage von Demokratie und Menschenrechten diskutiert. Säkulare Positionen, welche für eine unveränderte Übernahme und eine Verwestlichung plädieren, und Positionen von konservativen Klerikern, welche Menschenrechte und Demokratie als unislamisch und teuflisch ansehen, bilden die beiden Pole. Religiöse Reformer wiederum treten für einen Mittelweg ein, der Tradition und Religion mit der Moderne versöhnen soll. Die Islamische Republik Iran ist ein hybrides Gebilde von republikanischen Elementen (auch immer wieder Wahlen, wenn auch unter sehr speziellen Bedingungen durch die strikte Kandidatenselektion – die Opposition ist ohnehin eine eher systemimmanente) und theokratischen, repräsentiert durch

die Institutionen des Obersten Revolutionsführers, derzeit Ali Khamenei, und den Wächterrath, ein gewähltes Gremium von Klerikern, die über die Islamkonformität von allem im Staat wachen. Dies führt dazu, dass Debatten über die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie, religiösen Geboten und Pflichten und Menschenrechten immer auch als politische, und nicht nur als philosophische und theologische Debatten geführt werden, anders als meist andernorts in der islamischen Welt. Sarkohi wählt aus dem Kreis der sogenannten Reformer drei besonders sichtbare aus, die zudem die radikalsten Positionen entwickelt haben: ‘Abdolkarīm Sorūš, Moḥammad Moḡtāhed Šabestarī und Moḥsen Kadīvar, der auch mit einem eigenen Beitrag im Sammelband vertreten ist. Jeder dieser Denker wird zunächst biographisch und mit seiner jeweiligen Epistemologie, dann mit seinem Denkansatz zu Demokratie, Religion und Menschenrechten vorgestellt. Keiner von ihnen begründet Demokratie aus den grundlegenden Texten des Islams heraus. Sie versuchen vielmehr zu zeigen, dass Islam und Demokratie miteinander vereinbar sind, ja, dass Demokratie die beste Regierungsform sei, um der im Islam zentralen Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen. Dafür sei eine neue Erkenntnisableitung aus den Quellen (*eḡteḥād*) erforderlich. Religion, und das bedeutet für sie Islam in schiitischer Prägung, ist für sie wesentlich: eine Gesellschaft ist islamisch, wenn die Mehrheit Muslime sind, die sich freiwillig für die Religion entschieden haben. Menschenrechte müssen in einer islamischen Gesellschaft akzeptiert werden, weil sie vernünftig sind – und Vernunft ist neben Gerechtigkeit das zweite zentrale gesellschaftlich-politische Prinzip im Islam. Die Freiheit der sexuellen Orientierung und Religionsfreiheit sind dennoch nicht uneingeschränkt. Dies hängt mit der Bedeutung von Religion für Politik zusammen, wobei sie Khomeinis Konzept der *velāyat-e faqīh*, der Herrschaft des einen Rechtsgelehrten, strikt ablehnen und für eine Trennung von Staat und Religion sind. Religionsgelehrten kommt aber die wichtige Rolle zu, die Quellen neu zu deuten und die Interpretationen an die Erfordernisse der Zeit anzupassen, zugleich aber

auch die unwandelbaren Wahrheiten zu verteidigen. Alle drei Denker zeigen Ambivalenzen: Träger von Menschenrechten sind für sie in der Regel nicht Menschen als Individuen, sondern Angehörige bestimmter (monotheistischer) Religionsgemeinschaften. Gesellschaft, und damit Demokratie, denken sie zwingend vom Religiösen her, und geben daher Religionsgelehrten die entscheidende Deutungsmacht, so, wie das im Iran herrschende System auch, mit dem Unterschied, dass sie eine liberale Interpretation fordern. Durch die Ineinsetzung von Demokratie und Menschenrechten bei ihnen werden letztere am Ende eine Frage von Mehrheitsentscheidungen, und nicht unverbrüchlich garantiert. Das Scheitern des politischen Reformprojekts im Iran hat, so Sarkohi, verbunden mit dem Exil von Sorūš und Kadīvar, zu einem Bedeutungsverlust der Thesen der Reformer geführt. Gegenstand großer öffentlicher Debatten im Iran sind sie nicht mehr.

Auch der dritte, englischsprachige Beitrag (*Human Rights in Twelver Shiite Islam – Iranian Clerics' Debate on Two Legal Traditions*, S. 87-116) von Constance Arminjon Hachem behandelt die innerschiitischen Debatten, und zwei Autoren begegnen uns wieder: Moḥammad Moḡtahed Šabestarī und Moḥsen Kadīvar. C. Arminjon erweitert den Blick auf die iranische Rechts- und Institutionengeschichte seit dem 19. Jahrhundert und bezieht drei der bedeutendsten Großayatollahs ein, die zur sogenannten *marḡa'iyya* („Pole der Nachahmung“, unter denen jeder Schiit und jede Schiitin sich den auswählt, dem sie folgen wollen und dann auch müssen) gehören: Ḥosein 'Alī Montazerī (einst der designierte Nachfolger von Khomeini, 1922-2009), Yūsef Šāne'ī (1937-2020) und 'Abdollah Ġavādī Āmolī (geb. 1933). Montazerī schrieb an seinem Lebensende drei Bücher zu Menschenrechtsfragen; zwei werden hier behandelt. Nach ihm hat nur Gott Rechte ohne Pflichten, menschliche Rechte hängen von Gotts Rechten ab. Von Gott her begründet sich die menschliche Würde. Rechte sind an diese Würde gebunden und entfalten sich in drei Weisen: natürlich-physische Rechte (*tabī'ī*), metaphysische Rechte/Rechte nach der inneren Wesensnatur (*feṭrī*)

sowie soziale Rechte (*eğtemā'ī*). Šāne'ī betont in seinem Denken die Gleichheit, Gavādī Āmolī wiederum die duale Natur des Menschen (physisch vs. metaphysisch) und die daraus resultierende Überlegenheit der Muslime, ist der Islam doch die angeborene Religion der Wesensnatur jedes Menschen. Allen fünf in diesem Beitrag behandelten Autoren ist bewusst, dass die Übernahme universeller Menschenrechte eine Transformation des Islam an sich zwingend zur Folge hätte. Nur Šabestārī und Kadīvar, so Arminjon, plädieren für einen historischen Bruch und eine grundlegende Erneuerung des religiösen Erbes.

Mit dem vierten Beitrag von Ladan Rahbari – „Violence Against Women in Contemporary Iran – Between State, Society and Domestic Sphere“ (S. 117-136) – beginnt der Abschnitt des Buchs, der sich spezifischen, besonders vulnerablen Gruppen zuwendet: Frauen, sexuelle Minderheiten, religiöse Minderheiten. Frauenrechte im Iran sind seit 1979, und nicht erst seit den Unruhen aufgrund des Todes der Kurdin Jina Mahsa Amini im September 2022, ein national wie international stark diskutiertes und umkämpftes Thema. Rahbari zeigt auf, dass es seit 1979 keine rechtliche und formale Anerkennung von Gewalt gegen Frauen gibt, und daher auch keine Statistiken über die verschiedenen Gewaltformen und -orte. So überrascht es nicht sehr, dass die Islamische Republik Iran als einer von nur sechs UN-Mitgliedsstaaten der *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) bislang nicht beigetreten ist, obwohl das iranische Parlament 2003 ein entsprechendes Gesetz verabschiedet hatte. Auch hier zeigt sich wieder die hybride und widersprüchliche Struktur des iranischen Systems. Sehr verschiedene Geschlechtervorstellungen sind mit politischen Ideologien komplex verwoben. Am Ende entscheiden aber immer der Wächterrat und der Revolutionsführer Ali Khamenei, also konservativ-traditionell orientierte (alte) Männer. Einen Wandel zugunsten von Frauenrechten ist daher nur durch eine grundlegende Änderung der politischen Ordnung möglich.

Arash Guitoo widmet sich im fünften Beitrag den „Sexuelle[n] Minderheiten in der Islamischen Republik Iran“ (S. 136-159). Legitime und legale Sexualität ist im Kontext des islamischen Rechts im Iran nur im Rahmen einer (heterosexuellen) Ehe oder Ehe auf Zeit möglich. Andere Formen werden streng verfolgt und meist drakonisch bestraft. Der iranische anti-homosexuelle Diskurs und die Ablehnung der Anerkennung von vielfältigen sexuellen Identitäten steht im Kontext einer Verschiebung des internationalen Menschenrechtsdiskurses, der sexuelle Orientierungen und die Vielfalt von Geschlechtsidentitäten in den Schutzbereich universeller Menschenrechte aufgenommen hat. Hinter der kulturell relativistischen Zurückweisung dieser Positionen durch iranische Offizielle stehen, so Guitoo, im Kern intolerante „phallogozentrische und patriarchalistische“ Traditionen, die alle anderen Identitäten und Praktiken dehumanisieren und stigmatisieren. Damit stellt er sich gegen die Auffassung, Intoleranz sei ein Import durch europäische Kolonialisierung und Einflussnahme.

Ob religiöse Minderheiten in der Islamischen Republik Iran Rechte besitzen oder nicht und wenn ja welche in welcher Form, untersucht im sechsten Beitrag Christopher Buck am Beispiel der größten religiösen Minderheit im Land, der Baha'i. Unter dem Titel „The ‚Baha'i Question‘ in Iran – Influence of International Law on ‚Islamic Law‘“ (S. 161-188) zeichnet er systematisch die Verfolgungsgeschichte der Baha'i seit 1979 nach. Verfolgt wurden diese jedoch seit ihrem Entstehen in der Mitte des 19. Jahrhunderts aus der iranischen Zwölfer Schia heraus. Religiöse Minderheiten, auch die durch die iranische Verfassung im Prinzip anerkannten (Juden, Christen, Zoroastrier), unterliegen massiven Repressionen und Einschränkungen. Die Baha'i werden hingegen als Apostaten angesehen und sind daher grundsätzlich rechtlos, entsprechend der islamischen Rechtstradition sowohl der Schia wie der Sunna. Sie können, so lange sie sich nicht als Baha'i zeigen oder erkannt werden, im Iran leben, aber ohne Bildungs- oder Berufsmöglichkeiten. Ihr Besitz kann

jederzeit enteignet werden. Ziel staatlichen Handelns ist ihre kollektive Auslöschung im Iran, wie ein von den UN im Januar 1993 veröffentlichtes Memorandum von Februar 1991 zeigt, welches der Leiter des Büros des Revolutionsführers, Seyyed Moḥammad Golpāyegānī, verfasst hatte. Volle Bürgerrechte, so wird klar, genießen nur Muslime.

In den nächsten beiden Beiträgen – „Human dignity/karāma(t) – On the Question of a Possible Consensus in the Human Rights Debate through the Example of the Islamic Republic of Iran“ (S. 188-211) sowie „Freedom of Religion in the Islamic Republic of Iran and the ‚Right to Have Rights‘“ (S. 213-232) behandelt die Herausgeberin, Anja Pistor-Hatam, zwei wesentliche Probleme: die Möglichkeit, kultur- und weltanschauungsübergreifend einen Kern der Menschenrechte zu bestimmen, und die Letztbegründung und Ableitung von Menschenrechten.

Artikel 1 Satz 1 des deutschen Grundgesetzes hält fest: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 beginnt mit Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Doch welche Ideen und Konzepte liegen hinter diesem Würde-Begriff? Entspricht das deutsche Wort „Würde“ dem englischen „dignity“ oder gar dem arabisch-persischen „karāma(t)“? Ein Konsens hierüber legte möglicherweise eine Basis für die Universalität des Begriffs. Die europäischen Worte beziehen sich seit der Aufklärung auf eine „Würde ohne Würdigkeit“, wie es Pistor-Hatam mit Bezug auf die Arabistin Rotraud Wieland ausdrückt. Das bedeutet, dass alle Menschen qua Menschsein eine unveräußerliche und unverlierbare Würde besitzen, unabhängig von ihrem Verhalten, ihren Anschauungen, ihrer Religion oder sexuellen Orientierung. Dies lehnt die Mehrheit der muslimischen Autoren, auch im Iran, ab. Der koranische Begriff „karāma(t)“ verweist auf die Ehre, die Gott Adam als dem ersten Menschen verliehen hat (siehe Koran, 17:70). Hier zeigt sich direkt die große semantische Vielfalt, die mit ihm

verbunden ist. Es wird zudem Gott als Quelle und Grund der Würde genannt, die also nicht dem Menschen qua Menschsein zukommt, sondern ihm verliehen worden ist – ein erster wesentlicher Unterschied in der Begründung. Des Weiteren, so Pistor-Hatam, tritt für die meisten schiitischen Autoren die erworbene Würde hinzu: der Mensch muss als Gläubiger auf die Pflichten und Gebote, die Gott ihm auferlegt hat, antworten, um seine angeborene (verliehene) Würde nicht nur zu bewahren, sondern vollends zu entfalten. Damit sind nur gläubige und praktizierende Musliminnen und Muslime vollständig von Würde umfasst und geschützt. Alle anderen sind entweder Menschen minderer Würde oder gar nicht in ihrer Würde geschützt (wie unter anderem Guitoo und Buck in ihren Beiträgen zeigen). Nur die Aufgabe des religiös- bzw. koranisch-konnotierten Begriffs „karāma(t)“ und die Wahl eines anderen arabisch-persischen Begriffs eröffnet die Möglichkeit, neu über den Würdebegriff nachzudenken (so auch Guitoo).

Unter dem Hannah Arendtschen Begriff des „Rechts, Rechte zu haben“, der auch schon in ihrem ersten Beitrag über die Menschenwürde eine Rolle spielte, schaut Pistor-Hatam in ihrem zweiten Beispiel dezidiert auf die Religionsfreiheit im Iran, erneut am Beispiel der Baha'i. Der Religion der Baha'i und damit ihnen selbst wird keine moralische und religiöse Legitimität zugestanden. Sie werden aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen und ihrer bürgerlichen, sozialen und wirtschaftlichen Rechte beraubt. Auf Grund ihres Ursprungs in der Zwölfer Schia werden sie, wie schon im Beitrag von Buck beschrieben, als Glaubensabtrünnige, Apostaten, angesehen, denen keine Rechte zukommen und die im Prinzip zu töten sind. Der offizielle Diskurs, wie ihn zum Beispiel Ayatollah Moḥammad Taqī Meṣbāḥ Yazdī (1934-2021) vertrat, sieht in der Religionsfreiheit grundsätzlich Apostasie, die mit dem Tode zu bestrafen ist. Dagegen vertreten der schon genannte Geistliche Großayatollah Ḥosein 'Alī Montazerī und sein Schüler Moḥsen Kadīvar die Auffassung, dass Baha'i bürgerliche Rechte genießen können, wenn sie die staatliche Ordnung akzeptieren, und dass es im Koran und

im Handeln des Propheten keine Belege für die Bestrafung der Apostasie gibt. Diese ist in der Tat nur durch den Konsens der islamischen Gelehrten, sunnitisch wie schiitisch, begründet (siehe Rudolph Peters, Geert J. J. De Vries, Apostasy in Islam, in: *Die Welt des Islams* N.S. 17 (1976/77), S. 1-25).

Im abschließenden neunten Beitrag kommt der iranische Reformtheologe Moḥsen Kadīvar, der seit 2009 in den USA im Exil lebt und arbeitet und dessen Arbeiten sich in nahezu jeden Beitrag in diesem Sammelband widerspiegeln, selbst mit einem „Plädoyer für die Abschaffung der Bestrafung von Apostasie im Islam“ (S. 233-272) zu Wort. Mit einem konstruktiven *eḡtehād*, der eigenständigen Erkenntnisableitung aus den Quellen, bearbeitet er den gerade schon angesprochenen Widerspruch zwischen dem Koran und dem prophetischen Beispiel auf der einen und dem Gelehrtenkonsens auf der anderen Seite hinsichtlich der Bestrafung von Apostasie. Ihm zufolge sind alle Hadithe (Nachrichten über Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad), die im Widerspruch zum Koran stehen und zudem nur solitär überliefert sind, wie die zur Todesstrafe für Apostasie, generell als Quelle abzulehnen. Ferner seien Strafen für Apostasie historisch bedingt durch das Ineinsetzen von Glaubensgemeinschaft, Gesellschaft und Staat. Heute seien die Gegebenheiten andere und die Abkehr vom Islam ein individuelles Ereignis. Auf Grundlage seines *eḡtehād* fordert Kadīvar daher eine Entkriminalisierung von Apostasie und die Abschaffung aller Strafen dafür, denn Zweifel und Unklarheit erlaubten gemäß dem Propheten Muhammad keine Strafen. Zudem schwächten Strafen für Apostasie den Islam als Religion, da es das inhärente Recht auf Religionsfreiheit gebe.

In Summe ein sehr kohärenter Band, der alle wesentlichen Aspekte der Menschenrechtssituation in der Islamischen Republik Iran aus verschiedenen Perspektiven zur Sprache bringt und die inneriranischen Debatten wie die Wahrnehmung von außen differenziert und präzise nachzeichnet. Eine empfehlenswerte Lektüre, nicht nur zur Einführung, sondern auch für Fachleute, die auch generelle Fragen zur Begründung und

Universalität von Menschenrechten aufwirft und Anregungen zum Nachdenken darüber bietet.