

MAGISTERARBEIT

**Titel der Magisterarbeit:
Bürgerlich. Männlich. Weiß.
Das falsch gestellte Universalismusproblem und die Debatte um
Menschenrechte von Frauen**

**Verfasserin:
Irene Müller (Bakk. phil.)**

**Angestrebter akademischer Grad:
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)**

Studienkennzahl: A 066 813
Matrikelnummer: 0047737
Studienrichtung: Soziologie
Betreuerin: Ao. Univ.-Prof. Dr.^a Anna-Monika Singer

Wien, im April 2009

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
1. Menschenrechte als Bürgerrechte.....	6
1.1 Die Menschenrechte in der Französischen Revolution.....	6
1.1.1. Natürliche Rechte – gesellschaftliche Interessen.....	6
1.1.2. Zur Frage der Gleichheit in der französischen Revolution.....	8
1.1.3. Die Rolle der Frauen in der französischen Revolution	13
1.2. Internationale Menschenrechte heute.....	19
1.2.1. Von der französischen Menschenrechtserklärung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.....	19
1.2.2. Zur Theoretisierung und Begründung von Menschenrechten.....	26
2. Menschenrechte als Männerrechte	33
2.1. Geschlechtsneutrale Menschenrechte?.....	34
2.2. Die Ausblendung der Privatsphäre – oder: Menschenrechte als Männerschutzprogramm.....	38
2.3. Komplizenschaft Staat und Privat.....	41
2.4 Und wieder das Problem mit der Gleichheit.....	49
2.5. Erste Erfolge der internationalen Frauenmensenrechtsbewegung: Die Frauenkonvention (CEDAW) und die Wiener Menschenrechtskonferenz	54
3. Menschenrechte als Minderheitenrechte?.....	59
3.1. Feministische Kritik an Gruppenrechten.....	60
3.2. Probleme eines undifferenzierten Umgangs mit „Kultur“.....	71
3.2.1. Kultur differenzieren.....	71
3.2.2. Kontextualisierung von Gruppenrechtsforderungen.....	74
3.2.3. Gefahren einer nicht intendierten Rezeption	78

Einleitung

„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 ein gemeinsames Verständnis dieser Rechte und Freiheiten von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist, verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende Ideal.“

(Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, 1948)

Die Verkündung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* am 10. Dezember 1948 gilt als Meilenstein in der Entwicklungsgeschichte des Menschenrechtsdenkens. Sie war eine direkte Reaktion auf die beispiellose Missachtung menschlicher Würde während des Zweiten Weltkriegs und Ausdruck der Hoffnung, universell gültige und weltweit akzeptierte Menschenrechtsstandards festzusetzen. Mit dem expliziten Anspruch, die Rechte aller Menschen „ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ zu formulieren, bedeutete sie damals einen Fortschritt gegenüber zahlreichen nationalen Rechtsgarantien¹. Dabei stellt die universalistische Konzeption des internationalen Menschenrechtsschutzes, gemeinsam mit der grundlegenden Postulierung der Gleichheit aller Menschen, die normative Voraussetzung für die Forderung nach unterschiedslosen Rechtsansprüchen für alle Menschen dar.

Bei genauerer Betrachtung der UNO-Menschenrechtsdokumente wird jedoch deutlich, dass die inhaltliche Umsetzung des universalistischen Anspruches nicht hält, was die Theorie verspricht. So sind die als universell bezeichneten Menschenrechte in ihrer historischen wie aktuellen Ausprägung Ausdruck der partikularen Interessen bürgerlicher, weißer (westlicher) Männer. Dieser Widerspruch, zwischen ihrem emanzipatorisch-universellen Anspruch und ihrer tatsächlichen Prägung durch politische Partikularinteressen, kennzeichnet bereits die ersten Ansätze positiver Menschenrechte.

Der Beginn des ersten Kapitels behandelt diese Anfänge am Beispiel der französischen Revolution von 1789. Die politischen Debatten und revolutionären Auseinandersetzungen zwischen 1789 und 1795 um die gesellschaftliche und politische Neugestaltung Frankreichs machen den ambivalenten Charakter von Menschenrechten deutlich. Während die

¹ So herrschte in den USA beispielsweise noch Rassentrennung und in Österreich galt der Ehemann als gesetzliches Oberhaupt der Familie.

französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers auf der einen Seite die bürgerlichen Interessen widerspiegelt, feudale Strukturen zu delegitimieren und zugleich Frauen und die besitzlosen Schichten von der politischen wie ökonomischen Macht auszuschließen, wird gleichzeitig auch ihr emanzipatorischer Wert für die Rechtsforderungen der ausgeschlossenen Gruppen deutlich.

Dabei wird besonders die Rolle der Frauen im Kampf gegen die alten Herrschaftsstrukturen und für ihre Menschen- und Bürgerinnenrechte beleuchtet. Im Anschluss werden wesentliche Grundlagen des gegenwärtigen Menschenrechtsbegriffes, damit in Zusammenhang stehende Diskussionen sowie Analogien und Unterschiede zwischen der frühen französischen Menschenrechtserklärung des 18. Jahrhunderts und der aktuellen internationalen Menschenrechtskonzeption diskutiert.

Das zweite Kapitel behandelt die feministische Kritik an – sowohl inhaltlichen wie konzeptuellen – Androzentrismus der internationalen Menschenrechtsabkommen. Zentral geht es dabei um die Problematik, dass diese vorwiegend männliche Lebenszusammenhänge zur Grundlage haben und eine Benennung von Menschenrechtsverletzungen, die (vorwiegend) Frauen betreffen, nicht ermöglichen. Sie sind daher zum Schutz von Menschenrechten von Frauen unzureichend. Besondere Kritik gilt dabei der impliziten Annahme der Trennung von privater und öffentlicher Sphäre, welche nicht nur zu einer Ausblendung spezifisch weiblicher Gefährdungslagen im häuslichen Bereich führt, sondern zusätzlich den Anspruch beinhaltet, diesen vor staatlichen Interventionen zu „schützen“.

Im dritten Kapitel geht es um die aktuelle Diskussion um die Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Gruppenrechtsforderungen kulturell definierter Minderheiten in westlichen Ländern und Frauenrechten. Während multikulturalistische Positionen in spezifischen Rechten für Minderheitencommunities eine notwendige Anerkennung kultureller Differenzen sehen, befürchten Feministinnen, dass diese patriarchalen Machtstrukturen Vorschub leisten und dadurch zu einer Gefahr für die individuellen Rechte der betroffenen Frauen werden. Gleichzeitig kritisieren Feministinnen postkolonialer Länder bzw. jene, die sich kulturellen Minderheitengruppen in westlichen Ländern zugehörig fühlen, dass westliche Feministinnen in der Auseinandersetzung um Menschenrechte von Frauen stets von den Erfahrungen und Interessen weißer, mittelständischer, heterosexueller Frauen ausgehen, und wehren sich daher gegen deren dominierende Rolle im internationalen Menschenrechtsdiskurs. Konkret stellt sich also die Frage, ob und wie sich feministische und multikulturelle Ansätze sinnvoll verbinden lassen, um einen gemeinsamen und solidarischen

Kampf um Frauenrechte zu ermöglichen. Die Schwierigkeit besteht somit darin, einerseits der Unterschiedlichkeit spezifischer Lebenszusammenhänge von Frauen und den sich daraus ergebenden Bedürfnissen und Forderungen Rechnung zu tragen, andererseits universelle Menschenrechte von Frauen gegen kulturrelativistische Argumente zu verteidigen.

1. Menschenrechte als Bürgerrechte

1.1 Die Menschenrechte in der Französischen Revolution

1.1.1. Natürliche Rechte – gesellschaftliche Interessen

Die Idee allgemeiner Menschenrechte trat erstmals während der Zeit der Aufklärung und Konstituierung der modernen Nationalstaaten in Europa und Nordamerika ins Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten². Besonders in Frankreich mündeten die ökonomischen und politischen Widersprüche des 17. und 18. Jahrhunderts in eine Massenbewegung, die, mobilisiert durch das Versprechen von gesellschaftlicher Gleichheit und Freiheit aller Menschen, 1789 ihren Höhepunkt in der französischen Revolution und der Verkündung der *Allgemeinen Rechte des Menschen und Bürgers* fanden. Nach der amerikanischen *Bill of Rights* (1776) war sie die zweite Erklärung dieser Art, durch welche die Idee allgemeiner Menschenrechte Eingang in positives Recht fand, und markiert damit den Beginn des modernen Menschenrechtsverständnisses.

Den philosophischen Boden dafür bereiteten die neuzeitlichen Naturrechtslehren, deren christliche Grundlagen zunehmend schwanden und durch die französische Aufklärung eine antiklerikale Ausrichtung erhielten. In Folge dieses Prozesses fanden die Naturrechtslehren ihre Begründung in der menschlichen Vernunft und Fähigkeit zu moralischem Handeln. Gleichzeitig stellte die Naturrechtsphilosophie das Individuum in den Vordergrund, welches schließlich zum Ausgangspunkt der naturrechtlichen Staatstheorie wurde. (Oestreich 1968: 35f) Durch ihre Beschäftigung mit den Organisationsmöglichkeiten des politischen Gemeinwesens und insbesondere mit dem Verhältnis von Individuum und Staat lieferten die neuzeitlichen Vertragstheorien einen entscheidenden Beitrag zur neuzeitlichen Begründung allgemeiner Menschenrechte. (Schmidt-Häuer 2000: 42) Als untrennbar mit der Idee allgemeiner Menschenrechte verbunden gilt John Locke, der „vom angeborenen Recht auf Selbsterhaltung vorstaatliche Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum ableitete“. (Schmidt-Häuer 2000: 49) Dabei ging er von einem hypothetischen Naturzustand aus, in dem alle Menschen vollkommene Freiheit und Gleichheit genießen. Freiheit bedeutete für Locke, dass jeder Mensch autonom über seine Person und seinen Besitz verfügen kann, ohne in irgendeiner Weise vom Willen Dritter abhängig zu sein. Als einen Zustand der Gleichheit

²Philosophische Überlegungen in Hinblick auf die Gleichheit von Menschen, welche dem gesetzten, als willkürlich betrachteten Recht, ein natürliches, wahres Recht entgegenstellen, finden sich bereits in der griechischen Aufklärung. Mit der „Idee eines aufgrund seines Ursprungs jeder irdischen Gewalt entzogenen und unveräußerlichen Rechts“ (Schmidt-Häuer 2000: 16) legten die Sophisten bereits im 5. Jahrhunderts v.u.Z einen wesentlichen Grundstein für die Ausformung des Menschenrechtsverständnisses der Neuzeit.

verstand Locke die Möglichkeit aller, gleichermaßen über die natürlichen Ressourcen zu verfügen, sowie über die Fähigkeiten diese zu nutzen. Locke formulierte damit jedoch keinen „sozial undifferenzierten Egalitarismus“ (Schmidt-Häuer 2000: 50) – Gleichheit wird einzig als Grundlage für das natürliche Recht auf Freiheit gedacht. Diese Freiheit wird durch das natürliche Gesetz begrenzt, das von jedem Menschen durch seine Vernunft, die er im Laufe des Erwachsenwerdens erworben hat, erkannt werden kann. Freiheit bedeutet für Locke demnach Entscheidungsfreiheit, und als solche folgt sie dem Prinzip der Maximierung individuellen Glückes. (Schmidt-Häuer 2000: 53) Dieser negative Freiheitsbegriff Lockes stößt jedoch sehr schnell an seine theoretischen wie gesellschaftlichen Grenzen, wie nicht zuletzt in den Klassenkämpfen während der radikalen Phase der französischen Revolution deutlich wird. Der Widerspruch in Lockes Vertragstheorie wurzelt in dem von ihm konstruierten Naturzustand, in dem alle Menschen nicht nur in Bezug auf ihre Rechte gleich sind, sondern auch hinsichtlich ihrer Voraussetzungen. Nur dadurch können die von ihnen eingegangenen Verträge als freie Entscheidung bezeichnet werden. „Die Idee eines Kontrakts ist also immer schon das ideologische Konstrukt derjenigen gewesen, die überhaupt in der Lage gewesen wären, einen einigermaßen symmetrischen Kontrakt oder überhaupt einen Kontrakt einzugehen.“ (Tugendhat 1998: 57) Nichtsdestotrotz bedeutet die Verkündung allgemeiner – zumindest formaler – Gleichheit und Freiheit, verglichen mit dem ständischen Feudalstaat, einen großen Fortschritt.

Aus der modernen Naturrechtslehre wurde daher ein politisches Instrument, mit dessen Hilfe die natürliche Gleichheit aller Menschen gegen den politischen und gesellschaftlichen Allmachtsanspruch von Kirche und Adel gestellt werden konnte. Denn die Verkündung universeller Menschenrechte bedeutete, im Gegensatz zu früheren Freiheitsrechten, dass die formulierten Inhalte weder an Standes-, noch Korporationszugehörigkeiten gebunden sein durften, sondern jedem einzelnen Menschen aufgrund seines Menschseins zustehen. (Schmidt-Häuer 2000: 106) „Mit der zugrunde liegenden Prämisse von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Individuen werden alle Vorstellungen einer natürlichen Unter- bzw. Überordnung und damit die traditionellen Rechtfertigungsgründe von Herrschaft zurückgewiesen.“ (Schmidt-Häuer 2000: 60f) Dies betraf jedoch nicht die männliche Vorherrschaft, welche mit der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft erst eine explizite Ausformulierung erfuhr. Die Konstruktion einer spezifischen bürgerlichen Weiblichkeit stand dabei von Beginn an in Widerspruch zur gesellschaftlichen weiblichen Praxis, da Frauen einen nicht wegzudenkenden Bestandteil der revolutionären Bewegung ausmachten.

In den folgenden Darstellungen ausgewählter historischer Ereignisse und politischer Zusammenhänge der französischen Revolution soll gezeigt werden, dass zentrale Konzepte, wie jene von Gleichheit und Freiheit, und daraus folgende Menschenrechtskonzepte (vergangene wie bestehende) von Beginn an von Interessensgegensätzen und Kämpfen geprägt waren, und dabei keinesfalls von zeitlosen, unbeweglichen Wahrheiten gesprochen werden kann. Gleichzeitig soll aber auch das große Emanzipationspotential gezeigt werden, das der Idee universaler Menschenrechte, trotz aller Widersprüche, inhärent ist.

1.1.2. Zur Frage der Gleichheit in der französischen Revolution

„Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die sozialen Unterschiede dürfen nur im gemeinen Nutzen begründet sein.“

(Französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers, 1789; Art.1)

Der Entwurf der französische *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers* wurde vom Marquis de Lafayette unter Mitwirkung des Verfassers der nordamerikanischen Bill of Rights Thomas Jefferson verfasst und im Juli 1789 der Nationalversammlung, gemeinsam mit einem Antrag auf Verkündung der Menschenrechte als Teil einer staatlichen Verfassung, vorgelegt. Diese Forderung war bereits zuvor von der politisch aktiven Bevölkerung im Verlauf des Wahlkampfes aufgestellt und in zahlreichen Beschwerdeheften formuliert worden. Nach einer achttägigen öffentlichen Debatte wurde die französische Menschenrechtserklärung am 26. August 1789 von der Nationalversammlung beschlossen. (Oestreich 1968: 68; Schmidt-Häuer 2000: 93f)

Bereits an der Formulierung des ersten Artikels der Erklärung werden zwei Dinge deutlich. Einerseits die Tatsache, dass sich die bürgerlichen Abgeordneten der unterschiedlichen Interessen, die sie von den Volksmassen trennten, bewusst waren, und dass sie andererseits die emanzipatorische Sprengkraft erkannten, die sich in einer derart weitreichenden Erklärung verbarg. Oder wie Oestreich es formuliert: „In den Debatten der Nationalversammlung sprach aber eine große Gruppe die Befürchtung aus, daß eine solche Erklärung mißverstanden werden könne, indem das Recht der Gleichheit zu wörtlich genommen werde.“ (Oestreich 1968: 68)

Mit der Rechtfertigung sozialer Ungleichheit erfährt die Bedeutung des Gleichheitsbegriffes somit bereits von Beginn an eine explizite Einschränkung: Gleichheit sollte sich demnach lediglich auf politische Freiheitsrechte beziehen. Diese erste ideologische Begrenzung des

Gleichheitsbegriffes (eine weitere sollte 1791 folgen) auf rechtliche und politische Gleichheit galt dem Bestreben des Bürgertums, seine ökonomischen und folglich gesamtgesellschaftlichen Privilegien abzusichern – nach unten gegen die besitzlose Bevölkerung und die Bauernschaft und nach oben gegen den Adel durch die Aberkennung seiner Privilegien. Ihren naturrechtlichen Grundlagen folgend wird in einem weiteren Kernpunkt der Erklärung der Schutz des Privateigentums, das in Artikel 2 (neben Freiheit, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung) zu einem „natürlichen Recht“ und in Artikel 17 sogar zu einem „unverletzlichen und heiligen Recht“³ erklärt wurde, formuliert.

Doch auch die Gleichheit im Sinne gleicher politischer Teilhabe stand von Beginn an zur Debatte. In einem Entwurf zur französischen Verfassung von 1789 argumentierte Abbé Sièyes wie folgt: „Alle Einwohner eines Landes müssen in ihm die Rechte passiver Bürger besitzen: alle haben Anspruch auf Schutz ihrer Person, ihres Eigentums, ihrer Freiheit usw.; aber nicht alle haben Anspruch darauf, tätig an der Bildung der öffentlichen Gewalt teilzunehmen: nicht alle sind Aktivbürger. Die Frauen, zumindest im jetzigen Stadium, die Kinder, die Ausländer und auch diejenigen, die nichts zur öffentlichen Gewalt beitragen, dürfen keinen aktiven Einfluß auf das Gemeinwesen nehmen. Alle können die Vorteile der Gesellschaft genießen, aber allein diejenigen, die zur öffentlichen Gewalt etwas beitragen, sind gleichsam die eigentlichen Aktionäre des großen gesellschaftlichen Unternehmens. Sie allein sind die wahren Aktivbürger, die wahren Glieder der Gesellschaftsverbinding.“ (Tichy/ Turnow 1989: 20f)

Die Frage der sozialen wie politischen Gleichheit teilte das bürgerliche Lager. Vertretern des rechten Flügels, wie Abbé Sièyes, galt es von Beginn an, ökonomische wie politische Privilegien für das Bürgertum zu sichern. Ihnen standen radikalere Revolutionäre entgegen, oder solche, die aus taktischen Gründen Zugeständnisse an die breite Bevölkerung befürworteten. Denn ohne die Unterstützung der revolutionären Massen wäre es dem Bürgertum nicht möglich gewesen, sich gegen König und Adel zu behaupten. So auch als sich das Bürgertum in der Versammlung der Generalstände am gegen Klerus und Adel erhob und sich als Nationalversammlung mit verfassungsgebenden Rechten konstituierte. (Hobsbawm 2004: 120) „Der dritte Stand hatte den Widerstand des Königs und der privilegierten Stände gebrochen. Er konnte diesen Erfolg erreichen, nicht weil er die Ansichten einer gebildeten und kämpferischen Minderheit ausdrückte, sondern weil er sich auf weit mächtigere Kräfte stützen konnte: auf die arbeitenden Armen der Städte, besonders in Paris, und in Kürze auch auf die revolutionierende Bauernschaft.“ (Hobsbawm 2004 :120)

³ www.conseil-constitutionnel.fr/textes/d1789.htm

In den Jahren von 1789 bis 1791 fand ausgehend von der verfassungsgebenden Versammlung eine radikale Umwälzung der nationalen wie gesellschaftlichen Institutionen statt. Wirtschaftspolitisch waren diese von liberalistischen Vorstellungen geprägt. Dies brachte die Aufhebung der Zünfte und Korporationen, das Verbot von Gewerkschaften und eine Förderung der Bauern. Auch war die Politik der verfassungsgebenden Versammlung in diesen Jahren vom Beschluss und der Durchführung der Säkularisierung geprägt. (Hobsbawm 2004: 127)

Was sich hinter dem propagierten „allgemeinen Willen des Volkes“ demnach verbarg, waren die Klasseninteressen des Bürgertums, dessen Vorstellungen sich im Wesentlichen auf eine konstitutionelle Monarchie konzentrierten, welche bürgerliche Freiheiten garantieren und von Eigentümern regiert werden sollte. (Hobsbawm 2004: 118) Die französische Menschenrechtserklärung formulierte das Programm des klassischen Liberalismus, der dem Bürgertum als philosophisches und ökonomisches Gegenprogramm im Kampf um seine gesellschaftlichen und politischen Interessen gegen die Privilegien des Adels diente. Folglich beruhten die darin formulierten Forderungen auf den Interessen des Bürgertums.

Nichtsdestotrotz stellten sich die unteren Schichten der Bevölkerung, die arbeitenden Armen in den Städten und die BäuerInnenschaft, 1789 hinter die Forderungen des Bürgertums. Missernten, die die ohnehin schon schlechte wirtschaftliche Lage des Landes noch verschlimmerten und gerade Brot, das Hauptnahrungsmittel der Armen, stark verteuerten, führten zu Verzweiflung und Aufruhr unter der Bevölkerung. In dieser Situation fiel die liberale Losung der bürgerlichen Revolutionäre von Gleichheit und Befreiung aus der Unterdrückung des Adels auf fruchtbaren Boden. Allen inhaltlichen Widersprüchen zum Trotz war während der französischen Revolution „aus dem theoretischen Lehrsatz der Gleichheit aller Menschen nun ein Rechtsbegriff geworden, aus dem konkrete Forderungen und ein politisches Programm sozialer Gerechtigkeit abgeleitet werden konnten“. (Gerhard 1990b: 49)

Von der umfassenden Gleichheit ausgeschlossen waren aber nicht nur die besitzlosen Massen und die BäuerInnenschaft, sondern insbesondere Frauen aller Klassen. Sie vertraten dennoch ihre Forderungen in der politischen Öffentlichkeit, und auch sie bezogen sich darin auf Gleichheit und ihre natürlichen Rechte. Im Bewusstsein ihres Beitrages zur Revolution, die sie mit ausgelöst und in der sie ebenso gekämpft hatten, verlangten sie folglich ihren Anteil an

den erkämpften Errungenschaften, namentlich den Menschen- und Bürgerrechten. (Alder 1992: 68)

Dennoch konnten sich Sièyes und seine Mitstreiter (vorerst) politisch durchsetzen. Als 1791 die konstitutionelle Monarchie das Königtum von Gottes Gnaden ersetzte, trat mit ihr eine veränderte Verfassung in Kraft. Sie schrieb die Trennung von Aktiv- und Passivbürgern fest und beschränkte damit das Wahlrecht auf die Männer der besitzenden Schichten. Gleichzeitig wurden wirtschaftsliberalistische Maßnahmen erlassen, was zu einer starken Fluktuation der Lebensmittelpreise führte und den Druck auf die armen Bevölkerungsschichten in den Städten erhöhte. (Hobsbawm 2004: 128; Sagave 1992: 67)

Das rief eine politische Bewegung auf den Plan, die eine grundlegend andere Vorstellung von Gleichheit hatte, die nicht zwischen (männlichen) Aktiv- und Passivbürgern unterschied. Der mit der Verfassung von 1791 wirksam gewordenen konservativen Version bürgerlicher Gleichheit, die im Nationalkonvent von einer Mehrheit der wirtschaftsliberalen Girondisten vertreten wurde, standen die Forderungen der revolutionären Volksmassen, die sich in den Pariser Sektionen organisierten und als Bewegung der Sansculotten in Erscheinung traten, gegenüber. Ihre Anliegen wurden im Konvent von den Montagnards zum Ausdruck gebracht, deren Mehrheit sich nach der Spaltung der bürgerlichen revolutionären Kräfte während der zweiten Phase der Revolution (1791-1793)⁴ im Club der Jakobiner wiederfand. Sie forderten nicht nur das Recht auf politische Mitbestimmung der gesamten männlichen Bevölkerung, sondern auch ökonomische Umverteilung. Wie sehr sich die Interessen und Perspektiven liberaler Bürger und der revolutionären Massen unterschieden, wurde nicht nur in den Ereignissen dieser Revolutionsperiode sichtbar, sondern auch an der Tatsache, dass die Girondisten die Revolution 1792 als beendet ansahen, da sie ihre Ziele bereits erreicht hatten. Der damaliger Minister und Wortführer der Girondisten drückte dies wie folgt aus: „Das Volk ist dazu geschaffen, der Revolution zu dienen. Wenn diese beendet ist, soll das Volk nach Hause gehen und die Leitung den dazu befähigten Männern überlassen.“ (Sagave 1992: 72)

Zu dieser Zeit radikalisierte sich in Paris jedoch die Sansculottenbewegung und schuf durch die Organisierung von Sektionsversammlungen eine Parallelverwaltung. (Sagave 1992: 69) Ein Volksaufstand der Sansculotten war es auch, der im Mai 1793 den Jakobinern an die Macht verhalf. Nachdem die liberale Regierung der Girondisten als letzten Versuch, ihre Macht zu sichern, versucht hatte, die Pariser Commune auszuschalten, umstellte sie den

⁴ Die „zweite Revolution von 1791“ (Hobsbawm 2004: 128) wurde durch mehrere Ereignisse ausgelöst, von denen der Kriegsbeginn und der Fluchtversuch der königlichen Familie sowie die blutige Zerschlagung einer republikanischen Demonstration durch die Nationalgarde auf dem Marsfeld, zu den wesentlichsten gehören. (Hobsbawm 2004: 127f; Sagave 1992: 68)

Nationalkonvent mit Kanonen und belagerte den Sitzungssaal des Konvents. 1793 trat die Jakobinerverfassung in Kraft, die nicht nur das allgemeine Männerwahlrecht wieder einführte, sondern auch das Versammlungsrecht und die uneingeschränkte Pressefreiheit. Außerdem wurde der „Schutz der allgemeinen und individuellen Freiheit gegen die Unterdrückung der Regierenden“ (Oestreich 1968: 71) als Aufgabe des Gesetzes formuliert. Auch wurden erstmals soziale Rechte festgeschrieben, wie das Recht auf Arbeit oder auf Unterstützung im Fall der Arbeitsunfähigkeit. Bildung wurde zum Recht und zur öffentlichen Aufgabe erklärt. Zudem wurde das Prinzip der Gleichheit an den Beginn der Erklärung gesetzt, gefolgt von den Rechten auf Freiheit, Sicherheit und Eigentum. (Oestreich 1968: 71) Trotz dieser vergleichsweise weitreichenden Rechtsgarantien waren die Auseinandersetzungen um die politische und gesellschaftliche Umsetzung allgemeiner Gleichheit keinesfalls beendet. Der Konventsabgeordnete und Radikale Jacques Roux kritisierte die vom Konvent beschlossene Umsetzung der Gleichheit in der Verfassung von 1793: „Die Freiheit ist nur ein leerer Wahn, solange eine Klasse die andere ungestraft verhungern lassen kann. Die Gleichheit ist nur ein leerer Wahn, solange der Reiche Kraft seines Monopols über Leben und Tod seiner Mitmenschen entscheidet. Die Republik ist nur ein leerer Wahn, solange die Gegenrevolution täglich am Werk ist, indem sie alle Lebensmittelpreise hinaufschraubt, die von Dreivierteln der Bürger nur unter Tränen aufgebracht werden können.“ (Tichy/Turnow 1989: 129)

Nach dem Sturz der Jakobinerherrschaft wurde 1795 die dritte, bürgerliche Verfassung verfasst. „Sie proklamierte nicht mehr natürliche, unveräußerliche, geheiligte Menschenrechte und ließ den Satz daß die Menschen frei und gleichberechtigt geboren werden und bleiben aus. Sie sprach vielmehr schlicht von den vier ‚Rechten des Menschen innerhalb der Gesellschaft‘: Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum.“ (Oestreich 1968: 72) Während die Freiheit den Rechtenkatalog der dritten Verfassung anführte, wurde die Gleichheit erneut auf eine Gleichheit des Rechts reduziert, eine „égalité civile“, die weder politische noch ökonomische Gleichheit beinhaltete.

1.1.3. Die Rolle der Frauen in der französischen Revolution

„Es gehört zu den Widersprüchen der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, daß die Frauen, die aus ihrer Verwurzelung in der Familienökonomie zur Speerspitze der Revolution wurden und wesentlich zur Durchsetzung der neuen bürgerlichen Gesellschaft beitrugen, gerade von dieser neuen politischen Öffentlichkeit ausgeschlossen wurden.“ (Annette Kuhn 1990: 49)

Frauen zählten zum festen Bestandteil der französischen revolutionären Bewegung. Die Formen weiblicher Beteiligung waren vielfältig, und nicht selten wurden Revolten und Aufstände von Frauen initiiert. Dies war jedoch keine neue Entwicklung, da schon lange vor den ersten revolutionären Erhebungen Frauen der werktätigen Schichten Brotaufstände anführten, und auch Frauen der Oberschicht, vor allem jene, in deren Salons sich die bürgerlichen Intelligenz traf, waren in gewisser Weise am politischen Geschehen des Landes beteiligt. (Opitz 1985: 289)

Somit überrascht es nicht, dass mit Ausbruch der Revolution und der Gründung der politischen Clubs und Organisationen, Frauen an den öffentlichen Debatten, auch der verfassungsgebenden Versammlung, aktiv teilnahmen. Die Reaktionen auf die politische Aktivität von Frauen waren jedoch von Beginn an ambivalent. So entstanden schon ab 1790 eigene Frauenclubs unterschiedlicher politischer Ausrichtungen, da Frauen in vielen Clubs keine uneingeschränkte Teilnahme⁵ ermöglicht wurde. In den Provinzen, wo die ersten Frauenclubs gegründet wurden, beschäftigten sie sich, vor dem Hintergrund schwach ausgeprägter Alphabetisierung der Bevölkerung und der Auflösung klerikaler Infrastruktur, vorrangig mit Bildungsaufgaben für Mädchen und Jungen, sowie karitativen Tätigkeiten. Einige der Frauenclubs nahmen aber auch genuin politische Aufgaben wahr. Sie verfassten Streitschriften oder Petitionen, die sie der Nationalversammlung vorlegten, und gaben eigene Zeitschriften heraus, wodurch sie sich aktiv in die politischen Debatten einbrachten. Dabei beweisen zahlreiche Dokumente, dass sie sich ihrer Rechte als Menschen und Bürgerinnen, die der naturrechtlichen Argumentation folgend auch ihnen zustanden, vollauf bewusst waren. So fanden sich in einem Gesuch an die Nationalversammlung folgende Forderungen: „1. Alle Privilegien des männlichen Geschlechts sind in ganz Frankreich vollständig und unwiderruflich aufgehoben. 2. Das weibliche Geschlecht wird für immer die gleiche Freiheit,

⁵ Oftmals hatten sie zwar Rede-, jedoch kein Stimmrecht.

die gleichen Rechte du die gleichen Ehren genießen wie das männliche Geschlecht.“ (Kuhn 1990: 40)

Nicht wegzudenken waren Frauen auch bei den zahlreichen, zum Teil bewaffneten Auseinandersetzungen auf den Straßen oder revolutionären Erhebungen. Vor allem in den Anfangsjahren der Revolution wurde die politische Aktivität der Frauen von der Öffentlichkeit begrüßt und sogar gefeiert. So beschreibt Claudia Opitz, wie in Presseberichten über den Sturm der Bastille „besonders die heroische Haltung der Frauen hervorgehoben wurde, wie etwa in der ‚Gazette Nationale‘ vom 24. Juli, die eine junge Frau von 18 Jahren euphorisch bejubelte, die ‚an der Seite ihres Geliebten in Männerkleidung gekämpft‘ hatte“. (Opitz 1985: 290)

Eines der bekanntesten und politisch erfolgreichsten Beispiele revolutionärer Entschlossenheit war der Marsch tausender Pariser Frauen nach Versailles. Nachdem die Versorgung der städtischen Bevölkerung mit Brot, dem Hauptnahrungsmittel der unteren Einkommensschichten, aufgrund leerer Geschäfte und erneuter Preissteigerungen einmal mehr ungewiss schien, drang eine große Menge an Frauen ins Pariser Rathaus ein, mit dem Ziel, die für die Lebensmittelversorgung verantwortlichen Personen in die Pflicht zu nehmen. Nachdem sie diese nicht fanden, nutzten sie Ort und Gelegenheit, um sich zu bewaffnen, und machten sich auf den Weg nach Versailles, um die lebensnotwendige Brotversorgung vom König persönlich einzufordern. Zu zehntausend in Versailles angekommen, erreichte eine erste Delegation an Frauen die geforderte Zusage für Fixpreise für Brot sowie die Garantie für ausreichende Mengen zu sorgen. Doch anstatt wieder umzukehren, sandten sie eine weitere Delegation zum König, mit der Forderungen die *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers* anzuerkennen und die Augustdekrete, welche die Abschaffung zahlreicher Adelsprivilegien zum Inhalt hatten, und damit gleichsam ein Ende der Feudalität bedeuteten, umzusetzen. Auch diese zweite Frauendelegation war erfolgreich. Um die Einhaltung der erlangten Zusagen sicherzustellen, setzten die Frauen schließlich den Umzug der königlichen Familie nach Paris durch. Als die Frauen mit der königlichen Familie nach Paris zurückkehrten, wurden sie von der Bevölkerung wie Heldinnen empfangen. (Stübig 1997: 30; Steinbrügge 1992: 41) Ein Flugblatt dieser Tage drückt die Begeisterung über die Erfolge der Frauen aus: „Unsere Freiheit ist wieder erstarkt. Und es waren die Frauen, die sie uns wiedergegeben habe. Zu welch unsterblichen Ehren haben es diese Frauen gebracht und mit welcher Ordnung und welchem Mut.“ (Kuhn 1990: 64)

Da es sich bei Frauen nicht um eine homogene Gruppe handelt, waren die Vorstellungen der politisch aktiven Frauen über die Ziele der Revolution gleichermaßen unterschiedlich wie in

dem von Männern besetzten Nationalkonvent, was auch in der öffentlichen Meinung Niederschlag fand. So setzten die bürgerlichen Frauen auf die Königin als Identifikationsfigur der neuen Bürgerin, anstatt auf die Heldinnen des 5./6. Oktobers. Demgemäß charakterisierte Madame de Staël diese als brüllende und wütende Menge, und auch die royalistische Presse zeichnete das Bild wilder und betrunkenen Furien. (Opitz 1991: 156; Kuhn 1990: 46)

Die Trennlinie verlief entlang wirtschaftlicher Interessen. Während Tagelöhnerinnen und Handwerkerinnen um Höchst- und Festpreise kämpften, missfielen diese von den Jakobinern geforderten und zeitweise durchgesetzten wirtschaftlichen Reglementierungen den Marktfrauen. 1793 kulminierte dieser Interessensgegensatz zwischen Marktfrauen und Frauen der Sansculottenbewegung in einer als *Kokardenstreit* in die Geschichte eingegangenen Auseinandersetzung, als die Gesellschaft der Revolutionären Republikanerinnen mittels einer Petition an den Nationalkonvent die Kokardenpflicht auch für Frauen durchzusetzen versuchten. Das Tragen der Nationalkokarde in den Farben der Republik war für Männer seit April 1793 verpflichtend und galt als Zeichen der bedingungslosen Unterstützung der Revolution. Die Gesellschaft der Revolutionären Republikanerinnen, die im Mai 1793 gegründet wurde, hatte die Nationalkokarde von Beginn an zu ihrem Erkennungszeichen gemacht. Bei den Mitgliedern handelte es sich um Frauen aus den unteren Bevölkerungsschichten (Handwerkerfrauen, Straßenhändlerinnen, Näherinnen, Wäscherinnen,...). Mit der Durchsetzung der Kokardenpflicht auch für Frauen wollten sie die aktive politische Teilnahme von Frauen sichtbar machen und fördern. Diese auch von anderen Clubs unterzeichnete Petition und die darauf folgende politische Umsetzung durch den Konvent lösten heftige und auch handgreifliche Auseinandersetzungen aus. Vor allem die wirtschaftsliberalen Händlerinnen und Marktfrauen widersetzten sich der Forderung vehement. Einerseits weil sie um ihre royalistische Kundschaft fürchteten, andererseits weil sie die Nationalkokarde als Symbol der radikalen wirtschaftlichen Reglementierungspolitik der jakobinischen Regierung sahen, welche die Durchsetzung von Festpreisen und Preiskontrollen sowie harte Maßnahmen gegen Wucherer vorsah. (Petersen 1991: 72f; Christadler 1990: 29) Die tätlichen Auseinandersetzungen zwischen den Händlerinnen und den Revolutionären Republikanerinnen resultierten nicht zuletzt aus der Tatsache, dass letztere es sich unter anderem zur Aufgabe gemacht hatten, die Durchsetzung der jakobinischen Preispolitik aktiv zu überwachen. Als oberstes Ziel galt ihnen jedoch die bewaffnete Verteidigung der Republik, wozu sie das Recht zur Bewaffnung forderten. „Ja, Waffen sind es, die uns fehlen, und wir möchten euch um Erlaubnis bitten, uns damit auszustatten“. Und weiter: „Ihr dürft uns nicht zurückweisen, und die Gesellschaft darf uns

dieses von der Natur gegebene Recht nicht streitig machen, es sei denn, man behauptet, die Deklaration der Rechte habe auf die Frauen keinerlei Anwendung“ (Geitner 1985: 205)

Die Selbstverständlichkeit mit der Pauline Leon, die Vorsitzende der Gesellschaft der Revolutionären Republikanerinnen sowohl die 1789 proklamierten Menschenrechte für alle Frauen forderte, sowie das Recht auf Bewaffnung für all jene Frauen, die bereit waren gegen den Despotismus zu kämpfen, beweist einmal mehr den unvermeidlich emanzipatorischen Charakter der naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte. Dazu kam die Tatsache, dass genau diejenigen Männer, von denen die Frauen das Recht auf Bewaffnung und Menschenrechte einforderten, ihre eigene politische Legitimation aus der Behauptung universaler Menschenrechte bezogen. Dazu kam das Selbstbewusstsein der Frauen, in allen wichtigen Kämpfen Seite an Seite mit den Männern gekämpft zu haben.

Doch obwohl Frauen bis 1795 fester Bestandteil der revolutionären Bewegung waren, waren die Reaktionen der Öffentlichkeit und vor allem der männlichen politischen Akteure auf diese Tatsache durchaus ambivalent. Da Frauen einen entscheidenden Teil jener Volksmassen ausmachten, auf die im revolutionären Prozess nicht verzichtet werden konnte, wurden sie im politischen Spiel der Kräfte eingesetzt und notwendigerweise geduldet. So akzeptierte die republikanische Partei in den Anfängen ihres Bestehens uneingeschränkt weibliche Hilfe. Und 1791 wurden die Unterschriften von Frauen auf einer Petition der Jakobiner anerkannt, in der eine formelle Abdankung des Königs als Bedingung für seine Amnestie gefordert wurde, obwohl Frauen nie ausdrücklich das Wahlrecht zugesprochen wurde. (Opitz 1985: 289f)

Da der politische Status von Frauen in den Jahren zwischen 1789 und 1792 undefiniert blieb, konnten keinerlei Rechtsansprüche geltend gemacht werden, und politische Organisation und öffentliche Aktivitäten von Frauen waren in diesen Jahren einzig auf das Wohlwollen der entsprechenden Behörden und Autoritäten gestützt. Dies versetzte politisch aktive Frauen, als die Akzeptanz solcher Aktivitäten zurückging und diese schrittweise eingeschränkt wurden, in eine schlechte Position. So wurden 1793 alle Frauen aus dem Revolutionsheer ausgeschlossen, mit dem Argument, sie würden die Moral schwächen und für Missstände und Krankheiten in der Armee verantwortlich sein. Wenige Monate später wurde die Auflösung aller Frauenvereine erzwungen⁶ und ein Versammlungsverbot für Frauen erlassen. 1795 wurden Frauen schließlich als Gruppe von den Sektionsversammlungen ausgeschlossen, sie sollten nur noch in männlicher Begleitung und später überhaupt nicht mehr

⁶ Als Anlass wurden die durch den Kokardenstreit ausgelösten handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen Kleinbürgerinnen und Revolutionären Republikanerinnen genommen. (Christadler 1990: 28)

teilnahmeberechtigt sein. Der Umgang mit politisch aktiven Frauen und ihr Status zur Zeit der Revolution waren also durchaus widersprüchlich und ihre Lage durchwegs prekär. (Opitz 1985: 294ff) Dennoch schienen zumindest für den kurzen Zeitraum von 1789 bis 1804 neue Möglichkeiten der Freiheit und Gleichheit auch für Frauen denkbar. (Gerhard 1989: 63) Und wie die zahlreichen Beispiele weiblicher Partizipation, einschließlich der inhaltlichen Einmischungen der Frauen in den Sektionsversammlungen und im Konvent, zeigen, war auch der politische Ausschluss der Frauen keineswegs eine von Beginn an ausgemachte Sache. Vielmehr bedurfte es eines „diskursiven Kunstgriffes“ (Geitner 1985: 186), um die Frauen auf jenen Platz in Heim und Familie zu verweisen, den ihnen die bürgerlichen Revolutionäre zudachten. Dieser diskursive Kunstgriff bestand in der Naturalisierung von Weiblichkeit, und der Zuschreibung spezifisch weiblicher Charaktereigenschaften, die in der Folge die Festschreibung „natürlich weiblicher Aufgabengebiete“ mit sich brachte.

Der militante und vehemente Ausschluss von Frauen ab 1795 könnte vor dem Hintergrund zweier vorangegangener Entwicklungen überraschen. So war zum einen die Idee der Gleichheit zwischen den Geschlechtern und die Forderung nach politischer Gleichstellung zum Zeitpunkt der französischen Revolution längst nichts Neues mehr. Das Postulat der Geschlechtslosigkeit des menschlichen Verstandes war bereits ein zentrales Paradigma des frühaufklärerischen Cartesianismus gewesen und die Stimmung im vorrevolutionären Frankreich in Bezug auf Fragen der Geschlechtergleichstellung war durchaus positiv. (Opitz 1985: 298f)

Zum anderen war es gerade die Naturrechtstheorie, welche die theoretische Basis für die bürgerliche Befreiung von Kirche und Adel lieferte. „Als Theorie, die mit allen bisherigen Autoritäten brach, mit den menschlichen wie den göttlichen, und nur die Vernunft als solche als Maßstab der Kritik anerkannte, versprach sie in der Tat Befreiung.“ (Gerhard 1990b: 28)

Dass sich dieses Versprechen für Frauen bewahrheiten konnte, half unter anderem die spätaufklärerische Geschlechtertheorie zu verhindern, unter deren bekanntesten und einflussreichsten Proponenten sich Rousseau befindet. „Für Frauen wurde das Naturrecht außer Kraft gesetzt, das ihre Gleichstellung begründet hatte, und stattdessen die gesellschaftliche Arbeitsteilung zum *Naturrecht* hypostasiert“. (Christadler 1990: 33)

Dem entspricht auch die Argumentation des jakobinischen Abgeordneten Amar, der die politische Aktivität von Frauen mit dem Rekurs auf ihre natürlichen Eigenschaften begründet: „[D]en Frauen fehlt es an allen Eigenschaften und Fähigkeiten, die zur Gesetzgebung und Leitung der öffentlichen Angelegenheiten nötig sind“, und selbst das Versammlungsverbot für

Frauen erscheint ihm opportun mit der Erklärung, sie hätten wichtigere Aufgaben, wie die „Sorge um den Haushalt und die Erziehung der Kinder.“ (Christadler 1990: 30) Und sich mittels höherer Autoritäten absichernd meint er: „Die Sitten und die Natur selbst haben der Frau ihre Aufgaben zugewiesen“. (Geitner 1985: 186)

Die Bekämpfung weiblicher Emanzipationsbestrebungen, auch mittels jener Theorien, die wenig zuvor noch jene des Bürgertums beförderten, stand in direktem Zusammenhang mit den Kämpfen um die gesellschaftliche Vormachtstellung des männlichen Bürgertums. (Opitz 1985: 303) Frauen wurden in der Öffentlichkeit solange geduldet, solange sie diese nicht zu gefährden drohten.

1.2. Internationale Menschenrechte heute

1.2.1. Von der französischen Menschenrechtserklärung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Das aktuelle Menschenrechtsverständnis, wie es sich einerseits in den völkerrechtlichen Vereinbarungen der Vereinten Nationen, andererseits in den gegenwärtigen Debatten rund um die Thematik der Menschenrechte widerspiegelt, nimmt seinen Anfang in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Dies gilt als die dritte Etappe in der Entwicklung des Menschenrechtsgedankens, deren wesentliche Neuerung Menke und Pollmann folgendermaßen zusammenfassen: „Diese Zeit ist dadurch geprägt, dass die Menschenrechte einen grundlegend anderen rechtlichen Status erhalten: Wurden sie in der ersten Etappe im Rahmen eines Naturrechts philosophisch postuliert und in der zweiten Etappe jeweils innerhalb der revolutionär veränderten Staaten rechtlich positiviert, so werden die Menschenrechte nun, nach 1945, zum Gegenstand eines international gültigen Rechtssystems, mit den Vereinten Nationen als einem wesentlichen institutionellen Gerüst.“ (Menke/Pollmann 2007: 14)

Wie schon rund 150 Jahre zuvor ist auch die mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vollzogene Weiterentwicklung des Menschenrechtsdenkens dem speziellen politischen Kontext seiner Zeit geschuldet. Vor dem Zweiten Weltkrieg galten Menschenrechte noch als alleinige Verantwortung und Angelegenheit einzelner Staaten, das Völkerrecht regelte ausschließlich zwischenstaatliche Verpflichtungen. (Fritzsche 2004: 50) Die Proklamation der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und ihre Verankerung im internationalen Völkerrecht steht in direkter Verbindung mit den Erfahrungen des 2. Weltkrieges, insbesondere der Verbrechen während des Nationalsozialismus. Diese Erfahrung machte deutlich, dass ein moralischer Konsens über die Existenz fundamentaler Menschenrechte keinen wirksamen Schutz gegen die Missachtung menschlicher Würde bieten kann. In der Folge kam es zu einer Revision des traditionellen naturrechtlichen Menschenrechtsverständnisses, welche nun die Rechte des Menschen nicht nur als natürlich, vorstaatlich, sondern auch als unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft begriffen. (Menke/Pollmann 2007: 20) Diese Erkenntnis fand ihren Ausdruck auch in der Präambel, die der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte vorangestellt wurde: „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 Menschen mit Empörung erfüllen, (...) verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.“

Inhaltlich und konzeptuell steht die International Bill of Human Rights⁷ der Vereinten Nationen nach wie vor in der bürgerlich-liberalen Menschenrechtstradition des 18. Jahrhunderts, was bis heute eine universale Umsetzung behindert. In vielen Punkten ähnelt sie der französischen *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers*. Gleichzeitig bringt die neue Etappe der Entwicklung des Menschenrechtsdenkens eine Verbreiterung des Menschenrechtsschutzes mit sich. Diese Ausweitung betrifft sowohl die inhaltliche Ebene, als auch den Kreis der „Anspruchsberechtigten“. Somit spiegelt sich in der Menschenrechtsdeklaration von 1948 in vielerlei Hinsicht eine Weiterentwicklung der Idee universaler Menschenrechte wider, die nicht zuletzt durch gesellschaftliche Emanzipationskämpfe, wie beispielsweise der internationalen Frauen- und ArbeiterInnenbewegungen oder der schwarzen BürgerInnenrechtsbewegung in den USA, erzwungen wurde.

Im Folgenden sollen nun die wesentlichen Fortschritte, die das Projekt der Internationalisierung von Menschenrechten mit sich brachte, aufgezeigt werden, sowie die fortbestehenden Aspekte des bürgerlich-liberalen Erbes benannt werden. Dieses findet sich gleich zu Beginn in Form einer naturrechtlichen Begründung der AEMR wieder. In der bereits zitierten Präambel werden die Vorstaatlichkeit und Unveräußerbarkeit der Menschenrechte betont und auch der erste Artikel verrät die naturrechtlichen Wurzeln: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen“⁸.“ (Art. 1 der AEMR)

Gleich geblieben sind auch die Fundamente *Gleichheit* und *Freiheit* – allerdings in erweiterten Konzeptionen: Wurde 1789 noch einem Großteil der französischen Bevölkerung ein Großteil der Rechte vorenthalten, umfasst der zugrunde liegende Gleichheitsbegriff der AEMR explizit alle Menschen. So wird in Artikel 2 der AEMR betont, dass die angeführten Rechte für jeden Menschen „ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ gelten. Und auch in Bezug auf

⁷ Die International Bill of Human Rights besteht aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dem Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Sozialpakt) und dem Pakt über bürgerliche und politische Rechte (Zivilpakt). Während die AEMR bereits 1948 verkündet wurde, wurden der Sozial- und Zivilpakt 1966 von der UN-Generalversammlung verabschiedet. Beide traten jedoch erst 1966 in Kraft. (Birgit Hamm 2003: 26)

⁸Zum Vergleich: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“ (Art. 1 französische Menschenrechtserklärung von 1789)

den Freiheitsbegriff hat sich mit der AEMR eine erweiterte Konzeption durchgesetzt. Während in der französischen Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers allein negative Freiheiten geschützt wurden⁹, umfasst die AEMR auch soziale und kulturelle Anspruchsrechte.

So finden sich neben den klassischen (negativen) bürgerlichen Freiheitsrechten wie beispielsweise Schutz vor gesetzlicher Willkür (Art. 7-13), Religionsfreiheit (Art. 18), Recht auf freie Meinungsäußerung, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit (Art. 19 und 20) und politischen Partizipationsrechten (Art. 21) auch soziale Anspruchsrechte wieder. Artikel 23 verbrieft nicht nur ein Recht auf Arbeit, sondern unter anderem auch auf „gerechte und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz vor Arbeitslosigkeit.“ Weiters werden das Recht auf eine „vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit“, regelmäßiger, bezahlter Urlaub (Art. 24) sowie ein angemessener Lebensstandard, gesundheitliche und soziale Leistungen (Art. 25) und das Recht auf Bildung (Art. 26) angeführt – wobei an dieser Stelle betont werden muss, dass diese AEMR keine bindende Kraft hat, sondern vielmehr einer Willensbekundung bzw. Zielvorstellung entspricht.

Das mit 1948 begonnene Projekt der Positivierung und Institutionalisierung internationaler Menschenrechtsstandards besteht aus zahlreichen Erklärungen und Abkommen, deren Inhalte unterschiedliche Problembereiche bzw. Bedürfnisgruppen ansprechen und auch mit unterschiedlichen rechtlichen Reichweiten ausgestattet sind. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bildete den Startschuss zu dem mittlerweile umfangreichen Regelwerk der UN-Menschenrechtsdokumente. Dabei handelt es sich noch nicht um einen völkerrechtlich bindenden Vertrag, sondern vorerst um eine normative Absichtserklärung, die erst in der Folge in einen gültigen Vertrag umgesetzt werden sollte. Dies erwies sich jedoch aufgrund der damaligen geopolitischen Bedingungen, unter welchen sich die Welt in stalinistische Sowjetstaaten, vom Westen kolonialisierte Länder und die westlichen Staaten geteilt sah, als unumsetzbar. Die größten Uneinigheiten gab es zwischen den Ländern mit westlich-liberaler Tradition auf der einen und den stalinistischen und kolonialisierten Ländern auf der anderen Seite. Während erstere von der Vorrangigkeit der klassisch-bürgerlichen sowie politischen Rechte ausgingen, wollte letztere das Recht auf Gleichheit, speziell in Hinblick auf soziale Rechte bzw. im Falle der kolonialisierten Länder auch in Bezug auf nationale Eigenständigkeit, in der Erklärung verankert wissen. Dies führte dazu, dass die Umsetzung der AEMR, anstatt wie ursprünglich geplant in einem, in zwei getrennten Pakten vollzogen

⁹ Mit Ausnahme der Version von 1793

wurde. Sie wurden 1966 als Pakt über die „wirtschaftlich-sozialen“ Rechte (Sozialpakt) und Pakt über die „bürgerlich-politischen“ Rechte (Zivilpakt) von der Generalversammlung der Vereinten Nationen angenommen. Ihre Ratifizierung erfolgte 1976, als sie von der notwendigen Anzahl an Staaten unterzeichnet wurde. (Schmidt-Häuer 2000: 251)

Mit der inhaltlichen Ausweitung von Menschenrechten wuchs auch die Verantwortlichkeit des Staates. Während ihm nach der Etablierung klassischer Abwehrrechte kaum mehr als eine Unterlassungspflicht zukam, verlangen wirtschaftliche und soziale Rechte nicht nur weitgehende gesetzliche Eingriffe des Staates (beispielsweise durch Arbeits- oder Steuerrecht), sondern auch die Bereitstellung materieller und finanzieller Ressourcen.

Mit Brigitte Hamm können die unterschiedlichen staatlichen Verantwortungsbereiche folgendermaßen zusammengefasst werden: Um die negativen Freiheitsrechte sowie politischen Partizipationsrechte zu gewährleisten, müssen Staaten die Menschenrechte *respektieren*. Um die Sicherheit der Person sowie bestimmte Anspruchsrechte wie jene in Bezug auf faire Arbeitsbedingungen zu gewährleisten, muss der Staat vor Menschenrechtsverletzungen Dritter (wie z.B. private Unternehmen) *schützen*. Und schließlich sind Staaten dazu verpflichtet die notwendigen Rahmenbedingungen zu *schaffen* (beispielsweise die Errichtung einer Bildungs- oder Gesundheitsinfrastruktur), um seinen EinwohnerInnen die Inanspruchnahme ihrer Menschenrechte zu ermöglichen. (Hamm 2003: 30)

Auf theoretischer Ebene spiegelt sich diese Auseinandersetzung in der Diskussion um die Vermittlung bzw. Gewichtung der unterschiedlichen Typen von Menschenrechten wider, die zumeist als Menschenrechtsgenerationen bezeichnet werden. Bürgerlich-politische Rechte gelten dabei als Menschenrechte der ersten Generation, sozial-wirtschaftliche Rechte werden der zweiten Generation zugerechnet und kulturelle sowie Solidarrechte der dritten Menschenrechtsgeneration.

In der aktuellen Debatte sind zwei gegenläufige Argumentationsstränge erkennbar. Auf der einen Seite kritisieren GegnerInnen einer Einteilung in Menschenrechtsgenerationen, dass damit implizit eine Hierarchisierung der in Generationen unterschiedenen Menschenrechte einhergeht, die von einer Vorrangigkeit bürgerlich-politischer Rechte ausgeht. Eine derartige Gewichtung ist aber kontraproduktiv, da ohne eine Gewährleistung fundamentaler sozio-ökonomischer sowie kultureller Rechte (wie ausreichend Nahrung und Trinkwasser, adäquater Gesundheitsversorgung, Bildung) politische Partizipationsrechte ins Leere gehen.

Die Erkenntnis der Interdependenz von Menschenrechten macht zudem einen essenziellen Bestandteil des aktuellen Menschenrechtsparadigmas aus. Dies betrifft die Einsicht, dass sich aus den negativen Freiheiten, wie etwa der freien Meinungsäußerung, auch positive Ansprüche ergeben. Denn um die Fähigkeit zu erlangen sich eine eigene Meinung zu bilden oder diese gar öffentlich zu verlautbaren, ist ein gewisses Maß an Bildung notwendig sowie die Möglichkeit, über einen Mindestumfang an freier Zeit zu verfügen. Die sich daraus ergebenden positiven Ansprüche legen demnach ein Recht auf Bildung, arbeitsrechtliche Gewährleistungen sowie einen gewissen Lebensstandard nahe. In diesem Zusammenhang wird auch vom Prinzip der *Unteilbarkeit* der Menschenrechte gesprochen. Demzufolge bilden die einzelnen Rechte einen Zusammenhang und können nur in ihrer Gesamtheit vollständige Wirksamkeit erhalten. (Fritzsche 2004: 19, 21; Menke/Pollmann 2007: 120f)

Dennoch bestehen Forderungen nach der Beschränkung von Menschenrechten auf einen „harten Kern“. Argumentiert wird, dass ein ausführlicher Menschenrechtskatalog der universalen Gewährleistung und Durchsetzung von Menschenrechten im Weg stehe. Denn mit der Anerkennung immer weiterer Menschenrechte gehe eine Inflation des Menschenrechtsbegriffes einher, die ihm letztlich seine Bedeutung nehme. Diese Befürchtung besteht nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass es sich bezüglich ihrer Positivierung bei vielen von der UNO festgeschriebenen Menschenrechten lediglich um normative Zielbestimmungen bzw. Absichtserklärungen der unterzeichnenden Staaten handelt. Dies betrifft unter anderem jene sozialen und ökonomischen Rechte die im Sozialpakt formuliert sind. Ihr Status als Menschenrechte ist seit jeher umstritten, da sie von ökonomischen Verteilungsfragen abhängen und ihre Umsetzung letztlich tief greifende Veränderungen der globalen Ressourcenverteilung zur Folge hätte. Es ist dieser Widerspruch, den die formale Anerkennung bestimmter Menschenrechte bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der strukturellen Ungerechtigkeiten, durch die sie verletzt werden, welcher zu Unklarheiten bezüglich des Charakters von Menschenrechten führt, die von manchen TheoretikerInnen als „Inflation“ des Menschenrechtsbegriffes wahrgenommen werden. Denn die Existenz von Menschenrechten, deren fortwährende Missachtung von den zentralen Instanzen der Vereinten Nationen geduldet bzw. als unumgänglich betrachtet wird, trägt zum Entstehen einer Haltung der Beliebigkeit in Bezug auf die Wahrung von Menschenrechten bei, die letztlich tatsächlich die Aushöhlung ihres normativen Gehalts zur Folge haben kann.

Anstatt „zugunsten“ einer besseren Durchsetzbarkeit bestehender Menschenrechte ihre Begrenzung zu fordern, was letztlich eine noch stärkere Privilegierung bürgerlich-politischer

Rechte bedeuten würde, sollten der Status sämtlicher bestehender Menschenrechte angeglichen und tatsächliche Bemühungen in ihre Umsetzung gelegt werden.

Forderungen nach einer inhaltlichen Begrenzung von Menschenrechten weisen somit ein verkürztes Verständnis der Wirkungsweise von Menschenrechten auf, welches ihrem Anliegen – der besseren Durchsetzbarkeit als zentral erachteter Rechte – entgegenläuft. Diese Kritik kommt nicht zuletzt von Feministinnen aus ehemals kolonialisierten Ländern, deren Priorität in der Bekämpfung alltäglicher Armut liegt. (Schmidt-Häuer 2000: 272) Weiters widerspricht eine derartige Hierarchisierung sowohl dem universellen Anspruch als auch dem Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte.

Dabei ging es bei der Kategorisierung von Menschenrechten ursprünglich darum, den historischen Prozesscharakter ihrer inhaltlichen Ausweitung aufzuzeigen. Der erste Versuch der Differenzierung stammt von dem Staatsrechtler Georg Jellinek, welcher 1892 das öffentliche Recht in drei Geltungsdimensionen einteilte. Seine Aufmerksamkeit galt damals dem Status des Trägers subjektiver Grundrechte. Der *status negativus* bezeichnete dabei die Abwehrrechte des Bürgers gegen den Staat. Es handelt sich dabei um jene Unterlassungspflichten seitens des bürgerlich-liberalen Staates, die den Bürger vor willkürlicher Freiheitsberaubung, Tötung oder Folter schützte, sowie ihm Meinungs- und Religionsfreiheit garantierte. Die uns heute als politische Partizipationsrechte geläufigen Rechte, die es BürgerInnen erlauben sollen, aktiv auf den demokratischen Gestaltungsprozess einzuwirken (z.B. Wahlrecht, Versammlungsrecht, Vereinigungsfreiheit), bezeichneten bei Jellinek den *status activus*. Der *status positivus* benannte schließlich jene Rechte, die eine aktive Unterstützung durch den Staat bedeuten (z.B. Recht auf Bildung, Gesundheitsversorgung, Lebensqualität) und notwendig sind, um Menschen in die Lage zu versetzen, ihre Rechte in Anspruch zu nehmen. (Menke/Pollmann 2007: 114f)

Die heute übliche Bezeichnung der drei *Generationen von Menschenrechten* geht auf Karel Vasak zurück. Auch er unterscheidet die historischen Emanzipationskämpfe, die zu jener Ausweitung der Menschenrechte führten, jedoch anders als Jellinek. So bilden die bürgerlichen Abwehrrechte gemeinsam mit den politischen Partizipationsrechten bei Vasak die *erste Generation* an Menschenrechten, da beide bereits Teil der Menschenrechtskataloge der Aufklärung waren. Die sozialen Teilhaberechte, welche im Zuge der kapitalistischen Industrialisierung und der Kämpfe der ArbeiterInnenbewegung im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts dazukamen, bilden die *zweite Generation*. Und die *dritte Generation* an

Menschenrechten konstituieren schließlich die von den damals noch weitgehend kolonialisierten Ländern geforderten Kollektivrechte. (Menke/Pollmann 2007: 118) Diese bezogen sich anfangs vor allem auf kulturelle Selbstbestimmung der Völker. Mit fortschreitender ökonomischer und ökologischer Ausbeutung sowie in deren Folge verstärkter Hungerskrisen, Armut und Kriege, werden seit den 1970er Jahren auch zunehmend Forderungen nach so genannten Solidarrechten laut, da eine intakte Umwelt, Frieden oder ökonomische Entwicklung Kollektivgüter darstellen, welche über die nationalstaatliche Betroffenheit und Verantwortung hinausgehen. (Schmidt-Häuer 2000: 270)

1.2.2. Zur Theoretisierung und Begründung von Menschenrechten

Neben den gegensätzlichen Positionen im Streit um die Gewichtung und Reichweite von Menschenrechten werden auch Fragen nach ihrem Charakter sowie ihren Inhalten – je nach Zugang (in politischer wie rechtsphilosophischer Hinsicht) und Interessen – sehr unterschiedlich beantwortet. So spricht Heiner Bielefeld davon, dass hinter den theoretischen Auffassungsunterschieden von Menschenrechten konkrete politische Auseinandersetzungen stehen. Dabei sind unterschiedliche Begründungen und Deutungen der Menschenrechte „nicht nur von akademischem Interesse sondern haben praktische Relevanz auch für die politische Bestimmung und Ausgestaltung der konkreten Rechte und ihres Verhältnisses zueinander.“ (Bielefeld 1998 :8)

Die Auffassungsunterschiede in Bezug auf den spezifischen Charakter von Menschenrechten beginnen bereits bei der Frage, ob ein solcher überhaupt behauptet werden kann. Rechtspositivistische Positionen gehen davon aus, dass „Rechte allein durch Gesetzgebung verliehen werden und Menschenrechte deshalb keine Rechte sein können.“ (Menke/Pollmann 2007: 25) Aus rechtspositivistischer Perspektive kann Recht nur aus dem jeweiligen Rechtssystem heraus begründet werden. „Die rechtsphilosophische Frage der Rechtsbegründung lautet dann: Ist die Grundnorm selbst Teil des positiven Rechts oder gibt es eine Zurückführung des positiven Rechts auf eine nicht-positive (vor-positive = prä-positive) Grundnorm des Rechts?“ (Anzenbacher 1982: 293) Eine solche präpositive Grundnorm als Basis für Recht wird von rechtspositivistischer Seite abgelehnt.

Dem Rechtspositivismus stehen Begründungsansätze philosophisch naturrechtlicher Tradition gegenüber, deren Begründungsversuche auf dem Postulat der *unteilbaren Würde* jedes einzelnen Menschen basieren. Diese den Menschenrechten zugrunde liegende Menschenwürde wird als „Anspruch des Menschen, als Träger geistig-sittl. Werte um seiner selbst willen geachtet zu werden“¹⁰ verstanden. Menschenrechte gelten somit als jedem Menschen gleichermaßen angeboren, unveräußerlich und vorstaatlich, weshalb sie auch nicht von Staaten verliehen bzw. entzogen werden können. Norbert Brieskorn drückt dies folgendermaßen aus: „Menschenrechte *sind* ihrem Verständnis nach vor dem Staat und vor jeglicher rechtlichen, auch vor jeglicher gewohnheitsrechtlichen Fixierung, als Ansprüche dem Menschen gegeben. Sie sind nicht Menschenwerk, bedürfen weder menschlicher Anerkennung noch des Vollzugs. Zeitbedingt ist nicht ihre Entstehung, sondern ihre Erkenntnis und Anerkennung.“ (Brieskorn 1997: 133) Das bedeutet, dass jeder Mensch zu jedem Zeitpunkt und an jedem Ort einen legitimen Anspruch darauf hat, dass ihre/seine

¹⁰ Brockhaus 1998: 219

Menschenrechte gewahrt bleiben. Wenn der naturrechtliche Gehalt dem heutigen Menschenrechtsverständnis auch immer noch zugrunde liegt, brachten die Erfahrungen des letzten Jahrhunderts dennoch eine Erweiterung des naturrechtlichen Begründungsansatzes der Menschenrechte.

So war es der Anspruch der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, den naturrechtlichen moralischen Anspruch der Menschenrechte mit ihrer gleichzeitigen Positivierung zu verknüpfen, da ohne rechtliche Garantien sowohl die menschliche Würde als auch die zu ihrem Schutz formulierten Menschenrechte nicht vor Missachtung bewahrt werden können. In diesem Sinn ist auch die Formulierung der Präambel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zu verstehen, in der 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“ (AEMR Präambel; Hervorhebung IM).

Für Hans Jörg Sandkühler bedeutet dies die Einsicht, dass die menschliche Würde „nicht immer schon gegeben“ ist, was in der Formulierung, es sei notwendig, „die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen“ (Präambel AEMR), zum Ausdruck komme. Für ihn stellt *Würde* einen „Funktionsbegriff“ (Sandkühler 2007: 60) dar, welcher den Zweck einer „Intervention in das Chaos isolierter Individualität und die Ungewißheit des Lebens“ hat. (Sandkühler 2007: 60) Er widerspricht damit einer Vorstellung von Würde, wie sie Brieskorn formuliert, wonach Würde als substantielle Entität gefasst wird, die keinen Schutz notwendig habe, da nicht die Würde an sich, sondern einzig der Anspruch auf Achtung der Würde verletzt werden könne. (Sandkühler 2007: 58f)

Menschenwürde – und mit ihr Menschenrechte – sind somit als gesellschaftliche Normen zu verstehen. Als solche unterliegen ihre Bestimmung und Interpretation kontinuierlichen Auseinandersetzungen und Entwicklungen.

Das aktuelle Menschenrechtsverständnis, wie es sich nach dem 2. Weltkrieg entwickelte, besteht somit in der Konzeptionierung eines überpositiven Korrektivs staatlicher Gesetzgebungen. Oder wie Pauer-Studer es ausdrückt: „Das Konzept der Menschenrechte entzieht sich der Einbindung in positive Rechtsordnungen, denn spezifisch für diesen Begriff ist es gerade, dass er der positiven Rechtsordnung vorgeordnet ist.“ (Pauer-Studer 2000: 157) Dies stellt einen erheblichen Unterschied zu früheren Menschenrechtskonzeptionen dar, die untrennbar mit einem Bürgerstatus und seinem Verhältnis zur Staatsgewalt verbunden waren. Im Interesse eines wirksamen und umfassenden Menschenrechtsschutzes erscheint daher nur

eine Verbindung von einem maximalen moralischen Anspruch an Menschenrechte und dem Anspruch ihrer Umsetzung in positives Recht als sinnvoll.

Im Folgenden soll daher genauer auf den juristischen Begriff der Menschenrechte eingegangen werden.

Auf nationaler Ebene äußert sich der spezifische Charakter der Menschenrechte darin, dass sie als Grundrechte¹¹ in den jeweiligen nationalen Verfassungen verankert sind. Es handelt sich daher juristisch um einklagbare Rechte. Adressat der Grundrechte – die zur Einhaltung und Gewährleistung verpflichtete Instanz – ist der jeweilige Staat, und InhaberIn jedeR (Staats-)BürgerIn. Was Grundrechte folglich von Menschenrechten unterscheidet ist, dass sie gesetzlich garantiert sind. In ihnen vermischen sich ethische Werte und Normen mit juristischen Festsetzungen. Die Wurzeln ihrer naturrechtlich-ethischen Begründung spiegeln sich dabei nach wie vor in ihrer menschenrechtlichen Definition wider: „Grundrechte (Menschenrechte) sind nach überwiegendem Verständnis angeborene, natürliche, unveräußerliche und unverletzliche Rechte des Menschen. Sie sind freilich nur dort gesichert, wo sie von einer staatlichen Verfassungs- und Rechtsordnung gewährleistet werden, und sie werden jeweils nur in dem Maße wirksam, in dem sie von einer staatlichen Verfassungs- und Rechtsordnung garantiert sind. Als überpositive Rechtsgrundsätze, die dem gesetzten Recht vor und übergeordnet sind, als feste Schranken staatlicher Gewalt, bilden sie ein Grundelement des Verfassungsstaates der Neuzeit.“¹²

Robert Alexy spricht sich dagegen aus, die Definition dessen, was Grundrechte sind, strikt an den Begriff der Menschenrechte zu binden. Er argumentiert pragmatisch mit der Tatsache, dass die Diskussion um letztere nicht geklärt ist und bezweifelt werden darf, ob dies überhaupt je der Fall sein wird. Auch betont er den Wert des normativen Gehalts des Menschenrechtsbegriffes, ohne den es nicht möglich wäre, den gesellschaftlichen Ist-Zustand zu kritisieren. Dementsprechend plädiert er für folgende Auffassung von Grundrechten: „Es empfiehlt sich daher, die G. nicht schlicht dadurch zu definieren, daß sie in positives Verfassungsrecht transformierte Menschenrechte sind, sondern dadurch, daß sie Rechte sind, die in der Absicht oder mit der Intention in eine Verfassung aufgenommen worden sind, Menscherechte zu positivieren. G. sind demnach Rechte, die in positives Verfassungsrecht transformierte Menschenrechte sein sollen.“ (Alexy 1999)

¹¹ „Grundrechte sind wesentlich in positives Verfassungsrecht transformierte Menschenrechte.“ Alexy, Robert, in: H.J. Sandkühler (Hg), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999

¹² Handlexikon zur Rechtswissenschaft, 1972: 171f

Da die wenigsten der internationalen Menschenrechtsdokumente völkerrechtlich bindende Relevanz haben, sondern großteils den Charakter prinzipieller Willensbekundungen oder unverbindlicher Zielvorstellungen¹³, und die Sanktion von Verstößen einzelner Regierungen zudem schwierig ist, finden Menschenrechte bisher nur als nationalstaatlich geregelte Grundrechte Schutz. Begrenzt ist dabei nicht nur der inhaltliche Umfang der Rechte, sondern auch der Kreis der anspruchsberechtigten Personen, da Grundrechte per Definition nur StaatsbürgerInnen zustehen. (Menke/Pollmann 2007: 19) Damit können sie aber die oberste Prämisse, die der Idee von Menschenrechten zugrunde liegt, nicht erfüllen – nämlich gleiche Rechte für *jeden* Menschen, unabhängig von Herkunft und Nationalität. (Arendt 1986)

Menschenrechte in ihrer eigentlichen Bedeutung als vorstaatliche und angeborene Rechte finden sich daher nur in sehr begrenztem Ausmaß in juridischer und damit institutionell sanktionierbarer Form wieder. Nimmt man die Implikationen, welche der Idee der Menschenrechte seit der Verkündung der Bill of Human Rights zugrunde liegen, ernst und versteht sie nicht nur als vorstaatlich und angeboren, sondern auch als unteilbar, muss sogar festgestellt werden, dass diese bis heute nicht einmal annähernd ihre Umsetzung in positives Recht gefunden haben.

Vielmehr erfüllen Menschenrechte ihren Zweck als normative Grundlage für Forderungen von MenschenrechtsaktivistInnen, im Rahmen politischer und theoretischer Auseinandersetzungen über die Organisation des gesellschaftlichen Lebens oder die Legitimation staatlichen Handelns.

Hierin liegt eine weitere Besonderheit des modernen Menschenrechtsverständnisses.

Denn seit dem Wegfall traditionalistischer Machtausübung in Europa und Nordamerika ist die Frage staatlicher Legitimität zentral mit dem Konzept universeller Menschenrechte verbunden. In Zusammenhang mit der zunehmenden Säkularisierung und der Bildung moderner Nationalstaaten nahm die Akzeptanz für traditionalistische und religiöse Legitimation staatlicher Herrschaft ab, an ihre Stelle rückte das Individuum.

Auch in dieser Entwicklung war die Französische Revolution beispielgebend – vor allem in Hinblick auf die Verankerung des Zusammenhangs von Menschenrechten und staatlicher Legitimität im Bewusstsein der Massen. Viele Beschwerdehefte, welche im Zuge der Wahl der Abgeordneten der Generalstände von 1789 von der Bevölkerung formuliert wurden, beinhalteten die Forderung nach einer Erklärung der Menschenrechte als Teil einer neuen

¹³ So sind zum Beispiel die im Sozialpakt verankerten Rechte nicht juristisch einklagbar. (Julia Schmidt-Häuer 2000: 270) und auch dem gerade für den Menschenrechtsschutz von Frauen bedeutsamen Abschlussdokument der Wiener Menschenrechtskonferenz kommt keine Rechtsverbindlichkeit zu. (Schmidt-Häuer 2000: 269)

Verfassung. „Denn die politische Gesellschaft werde zur Wahrung dieser Rechte begründet, und bevor man die Rechte der Gesellschaft festsetze, müsse man die Rechte des Menschen sicherstellen.“ (Oestreich 1968: 68) Daraus folgt, dass sich die Legitimität moderner Herrschaft auf die Achtung der Interessen der Individuen gründet, die ihr unterstehen. Dies entspricht auch jenem Verständnis vom Staat, das der französischen Erklärung der Menschenrechte zugrunde liegt und im Prinzip der Volkssouveränität ihren Ausdruck findet, wonach die Gesetze des Staates Ausdruck des Gemeinwillens sind. Frauke Stübiger verortet dahinter „die Vorstellung eines gewissermaßen automatisch funktionierenden Ausgleichs individueller und allgemeiner Interessen“ (Stübiger 1991: 32), welche die Widersprüche, die sich aus dem gleichzeitigen Bestehen weitreichender Privilegien und großer ökonomischer Ungleichheiten ergaben, verschleierte. Mittelfristig musste die praktische Unvereinbarkeit der Interessen die der französischen Menschenrechtserklärung zugrunde liegenden Konzeptionen von Gleichheit und Freiheit herausfordern, welche von Beginn an von tiefen Widersprüchen gekennzeichnet waren.

Wie bereits erwähnt ist der Begriff der Gleichheit für die Legitimation staatlicher Ordnung insofern relevant, als sich die staatliche Legitimität erst aus der gleichen Berücksichtigung aller Individuen ergibt – zumindest solange sich keine Gründe dafür finden lassen, dass die Interessen mancher Individuen mehr Beachtung verdienen als die anderer. (Tugendhat 1998: 49) Dies führt zur Frage nach den Aufgaben und Kompetenzen des Staates. Locke, einer der wichtigsten Wegbereiter des bürgerlichen Menschenrechtsverständnisses, sah einen möglichst schwachen Staat vor, dessen einzige Aufgaben in der Gewährleistung von Leben, Freiheit und Eigentum bestehen sollte, welche er vom angeborenen Recht auf Selbsterhaltung ableitete. Maßgeblich hierfür ist auch Lockes Gleichheitskonzeption. Wie schon an den von Locke vorgesehenen staatlichen Aufgaben deutlich wird, bezieht sich Gleichheit nicht auf soziale Gleichheit im Sinne gleicher gesellschaftlicher Voraussetzungen und Chancen, sondern auf das innerhalb eines gedachten Naturzustandes gegebene gleiche Recht auf die natürliche Freiheit, nie dem Willen Dritter unterworfen zu sein. (Schmidt-Häuer 2000: 50)

Gemessen an der Voraussetzung staatlicher Legitimität, dass die Interessen sämtlicher den Staat konstituierender Individuen gleichermaßen berücksichtigt werden müssen, kann Lockes Aufgabenbestimmung der Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum keine Legitimität beanspruchen, „da sie zwar auf die individuellen Interessen von Untertanen, aber nur auf die einer bestimmten Schicht der Untertanen, die der besitzenden Klasse, Rücksicht nimmt, und der Schutz des Eigentums dieser Klasse heißt natürlich Schutz nicht nur vor willkürlicher

Enteignung durch die Regierung, sondern auch Schutz gegen die Übergriffe der Armen.“
(Tugendhat 1998: 53)

Bezieht man demnach auch den Blickwinkel jener Individuen mit ein, die zu ihrem eigenen Lebenserhalt nichts anderes haben als ihre Arbeitskraft, wird der Widerspruch im bürgerlich-liberalen Menschenrechtskonzept offenkundig. Denn Locke zufolge gelten allein die Rechte der anderen als legitimer Grund für die Einschränkung der persönlichen Freiheiten. Würden aber die Interessen der besitzlosen Schichten gleichermaßen berücksichtigt werden, ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer „inhaltliche[n] Revision derjenigen Rechte, die in der liberalistischen Tradition als Menschenrechte anerkannt wurden.“ (Tugendhat 1998: 54) Andernfalls kann die Universalitätsbehauptung, die dem liberalen Menschenrechtskonzept inhärent ist, nicht aufrechterhalten werden. Allerdings stellt sich dann die Frage, worin ein derartiges Menschenrechtskonzept gründen sollte. Denn wie bereits dargelegt wurde, liegt die Besonderheit, durch die sich Menschenrechte von positiv gesetztem Recht, wie beispielsweise Grundrechten, unterscheidet, in ihrem ethischen Anspruch, die Würde aller Menschen zu schützen.

Das Hauptproblem liberalistischer Menschenrechtskonzeptionen identifiziert Ernst Tugendhat im negativ gefassten, liberalen Freiheitsbegriff. Denn damit ließe sich argumentieren, dass alle Menschen gleichermaßen die Freiheit hätten sich zu bereichern. Dies ignoriert aber, dass dazu nicht nur die theoretische Möglichkeit in Form von persönlicher Handlungsfreiheit gegeben sein muss, sondern es auch der entsprechenden Fähigkeiten und materiellen Voraussetzungen bedarf. Diese Voraussetzungen werden in einem positiven Freiheitsbegriff berücksichtigt, der gleichzeitig auch Teil der Liberalismuskritik ist. Denn der liberale, negative Freiheitsbegriff ignoriert, dass nicht alle Menschen, hinsichtlich der für den eigenen Lebenserhalt notwendigen Fähigkeiten oder materiellen Bedingungen, gleich sind. Erwerbsfähige Menschen ohne materielle Grundlagen werden beispielsweise häufig aus Gründen der Arbeitsmarktsituation daran gehindert, das Notwendige für ihre Lebenserhaltung zu erlangen. Doch selbst wenn sie durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft an diejenigen, die über Kapital und Produktionsmittel verfügen, zu einem existenzsichernden Einkommen gelangen, kann nicht davon die Rede sein, dass es sich bei den ihnen um die selben Freiheiten handelt wie bei jenen, die aufgrund ihres Vermögens nicht gezwungen sind, sich in Lohnabhängigkeit zu begeben. Noch augenscheinlicher ist die Ungleichheit der Voraussetzungen bei alten Menschen, Kranken oder Kindern.

Die feministische Kritik betont hingegen die Abhängigkeit der Menschen von Menschen und kritisiert in diesem Zusammenhang die Abtrennung der öffentlichen von der privaten Sphäre innerhalb der bürgerlichen Menschenrechtskonzeption. Da die Verfasser der frühen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts nur von ihrer eigenen Lebenssituation ausgingen, haben sie sämtliche Formen der Abhängigkeit von Menschen gegenüber anderen, wie sie in den verschiedenen Lebensabschnitten und Situationen zur Lebensrealität jedes Menschen gehören, in ihren Rechtskonzepten vernachlässigt. Denn sie selbst fühlten sich der Fürsorge bzw. der Reproduktionsarbeit ihrer Ehefrauen versichert, weshalb sie keine Notwendigkeit sahen, die Verantwortung von Menschen untereinander zu regeln. „Sie hatten zwar auch zu befürchten, jemand, der mächtiger war als sie, könne ihnen schaden und sie einschränken; doch mächtiger als sie selbst war aus ihrer Sicht nur die Staatsmacht, und so definierten sie das Recht auf Leben, auf persönliche Freiheit und auf Eigentum als Abwehrrechte gegen den Staat.“ (Merger 1998: 19)

Von wesentlicher Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass Frauen in diesen Konzeptionen nicht einfach vergessen oder nicht mitgedacht wurden, sondern ihnen bewusst die reproduktive Rolle in einer von der Öffentlichkeit abgeschotteten und häuslichen Sphäre zugeordnet wurde. Für Claudia Opitz bedeutet demnach der Ausschluss der Frauen aus der bürgerlichen Öffentlichkeit des revolutionären Frankreichs die Bedingung seiner Konsolidierung. (Opitz 1985: 303) Denn die unbezahlte Reproduktionsarbeit der Frauen ermöglichte den Männern des aufstrebenden Bürgertums erst ihr öffentliches Leben in Beruf und Politik. Für die Bürger war es daher wichtig, die bestehenden Verhältnisse abzusichern. Mit der Bestimmung der Privatsphäre, die dem Zugriff durch den Staat verwehrt bleiben sollte, konnten die häusliche Machtverhältnisse sowie geschlechtsspezifische Arbeitsteilung langfristig sicher gestellt werden. (Merger 1998: 18f)

Der bürgerliche Liberalismus hat sich folglich auf einen negativen Freiheitsbegriff als grundlegend für seine Version der Menschenrechte zurück gezogen, ausgehend von einer privilegierten Personengruppe, für die außer der Sicherheit der eigenen Person und ihres Eigentums ohnehin alle Voraussetzungen gegeben waren.

2. Menschenrechte als Männerrechte

Frauenrechte sind Menschenrechte. Gleichzeitig sind Frauen weltweit unzähligen Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt, von denen die wenigsten auch als solche wahrgenommen werden. Sie werden viel eher als Teil einer natürlichen Ordnung betrachtet. So wurden mit der Institutionalisierung internationaler Menschenrecht zwar Folter, grausame, unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung sowie Tötung als Menschenrechtsverletzungen benannt sowie die Menschenrechte auf Nahrung, Bildung, Gesundheitsversorgung und zumutbare Arbeit erklärt, doch die alltägliche Gewalt an Frauen, die Diskriminierung von Frauen bei Bildung und mangelnde Gesundheitsversorgung blieben lange Zeit völlig unbeachtet. Weiterhin werden in den aktuellen Menschenrechtskonzeptionen spezifische Gefährdungslagen von Frauen ignoriert, wodurch häufige Menschenrechtsverletzungen, wie familiäre Gewalt, geschlechtsspezifische Diskriminierung, oder Zwang und Gewalt in Zusammenhang mit weiblicher Reproduktionsfähigkeit, nicht benannt und damit auch nicht als solche verurteilt werden können.

Mit der Forderung nach „Menschenrechten für Frauen“ reagierte die feministische Menschenrechtsbewegung in den späten 1980er Jahren auf die anhaltende Gleichgültigkeit, mit der jegliche Art der Menschenrechtsverletzungen an Frauen von der Öffentlichkeit, den internationalen Menschenrechtsinstitutionen und unabhängigen Menschenrechtsorganisationen hingenommen wurden. Ihre Kritik gilt im Besonderen der androzentrischen Ausrichtung internationaler Menschenrechtsdokumente, welche weiblichen Lebensrealitäten nicht Rechnung trägt. Obwohl Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ein dezidiertes Diskriminierungsverbot – unter anderem auf Grund des Geschlechts – enthält, bieten die vorhandenen Abkommen und Verträge keine ausreichende Grundlage, Menschenrechtsverletzungen an Frauen zu bekämpfen¹⁴.

Das folgende Kapitel behandelt die Grundpfeiler feministischer Kritik am internationalen Menschenrechtssystem sowie die Erfolge der internationalen Frauenrechtsbewegung der letzten zwei Jahrzehnte.

¹⁴ Davon ausgenommen sind spezifische Frauenrechtsdokumente wie die Frauenkonvention (CEDAW) von 1979 sowie das Abschlussdokument der Weltmensenrechtskonferenz 1993 in Wien.

2.1. Geschlechtsneutrale Menschenrechte?

Als Grund für die Unvereinbarkeit des internationalen Menschenrechtssystems mit spezifisch weiblichen Gefährdungslagen wurde von Feministinnen und Frauenrechtsaktivistinnen dessen primäre Ausrichtung auf die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Bürgern¹⁵ identifiziert, während es Bedrohungen seitens Dritter sowie solche, die sich aus fehlenden bzw. mangelhaften öffentlichen Strukturen (wie beispielsweise im Gesundheitsbereich oder Bildungswesen) ergeben, vernachlässigt oder komplett außer Acht lässt.

Dieses Muster zieht sich durch sämtliche Menschenrechtstypen. In beispielhafter Deutlichkeit spiegelt sich dies jedoch im Zivilpakt wider, der sich mit dem Schutz des Individuums, unter anderem vor willkürlicher Behandlung seitens staatlicher Institutionen, sowie den klassisch bürgerlichen Rechten wie Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit oder Bewegungsfreiheit befasst. Frauen finden in Artikel 3 des Zivilpaktes ausdrücklich Erwähnung, indem ihre Gleichberechtigung wie folgt festgelegt wird: „Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Ausübung aller in diesem Pakt festgelegten bürgerlichen und politischen Rechte sicherzustellen.“

Dem Zivilpakt kommt große Relevanz zu, da in ihm das vorrangigste Recht formuliert wird – das Recht auf Leben. Es wird in Artikel 6 behandelt: „Jeder Mensch hat ein angeborenes Recht auf Leben. Niemand darf willkürlich seines Lebens beraubt werden.“ (Art. 6, Abs. 1: Zivilpakt) Die Absätze 2, 4 und 5 betreffen die Todesstrafe, Absatz 3 behandelt den Tatbestand des Völkermordes. Die Gefahr, Gewalt und willkürlichen verletzenden Akten sowie Einschränkungen der persönlichen Autonomie ausgesetzt zu sein, wird dabei allein in staatlich-institutionellen Zusammenhängen betrachtet. Frauen erfahren in besonderem Maße Gewalt und Einschränkungen ihrer persönlichen Freiheiten, allerdings geschieht dies fast immer im familiären Nahbereich, durch Familienmitglieder oder Lebenspartner. Hilary Charlesworth bringt die Problematik auf den Punkt: „(...) protection from arbitrary deprivation of life or liberty through public actions, important as it is, does not address how being a woman is in itself life-threatening and the special ways in which women need legal protection to be able to enjoy their right to life.“ (Charlesworth 1994: 71) In ähnlicher Weise stellt sich das Problem beim Folterverbot, das sowohl im Zivilpakt, als auch in einer eigenen Erklärung verankert ist. Während sich im Zivilpakt eine relativ allgemeine Formulierung findet, die nur aufgrund der allgemeinen Ausrichtung des Vertrages auf bürgerliche und

¹⁵ Obwohl Frauen formal ebenfalls als Bürgerinnen anerkannt werden, sind die Rechte inhaltlich Bürgerrechte, weshalb hier eine geschlechtergerechte Schreibweise den realen Ausschluss geschlechtsspezifischer Rechte verdecken würde.

politische Rechte den Ausschluss eines Großteils weiblicher Gewalterfahrungen verrät, wird dieser im *Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe* explizit.

So heißt es in Artikel 7 des Zivilpaktes nur allgemein: „Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden. Insbesondere darf niemand ohne seine freiwillige Zustimmung medizinischen oder wissenschaftlichen Versuchen unterworfen werden.“ Die Definition von Folter im entsprechenden Übereinkommen hingegen ist ausführlicher und lautet wie folgt:

Im Sinne dieses Übereinkommens bezeichnet der Ausdruck „Folter“ jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, zum Beispiel um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erlangen, um sie für eine tatsächliche oder mutmaßlich von ihr oder einem Dritten begangene Tat zu bestrafen oder um sie oder einen Dritten einzuschüchtern oder zu nötigen, oder aus einem anderen, auf irgendeiner Art von Diskriminierung beruhenden Grund, wenn diese Schmerzen oder Leiden von einem Angehörigen des öffentlichen Dienstes oder einer anderen in amtlicher Eigenschaft handelnden Person, auf deren Veranlassung oder mit deren ausdrücklichem oder stillschweigendem Einverständnis verursacht werden. (Artikel 1(1))

Verletzende Handlungen fallen also nur dann unter das Folterverbot, wenn sie von staatlichen Institutionen verübt oder veranlasst werden, bzw. die Akteure in einer anderen Weise mit öffentlichen Einrichtungen in Verbindung stehen. Obwohl Frauen sehr häufig Opfer von psychischer und physischer Gewalt sind, welche sowohl der Definition von Folter entspricht als auch dem Zweck der Einschüchterung und Nötigung, finden ihre Menschenrechte durch diese Erklärung keine Anerkennung, sobald sie im familialen Bereich verletzt werden.

Frauen sind zudem in besonderer Weise durch die fortdauernde Konzentration auf bürgerlich-politische Rechte benachteiligt. Wie gezeigt wurde, besteht zwar eine formale Anerkennung des Prinzips der Unteilbarkeit der Menschenrechte, doch steht die Legitimität der so genannten Rechte der zweiten und dritten Generation bei weitem nicht außer Frage. Und selbst im Fall ihrer rhetorischen Anerkennung gilt es als selbstverständlich, dass gerade in neokolonialen Ländern adäquate gesundheitliche Versorgung, staatliche Bildungsangebote oder angemessene Arbeitsbedingungen – um nur einige Beispiele zu nennen – wirtschaftlichen Interessen untergeordnet werden bzw. völlig weichen müssen. (Jaggar 2001: 70ff)

Die Rechte auf „Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ (AEMR, Art. 3) hängen für Frauen jedoch in hohem Maße von sozialen und ökonomischen Faktoren ab. Sie verfügen im

Durchschnitt über weit weniger Eigentum, Autonomie und Entscheidungsgewalt (etwa in familialen Zusammenhängen) und sind somit von strukturellen Mängeln sowie so genanntem Ressourcenmangel weit stärker betroffen als Männer. Die Frage medizinischer Versorgung ist dabei nur ein Beispiel. Mindestens eine halbe Million Frauen sterben jährlich an den Folgen von Schwangerschaftskomplikationen aufgrund mangelnder medizinischer Versorgung. (Cook 1994: 13) Ebenso deutlich wird dieser Zusammenhang bei der Verteilung von Nahrung. Frauen befinden sich buchstäblich am untersten Ende der Nahrungskette. Speziell in Ländern, in denen die gesellschaftliche Rollenverteilung den männlichen Nachwuchs als späteren Erhalter der älteren Generationen vorsieht und weiblicher Reproduktions- und Sorgearbeit kein bedeutenden Wert beigemessen wird, werden grundlegende Bedürfnisse von Mädchen und Frauen bewusst übergangen. Sie sind die ersten, die an Unterernährung und Mangelerscheinungen leiden. Joanna Kerr zitiert in diesem Zusammenhang eine Frau aus Bangladesch: „How can you explain to children there is not enough food. When my son cries, I try to feed him. It is easier to make my daughter understand. . . . If there is less, we eat less. You have to feed men more, or they beat you. My son beats me if there is not enough food.“ (Kerr 1993: 3)

Die Folgen der kulturellen Präferenz von Söhnen und strukturellen Mangels sind geschätzte 100 Millionen ‚fehlende‘ Frauen und Mädchen weltweit, die heute nicht oder nicht mehr am Leben sind, da sie aufgrund der Bevorzugung von Söhnen bereits als Säuglinge getötet wurden oder aufgrund von Vernachlässigung starben. In jedem dieser Fälle wurde das Menschenrecht auf Leben und Sicherheit der Person verletzt, auch wenn dies keinen Niederschlag in den Formulierungen und der Praxis des internationalen Menschenrechtssystems findet.

Es könnte somit angenommen werden, dass die im Sozialpakt formulierten Rechte besser auf die Bedürfnisse von Frauen zugeschnitten sind. Tatsächlich ist dies jedoch nur bedingt der Fall. Abgesehen von seinem vergleichsweise schwachen Status basiert auch der Sozialpakt inhaltlich auf der Annahme männlicher Lebensrealitäten. (Charlesworth 1994: 74) Besonders deutlich äußert sich dies im Artikel zu den ArbeitnehmerInnenrechten. So fordert Artikel 7 zwar „angemessenen Lohn und gleiches Entgelt für gleichwertige Arbeit ohne Unterschied; insbesondere wird gewährleistet, dass Frauen keine ungünstigeren Arbeitsbedingungen als Männer haben und dass sie für gleiche Arbeit gleiches Entgelt erhalten“ (Sozialpakt, Art 7/i). Jedoch wird weder auf die geschlechtsspezifische Segregation des Arbeitsmarktes hingewiesen, welche nicht nur bedeutet, dass Frauen zumeist in schlechter entlohnten

Branchen tätig sind, sondern häufig auch mit schlechteren Arbeitsbedingungen konfrontiert sind, noch wurde die Tatsache der unbezahlten Mehrarbeit von Frauen im Haushalt berücksichtigt. Die Mehrfachbelastung von Frauen durch die zumeist alleinige Verantwortung für Kindererziehung und Haushalt, und häufig zusätzlicher Erwerbstätigkeit, hat jedoch weitreichende Konsequenzen, unter anderem auf Bildungs- und berufliche Aufstiegschancen von Frauen. Daraus resultierende ökonomische Abhängigkeit wirkt sich nicht nur einschränkend auf die persönliche Autonomie von Frauen aus, sondern schwächt zudem ihren familialen und gesellschaftlichen Status.

Stattdessen wird einmal mehr der „Familie als natürliche Keimzelle der Gesellschaft“ (Art. 10) besondere Schutzwürdigkeit zugesprochen, während sich keine Erwähnung in Bezug auf die Notwendigkeit von Kinderbetreuungseinrichtungen findet. Gerade für Frauen stellen diese jedoch eine maßgebliche Voraussetzung dar, um ihr „Recht auf Arbeit“ (Art.6) wahrnehmen zu können.

Feministinnen kritisieren daher besonders, dass die Familie von liberalen TheoretikerInnen als machtfreier Raum angenommen wird. Dies findet seine Entsprechung im Bild der „heilen Familie“, welches nach wie vor die öffentliche Wahrnehmung dominiert. So weist Susan Okin in Bezug auf den liberalen Menschenrechtsdiskurs auf die Verschleierung von Hierarchien und ungleicher Machtverteilung innerhalb der Familie hin. Dies basiere auf der „Unterstellung, Familienmitglieder begegneten sich untereinander in wohlwollendem Miteinander – Umgangsformen, die man in Wirtschaft und Politik nie erwarten würde.“ (Okin 1998(a): 320)

So liegt auch dem aktuellen Menschenrechtsparadigma die implizite Annahme geschlechtsspezifischer Sphärentrennung zugrunde, welche den häuslichen, familialen Bereich als einen von der (männlichen) Öffentlichkeit abgegrenzten Raum betrachtet. Während der öffentlichen Sphäre vor allem die Bereiche Erwerbsarbeit, Recht, Wirtschaft sowie Kultur und Wissenschaft zugerechnet werden, wird der häusliche Bereich als „the private sphere of home, hearth, and family“ (Charlesworth 1994: 69) als natürlich weiblicher Aufgabenbereich betrachtet.

2.2. Die Ausblendung der Privatsphäre – oder: Menschenrechte als Männerschutzprogramm

„Wenn Männer also Macht verlieren, dann haben sie das Gefühl, Rechte zu verlieren, und damit liegen sie wohl richtig.“ (MacKinnon 1999: 207)

Ein wesentlicher Grund dafür, dass Frauenmensenrechtsverletzungen im häuslichen und familiären Umfeld von den verantwortlichen Institutionen und Organisationen nicht als solche behandelt werden, ist die Rolle, die dem „Privaten“ in der bürgerlichen Menschenrechtskonzeption zugesprochen wird. „Das klassische Menschenrechtskonzept richtet sich, indem es vor staatlichen oder dem Staat zuzuordnenden Übergriffen zu schützende individuelle Freiheitsräume definiert, allein gegen Gewalt in der öffentlichen Sphäre. Zugleich erklärt es den Schutz der familiären Sphäre oder der Privatsphäre zu einem der wichtigsten Menschenrechte.“ (Schmidt-Häuer 2000: 279) Bis heute gilt die Betonung des Rechts auf Privatheit manchen Staaten als Rechtfertigung für mangelnden Schutz von Frauen und Kindern. So heißt es in Artikel 12 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*: „Niemand darf willkürlichen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, seine Wohnung und seinen Schriftverkehr oder Beeinträchtigungen seiner Ehre und seines Rufes ausgesetzt werden. Jeder hat Anspruch auf rechtlichen Schutz gegen solche Eingriffe oder Beeinträchtigungen.“ Es besteht kein Zweifel, dass als Rechtssubjekte nicht Ehefrauen oder gar Kinder gemeint sind, denn „Art. 12 clearly refers to men as family fathers“ (Schröder 1992: 259), das heißt dass „the authors only thought about the protection of *their* own honor and reputation, not that of women“ (Schröder 1992: 259).

Deutlich ist, dass trotz aller Gleichheitsbeteuerungen Frauen auch in der internationalen Erklärung der Menschenrechte von 1948 lediglich in ihrer Funktion als Gattin und Mutter gedacht werden. Als solche haben sie gemäß der patriarchalen bürgerlichen Logik keine eigenen Rechte nötig. Ihre Rechte werden über den männlichen Haushaltsvorstand vermittelt. „Female human beings are *eliminated* according to an ancient patriarchal rule: „(...)the husband and wife are one person in law: That is, the very being, or legal existence of the woman is suspended during marriages, or at least is incorporated (...) into that of the husband.“ (Schröder 1992: 259)

Frauen werden so gesehen auf zweifache Weise diskriminiert: Zuerst aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen und in die häusliche Sphäre abgedrängt, wird diese schließlich zum rechtsfreien Raum und Frauenrechtsverletzungen zu bedauerlichen Privatschicksalen erklärt.

Doch die implizite Voraussetzung geschlechtsspezifischer Sphärentrennung geht in ihren Auswirkungen über die Ausblendung des häuslichen Bereichs hinaus. Die Assoziation von Frauen mit dem „Privaten“ reicht so weit, dass geschlechtsspezifische Menschenrechtsverletzungen an Frauen selbst im öffentlichen Bereich (beispielsweise sexuelle Übergriffe in Gefängnissen) oftmals als Privatangelegenheiten deklariert werden, indem die Täter nicht in ihrer offiziellen Eigenschaft als Militär, Justizwachebeamter oder Polizeiorgan, sondern als Privatpersonen und die Menschenrechtsverletzungen an Frauen als individuelle Schicksale betrachtet wurden. (Schmid-Häuer 2000: 280)

Frauen sind in vielfacher und unterschiedlicher Weise von Menschenrechtsverletzungen betroffen. Die Bekämpfung von Frauenrechtsverletzungen muss daher an verschiedenen Stellen ansetzen. Mit Charlotte Bunch (1992) lassen sich drei Formen von Menschenrechtsverletzungen an Frauen differenzieren:

1. Geschlechtsunspezifische Menschenrechtsverletzungen, welche Frauen ebenso wie Männer betreffen. Dazu gehören Einschränkungen bürgerlicher und politischer Freiheitsrechte, wie der Meinungs- und Versammlungsfreiheit, oder das Verbot von Gewerkschaften oder anderer politischer Verbände. Allerdings überschneiden sich diese klassischen Menschenrechtsverletzungen häufig mit geschlechtsspezifischen. Zum Beispiel wenn sexualisierte Gewalt wie Vergewaltigung als Folter eingesetzt wird. Es gilt daher das Bewusstsein innerhalb der Menschenrechtsorganisationen sowie Institutionen zu schaffen, damit sie spezifische Frauenrechtsverletzungen seitens öffentlicher Institutionen auch als solche benennen und behandeln.
2. Geschlechtsunspezifische Menschenrechtsverletzungen, die Frauen aufgrund ihrer benachteiligten gesellschaftlichen Stellung und Rollenverteilung verstärkt erfahren. So trifft Armut Frauen aufgrund stärkere ökonomischer Abhängigkeit und der Hauptverantwortung für Kinder häufig noch stärker als Männer. Für einen konsequenten Frauenrechtsschutz ist daher die Gleichstellung sozialer und wirtschaftlicher Rechte vorrangig. Dies würde weitreichende Folgen haben, da es nicht nur die Rolle einflussreicher Wirtschaftsinstitutionen, wie die des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, sondern grundlegender die globale Macht- und Ressourcenverteilung in Frage stellen würde.
3. Geschlechtsspezifische Menschenrechtsverletzungen, welchen Frauen aufgrund ihres Geschlechts und der damit verbundenen gesellschaftlichen Normen und Werte ausgesetzt sind. Dazu gehören fast alle Formen von Gewalt gegen Frauen. Familiäre Gewalt umfasst sowohl psychische als auch physische Gewalt durch zumeist männliche Familienmitglieder

sowie Isolation und den Entzug finanzieller Ressourcen. Bereits erwähnt wurde sexualisierte Gewalt seitens staatlicher Behörden, von Gefängnispersonal oder Militärangehörigen. Eine weitere Bedrohung für Frauen stellt Vergewaltigung in kriegerischen Konflikten dar. Geschlechtsspezifische Menschenrechtsverletzungen stellen weiters alle Arten von Zwang, Ausbeutung und Gewalt in Zusammenhang mit der weiblichen Reproduktionsfähigkeit und der Kontrolle weiblicher Sexualität dar, dazu zählen Zwangssterilisation und -abtreibung ebenso wie erzwungene Schwangerschaften bzw. der Zwang, Schwangerschaften auszutragen, sowie verschiedene Formen von „Female Genital Cutting“ Weiters sind sämtliche Arten von Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes zu nennen, wie sie unter anderem am Arbeitsmarkt, in der Politik und der Wissenschaft verbreitet sind. Zur Bekämpfung geschlechtsspezifischer Menschenrechtsverletzungen an Frauen sind sowohl gesetzliche Maßnahmen als auch die Schaffung von Rahmenbedingungen notwendig, die an den Stellen ansetzen, wo geschlechtsspezifische Diskriminierung von Frauen ihre Ursachen hat.

2.3. Komplizenschaft Staat und Privat

„Thus, in ensuring women’s civil and political rights, the state must be held to an affirmative duty to ensure the eradication of those social and economic conditions that maintain and perpetuate subordination.“

(Romany 1994: 108)

Durch die androzentrische Konzeption des bürgerlich-liberalen Menschenrechtsparadigmas werden spezifisch weibliche Unrechtserfahrungen ausgeblendet und verschleiert. Dass Menschenrechte primär als Abwehrrechte gegen staatliche Ein- und Übergriffe verstanden werden, ist nicht nur eine Konsequenz androzentrischer Menschenrechtskonzeption, sondern trägt gleichzeitig zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Hierarchien bei. „Der Ort männlicher Freiheiten im Recht, privater Freiheit von Männern, ist gesellschaftlich der Ort der kollektiven Unterdrückung von Frauen.“ (MacKinnon 1990: 208)

Aus diesem Grund muss jeder ernsthafte Versuch, internationale Menschenrechte gemäß der Lage und Bedürfnisse der Hälfte der Menschheit zu modifizieren, mit einer Neukonzeptionalisierung des aktuell dominierenden, männlich bürgerlichen Menschenrechtsparadigmas einhergehen. Lösungsversuche, welche hingegen innerhalb der patriarchalen Logik getrennter Sphären bei gleichzeitiger Konzentration auf bürgerliche Abwehrrechte verwurzelt bleiben, bieten keine Aussicht auf eine qualitative Veränderung der prekären Stellung von Frauenrechten im internationalen Menschenrechtssystem.

Besonders deutlich wird dies, wenn frau/man sich den theoretischen wie praktischen Umgang mit Frauenrechtsfragen innerhalb traditioneller Menschenrechtsorganisationen ansieht. So steht die Beschäftigung mit spezifischen Frauenmensenrechtsverletzungen, insbesondere mit häuslicher Gewalt, erst seit einem vergleichbar kurzen Zeitraum auf der Agenda von Organisationen, wie Human Rights Watch oder Amnesty International¹⁶. Gegründet, um Menschenrechtsverletzungen politischer DissidentInnen zu bekämpfen, konzentrierten sie sich vorwiegend auf die Wahrung bürgerlich-politischer Rechte in Auseinandersetzungen mit öffentlichen Institutionen. (Bahar 2001: 105f) Die Erweiterung ihres politischen Engagements auf Frauenrechtsfragen stellt zweifellos eine positive Entwicklung dar. Gleichzeitig wird

¹⁶ Nach eigenen Angaben beschäftigt sich Human Rights Watch seit Anfang der 90er Jahre mit spezifischen Frauenrechtsfragen www.hrw.org/en/node/75134; Saba Bahar gibt für Amnesty International das Jahr 1989 an. (Bahar 2001: 107)

jedoch deutlich, dass ihre Arbeit nach wie vor auf einer bürgerlich-androzentrischen Konzeption von Menschenrechten fußt, was, wie Bahar in Bezug auf Amnesty International aufzeigt, einen konsequenten Schutz von Frauenmensenrechten verhindert. „This mandate does not, however, radically redefine ‚human rights‘. By upholding specifically civil rights, it maintains the private/public split and sees human rights as rights to be protected and guaranteed almost exclusively in the public sphere. It ignores violations in the family and by private individuals, even when the state sanctions them. As such, it maintains a conventional and liberal conception of the state and of the social contract and fails to explore the extent to which the state adopts the standpoint of male power” (Bahar 2001: 111).

Ähnliches spiegelt sich in den theoretischen Überlegungen Kenneth Roths¹⁷ wider. Im Bewusstsein der langwährenden Ausblendung von Menschenrechtsverletzungen an Frauen seitens institutionalisierter Menschenrechtsorganisationen, besteht er auf die Notwendigkeit, Frauenrechtsfragen, insbesondere das Problem häuslicher Gewalt, als Menschenrechtsverletzung anzuerkennen. Ihn beschäftigt daher die Frage, wie im Rahmen des internationalen Menschenrechtsschutzes gegen familiäre Gewalt angekämpft werden kann. Dabei nimmt er die Beschränkung von Menschenrechten auf ihre klassische Bestimmung als staatliche Abwehrrechte als gegeben an. „Anyone can commit a common crime, but only a state and its agents can commit a human rights violation under international law.” (Roth 1994: 329) Gewalttätige Partner, tötende Ehemänner oder Gewalt androhende männliche Familienangehörige obliegen innerhalb dieser Logik nicht der Verantwortung des Staates. Ihre Handlungen gehen nicht von staatlichen Anweisungen aus – sie sind „privat“. Dennoch möchte Roth häusliche Gewalt als Menschenrechtsverletzung verstanden wissen. Mit dieser Problematik als Ausgangspunkt greift er die Argumentation staatlicher Mitschuld – „complicity“ – an Menschenrechtsverletzungen auf. Demnach kann einem Staat dann Verantwortung an Menschenrechtsverletzungen Dritter angelastet werden, wenn die zuständigen staatlichen Instanzen nicht die notwendigen Maßnahmen setzen, um diese zu verhindern. Denn Staaten haben sowohl Unterlassungspflichten als auch die Pflicht zu handeln. „Implicit in this approach is that a state has some duty to protect those within its territory from private acts of violence and illicit force. When the state makes little or no effort to stop a certain form of private violence, it tacitly condones this violence.” (Roth 1994: 330) Menschenrechtsorganisationen machten sich dieses Argument in der Vergangenheit zunutze, um organisierte Gewalt gegen bestimmte gesellschaftliche Gruppen als

¹⁷Kenneth Roth ist aktuell Geschäftsführer von Human Rights Watch

Menschenrechtsverletzungen zu benennen. Auch dann, wenn diese nicht von staatlichen Behörden ausgingen, diese jedoch auch keine Versuche unternahmen sie zu verhindern. Dies war der Fall bei Gewaltakten privater Milizen gegen landlose BäuerInnen in Brasilien und Paraguay. Sie waren im Zuge von Landstreitigkeiten von Großgrundbesitzern veranlasst worden, die jeweiligen staatlichen Behörden sahen weg. Ein ähnliches Beispiel stellt systematische Gewalt gegen GewerkschaftsaktivistInnen dar, die als Mittel der Einschüchterung und zur Zerschlagung von Arbeitskämpfen unter anderem in Guatemala, El Salvador, Kolumbien oder Südkorea von großen Unternehmen in Auftrag gegeben wurde. (Roth 1994: 330)

Roth plädiert dafür, diesen Beispielen folgend die internationalen Texte (im Speziellen den Zivilpakt) auch auf Fälle häuslicher Gewalt umzulegen und damit staatliches Handeln einzufordern. Das Recht auf Leben (Artikel 6), das Verbot von Folter und unmenschlicher Behandlung (Artikel 7), sowie die Garantie persönlicher Sicherheit (Artikel 9) erscheinen ihm als ausreichende Formulierungen im Kampf gegen häusliche Gewalt. „The Covenant contains powerful, expansive phrases, with obvious potential relevance to the fight against domestic violence – particularly violence that amounts to murder, and arguably also lesser assaults.“ Und weiter: “All these guarantees are arguably implicated by domestic violence.” (Roth 1994: 327)

Staatliche Mittäterschaft im Fall von häuslicher Gewalt gegen Frauen besteht somit dann, wenn nationale Gesetzgebung oder Behörden diese nicht entsprechend verfolgen und verurteilen. Als beispielhaft für staatliche Komplizenschaft nennt Roth die in Brasilien übliche Praxis der Gerichte, Gewalttaten gegen ein weibliches Familienmitglied zu entschuldigen, wenn der Täter behauptet, das Opfer habe seine oder die Ehre seiner Familie beleidigt. (Roth 1994: 331) Roth erachtet es jedoch als schwierig, innerhalb dieses Ansatzes den Grad zu bemessen, ab welchem der staatlichen Verantwortung genüge getan würde und nicht mehr von einer Mitschuld bzw. Komplizenschaft gesprochen werden könne. Er schlägt daher vor, die Frage der Mitschuld am staatlichen Einsatz zu bemessen, der getätigt wird, um das jeweilige Gewaltaufkommen zu bekämpfen. „The more vigorous a state’s efforts to prosecute violent criminals, the less it can be said to condone, or to be complicit in, their crimes.“ (Roth 1994: 331) Dies würde allerdings bedeuten, dass häusliche Gewalt nur in solchen Fällen als Menschenrechtsverletzung gilt, in welchen auch eine staatliche Komplizenschaft bzw. Mitschuld festgestellt wird. Wird entsprechend Roths Theorie befunden, dass beispielsweise der österreichische Staat ausreichende gesetzliche Maßnahmen

zur Verfolgung und Verurteilung von im Familienzusammenhang gewalttätigen Männern erlässt, wird familiäre Gewalt erneut zu einem „privaten Problem“ einiger Frauen erklärt. Dies wäre jedenfalls die logische Konsequenz von Roths Argumentation. Dem entspricht auch seine Sichtweise, dass “a state’s duty under international human rights law to prevent private violence extends only so far as a private actor can be said effectively to have become a state agent. It is a human rights violation for a state to commit even a single act of torture, for example. But a single act of domestic violence is not a human rights violation unless the state can be said through its systematic inaction to have condoned the violence.” (Roth 1994: 331) Frauenrechte werden damit gegenüber öffentlichen Männerrechten einmal mehr zu Rechten zweiter Klasse erklärt.

Dem entgegen feministische Positionen, dass häusliche Gewalt aufgrund ihres spezifischen Charakters als Instrument männlichen Machterhalts zwangsläufig eine Menschenrechtsverletzung darstellt. „If violence against women is understood not just as aberrant behavior, but as part of the structure of the universal subordination of women, it can never be considered a purely ‚private‘ issue.” (Romany 1994: 73)

Roth weist dies zurück¹⁸. Seine Argumentation folgt dabei dem klassischen bürgerlich-androzentrischen Menschenrechtsverständnis. Sein erster von zwei Kritikpunkten lautet, dass es die feministische Begründung nicht ermögliche, persönliche Gewalt gegen Frauen von Gewalt gegen andere Gruppen zu unterscheiden, welche ebenso der Aufrechterhaltung von Unterdrückungsverhältnissen diene. Beispielsweise in den bereits genannten Fällen von Gewalt gegen landlose BäuerInnen oder gewerkschaftlich aktive ArbeiterInnen. „As the number of classes of victims who can claim systematic subordination at the hands of violent private actors grows, so do the forms of violence that must be considered in and of themselves to be violations of international human rights law and thus trigger the state’s duty of eradication (as opposed to the lesser duty simply not to condone).” (Roth 1994: 332) Dies bedeute “disastrous consequences” (Roth 1994: 332) für die Bestimmung internationalen Menschenrechts, da es seinen normativen Charakter verlieren, und zu einer reinen Gesetzesverletzung degradiert würde. „If a state’s violation of international human rights law had no more stigmatizing effect than the police’s failure to prevent a common crime, human rights would be reduced from a series of fundamental legal guarantees limiting the scope of government to mere policy prescriptions.” (Roth 1994: 332)

¹⁸ Roth selbst fasst die feministischen Forderungen folgendermaßen zusammen „They [women’s rights activists] argue that, unlike other common crimes, domestic violence is inherently an issue under international human rights law because it systematically subordinates women.“ (Roth 1994: 331f)

Anstatt häusliche Gewalt prinzipiell als Menschenrechtsverletzung zu benennen, um staatliche Verantwortung einzufordern, plädiert Roth dafür, sich das Diskriminierungsverbot im Zivilpakt zu Nutze zu machen. (Roth 1994: 333f) Dies würde bedeuten, dass jeder Staat häusliche Gewalt mit einem ähnlich hohen Aufwand bekämpfen muss wie vergleichbare Gewaltverbrechen.

Roths Vorschlag, Frauenrechtsverletzungen durch häusliche Gewalt mittels entsprechender Artikel des Zivilpakt zu benennen, gleichzeitig jedoch die staatliche Verantwortung für die Wahrung dieser Rechte auf jene gewöhnlicher Verbrechensbekämpfung zu reduzieren, birgt einen gewissen Widerspruch. So handelt es sich bei den im Zivilpakt formulierten Rechten, per Definition, um Rechte gegenüber dem jeweiligen Staat. Dieser gilt als unbestrittener Adressat bürgerlich-politischer Rechte. Da sich häusliche Gewalt innerhalb der Logik getrennter Sphären jedoch dem direkten Vorwurf staatlicher Schuld entzieht, kann der Staat nur über Umwege zur Verantwortung gezogen werden. Eine Möglichkeit dafür bietet die Theorie staatlicher Komplizenschaft, welche in Roths Ansatz durch die Beschränkung auf das Diskriminierungsverbot noch zusätzlich abgeschwächt wird. Während staatliche Vergehen gegen die Rechte politischer DissidentInnen uneingeschränkt als Menschenrechtsverletzungen verurteilt werden, wird geschlechtsspezifischen Menschenrechtsverletzungen an Frauen, einmal mehr, ein anderer Charakter und damit gleichzeitig ein geringerer Status zugedacht als vergleichbaren Menschenrechtsverletzungen im öffentlichen Bereich.

Roths Ansatz spiegelt dabei in mehrfacher Hinsicht liberal-konservative Positionen wider. Denn während die erweiterte Auslegung des Zivilpakt auf familiäre Gewalt, wie Roth dies vorschlägt, nur eine inhaltlichen Ausdehnung bedeuten würde, hätte es weitreichende Konsequenzen für die konzeptionelle Fassung internationalen Menschenrechts, auch die volle staatliche Verantwortung für Menschenrechtsverletzungen seitens Dritter einzufordern. Denn solange die staatliche Verpflichtung, häusliche Gewalt zu bekämpfen, die Ebene staatlicher Verbrechensbekämpfung nicht verlässt, ist dies innerhalb des klassisch bürgerlichen Menschenrechtsparadigmas argumentierbar – es bliebe vorrangig an der Wahrung bürgerlich-öffentlicher Rechte orientiert. Wird diese konzeptuelle Einschränkung von Menschenrechten jedoch durchbrochen, wie dies feministische Theoretikerinnen fordern, wird damit die Türe für inhaltliche Erweiterungen internationaler Menschenrechte geöffnet¹⁹.

¹⁹ Dies betrifft beispielsweise die Debatte um Menschenrechte der so genannten zweiten und dritten Generation, beispielsweise das Recht auf eine saubere Umwelt. Ebenfalls könnten Menschenrechtsverletzungen seitens privater Konzerne damit benannt werden.

Roths zweites Argument gegen den feministischen Alternativvorschlag geht in eine ähnliche Richtung und streift ebenfalls einen Kernaspekt des aktuellen Menschenrechtsdiskurses. Dabei geht es um die Frage, ob oder inwieweit es im Rahmen eines universellen Menschenrechtssystems vertretbar ist, bestimmten Gruppen aufgrund spezieller Bedürfnisse partikulare Rechte einzuräumen, ohne dabei den Universalitätsanspruch auszuhöhlen. Roth beantwortet diese Frage negativ: „the effort to distinguish a class of people who merit special protection by the state – whether because of their systematic subordination or any other characteristic – should give pause because it breaches the universality that underlies international human rights law.” (Roth 1994: 332) Und weiter: „Given the long and continuing history of women’s suffering under non-universal systems of rights, women’s rights advocates should be particularly reluctant to breach this principle of universality.” (Roth 1994: 333)

Was Roth dabei außer Acht lässt ist, dass feministische Theoretikerinnen und Frauenrechtsaktivistinnen das Versprechen universeller Geltung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* bereits als patriarchale, bürgerliche und eurozentrische Partikularrechte demaskiert haben. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat die internationale Frauenmensenrechtsbewegung für das *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau* gekämpft – die Formulierung spezieller Rechte für bestimmte Gruppen innerhalb des internationalen Menschenrechtssystems ist also längst Realität²⁰.

In seiner Argumentation spricht sich Roth somit indirekt gegen jede substanzielle Erweiterung internationalen Menschenrechts aus. Sowohl was die konzeptuelle Erweiterung in Bezug auf staatliche Verantwortung als auch was die inhaltliche Erweiterungen in Form spezifischer Frauenrechte betrifft²¹.

²⁰ Tatsächlich existiert bereits eine Reihe von Dokumenten, welche mit dem Ziel verfasst wurden, Gruppen mit besonderen Schutzbedürfnissen entsprechende Rechten zuzusprechen. Was Roth als Gefahr für den Menschenrechtsuniversalismus auffasst, ließe sich tatsächlich problemlos und vollkommen undramatisch selbst innerhalb des liberalen Menschenrechtssystems argumentieren. Einem solchen Ansatz folgt beispielsweise Peter Fritzsche: „Obwohl Frauen, Kinder, Migranten und Flüchtlinge als Menschen eigentlich immer schon in den bestehenden Schutzmechanismen mit eingeschlossen gewesen sind, wurden wegen einer bisherigen realen Benachteiligung und/oder wegen einer besonderen Opfersituation für sie nochmals zusätzliche Schutzmechanismen entwickelt. Mit diesen Mechanismen werden nicht die Menschenrechte in Sonderrechte aufgelöst, sondern die Menschenrechte werden aus der Opferperspektive gemäß einer außerordentlichen Verletzlichkeit mit einem außerordentlichen Schutz ausgestattet, der allererst den Genuß gleicher Rechte für diese Gruppen ermöglichen kann.“ (Fitzsche 2004: 115).

²¹ An dieser Stelle soll zudem darauf hingewiesen werden, dass die Frauenkonvention dazu dienen sollte jene Lücken zu füllen, welche die androzentrische Konzeption des Internationalen Menschenrechts in Hinblick auf Frauenrechte hinterlässt. Allerdings wird ihre Umsetzung unter anderem durch den politischen Umgang einer großen Anzahl an Unterzeichnerstaaten, sowie ihren Status als ‚soft-law‘ weitgehend unterlaufen. Auch die Tatsache, dass Roth in seiner Suche nach Möglichkeiten der Implementierung von häuslicher Gewalt in das internationale Menschenrechtssystem, die Frauenkonvention völlig unbeachtet lässt, entspricht dieser Politik der Marginalisierung von Frauenrechten. Angesichts dieser Tatsachen ist es nur schwer nachvollziehbar dass Roth sich im Namen des Universalitätsprinzips ausgerechnet an Feministinnen wendet, und sie gleichsam zur Rücknahme ihrer Forderungen auffordert.

Anhand von Roths Versuch Frauenrechte „einzublenden“ wird deutlich, dass es nicht ausreicht, Menschenrechte von Frauen entlang des menschenrechtlichen Kanons zu formulieren, ohne die konzeptionellen Voraussetzungen seines bürgerlich-androzentrischen Menschenrechtsverständnisses zu verlassen – insbesondere jene der bürgerlichen Sphärentrennung. Denn diese ermöglicht es überhaupt erst, häusliche Gewalt als ein individuelles Problem zu bezeichnen. Indem die private, häusliche Sphäre als etwas natürlich Gegebenes betrachtet wird, macht sie sich der Verantwortung des Staates entziehbar.

Schon allein die Verbreitung häuslicher Gewalt verdeutlicht jedoch, dass es sich um ein strukturelles Problem handelt und keinesfalls als individuelles Schicksal abgetan werden kann. So ist in Österreich jede fünfte Frau von Gewalt in der Familie betroffen. „Männergewalt an Frauen ist kein individuelles, sondern ein gesellschaftliches Problem. Männergewalt steht im Zusammenhang mit struktureller Gewalt, d.h. mit der Diskriminierung von Frauen in einer männerdominierten Gesellschaft.“ (Çitak 2008: 149)

Mit der Bestimmung des Privaten als einem von staatlicher Einflussnahme zu schützendem Bereich wird verschleiert, dass die Formen, in welchen „das Private“ in Erscheinung tritt, von staatlichen Maßnahmen und Entscheidungen abhängig sind und kontinuierlich aufrechterhalten werden. Denn tatsächlich nehmen staatliche Aktivitäten erheblichen Einfluss auf die Gestaltung von Familie und Privatleben der Menschen im jeweiligen Land. Durch die Art der Besteuerung, durch wohlfahrtstaatliche Maßnahmen, das (Nicht-)Zur-Verfügung-Stellen von öffentlicher Infrastruktur wie medizinischer Versorgung, Bildung, Betreuungseinrichtungen für Kinder und pflegebedürftige Menschen, werden unterschiedliche Lebensmodelle von Menschen unterstützt oder behindert. Gesetze zur Regulierung des Arbeitsmarktes, wie Diskriminierungsverbote, Mindestlöhne oder Arbeitszeitregelungen, können Frauen den Zugang zu Erwerbsarbeit und damit ökonomischer Unabhängigkeit für sich und ihre Kinder erleichtern oder erschweren.

Staatliche gesellschafts- und wirtschaftspolitische Maßnahmen sowie Ehe- und Familienrecht sind nicht neutral in Bezug auf gesellschaftliche Hierarchien. Dies gilt auch für das Geschlechterverhältnis und den Status von Frauen in einer Gesellschaft. In welcher Form sich die Trennung von öffentlicher und privater Sphäre für die Einzelne im Konkreten äußert und wo die genauen Trennlinien verlaufen, hängt auch von anderen potenziellen Diskriminierungsfaktoren wie Hautfarbe, Klasse oder ethnischer Gruppe ab und kann sich weiters regional unterscheiden. „Bis heute ist nicht nur der exakte Grenzverlauf zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich und deren konkrete Ausgestaltung das Resultat

politischer Entscheidungen. Der Staat reproduziert auch die Bedingungen der hierarchischen Geschlechterordnung, indem er den Machtgebrauch und die Ressourcenverteilung in beiden Bereichen auf direktem wie indirektem Wege regelt und auch darüber bestimmt, welche Verhaltensweisen als akzeptabel gelten.“ (Schmidt-Häuer 2000: 156f)

So wirkt sich die geschlechtsspezifische Sphärentrennung in doppelter Hinsicht negativ auf das Leben von Frauen und den Schutz ihrer Menschenrechte aus. Einerseits gehen mit der Zuständigkeit für die unbezahlte Haus- und Reproduktionsarbeit Benachteiligungen in Bezug auf die ökonomische Situation von Frauen sowie ihrer zeitlichen Ressourcen einher. Sie sind dadurch häufiger als Männer nicht oder in geringerem Maße erwerbstätig. Andererseits schwächt die finanzielle Abhängigkeit die Position von Frauen innerhalb der Familie bzw. Paarbeziehung, was es ihnen erschwert, sich gegen häusliche Gewalt zur Wehr zu setzen.

Staatliches Handeln ist somit konstitutiv für Menschenrechtsverletzungen an Frauen, da, entgegen rhetorischer Bezugnahmen auf die Unantastbarkeit der Privatsphäre seitens staatlicher Akteure, private Belange tatsächlich in vielfacher Weise von staatlichem Handeln geformt und beeinflusst werden.

Feministinnen können sich daher nicht mit Roths Lösungsansatz zufrieden geben, wonach staatliche Verantwortung für Gewalt an Frauen endet, wo das Ausmaß staatlicher Handlungen jenes gegen vergleichbare Straftaten erreicht. Aus diesen Gründen kann erst dann von ausreichender staatlicher Aktivität gegen Gewalt an Frauen – und damit der Entbindung des Staates aus seiner Verantwortung – gesprochen werden, wenn strukturelle Gewalt an Frauen zur Gänze beseitigt wurde und der Faktor Geschlecht kein zusätzliches Risiko mehr darstellt, Menschenrechtsverletzungen zum Opfer zu fallen.

2.4 Und wieder das Problem mit der Gleichheit...

„Die Idee ist ganz einfach; sie hat zwei Seiten: Entweder du bist Männern gleich, dann darfst du ihnen auch gleich sein. Oder es gibt einen Unterschied, du bist also ungleich, dann kannst du besser oder schlechter sein, aber eben anders. Das Drama ist, daß Gleichheit als Gleichheit mit Männern definiert ist.“
(MacKinnon 1990: 207)

Roths Sichtweise ist beispielhaft für die Weise, in der Frauenrechte im Rahmen des klassischen Menschenrechtsdiskurses verstanden werden. Durch die Behauptung ihres universellen Charakters wird verschleiert, dass es sich bei den aktuellen Menschenrechten tatsächlich um Partikularrechte weißer, besitzender Männer handelt, deren Bedürfnisse nach wie vor, sowohl inhaltlich als auch konzeptionell, internationales Menschenrecht dominieren. So stellt die feministische Rechtskritik fest, „daß das Recht, das die weiblichen Lebenszusammenhänge betrifft, die männliche Sicht auf diese Lebenszusammenhänge produziert und reproduziert. Die Bedingungen, die auf Männer zutreffen, werden vom Recht so formuliert, als würden sie auch auf Frauen zutreffen.“ (MacKinnon 1990: 207) Frauen werden die gleichen Rechte wie Männern zuerkannt, da sie (im Unterschied zu den frühen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts) nun formal als Gleiche anerkannt werden. Dies führt jedoch nicht automatisch dazu, dass Frauen auch die gleichen Rechte leben können wie Männer, da die Anerkennung formaler Gleichheit nichts an den gesellschaftlichen Strukturen ändert, welche Frauen benachteiligen und ihre Unterordnung befördern. So wurde mit „dem bürgerlich rechtsstaatlichen Patentrezept der formalen Gleichheit nur ‚vor dem Gesetz‘ [...] in den Klassen- und Geschlechterverhältnissen immer wieder der Status quo bestehender Herrschaftsverhältnisse befestigt und die materielle Ungleichheit sowie die Sonderstellung und Diskriminierung der Frauen legalisiert.“ (Gerhard 1994: 188)

Feministische Kritik am Konzept der Menschenrechte hinterfragt daher den hierfür grundlegenden Begriff der Gleichheit. Es stellt sich die Frage, ob überhaupt und wenn, in welcher Form dieser für feministische Forderungen von Frauenrechten nutzbar gemacht werden kann. Was die Beantwortung dieser Frage betrifft, sind sich Feministinnen uneinig. Während Differenzfeministinnen die Möglichkeit der rechtlichen Emanzipation von Frauen

nur in spezifischen Frauenrechten sehen²², gibt es auch Versuche feministischer Theoretikerinnen, die auf eine Neukonzeptionisierung des Gleichheitsbegriffes und in Folge des Menschenrechtskonzeptes abzielen. Als Ausgangspunkt der Kritik dient die Tatsache, dass rechtliche Gleichstellung von Frauen seit jeher nur eine Angleichung an die Stellung des Mannes bedeutete.

Für Andrea Maihofer liegt das Problem historischer wie aktueller Ausschlüsse unterschiedlicher Personengruppen aus dem Kreis der „Gleichen“ bereits in der Konzeption des Gleichheitsbegriffes selbst. Danach wird Gleichheit durch ein Absehen von bestehenden Differenzen und einer Fokussierung auf eine gemeinsame, zuvor definierte Eigenschaft erzielt. Dies berge jedoch unweigerlich den Ausschluss all jener, denen die jeweilige Vergleichseigenschaft nicht zugesprochen wird. Ihrer Meinung nach kann die Bestimmung von Gleichheit innerhalb der Logik *des einen Maßstabes* nie allen Differenzen zwischen Menschen gerecht werden, was folglich zu einer Hierarchisierung der unterschiedlichen Maßstäbe führen muss. (Maihofer 1999: 359)

Ute Gerhard betont indessen den politischen Charakter jeder Begriffsbestimmung. Sie sieht die Problematik des herrschenden juristischen Gleichheitsverständnisses, und des folgenden Ausschlusses von Frauen, in der Gleichsetzung von Mann und Mensch sowie der männlichen Definitionsmacht in Bezug auf bestehende Rechtskonzepte. Dennoch besteht sie auf den prinzipiell emanzipatorischen Gehalt der Gleichheitsidee und plädiert dafür, um die Bestimmung der Vergleichsparameter zu kämpfen. Denn die Deutung und Praxis von Gleichheit als politisches Konzept dürfe nicht der patriarchalen Logik überlassen werden. Sie spricht sich dafür aus, an der Forderung nach Gleichheit festzuhalten, lehnt aber die herrschende Deutung des Begriffes ab. (Gerhard 1999(a): 188)

So sei Gleichheit, wie Gerhard konstatiert, nur als Verhältnisbegriff richtig zu verstehen. Das bedeutet, dass eine grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Menschen vorausgesetzt wird,

²² Eine Abwendung vom Konzept der Gleichheit als Teil einer weiblichen Emanzipationsstrategie, haben Vertreterinnen des Differenzansatzes vollzogen. Sie sehen die emanzipatorische Politik der Gleichheit als gescheitert an, da diese bis heute nur eine Angleichung an männliches Recht bedeutet hat, ohne an der patriarchalen symbolische Ordnung zu rütteln. Sie plädieren dafür, die Geschlechterdifferenz aus der Perspektive der Frauen zu denken, und entgegen der patriarchalen Deutung der weiblichen sexuellen Differenz als Inferiorität, ihr einen Wert an sich beizumessen. Dies beinhaltet eine politische Praxis, welche eigene weibliche Maßstäbe und Bezugspunkte schafft, unabhängig von patriarchalen Werten und Maßstäben. Somit gibt es aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz zwei unterschiedliche geschlechtsspezifische gesellschaftliche Modelle, von denen keines den Anspruch erheben kann universal zu sein. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Modellen wird weder komplementär zueinander gedacht, noch in Form eines harmonischen Nebeneinanders, sondern bleibt konfliktgeladen. In Bezug auf das Rechtssystem führt diese Analyse zur Forderung einer „Bisexualisierung“ des Rechtes, also der Forderung nach geschlechtsspezifischen Rechten in allen Bereichen. Dies bedeutet jedoch keine Ablehnung strategischer Gleichheitsforderungen für gesellschaftliche Verbesserungen für Frauen (Cavarero 1997: 95ff)

da es andernfalls erst gar kein Gleichheitsgebot bräuchte. Somit kann Gleichheit aber immer nur in einem Teilaspekt zwischen dem grundsätzlich Verschiedenen bestehen. Wenn Gleichheit aber immer nur partiell ist, also nur hinsichtlich gewisser Eigenschaften hergestellt werden kann, ergibt sich unweigerlich die Notwendigkeit, diese zu bestimmen. (Gerhard 1990(b):17)

Wie uns die Geschichte gelehrt hat, war genau dies der Punkt, an dem die französischen Revolutionäre die Menschheit mehr als halbiert haben, indem sie Vernunft als Maßstab gleichgesetzt mit ökonomischer Unabhängigkeit definierten, den Frauen die Vernunft absprachen und ihnen ökonomische Unabhängigkeit gesetzlich verwehrten.

Diese Erfahrungen machen deutlich, dass, wie es Gerhard treffend ausdrückt, „der Vergleich (...) keineswegs eine logische Operation, sondern das Ergebnis einer Beurteilung, ein Werturteil, dessen Kriterien durchaus strittig sein mögen, [ist].“ (Gerhard 1990(b):14)

Für die Wahl des Maßstabes sind vielmehr gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse entscheidend: „In welcher Hinsicht die Menschen als gleich zu betrachten sind, hängt ab vom ‚Gesichtspunkt der Reflexion,‘, moderner und deutlicher formuliert: ist eine politische Frage.“ (Gerhard 1990(b):16)

Der Kampf um die Definition des Vergleichsmaßstabes ist umso mehr von Bedeutung, als der Ausschluss aus dem Kreis der Gleichen auch die Begründung jeglicher Ungleichbehandlung mit sich bringt. Denn laut der aristotelischen Gerechtigkeitsgleichheit muss Gleiches nur Gleichen zukommen, Verschiedenes aber muss gemäß seiner Beschaffenheit verschieden behandelt werden. Innerhalb dieser Logik bedeutet dies für das Konzept der Menschenrechte, dass allein die Gleichheitskriterien darüber entscheiden, ob jemandem gleiche Rechte zugesprochen werden oder nicht. Für eine gerechte Bestimmung eines solchen Maßstabes ist es unumgänglich, ein Kriterium zu finden, welches sich nach den jeweiligen Eigenschaften beider Vergleichsgruppen richtet. Es muss somit ein dritter Maßstab gefunden werden, der gewissermaßen außerhalb beider Vergleichsgruppen liegt. Dieses Prinzip, juristisch als „tertium comparationis“ bezeichnet, schließt aus, dass eine der Vergleichsparteien als Maßstab angenommen wird, nach welchem auch die zweite gemessen wird. Genau nach diesem Prinzip wurde aber die juristische Einbindung von Frauen als „Gleiche“ vollzogen. Recht, das ursprünglich den Interessen weißer, bürgerlicher Männer entsprechend entworfen wurde, gilt nun als universell und wird somit allen Menschen übergestülpt. Dies bringt für Frauen eine reale Rechtsungleichheit, die in erster Linie in den unterschiedlichen Lebensrealitäten von Frauen und Männern gründet.

Andrea Maihofer ist der Meinung, dass die Gründe für die anhaltende Benachteiligung von Frauen nicht lediglich in der ungleichen machtpolitischen Stellung von Frauen und Männern und der sich daraus ergebenden männlichen Definition der Vergleichsmaßstäbe liegen. Sie sieht den herrschenden Begriff der Gleichheit selbst als ursächlich für Ausschlüsse. „Die Idee der Gleichheit enthält eine in sich dialektische Struktur, die Gleichheit in Ungleichheit, Anerkennung in Ausgrenzung umschlagen lässt.“ (Maihofer 2001: 114)

Zwar stimmt sie VerteidigerInnen eines Gleichheitsanspruches darin zu, dass es im Gleichheitsprinzip darum gehe, allen Menschen trotz ihrer realen Unterschiede einen Anspruch auf gleiche Menschenrechte zu sichern und sie spricht sich ebenfalls gegen eine Abkehr von der Forderung nach Gleichheit aus. Allerdings betont sie die „ambivalente Dynamik des Gleichheitsdiskurses“ (Maihofer 2001: 115) und ist der Meinung, dass diese bereits seit dem Prozess seiner Etablierung im 18. Jahrhundert besteht.

Als exemplarisch für das aufklärungsphilosophische Verständnis von Gleichheit sieht sie Lessings Ringparabel im Gedicht „Nathan der Weise“. In ihm treffen Menschen verschiedener Kulturen und Religionen aufeinander. Obwohl sich ihre Religionen in verheerenden Kriegen gegenüberstehen, erkennen sich die Hauptfiguren Nathan und der Tempelherr bzw. Nathan und der Sultan wechselseitig als Menschen an. Sie tun dies in der Erkenntnis, dass ihr jeweiliger religiöser Glaube nicht Ergebnis eigener Entscheidungen ist, sondern, dass sie vielmehr in ihre jeweiligen Bräuche und Sitten hineingeboren wurden.

Es wird ihnen klar, dass diese Verschiedenheiten in Hinblick auf ihr gemeinsames Menschsein sekundär sind. Ihre gegenseitige Anerkennung als Menschen setzt also die Einsicht jedes Einzelnen voraus, dass ihre religiösen Identitäten sekundär sind. Damit, so Maihofer, wurden aber all jene, die „uneinsichtig“ auf ihre religiöse Identität bestanden, als Andere stilisiert. „Die Anerkennung gleicher Rechte des Anderen basiert hiernach auf der Erkenntnis seines *Gleichseins*, und zwar als Mensch an sich mit gleicher Vernunft und Würde, gleicher Einsicht in die universellen Prinzipien der Vernunft.“ (Maihofer 2001: 119) und weiter: „Es findet folglich – genau besehen – keine Anerkennung *in* der Verschiedenheit, sondern in *Absehung* von dieser statt. Kurz: es findet ‚nur‘ eine Anerkennung als *Mensch*, nicht als ‚Jude‘ statt.“ (Maihofer 2001: 119f)

Es ist somit entscheidend, welcher Art die „Verschiedenheiten“ von Menschen zugerechnet werden. Individuelle Unterschiede von Menschen werden vom modernen Gleichheitsverständnis vorausgesetzt und als *sekundär* begriffen. Von ihnen wird also, um der Gemeinsamkeiten willen, welche schließlich die politische Gleichheit konstituieren sollen, abgesehen. Wesentliche Verschiedenheiten aber können nur eine normative Hierarchisierung

zur Folge haben, da im herrschenden Verständnis von Gleichheit nur ein Vergleichsparameter bestehen kann. (Maihofer 1990: 356)

Für die Situation von Frauen bedeutete das immer, „dass sie, um ihre Forderung nach gleichen Rechten zu rechtfertigen, entweder ihr Anderssein völlig bestreiten oder darauf insistieren [müssen], daß es lediglich sekundärer Natur ist, sie ansonsten als Menschen an sich die gleichen Fähigkeiten und die gleiche menschliche Vernunft wie die Männer besitzen.“ (Maihofer 1990: 356) Aus diesem Grund reicht Maihofer zufolge eine Beteiligung an der inhaltlichen Bestimmung des Vergleichsmaßstabes nicht aus. Wird nicht zugleich die Logik des Vergleichs an einem allgemeinen Dritten selbst problematisiert und gegebenenfalls zu überwinden versucht, wird die Unterordnung „weiblicher“ Lebensweisen unter „männliche“ nicht gelöst. „Für Frauen hat sich nämlich nicht nur der *Inhalt* jeweiliger Maßstäbe als patriarchal-hegemoniale Verallgemeinerung männlicher Lebensweisen erwiesen. Es hat sich auch gezeigt, daß es berechtigte Gründe gibt, dieser *Logik des Einen* selbst zu misstrauen. Denn die monistische Logik (herkömmlich formulierter) universaler Maßstäbe hat zur Konsequenz, daß es entweder *eine* Menschenwürde, *eine* Rationalität, *eine* Moralität oder keine gibt. Das aber zwingt zur *Hierarchisierung* menschlicher Verschiedenheiten und ist mit einer strukturellen Unfähigkeit verbunden, menschliche Andersartigkeiten in ihrer jeweiligen Wahrheit *nebeneinander* bestehen zu lassen“. (Maihofer 1990: 359)

Sie plädiert daher für eine „plurale Logik“, die eine gleichwertige Anerkennung unterschiedlicher menschlicher Lebensweisen ermöglicht. Eine Neuverhandlung menschlicher Würde müsse offen halten, ob das Ergebnis nicht zumindest in zwei Begriffen von menschlicher Würde bestehen wird, die sich nicht in einem gemeinsamen Dritten aufheben lassen. (Maihofer 1990: 359)

2.5. Erste Erfolge der internationalen Frauenmensenrechtsbewegung: Die Frauenkonvention (CEDAW) und die Wiener Menschenrechtskonferenz

„There is always a gap between international human rights language, government rhetoric, and concrete results. The size of this gap has to do with power and politics and results from the tensions, struggles, and alliances of many actors in national and international political arenas.” (Jacqueline Pitanguy 1997: 28)

1979 wurde im Rahmen der UN-Dekade der Frau (1976 bis 1985) das *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau* beschlossen. Es sollte das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formulierte Diskriminierungsverbot konkretisieren. (Schmidt-Häuer 2000: 263) Konkret ging es darum, neben der bereits bestehenden formalen Gleichberechtigung von Frauen, auch ihre faktische Gleichstellung zu erreichen (Art. 4). Dies beinhaltet die Verpflichtung der unterzeichnenden Staaten, die notwendigen Maßnahmen zu treffen, um unter anderem eine Beseitigung diskriminierender kultureller und sozialer Verhaltensmuster sowie stereotyper Rollenverteilung zu befördern (Art.5). Im Gegensatz zu den Dokumenten der *International Bill of Human Rights* wird in den Formulierungen der Frauenkonvention von der Unteilbarkeit der Menschenrechte ausgegangen und deren unbedingte Geltung für Frauen betont. So lautet es in der Präambel: „[I]m Hinblick darauf, dass die Vertragsstaaten der Internationalen Menschenrechtspakte verpflichtet sind, die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Ausübung aller wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, bürgerlichen und politischen Rechte sicherzustellen.“ Eine sehr bedeutsame Errungenschaft stellt die staatliche Verpflichtung dar, auch gegen Diskriminierungen seitens Dritter vorzugehen. Dies betrifft sowohl die Privatwirtschaft als auch den privaten Bereich. (Schmidt-Häuer 2000: 263) So lautet Artikel 2, Abs. 5 des Übereinkommens: „Die Vertragsstaaten verurteilen jede Form von Diskriminierung der Frau; sie kommen überein, mit allen geeigneten Mitteln unverzüglich eine Politik zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau zu verfolgen, und verpflichten sich zu diesem Zweck, (...) alle geeigneten Maßnahmen zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau durch Personen, Organisationen oder Unternehmen zu ergreifen.“ Die Konvention umfasst weiters Diskriminierungsverbote im familialen Bereich, wie benachteiligende Heirats- und Scheidungsgesetze und bei Sorgerechten, sowie eine sehr allgemein gehaltene Formulierung

zum Recht auf Selbstbestimmung: „Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten Maßnahmen zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau in Ehe- und Familienfragen und gewährleisten auf der Grundlage der Gleichberechtigung von Mann und Frau insbesondere folgende Rechte: (...) gleiches Recht auf freie und verantwortungsbewusste Entscheidung über Anzahl und Altersunterschied ihrer Kinder sowie auf Zugang zu den zur Ausübung dieser Rechte erforderlichen Informationen, Bildungseinrichtungen und Mitteln.“ (Art. 16, Abs. 5).

Weitere Verpflichtungen betreffen die Bereiche Bildung, Arbeit, politische Partizipationsmöglichkeiten, Mutterschutz und Berufsleben, um einige wesentliche zu nennen.

Problematisch ist der Umgang mit Frauenrechten innerhalb der UN allerdings in Bezug auf deren Umsetzung bzw. Rechtsstellung. So mangelt es – ähnlich wie im Fall des Sozialpaktes – auch hier an den notwendigen Kontrollmechanismen. Dem Frauenausschuss, welchem die Kontrolle über die Implementierung der Frauenkonvention obliegt, steht dazu lediglich das Berichtprüfungsverfahren zur Verfügung. Dieses beruht auf der Untersuchung von Staatenberichten zur Situation der Frauen im jeweiligen Land, welche von den Vertragsstaaten in regelmäßigen Abständen vorgelegt werden müssen. Dabei werden allerdings „die häufige Überfälligkeit, die Knappheit und der euphemistische Tenor der Staatenberichte [bemängelt]“ (Schmidt-Häuer 2000: 265). So besteht die inhaltliche Ausrichtung der Frauenkonvention zwar in dem Anspruch, die tatsächliche Gleichstellung von Frauen zu befördern, jedoch enthalten die Staatenberichte häufig nur Informationen zu Gesetzestexten, welche kaum Aufschlüsse über die tatsächliche Situation von Frauen zulassen. Auch war es bis zum Jahr 2000 nicht möglich, sich mittels eines Individualbeschwerdeverfahrens an den Frauenausschuss zu wenden. Dieses ermöglicht es einzelnen Personen, nach Ausschöpfung aller nationalen Instanzen, sich direkt an die zuständigen Menschenrechtsausschüsse zu wenden. Allerdings besteht diese Möglichkeit nur mittels eines Fakultativprotokolls, welches im Vorfeld freiwillig von den unterzeichnenden Staaten ratifiziert werden muss. (Tertinegg 2008: 9). Frauen, die in Staaten leben, welche dieses Fakultativprotokoll nicht unterzeichnet haben, bleibt diese Option verwehrt. Während diese Praxis keine Ausnahme unter den UN-Verträgen bildet²³, trifft dies auf die ungewöhnlich große Anzahl an Vorbehalten zu, welche von den Vertragsstaaten eingebracht wurden. Viele dieser Vorbehalte widersprechen den formulierten Rechtsansprüchen, was bei vergleichbaren Abkommen keine derartige Duldung erfahren würde. „Dies gilt nicht nur für

²³ Lediglich der Zivilpakt, das Anti-Folterabkommen, und das Abkommen gegen Rassismus verfügen ebenfalls über die Kontrollmöglichkeit durch Individualbeschwerdeverfahren. Dennoch bleibt zu kritisieren, dass für die Frauenkonvention diese Möglichkeit erst seit 2000 besteht.

spezifische Anwendungsbereiche wie z.B. die Nichtdiskriminierung im Familienrecht, in der Staatsbürgerschaft sowie in der Rechtsfähigkeit, sondern umso mehr für Vorbehalte gegen den zentralen Artikel 2 (Verpflichtung zur Beseitigung der Geschlechterdiskriminierung).“ (Schmidt-Häuer 2000: 264) Dies trifft beispielsweise auf viele islamische Staaten zu, die Vorbehalte diesen Artikel betreffend mit dem Vorrang der Schari'a argumentieren. Doch auch liberale Staaten wie die USA haben Vorbehalte angemeldet, etwa gegen Artikel 11, der die Mutterschutzbestimmungen regelt. (Kalny 2003: 7)

Nichtsdestotrotz stellt die Frauenkonvention einen bedeutenden Schritt im Kampf um die Anerkennung von Menschenrechten von Frauen dar. Indem sie die patriarchalen Auslassungen innerhalb der aktuellen Menschenrechtskonzeption attackiert, gibt sie eine erste Idee dessen, wie eine mögliche Neukonzeptionisierung Internationalen Menschenrechts aussehen könnte, welche den Anspruch auf Universalität tatsächlich ernst nimmt.

Einen weiteren Fortschritt in diese Richtung brachte die Weltmensenrechtskonferenz 1993 in Wien. Nach intensiven Vorbereitungen im Vorfeld der Konferenz erreichten Frauenrechtsaktivistinnen entscheidende Zugeständnisse in Bezug auf bis dato stark vernachlässigte bzw. umstrittene Aspekte geschlechtsspezifischer Menschenrechtsverletzungen. Die zwei wesentlichen Punkte betreffen die Frage geschlechtsspezifischer Gewalt sowie jene des Umgangs mit Frauenrechten im UN-Menschenrechtssystem.

So wurde in der Wiener Abschlusserklärung die Bekämpfung geschlechtsspezifischer Gewalt explizit zu einer Menschenrechtsfrage erklärt. Gleichzeitig wurde von Frauenrechtsaktivistinnen einmal mehr der Zusammenhang weiblicher Gewalterfahrungen mit gesellschaftlichen Benachteiligungen von Frauen in kultureller, politischer und ökonomischer Hinsicht betont. Dies fand in abgemilderter Form Eingang in die Wiener Erklärung. „Gender-based violence and all forms of sexual harassment and exploitation, including those resulting from cultural prejudice and international trafficking, are incompatible with the dignity and worth of the human person, and must be eliminated. This can be achieved by legal measures and through national actions and international cooperation in such fields as economic and social development, education, safe maternity and health care, and social support.“ (Vienna Declaration on Human Rights 1993: I/18)

Von besonderer Bedeutung ist weiters die Bezugnahme auf geschlechtsspezifische Gewalt - sowohl in bewaffneten Konflikten als auch im privaten Bereich – und ihre Benennung als Menschenrechtsverletzung. (Sullivan 1994: 155f)

Ebenfalls von bedeutender Relevanz ist die in der Erklärung enthaltene Verteidigung von Frauenrechten gegen Angriffe, die auf der Grundlage von Kultur und Religion argumentiert werden. Donna Sullivan kritisiert jedoch, dass in den entsprechenden Formulierungen einer Konkretisierung in Bezug auf die Konsequenzen dieser Erklärung auf unteilbare und universelle Menschenrechte von Frauen ausgewichen wird. So heißt es, dass „the World Conference on Human Rights stresses the importance of working toward (...) the eradication of any conflicts which may arise between the rights of women and the harmful effects of certain traditional or customary practices, cultural prejudices and religious extremism.“ (*Vienna Declaration on Human Rights*: 881) Durch die Bezugnahme auf die Beseitigung „of any conflicts“ in Zusammenhang mit religiösen Praktiken und Menschenrechten von Frauen, anstatt die Beseitigung der Praktiken selbst zu fordern, wird der Frage aus dem Weg gegangen, wie diese Konflikte gelöst werden sollen. (Sullivan 1994: 158)

Dennoch markiert die Erklärung der Wiener Menschenrechtskonferenz für die internationale Frauenmensenrechtsbewegung eine bedeutende Errungenschaft. Denn in zahlreichen Ländern werden Menschenrechte von Frauen in zunehmendem Maße mit Argumenten kultureller Identität eingeschränkt oder zurückgewiesen. So kritisierten unter anderem Regierungsrepräsentanten aus China, Syrien oder Malaysia verschiedene Aspekte und Forderungen dieser UN-Menschenrechtskonferenz mit dem Verweis auf die kulturelle Integrität jedes Staates. (Rao 1995:18f)

Seit den 1990er Jahren kommt Kritik vehement auch aus der innerfeministischen Diskussion: Feministinnen neokolonialer Länder wehren sich insbesondere gegen die Dominanz des westlichen Feminismus im gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs. Sie kritisieren, dass dieser im Wesentlichen von den Erfahrungen und Interessen weißer, mittelständischer, heterosexueller Frauen in den Industrieländern ausgeht (Lewis 2003; Bhavnani 2001). Kritik wird unter anderem im Umgang westlicher Feministinnen mit Frauenrechtsverletzungen in post- bzw. neo-kolonialen Ländern geäußert. So kritisiert Uma Narayan, dass auf extreme Formen von Gewalt an Frauen in Ländern der „Dritten Welt“ „kulturelle Erklärungen“ angewendet werden, während dies bei vergleichbaren Frauenrechtsverletzungen in westlichen Ländern nicht der Fall sei. Dies führe zu einem Bild von „Dritte-Welt-Frauen“ als „Opfer ihrer Kultur“, in einer Weise die sich von jener unterscheidet, wie „Opfer“ verstanden werden, wenn es sich um westliche „Mainstream-Frauen“ handelt. (Narayan 1997: 86) Die Herausforderung für Feministinnen ist somit eine doppelte. Einerseits geht es darum,

Frauenrechte gegen patriarchale Angriffe mittels „kultureller Argumente“ zu verteidigen, andererseits darum, Kritik nicht-westlicher, marginalisierter Feministinnen zu berücksichtigen sowie die Bedingungen für einen demokratischen und solidarischen Diskurs zu schaffen.

Eine besondere Herausforderung für den feministischen Menschenrechtsdiskurs stellt in diesem Zusammenhang die Debatte über spezifische Rechte von „kulturellen Minderheiten“ in westlichen Ländern dar. Auch als kulturelle Gruppenrechte bezeichnet, reicht ihr Bedeutungshorizont von spezifischen Anti-Diskriminierungsgesetzen über Sprachenrechte bis hin zu Forderungen eigener Gerichtsbarkeiten auf der Grundlage religiöser Normen. Da Gruppenrechte per Definition einer Gruppe oder Gemeinschaft zustehen (anstatt einzelnen Individuen), deren Repräsentanten in patriarchalen Gesellschaften Männer sind, existiert seitens mancher Feministinnen die Befürchtung, dass diese dazu missbraucht werden könnten, Frauenrechte auszuhöhlen. Feministinnen befinden sich daher in einem Spannungsfeld: Auf der einen Seite besteht bei bedingungsloser Akzeptanz von Kollektivrechten die Gefahr, Frauenrechte an kulturelle Zugeständnisse zu verkaufen, frei nach dem Motto „andere Länder andere Sitten“. Andererseits muss den legitimen Forderungen von sich kulturell definierenden und oftmals gesellschaftlich benachteiligten Gruppen Rechnung getragen werden.

3. Menschenrechte als Minderheitenrechte?

Susan Moller Okin, eine der prominentesten feministischen KritikerInnen von Gruppenrechtsforderungen für kulturelle Minderheiten, eröffnete nachhaltig die feministische Debatte über die Möglichkeiten und Bedingungen einer Vereinbarkeit von multikulturellen und feministischen Positionen. Die zentralen Positionen in dieser Auseinandersetzung sollen im folgenden Kapitel diskutiert werden.

In ihrem Essay *Is Multiculturalism Bad For Women?* (1999) zeigt Okin die Spannungsverhältnisse zwischen feministischen und multikulturalistischen Zielen auf. Sie tut dies anhand konkreter Beispiele sowie durch ihre Kritik an multikulturalistischen Annahmen, die ihr zufolge Geschlechterverhältnisse als Herrschaftsverhältnisse ignorieren. Der Essay löste eine Vielzahl unterschiedlicher Reaktionen aus, von sehr kritischen Stellungnahmen bis hin zu weitgehender Zustimmung. Einigkeit herrscht unter ihren KritikerInnen darüber, dass Argumente auf der Basis kultureller Differenzen keine Rechtfertigung dafür bieten, Menschenrechte von Frauen zu missachten oder den Menschenrechtsschutz von Frauen kultureller Minderheiten aufzuweichen. Sehr unterschiedliche Auffassungen bestehen allerdings darin, was unter „Kultur“ zu verstehen sei, über die gesellschaftliche Bedeutung von „Kulturen“ bzw. über einen adäquaten feministisch theoretischen und politischen Umgang mit „kulturellen Differenzen“ unter Frauen.

In diesem Sinne von zentraler Bedeutung ist die Konzeption von Autonomie und damit verbunden die Frage, wie Feministinnen mit kulturellen Praktiken, wie beispielsweise „Female Genital Cutting“ oder anderen so genannten „harmful cultural practices“ umgehen sollen.

Der letzte Teil dieses Kapitels führt zu der Frage nach den notwendigen Bedingungen für eine Verbindung von feministischen und multikulturalistischen Strategien zum Zweck einer breiten feministischen Allianz im Kampf um Frauenrechte.

3.1. Feministische Kritik an Gruppenrechten

“I think we (...) have been too quick to assume that feminism and multiculturalism are both good things which are easily reconciled. I shall argue instead that there is considerable likelihood of tension between them- more precisely, between feminism and a multiculturalist commitment to group rights for minority cultures.”
(Okin 1999: 10)

Susan Okins Kritik bezieht sich sowohl auf kulturelle Legitimationen von Frauenrechtsverletzungen in nicht-westlichen Ländern als auch auf die Frage des Umgangs mit kulturrelativistischen Forderungen, die seitens kulturell definierter Minderheiten an westliche Regierungen gerichtet werden.

In *Is Multiculturalism Bad For Women?* fokussiert Okin ihre Kritik auf kulturrelativistische Vorwände für Frauenrechtsverletzungen und auf die Debatte um kulturelle Gruppenrechte. Sie bleibt ihrem Hauptanliegen treu und macht beharrlich auf die Relevanz der privaten Sphäre sowie auf problematische „kulturelle“ Aspekte in Bezug auf Frauenrechte aufmerksam. Ihre Hauptkritik gilt dabei multikulturalistischen TheoretikerInnen, etwa Will Kymlicka, dem sie vorwirft in seinen theoretischen Überlegungen weibliche Lebensrealitäten nicht ausreichend zu berücksichtigen²⁴.

In ihrem Essay, in dem sie sich deutlich gegen Gruppenrechte ausspricht, zeigt sie Konflikte auf, die sich für feministische Ziele aus Forderungen nach Gruppenrechten für Minderheiten ergeben. Sie stellt die Frage, wie liberale TheoretikerInnen mit Forderungen nach „kulturellen Rechten“ umgehen sollten, wenn diese mit „liberalen Prinzipien“ der Geschlechtergleichheit in Konflikt gerieten – „what should be done when the claims of

²⁴Kymlicka ist aktuell einer der prominentesten multikulturalistischen TheoretikerInnen. Er beschäftigt sich mit Fragen multikulturalistischer Regierungspolitik und vertritt die Position, dass diese grundsätzlich die Integration von MigrantInnen befördern kann und nicht, wie KritikerInnen befürchten, zu einer Abschottung migrantischer Communities führt. Als multikulturalistische politische Strategien bezeichnet Kymlicka: „eine Reihe von faktischen – oder zumindest vorgeschlagenen – Vorgehensweisen auf verschiedenen Ebenen, mit denen der ethnokulturellen Identität und den Verhaltensformen von Einwanderergruppen Rechnung getragen werden soll.“ (Kymlicka 2005: 158). Als konkrete Maßnahmen nennt er unter anderem: Fördermaßnahmen von Mitgliedern kultureller Minderheiten, um ihren zahlenmäßigen Anteil in Bildungsinstitutionen sowie der Wirtschaft zu erhöhen; Berücksichtigung kultureller Minderheiten im Bildungswesen, beispielsweise durch Erweiterungen im Lehrplan zentraler Fächer wie Geschichte oder Literatur, sowie der Möglichkeit zweisprachigen Unterrichts; Diskriminierungsverbote, welche rassistische, sexistische oder homophobe Äußerungen am Arbeitsplatz und in Schulen verbieten; muttersprachliche Angebote öffentlicher Dienstleistungen für MigrantInnen.

minority cultures or religions clash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states“ (Susan Okin 1999: 9).

Ihre Argumentation gegen Gruppenrechte läuft entlang folgender Linien: Erstens betont sie das Recht auf individuelle Freiheit jedes Menschen – was sie als eines der Grundprinzipien liberaler Gesellschaften begreift – sowie die Gleichberechtigung der Geschlechter. Zweitens versucht sie aufzuzeigen, dass in der Praxis die meisten kulturellen Minderheitengruppen, die spezielle Rechte für sich beanspruchen, noch patriarchaler sind als die liberalen Mehrheitsgesellschaften in denen sie leben. Und schließlich versucht sie sowohl anhand konkreter Beispiele als auch in Form von Kritik an genderblinden multikulturalistischen Theorien nachzuweisen, dass Gruppenrechte dem Recht auf individuelle Freiheit von Frauen entgegengesetzt sind.

Als Ausgangspunkt ihrer Kritik dient ihr die von VerteidigerInnen von Gruppenrechten vorgebrachte Begründung. Demnach sei die eigene kulturelle Lebensweise von immenser Wichtigkeit für Angehörige kultureller Minderheiten, da sie diese sowohl im privaten wie öffentlichen Bereich mit „bedeutsamen Lebensweisen“ ausstatte. (Okin 1999: 11) Allerdings variieren unter den BefürworterInnen die Auffassungen über die notwendigen Bedingungen für die Legitimation von Gruppenrechten. Okin unterscheidet drei Positionen:

1. Gruppenrechte oder Privilegien sollten auch solchen Minderheitenkulturen zugesprochen werden, innerhalb welcher elementare Rechte von Mitgliedern missachtet werden, wenn ansonsten die Existenz ihrer Kultur aufgrund ihres Minderheitenstatus bedroht wäre.
2. Die Legitimität von Gruppenrechten wird in Fällen der Missachtung individueller Rechte einzelner Mitglieder zwar in Abrede gestellt, gleichzeitig aber die Meinung vertreten, diese Gruppen hätten in einer liberalen Gesellschaft ein Recht darauf, ihrer Lebensweise ungehindert nachkommen zu dürfen.
3. Gruppenrechte sollen nur jenen Minderheiten zugesprochen werden, die liberal sind und dementsprechend die Rechte ihrer Mitglieder wahren.

VertreterInnen der ersten beiden Ansätze hält Okin entgegen, dass ihre Forderungen nicht im Einklang mit dem grundlegenden Prinzip des Liberalismus stehen: der individuellen Freiheit jedes Menschen. Denn solange man dieser Prämisse Folge leiste, könne man nicht akzeptieren, dass die individuellen Rechte von Menschen missachtet werden. Jenen VerteidigerInnen von Gruppenrechten, die versuchen sich innerhalb liberaler Grundsätze zu bewegen – wie etwa Kymlicka – wirft sie vor, sich ausschließlich auf die Unterschiede zwischen kulturellen Gruppen zu konzentrieren ohne dabei interne Machtverhältnisse und

Unterschiede zu berücksichtigen. „Specifically, they accord little or no recognition to the fact that minority cultural groups, like the societies in which they exist (though to a greater or lesser extent), are themselves gendered, with substantial differences in power and advantage between men and women.“ (Okin 1999: 12)

Zur Verdeutlichung ihrer Kritik zieht sie ein weiteres Argument liberaler Verteidigung von Gruppenrechten heran, wonach die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe, mit ihren jeweiligen Sprache und Geschichte, als unabdingbare Notwendigkeit für jeden Menschen erachtet wird. Denn nur innerhalb dieser sei es Individuen möglich, Selbstachtung zu entwickeln, sowie Entscheidungen darüber zu treffen, wie sie ihr Leben führen möchten.

Aus diesen Gründen seien Gruppenrechte notwendig, da ohne diese die Gefahr bestehe, dass Minderheitenkulturen ausgelöscht werden, was die Selbstachtung ihrer Mitglieder gefährde.

Okin macht darauf aufmerksam, dass ein solcher Standpunkt die Unterschiedlichkeit der Rollen ignoriert, die Gruppen ihren Mitgliedern auferlegen, sowie den Kontext, in dem die Persönlichkeitsentwicklungen von Individuen stattfindet – den familialen Bereich. Dies ist von zentraler Bedeutung, da ihr wichtig ist aufzuzeigen, dass die häusliche Sphäre jener Ort ist, von welchem patriarchale Kontrolle über Frauen ausgeht. Die meisten Traditionen und Kulturen der Welt seien stark patriarchal, was sich in besonderem Maß in der Organisation des reproduktiven Bereichs widerspiegelt: „They too have elaborate patterns of socialisation, rituals, matrimonial customs, and other cultural practices (including systems of property ownership and control of resources) aimed at bringing women’s sexuality and reproductive capabilities under men’s control. Many such practices make it virtually impossible for women to choose to live independently of men, to be celibate or lesbian, or to decide not to have children.“ (Okin 1999: 14)

Damit benennt Okin zwei Verbindungen zwischen Kultur und Gender, die Gruppenrechte massiv in Frage stellen. Die erste betrifft den Stellenwert des häuslichen Bereiches innerhalb der meisten Kulturen. Seine Widerspiegelung finde dies in den zahlreichen Praktiken und Regeln, welche die familiäre und reproduktive Sphäre organisieren, was zur Folge hat, dass eine Verteidigung kultureller Praktiken weit größeren Einfluss auf das Leben von Frauen und Mädchen hat als auf jenes der männlichen Gruppenmitglieder. Sie sind im Speziellen betroffen von Normen oder Gesetzen, die Heirat und Scheidung, Sorgerechte für Kinder, die Aufteilung von Familienbesitz sowie Erbschaftsrechte regeln. In Okins Worten: „As a rule, then, the defense of ‚cultural practices‘ is likely to have much greater impact on

the lives of women and girls than on those of men and boys, since far more of women's time and energy goes into preserving and maintaining the personal, familial, and reproductive side of life." (Okin 1999: 13)

Okin weist zu Recht auf die Problematik der häuslichen Sphäre hin, welche in nahezu allen Gesellschaften Frauenrechtsverletzungen verdeckt. Es ist jedoch fraglich, in wie weit dies in Zusammenhang mit existierenden Gruppenrechtsforderungen relevant ist. In jedem Fall ist es notwendig hier zu präzisieren, welche konkreten Gruppenrechtsforderungen Auswirkungen auf Machtverhältnisse innerhalb der häuslichen Sphäre nach sich ziehen würden. Mit großer Wahrscheinlichkeit wäre dies bei der Inkraftsetzung religiöser Gerichtsbarkeiten der Fall, wie sie in Kanada gefordert wurden. Sprachenrechte oder spezifische Bildungsrechte, wie sie von Kymlicka angeführt werden, könnten unterdessen sogar emanzipatorisch wirken, da sie die Position der (auch weiblichen) Mitglieder von Minderheitencommunities innerhalb der Mehrheitsgesellschaft stärken, was die Abhängigkeit von der eigenen Gruppe vermindert.

Die zweite zentrale Verbindung von Kultur und Gender sieht Okin im Bestreben der meisten Kulturen, Frauen durch Männer zu kontrollieren „that most cultures have as one of their principal aims the control of women by men.“ (Okin 1999: 13) In Fällen, in denen kulturelle Praktiken männliche Kontrolle über Frauen erleichtern, und ein klares Machtungleichgewicht zwischen den Geschlechtern herrscht, seien Gruppenrechte potenziell antifeministisch. Zumal es unter solchen Umständen die männlichen Mitglieder sind, die sowohl die Definitionsmacht über die Gruppeninteressen als auch den notwendigen Repräsentationsstatus innehaben, diese zu artikulieren.

Okins Ablehnung von kulturellen Gruppenrechten basiert somit auf drei wesentlichen Annahmen. Erstens: Die meisten Kulturen sind patriarchal strukturiert und daher bestrebt Frauen, vor allem in reproduktiven Belangen, zu kontrollieren. Zweitens: Die meisten Minderheitengruppen in westlichen liberalen Ländern sind noch patriarchaler als die dortige Mehrheitsgesellschaft. „Most cultures are patriarchal, then, and many (though not all) of the cultural minorities that claim group rights are more patriarchal than the surrounding cultures.“ (Okin 1999: 17) Drittens: Forderungen nach kulturellen Gruppenrechten dienen dem Zweck, die Kontrolle über Frauen und Mädchen sicherzustellen.

Okin macht deutlich, dass spätestens unter Beachtung geschlechtsspezifischer Aspekte die Argumentation für Gruppenrechte, die auf die Notwendigkeit kultureller Gemeinschaften für

die persönliche Entwicklung von Individuen hinweisen, nicht haltbar ist: „In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of self-respect or freedom that the female members of the culture have a clear interest in its preservation.” (Okin 1999: 22f) Stattdessen betont sie die Bedeutung gruppeninterner Differenzen und Hierarchien, wobei sie gleichzeitig jenen zwischen kulturellen Gruppen bzw. Minderheitengruppen und der Mehrheitsgesellschaft kaum Relevanz beimisst. In der Debatte um das Verhältnis von Frauenrechten und kulturellen Differenzen positioniert sie sich somit klar gegen kulturrelativistische Annahmen und Forderungen.

Mit der Beschreibung des engen Verhältnisses von Kultur und Geschlecht macht sie weiters deutlich, dass romantisierende Sichtweisen kultureller Traditionen und Praktiken feministischen Anliegen entgegengesetzt sind. Denn „Kultur“ bedeutet in einer patriarchalen Welt auch immer die Dominanz patriarchaler Wertvorstellungen, Rollenmuster und gesellschaftlicher Normen, welche die Freiheit von Frauen massiv einschränken können.

Allerdings ist Okins Umgang mit Frauenrechtsverletzungen innerhalb jener Kontexte, die sie als „kulturell“ identifiziert, problematisch. Ihre kategorische Ablehnung von Gruppenrechten aufgrund der Annahme, die meisten Kulturen, welche nicht innerhalb westlich-liberaler Tradition stehen, seien noch patriarchaler als die „liberalen“ westlichen Mehrheitsgesellschaften in denen sie leben, basiert auf einem undifferenzierten Kulturbegriff. So beschränkt sie sich in ihrer Darstellung von Minderheitenkulturen auf die Aufzählung patriarchaler Praktiken und erweckt dadurch den Eindruck, es gäbe innerhalb der betreffenden Communities weder Emanzipationsbestrebungen gegen konservative Weltanschauungen noch alternative Lebensentwürfe. Diese Sichtweise vernachlässigt die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Wandels aufgrund internen Druckes durch Mitglieder der Gemeinschaft.

Infolge dieses Perspektivenmangels scheint Okin die Auflösung von Minderheitenkulturen ein geringer Preis für die Beförderung weiblicher Emanzipation. “Indeed, they might be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women – at least to the degree to which this value is upheld in the majority culture.” (Okin 1999: 22f)

Okins einseitige und undifferenzierte Wahrnehmung der Lebensweisen von Minderheitencommunities wird auch daran deutlich, dass sie sich beharrlich auf die

Problematisierung von Geschlechterdifferenzen beschränkt. So berücksichtigt sie weder die Tatsache, dass sich die Lebenskontexte von Frauen in Minderheitengruppen stark unterscheiden – sowohl zwischen verschiedenen Gruppen als auch innerhalb von Gruppen –, noch bezieht sie Diskriminierungserfahrungen jenseits der Kategorie Geschlecht in ihre Überlegungen mit ein, wie Rassismus, oder Klassengegensätze. Damit begeht Okin jedoch einen ähnlichen Fehler wie jene MultikulturalistInnen, deren Auslassung des Genderaspektes sie kritisiert, lediglich unter anderen Vorzeichen.

Sie scheint sich dabei durchaus der Gefahr bewusst zu sein, mit ihrer Argumentation Essentialismusvorwürfe zu provozieren. So nimmt sie an anderer Stelle Bezug auf die seit den 1980er Jahren bestehende innerfeministische Essentialismuskritik. Okin zitiert Chandra Mohanty, welche mit dem Verweis auf die Rolle westlicher Politik und ökonomischer Hegemonie in Hinblick auf die massenhafte Verarmung von Frauen in Dritte-Welt-Ländern, die Ausblendung wesentlicher Unterschiede weiblicher Lebensrealitäten seitens westlicher Feministinnen kritisiert. Doch es ist nicht ausreichend, dass Okin diese Kritik formal akzeptiert, wenn sie schreibt: “African American, lesbian, and other critics of earlier feminism were, often rightly, critiquing it for ignoring their needs, interests, and perspectives” (Okin 1998(b): 42), diese Kritik aber in keiner Form in ihre theoretischen Überlegungen miteinbezieht. Dies wird weiters daran deutlich, dass sie die zunehmende Ablehnung westlich besetzter Ideen, und damit auch des universalistischen Menschenrechtskonzepts, allein einem Erstarken des religiösen Fundamentalismus zuschreibt, ohne sich die Frage zu stellen, woraus diese Tendenzen resultieren. (Okin 1998(b): 37)

Einen weniger statischen Kulturbegriff fordert auch Yael Tamir. Sie unterstützt Okin in ihrer Kritik an VerteidigerInnen von Gruppenrechtsforderungen; ebenso spricht sie sich gegen eine Konzeptionalisierung von Gruppenrechten aus, in der Kollektive als Rechtsträger fungieren, anstelle von Individuen als Mitglieder einer bestimmten Gruppe. Denn wie Okin betont auch sie Machtungleichgewichte und Interessensgegensätze innerhalb kultureller Gemeinschaften. Tamir argumentiert, dass Gruppenrechte dominante Gruppen innerhalb kultureller Gemeinschaften stärken, und damit konservative, oftmals reaktionäre Sichtweisen unterstützen würden. Denn sie seien diejenigen, denen die Definitionsmacht über kulturelle Normen obliegt und welche die Gemeinschaft nach außen repräsentierten. Da Frauen in den wenigsten Gesellschaften zu den mächtigen Gruppen gehören, sind sie besonders gefährdet,

sich unter jenen Gruppenmitgliedern wiederzufinden, die in negativer Weise von Gruppenrechten betroffen sind. (Tamir 1999: 47)

Die Kernproblematik besteht für Tamir darin, dass eine Konzeption von Gruppenrechten einzelne Gruppen notwendigerweise als Einheiten annehmen muss. Denn um Gruppenrechte einzufordern ist es zunächst notwendig, gemeinsame Traditionen und Praktiken zu benennen, die für die Existenz wie den Erhalt der Gruppe als unentbehrlich erachtet werden. Dies führt dazu, dass Uneinigkeiten innerhalb einer Gemeinschaft, notfalls durch Unterdrückung, unterbunden werden müssen, um den Anschein der Einheit zu wahren. Dies ist umso gefährlicher, je undemokratischer eine Gemeinschaft organisiert ist: „Under such circumstances it is the elderly of the tribe, members of councils of sages, who determine the group’s norms and interests. Members of such bodies are commonly men, who endorse a rather orthodox point of view. Social norms and institutions place these individuals in a dominant position, and group rights consolidate this position even further.” (Tamir 1999: 48)

Tamir verweist weiters auf die konservative Terminologie und Argumentation, die mit Gruppenrechtsforderungen einhergehen. „The conservative nature of group rights is reinforced by the justifications adduced in their defense. The group is granted rights in order to preserve its culture, language, tradition. These are described, by most defenders of group rights, in nostalgic, nonrealistic terms.” (Tamir 1999: 48) Zudem sei häufig vom „Überleben der Kultur“ die Rede, was jedoch nicht adäquat beschreibt, worum es tatsächlich geht. Vielmehr diene diese Art der Rhetorik dazu, einen wesentlichen Unterschied zwischen zwei Arten von „Zerstörung“ kultureller Traditionen zu verwischen. Als Argument für die Notwendigkeit von Gruppenrechten wird stets jene Form von Zerstörung einer Kultur vorgebracht, welche von außen, etwa durch Druck der Mehrheitsgesellschaft, kommt. (Tamir 1999: 49)

Diese Form der „Gefährdung“ kulturellen Lebens bildet beispielsweise bei Kymlicka die Grundannahme für die Notwendigkeit von Gruppenrechten, die er in solchen Fällen als „external protections“ (Kymlicka 1999: 31) bezeichnet. Diese stellt er jenen Gruppenrechten zur Wahrung kultureller Traditionen gegenüber, für die es innerhalb einer liberalen Theorie keine Rechtfertigung geben kann. Gemeint sind solche Rechte, die dazu führen würden, dass sie in Form von „internal restrictions“ die Freiheit einzelner Gruppenmitglieder oder Subgruppen beschneiden. „Sometimes an ethnocultural group claims rights against its own members – in particular, the right to restrict individual choice in the name of cultural ’tradition‘ or cultural ’integrity‘. I call such group rights ’internal restrictions‘, since their aim is to restrict the ability of individuals within the group (particularly women) to question,

revise, or abandon traditional cultural roles and practices. A liberal theory of minority group rights, I have argued, cannot accept such internal restrictions, since they violate the autonomy of individuals and create injustice within the group.” (Kymlicka 1999: 31)

Oftmals werde jedoch interner Druck, ausgehend von Mitgliedern, die sich gegen bestimmte Normen und Traditionen ihrer eigenen Gemeinschaft stellen, verschleiert. Um die Unterstützung möglicherweise restriktiv wirkender Gruppenrechte im Sinne Kymlickas zu vermeiden und das Schicksal einer Kultur in die Hände ihrer eigenen Mitglieder zu legen, plädiert Tamir dafür, individuellen Rechten gegenüber Gruppenrechten Priorität einzuräumen. Nur so könnten einerseits die Rechte der weniger mächtigen Gruppen, zu denen Frauen mit großer Wahrscheinlichkeit gehören, sowie die Rechte derer, die sich für kulturelle und soziale Veränderungen einsetzen, geschützt werden. Denn wenn vom „Überleben“ der Gemeinschaft gesprochen werde, gehe es nicht um ihr eigentliches Überleben oder das ihrer Mitglieder, sondern um den Erhalt traditioneller Lebensweisen. (Tamir 1999: 49) Tamir weist darauf hin, dass häufig auch extreme Maßnahmen, wie die Missachtung von individuellen Rechten oder die gewaltsame Unterbindung interner Kritik, ergriffen werden, um Veränderung der Lebensweisen innerhalb der Gemeinschaft zu verhindern. Sie stellt zwei verschiedene Möglichkeiten, mit derartigen Veränderungen umzugehen, einander gegenüber. Diese unterscheiden sich jeweils in den Motiven, sich für den Schutz für Kulturen oder Traditionen zu engagieren. Die erste Position geht von dem Recht einzelner Individuen aus, ihre Leben nach eigenem Ermessen zu gestalten. Dem gegenüber steht eine Sichtweise, deren Motivation es ist, gefährdete Kulturen zu erhalten. Beim ersten, von Tamir als liberal bezeichnetem Standpunkt, geht es darum, sowohl jene Menschen zu unterstützen, die traditionelle Lebensweisen verändern wollen, als auch jene, die traditionelle Formen beibehalten wollen. Obwohl sich viele liberale MultikulturalistInnen zu ersterem Zugang bekennen, wäre es nicht ungewöhnlich, dass sie in Fragen praktischer Politik konservative Standpunkte unterstützten. (Tamir 1999: 50)

Dass hinter der Verteidigung von Gruppenrechten oftmals ein starres Kulturverständnis steckt, das in der Absicht agiert, überkommene Traditionen zu bewahren, wird am Beispiel der Diskussion über den Umgang mit Landbesitzrechten (als eine Form des Gruppenrechts) von Native Americans deutlich. Dabei stellt sich folgendes Problem: Wenn in Reservaten lebende Native Americans außerhalb ihrer eigenen Community heiraten, entsteht mit der Zeit das Problem, dass die unverändert gebliebenen Bodenressourcen auf immer mehr Mitglieder verteilt werden müssten („a problem of overcrowding emerges“). Kymlicka führt zwei

traditionelle Lösungsmöglichkeiten dieses Problems an: „...the first adopts *the blood criterion* according to which ‘only those with a certain proportion of indian blood can be full members of the band, so non-Indian spouses never acquire membership, nor do children if they have less than the required proportion’. The second endorses a criterion based on *kinship*, according to which every member of the family has the same status, but Indian women who enter into mixed marriage lose their status.”²⁵ Beide Lösungsansätze führen zu Benachteiligungen jener Gruppenmitglieder, welche von der Norm, innerhalb der Community zu heiraten, abweichen. Der Ansatz der Verwandtschaftsbeziehungen (*kinship*) ist dabei besonders für Frauen nachteilig.

Tamir kritisiert, dass innerhalb einer solchen Logik der Gruppenrechte offensichtlich davon ausgegangen wird, Native Americans bräuchten ein Recht auf Land, da die einzige Möglichkeit ihre Identität zu bewahren darin bestehe, das traditionelle, bäuerliche Leben ihrer Vorfahren weiterzuführen. Niemand würde jedoch auf die Idee kommen, dass in Philadelphia lebende AmerikanerInnen unweigerlich ihre Identität verlieren würden, wenn sie nicht dieselben bäuerlichen Lebensweisen fortführten wie ihre Vorfahren.

Tamir wirft den VertreterInnen solcher Positionen Paternalismus vor: „A great deal of paternalism is embedded in the assumption that while ‘we’ can survive change and innovation and endure the tensions created by modernity, ‘they’ cannot; that ‘we’ can repeatedly reinvent ourselves, our culture, our tradition, while ‘they’ must adhere to known cultural patterns. These assumptions are particularly damaging for women who can improve their social status only by challenging traditional norms.” (Tamir 1999: 51) Tamir fordert demgegenüber dazu auf, in die Fähigkeit von Individuen zu vertrauen, mit Veränderungen umzugehen, ohne Gefahr zu laufen, die eigene Identität zu verlieren. Weiters sei es notwendig anzuerkennen, dass sich Kulturen in ständiger Veränderung befinden und es keinen Grund gibt, sie einfrieren zu wollen.

Tamir geht somit nicht davon aus, dass Gruppenrechte, die an eine Community als Kollektiv übertragen werden, die Freiheiten und Rechte aller ihrer Mitglieder schützen können. Im Gegenteil, sie sieht große Gefahren darin, Minderheitengruppen derartige Rechte zu gewähren. Sie spricht sich daher dagegen aus, überhaupt von „Gruppenrechten“ zu sprechen, da die Benennung von Rechten starke Signalwirkung hat und Gruppen aufgrund der vorgebrachten Argumente keine Rechtsträgerinnen sein sollten. Zudem berge die Bezeichnung aller erdenklichen wünschenswerten Politiken als Rechte die Gefahr,

²⁵ Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, The Clarendon Press, S. 149 zit. nach Tamir 1998: 50

bestehende Forderungen nach elementarsten Rechten zu schwächen. Sie schlägt vor, all jene Rechte, die in der Debatte als Gruppenrechte verhandelt werden und sich nicht auf Individuen als Mitglieder bestimmter Gruppen übertragen lassen, in Form von institutionellen Arrangements zu gewährleisten. (Tamir 1995: 158)

Die kulturelle Wandelbarkeit von Gemeinschaften und Individuen ist unbestritten, dennoch zeugt Tamirs Argumentation von Unkenntnis und Unverständnis gegenüber multikulturellen bzw. indigenen Kontexten. Denn beim Kampf um Landrechte von Native Americans geht es um weit mehr als darum, überkommene Gesellschaftsmodelle zu konservieren. Diese Kämpfe können nicht außerhalb des historischen wie aktuellen kolonialen Kontexts sowie ohne Berücksichtigung kultureller und territorialer Gegebenheiten verstanden werden. Dies bedeutet auch, Landrechte nicht lediglich als Eigentumsrechte zu begreifen. Denn „tribal sovereignty must be understood in its cultural context, one that reflects a self-determination and self-sufficiency traditionally predicated on reciprocity rather than individual ownership.“ (Guerrero 1997: 101f) Den Interessen und Rechtsansprüchen von Native Americans stehen jedoch seit jeher die ökonomischen Interessen der Unternehmen und die rassistische Politik der US-Regierungen entgegen. So bemühte sich die Regierung noch Mitte der 90er Jahre um eine Zwangsübersiedlung von über tausend Dine (Navajos), um Unternehmen den Weg zu den reichen Kohlevorkommen ihres Gebietes zu ebnen – um nur ein Beispiel der jüngeren Geschichte zu erwähnen.

Frauen spielten in der Verteidigung indigener Rechte historisch wie gegenwärtig eine entscheidende Rolle. Neben Landrechten betrifft dies beispielsweise die kommunale wie politische Organisation des Stammes, sowie maßgebliche Forderungen nach adäquater Bildungs- und Gesundheitsinfrastruktur. Ihre Kritik richtet sich auch an die bürgerliche Frauenbewegung: „the mainstream feminist movement has been ineffective and inconsistent when faced with the issues of land rights and sovereignty (feminism vs. ‘indigenism’). The movements reluctance to grapple with questions of indigenism makes solidarity politics among native women and white women difficult and also makes some native women reluctant to claim feminism.“ (Guerrero 1997: 101) Dies bedeutet nicht, dass indigene Frauen nicht mit patriarchalen Strukturen zu kämpfen haben. Jedoch gehen diese zu einem großen Teil auf die erzwungene Einbindung in nationalstaatliche und kommunale Institutionen zurück, deren Funktionsweise sich grundlegend von der Art unterscheidet, wie Native Americans gesellschaftliches Zusammenleben organisieren. Die liberale Idee der

Bürgerrechte mit ihren vertragstheoretischen Grundlagen ist dafür beispielhaft. (Guerrero 1997: 104)

Im Zuge dieser zwangsweisen Einbindung in liberale Organisationsprozesse gesellschaftlichen Lebens wurde 1968 der Indian Civil Rights Act verabschiedet, welcher lediglich einen Aspekt politischer Verwaltung („tribal government“) vorsah – das Stammesgericht („tribal court“). Dieser wurde nach dem Vorbild der föderalen Gerichtsbarkeiten („federal judiciary“) modelliert. Dies hatte nicht nur schwerwiegende Auswirkungen auf die kulturellen Traditionen und Bräuche indigener Stämme, sondern brachte auch die parallele Existenz einander widersprechender Rechtssysteme mit sich. (Guerrero 1997: 105) Das vom Bundesgericht erschaffene Blutkriterium als Maßstab dafür, wer Native American ist und wer nicht, ersetzte traditionelle Regelungen von Verwandtschaftsbeziehungen. Das hat vor allem auf Frauen und ihre Kinder negative Folgen, sobald sie außerhalb der Gemeinschaft heiraten. Die aktuellen Diskriminierungen von indigenen Frauen bei Landrechtsfragen sind insofern ein schlechtes Beispiel, um gegen kulturelle Gruppenrechte zu argumentieren, als sie Folgen der Einflussnahme westlicher, patriarchaler Kultur sind – genau das Gegenteil dessen also, was Okin und Tamir als legitime Gründe gegen kulturelle Gruppenrechte annehmen. So weist Guererro darauf hin, dass Frauen bei den meisten indigenen Kulturen traditionell sowohl einen hohen Stellenwert einnahmen als auch gesellschaftliche und politische Macht hatten: „These indigenous cultures were more often matrilineal – the mother determined lines of descendancy and kinship. Bases of power and spheres of influence were both matrifocal and patrifocal, and perhaps most closely approximated egalitarianism in human society.“ (Guererro 1997: 116)

Folgendes Beispiel soll dies verdeutlichen: 1978 reichte Ms. Martinez von der Gemeinschaft der Pueblo Klage ein, da ihr das männerdominierte Pueblo-Council ihren Status als Stammesmitglied und damit verbundene Rechte verweigerte, weil sie eine Ehe außerhalb des Stammes eingegangen war. Vor der Inkraftsetzung des Indian Civil Rights Act waren die Pueblo matrilinear organisiert, weshalb ihre Kinder auch bei einer Heirat mit einem außenstehenden Mann ihren Stammesstatus nicht verloren hätten. Verkompliziert wurde die Situation weiters dadurch, dass die Gemeinschaft der Navajo, der ihr Mann angehörte, sich der Neuorganisation durch den Indian Civil Rights Act nicht unterzogen hatte. Sein Stamm war also weiterhin matrilinear organisiert, weshalb sie und ihre Kinder auch dort keinen Stammesstatus erlangen konnten.

Gerade die Geschichte der Native Americans, welche auch in jüngster Zeit von brutalen Menschenrechtsverletzungen – besonders im Zusammenhang mit politischen Kämpfen sowie

der Verteidigung ihres Landes – gekennzeichnet ist, diskreditiert Tamirs Vorschlag, Forderungen nach Kollektivrechten lediglich durch institutionelle Arrangements nachzukommen. Nicht nachvollziehbar ist vor dem Hintergrund der prekären Lebensbedingungen für Native Americans – sowohl in den Reservaten als auch in den Städten – auch Tamirs Einladung, andere Perspektiven ins Auge zu fassen als die traditionelle Landwirtschaft ihrer Vorfahren. Denn erstens leben ohnehin über zwei Drittel der indigenen AmerikanerInnen in Städten, und zweitens erweisen sich ihre Möglichkeiten als begrenzt. Erwähnt sei hier vor allem die Tatsache, dass sich die Rate indigener Frauen mit Kindern unter sechs Jahren, die in Armut leben, auf alarmierende 82% beläuft (sowohl in den Reservaten als auch in den Städten). (Guerrero 1997: 111)

3.2. Probleme eines undifferenzierten Umgangs mit „Kultur“

„Put ‘patriarchy’ in the dock by all means, but put it in a relevant context” (Homi Bhabha 1999: 81)

Undifferenzierte und homogenisierende Darstellungen von „Kulturen“ und damit zugeschriebene Lebensweisen kultureller Minderheitengruppen bergen neben den bereits diskutierten Schwierigkeiten zwei weitere Problematiken. Erstens wird dadurch ein solidarischer Austausch zwischen den Mitgliedern kulturell bestimmter Gruppen bzw. essentialistisch unterschiedener Kulturen erschwert. Weiters könnte dies Mechanismen auslösen, welche die Intentionen besagter TheoretikerInnen, nämlich die Stärkung des Bewusstseins für Menschenrechte, insbesondere jene von Frauen, erschwert und stattdessen Ablehnungen schürt. Zudem spielt diese Argumentationsweise auch aktuellen rassistischen Diskursen in die Hände, die versuchen, über kulturalistische Argumentationen Hierarchien zwischen „Kulturen“ zu behaupten. Im Folgenden sollen daher KritikerInnen zu Wort kommen, die alternative Sichtweisen in die Diskussion einbringen.

3.2.1. Kultur differenzieren

Kritik an Okins Kulturbegriff kommt beispielsweise von Bonnie Honig. Sie stimmt mit Okin darin überein, dass die Rechte aller Frauen gleichermaßen zu schützen sind. Sie plädiert jedoch dafür, Verweise auf „kulturelle Traditionen“ in Zusammenhang mit Frauenrechtsverletzungen stärker zu hinterfragen, anstatt sie, wie Okin dies tut, als

symptomatisch für jene „fremden“ Kulturen zu betrachten. Okins Ausführungen hält Honig entgegen, dass “culture is something rather more complicated than patriarchal permission for powerful men to subordinate vulnerable women.“ (Honig 1999: 36) Für sie sind auch die von Okin gewählten Beispiele für sexistische traditionelle Praktiken, wie Verschleierung oder Polygamie, vielschichtiger in ihrer Bedeutung, als es Okins Auslegungen vermuten ließen. Um dies zu verdeutlichen, setzt sie den von Okin beklagten Praktiken alternative Interpretationen entgegen. So gibt sie zu bedenken, dass Polygamie zwar einerseits der Kontrolle von Frauen dienen möge, jedoch auch Solidarität unter den Ehefrauen ermöglicht. Auch weist sie auf die Unterschiedlichkeit in der Situiertheit von Frauen hin sowie auf die Tatsache, dass Frauen potenziell diskriminierende Praktiken nicht unbedingt auch als solche empfinden müssen. Verschleierung kann beispielsweise äußerst unterdrückende Formen annehmen, wie in dem von Okin beschriebenen Fall einer yemenitischen jüdischen Dorfgemeinde. Sie kann, so Honig, für Frauen aber auch in bestimmten Gesellschaften die einzige Möglichkeit bedeuten, eine aktive gesellschaftliche Rolle (in Beruf oder Politik) wahrzunehmen. (Honig 1999: 37) Honig erachtet es in der Konsequenz daher für notwendig, Definitionen darüber, was männliche Gewalt ausmacht und was als geschlechtsspezifische Ungleichheit zu gelten habe, offen zu lassen, um ein ständiges und dauerhaftes Hinterfragen zu gewährleisten und damit feministische Solidarität zu ermöglichen. (Honig 1999: 40)

Auch wenn Honigs Sicht auf kulturelle Praktiken dazu tendiert, in die entgegen gesetzte Richtung abzugleiten und diskriminierenden Praktiken zu unkritisch zu begegnen, machen ihre Ausführungen eines deutlich: Es ist nicht gewinnbringend, ambivalente traditionelle Praktiken pauschal zu verurteilen, da sich Bedeutung und Auswirkungen im jeweiligen Kontexte stark unterscheiden können. Vielmehr sei es notwendig, unterschiedliche Interessen und gesellschaftliche Stellungen von Frauen sowie Machtgefälle zwischen Frauen mitzudenken. Eine nach beiden Seiten differenzierte Herangehensweise würde einerseits den Eindruck vermeiden, alle nicht-westlichen Gesellschaften würden pauschal abgewertet; außerdem könnte verhindert werden, fortschrittliche Bewegungen innerhalb der jeweiligen Gesellschaften zu verdecken oder zu übersehen. Andererseits würde es differenziertere Analysen über die Ursachen und somit auch mögliche Lösungen zulassen.

Als beispielgebend für einen überzeugenderen Umgang mit patriarchalen Praktiken verschiedenster kultureller oder regionaler Herkunft erscheint Katha Pollitts Zugang. Auch sie sieht gewisse multikulturalistische Annahmen sowie Forderungen nach Gruppenrechten

in Widerspruch zu feministischen Emanzipationsbestrebungen. Doch unterscheidet sich ihre Position insofern von jener, die Okin oder auch Tamir vertreten, als sie nicht befürchtet „bessere“ liberale Rechtsstandards durch restriktive kulturelle Traditionen „fremder“ Kulturen aufzuweichen. Vielmehr geht sie davon aus, dass *sämtliche* kulturelle Traditionen durch feministische Positionen herausgefordert würden. “In its demand for equality for women, feminism sets itself in opposition to virtually every culture on earth. You could say that multiculturalism demands respect for all cultural traditions, while feminism interrogates and challenges all cultural traditions.” (Pollitt 1999: 27) Im Gegensatz zu Okin geht sie somit kritischer mit Begriffen wie „Kultur“ oder „Tradition“ um und nimmt Abstand davon, diesen vermeintlich eindeutig bestimmbare Inhalte zuzuweisen sowie die Benennung „kultureller Praktiken“ nur in Zusammenhang mit nicht-westlichen Kulturen vorzunehmen.

Während Okin die Praxis einer auf kulturellen Unterschieden basierenden Verteidigungslogik bei Strafgerichtsprozessen als aussagekräftigen Beleg für die patriarchale Natur der meisten Minderheitenkulturen heranzieht, stellt Pollitt die Frage: „What is culture, and how do you know?“ (Pollitt 1999: 28) Sie zitiert das Beispiel eines Strafprozesses, in dem ein chinesischer Immigrant wegen der Ermordung seiner angeblich untreuen Ehefrau vor Gericht stand, und sich mit der Begründung verteidigte, dass dies in China so üblich sei. Der Unmut über den Erfolg der Verteidigung war gerechtfertigter Weise groß, doch hat kaum jemand hinterfragt, inwieweit diese Verteidigungsstrategie auf wahren Tatsachen beruhe. So wäre es zwar durchaus vorstellbar, dass in China viele Ehemänner ihre (vermeintlich „untreuen“) Frauen ermordeten, und dies durch stillschweigende kulturelle Werte beeinflusst werde, doch hieße das noch nicht, dass es in China tatsächlich gesetzeskonform ist, seine Ehefrau zu töten. Schließlich würden auch in den USA so genannte „Verbrechen aus Leidenschaft“ als weniger schlimm oder zumindest als nachvollziehbar betrachtet. Und auch unter russischen oder italienischen Männern seien durch vergleichbare Werte motivierte Gewalttaten immer noch häufig. Ihnen sei jedoch weniger Erfolg beschieden, wenn sie versuchten, ihre Taten durch Verweise auf ihre Bräuche zu verteidigen. Für Pollitt ist dieser Umstand den unterschiedlichen Bildern geschuldet, die US-AmerikanerInnen von anderen Ländern haben. So sei es ihnen verständlich, dass die russische und italienische Gesellschaft einem steten Wandel unterzogen und von Interessensgegensätzen gekennzeichnet sind. Die Verteidigung aufgrund kultureller Argumente funktioniere somit am besten „for cultures that most Americans know comparatively little about: cultures that in our ignorance we can imagine as stable, timeless,

ancient, lacking in internal conflict, premodern. But where on the globe today is such a society?" (Pollitt 1999: 29)

Dass sich multikulturelle Bestrebungen so häufig auf Forderungen konzentrieren, die sich diskriminierend auf Lebensweisen von Frauen auswirken, sieht sie in zwei Faktoren begründet. Einerseits in der Form, wie Nationalismen Bezug auf Frauenkörper nehmen. Durch Kleidungs Vorschriften, traditionelle Rollenzuschreibungen und vor allem den Stellenwert, der ihnen als Produzentinnen von Nachkommen zugeschrieben wird. Aber auch durch den Umstand, dass Familie und Geschlecht auch in den liberalen Mehrheitsgesellschaften rückwärtsgewandte Bereiche sind, weshalb diese Gesellschaften oftmals keine Probleme damit hätten, frauendiskriminierende Sonderrechte zu gewähren. So wäre es unvorstellbar, dass ähnliche Zugeständnisse gemacht würden, wo es um Regeln der herrschenden ökonomischen Ordnung geht. Zum Beispiel, wenn sich die muslimische Community weigern würde, ihre Kreditzinsen zu bezahlen, weil der Islam Zinsen auf geborgtes Geld verbietet. Oder MigrantInnen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken verschiedenste staatliche Sozialleistungen zu gewähren, wenn diese argumentierten, dass dies Teil ihrer kulturellen Tradition sei.

Obwohl Pollitt mit Okin den Standpunkt in Bezug auf Gruppenrechte teilt, unterscheiden sie sich grundlegend in ihrer Argumentationsweise. Anstatt in kulturellen Praktiken ausschließlich Beweise für die Rückschrittlichkeit der erwähnten Kulturen zu sehen, wie Okin dies implizit tut, setzt Pollitt diese in Bezug zu westlichen patriarchalen Strukturen. Obwohl auch sie weder auf weitere Faktoren sozialer und globaler Ungleichheit eingeht, noch genug differenziert, um mögliche wertvolle Aspekte kultureller Gemeinschaften ins Auge zu fassen, bietet Pollitts Herangehensweise und Sichtweise von „Kultur“ eine weit geeignetere Grundlage für feministische Solidarierungen, als Susan Okins Vorstoß dies tut.

3.2.2. Kontextualisierung von Gruppenrechtsforderungen

Susan Okin und Yael Tamir argumentieren, dass Kollektivrechte für kulturelle Minderheiten gruppeninterne Machtgefälle zuungunsten benachteiligter „Subgruppen“ (zu denen Frauen zumeist zählen) verschieben können, solange nicht gleichzeitig die individuellen Rechte aller Mitglieder garantiert sind. Beide Autorinnen geben wertvolle Hinweise in Bezug auf die Gefahren, die mit einer unkritischen Unterstützung von Gruppenrechten verbunden sind.

Allerdings scheint es fraglich, ob ihre Ausführungen dazu geeignet sind, verallgemeinernde Aussagen über *den* Charakter von Gruppenrechten zu machen, die eine kategorische Ablehnung rechtfertigen würden. Und zwar aus zwei Gründen:

Erstens sprechen beide aus einem stark eingeschränkten Blickwinkel. So beschränkt sich Susan Okin in ihrer Argumentation allein auf die patriarchalen Aspekte kultureller Gemeinschaften und geht ausschließlich von solchen Gruppenrechten aus, welche auf die Kontrolle weiblicher Sexualität abzielen bzw. diese legitimieren (Zwangsehen, Female Genital Cutting, cultural defense...). Sie geht in keiner Weise darauf ein, welche positiven Bedeutungen kulturelle Aspekte bzw. ein entsprechendes Gemeinschaftsleben für die Mitglieder von Minderheitengruppen haben können, und läuft dabei Gefahr, an den unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen der Frauen vorbei zu argumentieren.

Ähnlich ist die Herangehensweise von Yael Tamir, die in ihrer Argumentation weitgehend auf die Situation jüdischer (reformorientierter) Glaubensgemeinschaften in Israel bzw. auf Debatten, welche eng mit der spezifischen politischen Situation des Landes verbunden sind, fokussiert bleibt. Das macht es schwierig, diese Argumentation gegen Gruppenrechte auf die Probleme immigrierter oder indigener Minderheiten anderenorts umzulegen, die an anderen Orten und in anderen Kontexten mit Problemen konfrontiert sind, die z.B. mit auswärtiger StaatsbürgerInnenschaft verbunden sind.

Was zu dem zweiten Punkt führt, den Okin und Tamir in ihren Auseinandersetzungen außer Acht lassen, nämlich die verschiedenen Kontexte innerhalb derer Forderungen nach Gruppenrechten entstehen. MigrantInnen sowie Angehörige indigener Gruppen sind vielfachen Diskriminierungen und zumeist ohnehin erschwerten Bedingungen ausgesetzt. Dies betrifft unter anderem so wichtige Bereiche wie Bildung, den Arbeitsmarkt oder Wohnen²⁶, sowie die permanente Konfrontation mit Rassismus und Ausgrenzung. Saskia Sassen weist daher auf den Umstand hin, dass MigrantInnen oder andere Mitglieder benachteiligter Minderheiten nicht zuletzt aufgrund ihrer Diskriminierungserfahrungen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft Zuflucht in ihrer „eigenen Kultur“ suchen (Sassen 1999: 77) So relativieren Unrechtserfahrungen dieser Art oftmals die subjektive Betroffenheit von innerkulturellen Geschlechterungleichheiten und führen zu Formen der Solidarität zwischen Frauen und Männern, die sich gegen interkulturelle Unterdrückungsverhältnisse richten. Dies zu berücksichtigen bedeutet für Sassen eine wesentliche Voraussetzung: „Under conditions of such intercultural tensions and discriminations, cultural affirmation is not simply a way to preserve intracultural gender inequality, and the analysis of culture cannot be centered analytically exclusively on the organization of gender, even if the latter is enormously important.“ (Sassen 1999: 77) Am Anfang der Diskussion um Gruppenrechte für kulturelle Minderheiten sollte daher die Frage nach den Gründen stehen, die zu ihren Forderungen

²⁶ Für die Situation muslimischer MigrantInnen in Europa vgl. „Muslims in the european union. Discrimination and islamophobia“ (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006: 32f)

führen. In einem weiteren Schritt geht es um die Möglichkeiten, diese zu beseitigen, und die Beantwortung der Frage, ob Gruppenrechte eine geeignete Maßnahme darstellen, die Lebensqualität von Menschen diskriminierter Gruppen zu verbessern. Es ist daher notwendig, Gruppenrechte nach ihren jeweiligen Zielen zu differenzieren. So fallen auch Diskriminierungsverbote bzw. Fördermaßnahmen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen (wie MigrantInnen) in den Bereich der Gruppenrechte. (Holzleithner 2008: 32ff)

Es ist problematisch, dass Gruppenrechtsforderungen, die sich auf die sozio-ökonomischen Verhältnisse von Minderheiten beziehen und als Antidiskriminierungs- sowie Fördermaßnahmen formuliert werden, in der Debatte kaum eine Rolle spielen. TheoretikerInnen wie Okin und Tamir ziehen diese nicht in Betracht, dabei sind die Lebensverhältnisse vieler MigrantInnen oder Mitglieder indigener Gruppen auch abseits von Gruppenrechten in Okins und Tamirs Sinn prekär. Denn gerade soziale und ökonomische Ungleichheiten von Minderheitengruppen, und dabei im speziellen von Frauen, haben großen Anteil an Abhängigkeitsverhältnissen, welche patriarchalen Familienstrukturen in die Hände spielen.

Auf die fehlende Beachtung dieser Umstände weist auch Abdullahi An-Na'im in seiner Kritik an Okins Position hin. Er stellt die Frage, ob liberale TheoretikerInnen überhaupt halten könnten, was sie Frauen kultureller Minderheiten versprechen. „In particular, if they encourage young women to repudiate the integrity and cohesion of their own minority culture, how can the theorists then help to sustain the identity and human dignity of those women?“ (An-Na'im 1999: 59). Mit dieser Frage legt An-Na'im den Finger auf ein zentrales Problem feministischer Argumentation, wie sie von Okin betrieben wird. Was geschieht mit Frauen und Mädchen, die der Aufforderung westlicher Feministinnen nachkommen und versuchen, ihren Platz in der Mehrheitsgesellschaft zu finden? Spätestens hier endet zumeist die Kritik und das Problembewusstsein bürgerlicher Feministinnen wie Susan Okin. Es ist jedoch davon auszugehen, dass für jene Migrantinnen und indigenen Frauen, die diesen Schritt wagen, die wichtigsten Fragen und Probleme an dieser Stelle erst anfangen.

Denn sowohl Arbeitsmärkte als auch sozialstaatliche Regelungen sind für Frauen aus Minderheiten bisweilen nur erschwert bis gar nicht zugänglich. Und selbst mit finanzieller Absicherung bleibt die Frage alternativer Identifikationsmöglichkeiten und persönlicher Zugehörigkeit in einer diskriminierenden bis feindlichen Mehrheitsgesellschaft ungelöst.

Daher muss jede ernst gemeinte feministische Forderung nach universellem Schutz von Menschenrechten für Frauen auch ökonomische und gesellschaftliche Verteilungsfragen

beinhalten. Daraus folgt, dass es aus feministischer Perspektive nicht reicht, formale Gleichheit für Frauen diskriminierter Minderheitengruppen zu fordern.. Vielmehr müssen sich Feministinnen jenen Forderungen anschließen, deren Ziel eine gerechtere Verteilung von Ressourcen und die Bekämpfung von Diskriminierungen von Minderheiten ist. Nur so können Frauen dabei unterstützt werden, sich innerhalb ihrer Gemeinschaft gegen patriarchale Unterdrückung zur Wehr zu setzen, um so in ihrem Sinn einen Wandel der kulturellen Werte und Traditionen zu erreichen.

Zudem müssen wir in der Diskussion um Gruppenrechte differenzierter vorgehen und uns erstens anschauen, wer diejenigen sind, die Gruppenrechtsforderungen stellen, sowie die konkreten Auswirkungen auf Frauen und andere benachteiligte Gruppen der jeweiligen Gemeinschaften in Betracht ziehen. Dies könnte die Möglichkeit bieten, die Gewährung von Gruppenrechten dort zu verhindern, wo möglicherweise berechtigte Befürchtungen, wie sie von Okin und Tamir geäußert wurden, auf reale Grundlagen treffen. Mit anderen Worten: überall dort, wo Gruppenrechte tatsächlich der Aufrechterhaltung patriarchaler hegemonialer Werte und Strukturen dienen würden. Andererseits müsste nicht gleichzeitig auf die Möglichkeit verzichtet werden, benachteiligten Gruppen mittels Gruppenrechten zur Verbesserung ihrer Stellung in der Mehrheitsgesellschaft zu verhelfen, und gleichzeitig mit der Benennung dieser Maßnahmen als *Rechte*, die Legitimität dieses Status zu unterstreichen.

3.2.3. Gefahren einer nicht intendierten Rezeption

Im Folgenden geht es darum Gefahren aufzuzeigen, die mit einer unbedachten Argumentation innerhalb des diskutierten bürgerlich-männlich konnotierten Menschenrechtsdiskurses einhergehen. Diese bestehen erstens in der Vereinnahmung von Menschenrechtsforderungen seitens meist nationalstaatlicher rassistischer Diskurse, in denen nicht-westliche Kulturen als undemokratisch, barbarisch oder rückständig diffamiert und Individuen mit entsprechendem Hintergrund, vornehmlich *migrationspolitisch* argumentiert, ausgegrenzt werden. Zweitens dient die Bezugnahme auf Menschenrechte auf geopolitischer Ebene der Rechtfertigung *imperialistischer* Einflussnahme westlicher Staaten in zumeist nicht westlichen Ländern, die als undemokratisch, barbarisch oder rückständig bezeichnet werden. In beiden Argumentationsstrategien wird häufig auf die gesellschaftliche Stellung von Frauen innerhalb der betreffenden Länder Bezug genommen, und diese zum Gradmesser demokratischer Reife erhoben – nicht zuletzt durch politische AkteurInnen und Parteien, welche die gesellschaftliche Gleichstellung von Frauen in ihren eigenen Ländern massiv behindern oder bekämpfen.

“Theorizing of the kind reflected in Susan Okin’s essay (or Samuel Huntington’s Clash of Civilizations) sometimes influences public policy and thereby affects the lives of individuals and communities. Moreover, such influence often extends beyond, and sometimes contradicts, a theorist’s own intentions.” (An-Na’im 1999: 59) Insofern, so An-Na’im, sollten TheoretikerInnen, die sich mit Fragen kultureller Differenzen beschäftigen, aufpassen, nicht den aktuellen rassistischen Diskursen in die Hände zu spielen – z.B. politischen Diskursen, welche eine Rechtfertigung restriktiver Gesetze zum Ziel haben, die in erster Linie MigrantInnen treffen. Entsprechende Gesetze wirken der, von Feministinnen geforderten, maximalen Autonomie von Individuen zumeist entgegen und können Gewaltstrukturen verstärken. (Sauer 2008: 54f)

Ein aktuelles österreichisches Beispiel kulturalistischer Argumentation im Zusammenhang mit restriktiver Politik ist der Vorschlag der derzeitigen Innenministerin Maria Fekter, den Straftatbestand eines so genannten „Kulturdeliktes“ einzuführen. In einem Presseinterview, das sie knapp einen Monat nach ihrem Amtsantritt in *Die Presse* gab, wird sie folgendermaßen zitiert: „Es würden 'extreme Kulturdelikte' wie Ehrenmorde, Genitalverstümmelung und Zwangsverheiratung passieren, so die Ministerin. Meistens seien Mädchen die Opfer. ‚Für diese Delikte ist oft das Unrechtsbewusstsein nicht vorhanden, sagte Fekter. Aus der Tradition heraus würden die Täter glauben, dass sie dafür eine

Rechtfertigung hätten. 'Und ich glaube, dass es notwendig ist, dass man das beim Namen nennt. Damit alle wissen, die bei uns hier leben: Wie ist unsere Wertordnung und woran müssen sie sich halten, erklärte die Ministerin.' (www.DiePresse.com, 7.8.2008)

In diesen Aussagen Fekters verbirgt sich nicht nur eine klare Grenzziehung zwischen „ihnen“ (den archaischen, rückschrittlichen Kulturen) und „uns“ (dem aufgeklärten Westen), sondern gleichzeitig eine Hierarchisierung kultureller Differenzen. Diese Politik ist in ihrer Ausrichtung nichts Neues. 2005 forderte die damalige Innenministerin Liese Prokop ein Kopftuchverbot für Lehrerinnen mit der Begründung, dass sich dies nicht mit den Werten der österreichischen Gesellschaft vereinbaren ließe. Sie konkretisierte dies mit der Erklärung: „Da geht die Toleranz zu weit. Wir müssen auch gegen Auswüchse wie Zwangsehen oder so genannte ‚Ehrenmorde‘ innerhalb der muslimischen Gemeinde ankämpfen.“ Weiters meinte sie Frauen hätten „in der islamischen Gesellschaft keine Rechte. Deshalb müssen wir den moslemischen Frauen, die sich zu Hause schlagen lassen, beibringen, dass das bei uns anders ist.“²⁷

All diese Aussagen teilen wesentliche Charakteristika. Erstens werden Praktiken, welche weibliche Autonomie einschränken sowie Gewalt an Frauen in Kultur, Religion oder Tradition von MigrantInnen verortet, während gleichzeitig der Anschein erweckt wird, die jeweilige Mehrheitsgesellschaft sei frei von jeglicher Gewalt gegen Frauen.

Zweitens werden Frauen durch derartige Diskurse ein zweites Mal in die Opferrolle gedrängt, indem ihnen Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit abgesprochen wird. Zugleich werden durch die Gleichsetzung von Gewalt mit bestimmten Religionen oder Kulturen ganze Gruppen stigmatisiert und kriminalisiert. (Sauer 2008: 55) Im Fall multikulturalismuskritischer feministischer Argumentation bedeutet dies somit die Möglichkeit ihrer Vereinnahmung durch rassistische bzw. kulturalistisch essentialistische – neorassistische – Diskurse.

Drittens werden in kulturalistischen Diskursen als kulturelle Praktiken bezeichnete Gewaltformen aus ihrem Zusammenhang mit den sie umgebenden und sie zum Teil konstituierenden Strukturen gerissen. Birgit Sauer spricht davon, dass der „Kulturalisierungsdiskurs (...) darüber hinaus dazu geeignet [ist], strukturelle Ursachen von Gewalt wie fehlende Bildungs- und Erwerbschancen, sozio-ökonomische Ungleichheit, weibliche ökonomische Abhängigkeit und fremden- und aufenthaltsrechtliche Restriktionen, also staatsbürgerschaftliche bzw. ethnische Ausgrenzung, auszublenden und zu entnennen.“ (Sauer 2008: 55) Im schlimmsten Fall dienen dergleichen politische Diskurse jedoch nicht

²⁷ Liese Prokop zitiert auf: http://religion.orf.at/projekt02/news/0503/ne050308_kopftuch_fr.htm, 8.3.2005

alleine der Ausblendung diskriminierender Strukturen, sondern ihrer Verschärfung. So war die damalige Innenministerin Liese Prokop für eine besonders rigide Asylpolitik bekannt, und auch der bereits erwähnte Vorstoß der aktuellen Amtsinhaberin Maria Fekter zur Einführung des Tatbestandes „Kulturdelikt“ scheint bewusst mit einer Debatte um „Ausländerkriminalität“ (Die Presse, 8.3.2008) verbunden. Menschenrechte werden von Fekter zwar in Zusammenhang mit jenen, von ihr empört zurückgewiesenen, Gewalthandlungen an Frauen bemüht, nicht aber in Zusammenhang mit Asylrecht. Besonders deutlich wird dies in einem Artikel der Tageszeitung *Österreich*, die sie in einem mit den Worten „Fekter will raschere Abschiebungen“ übertiteltem Artikel wie folgt zitiert: "Wenn Betroffene in manchen Ausländer-Familien von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen werden, wenn es zu Gewalt und Bedrohungen kommt, verletzt das oft die Menschenwürde und die Menschenrechte.“ (Österreich 9.8.2008)²⁸ Von Menschenrechtsorganisationen wird indes kritisiert, dass bereits die bestehenden österreichischen Asylbestimmungen (menschen)rechtswidrig sind. Sie tragen wesentlich zu weiblichen Abhängigkeitsstrukturen bei und verstärken sie. So ist der Aufenthaltstitel all jener Frauen, die aufgrund von Familienzuzug in Österreich aufenthaltsberechtigt sind, an den ihrer Ehemänner gebunden. Verliert der Ehemann sein Aufenthaltsrecht, beispielsweise aufgrund von Verurteilungen für Straftaten (wie Gewalt gegen Familienmitglieder), muss auch seine Ehefrau das Land verlassen. Letzteres gilt auch im Falle einer Scheidung. Vor dem Hintergrund derartiger rechtlicher Bestimmungen fehlt es der zitierten Aussagen der verantwortlichen Ministerinnen an jeglicher Glaubwürdigkeit. Somit liegt der Schluss nahe, dass es sich bei den zitierten Aussagen in Bezug auf Frauenrechte um eine politische Instrumentalisierung des Menschen- und Frauenrechtsdiskurses handelt, welcher dem tatsächlichen Zweck entgegengesetzt ist.

Diese Erfahrungen machen deutlich, wie entscheidend ein differenzierter Umgang mit Begriffen wie „Kultur“ oder „Tradition“ für den feministischen Menschenrechtsdiskurs ist, und legen weiters eine bewusste Abgrenzung zu kulturalistischen, potentiell neorassistischen Diskursen nahe.

Ich habe den Eindruck, dass Du in den letzten Unterkapiteln Deine feministische Argumentation und Positionierung im Hinblick auf MR abschwächst, liegt wohl an der offenen Frage von Gruppenrechten als „Kultur“, als Minderheitenrechte, vermischt mit der Frage der Rechte von Frauen.

²⁸ <http://www.oe24.at/zeitung/oesterreich/politik//article343648.ece>, 9.8.2008

Bibliografie

- Alder, Doris (1992): Die Wurzel der Polaritäten: Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau. Frankfurt, Campus Verlag
- Alexy, Robert (1999): Grundrechte. In: Sandkühler (Hg), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg
- An-Na'im, Abdullahi (1999): Promises we should keep. In: Cohen, Joshua; Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Anzenbacher, Arno (1982): Einführung in die Philosophie. Linz, Oberösterreichischer Landesverlag
- Arendt, Hannah (1986): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt/Main
- Bahar, Saba (1996): Human Rights Are Women's Right: Amnesty International and the Family. In: Hypatia vol.11, Nr. 1 (1996)
- Bhabha, Homi (1999): Liberalism's sacred cow. In: Cohen, Joshua, Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Bhavnani, Kum-Kum (Hg.), (2001): Feminism and ›Race‹, Oxford/New York
- Bielefeld, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt, Primus-Verlag
- Braunmühl, von, Claudia (2001): Zur Universalismusdebatte in der internationalen Frauenbewegung. Konzepte einer transnationalen Gender-Politik. In: feminia politica Nr. 2 (2001)
- Brieskorn, Norbert (1997): Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer
- Bunch, Charlotte (1992): Feminist Visions of Human Rights in the Twenty-First Century: A Global Challenge. Dordrecht
- Cavarero, Adriana (1990): Die Perspektive der Geschlechterdifferenz. In: Gerhard Ute (Hg): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt/Main, Helmer
- Charlesworth, Hilary (1994): What are Women's International Human Rights? In: Cook, Rebecca (Hg): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Charlesworth, Hilary (1995): Human Rights as Men's Rights. In: Peters, Julie, Wolper, Andrea (ed.): Women's Rights are Human Rights. International feminist Perspectives.

- New York, London, Routledge
- Christadler, Marieluise (1990): Von der Tribüne aufs Schafott. Frauen und Politik 1789-1795.
In: Christadler, Marieluise (Hg): Freiheit, Gleichheit, Weiblichkeit. Aufklärung, Revolution und die Frauen in Europa. Opladen, Leske+Budrich
- Çitak, Tamar (2008): Das österreichische Gewaltschutzgesetz und die Einrichtung der Interventionsstalle. Ein multi-institutionelles Interventionssystem gegen Gewalt in der Familie. In: Sauer, Birgit; Strasser, Sabine (Hg): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Historische Sozialkunde/ Internationale Entwicklung 27, Wien, Promedia und Südwind
- Cook, Rebecca (1994): Women's International Human Rights Law: The Way Forward. In: Cook, Rebecca (Hg): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Erbe, Birgit (1998): Frauen fordern ihr Recht. Menschenrechte aus feministischer Sicht. Berlin, Hamburg, Argument
- Fritzsche, K. Peter (2004): Menschenrechte. Paderborn, München, Wien, Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh
- Geitner, Ursula (1985): Die eigentlichen Enragées ihres Geschlechts. Aufklärung, Französische Revolution und Weiblichkeit. In: Grubitzsch, Helga/Cyrus, Hannelore/Haarbusch, Elke (Hg): Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert; weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasien. Düsseldorf, Schwann
- Gerhard, Ute (1989): Menschenrechte – Frauenrechte 1789. In: Schmidt-Linsenhoff, Viktoria (Hg): Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und neue Weiblichkeit 1760-1830. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des historischen Museums. Frankfurt, Marburg, Jonas Verlag
- Gerhard, Ute (1990a): Bürgerliches Recht und Patriarchat. In: Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Gerhard Ute (Hg). Frankfurt/Main, Helmer
- Gerhard, Ute (1990b): Gleichheit ohne Angleichung: Frauen im Recht. München, Beck
- Guerrero, Marie Anna Jaimes (1997): Civil Rights versus Sovereignty: Native American Women in Life and Land Struggles. In: Alexander, M. Jacqui, Mohanty, Chandra Talpade: Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures. New York, London, Routledge
- Hamm, Brigitte (2003): Menschenrechte. Ein Grundlagenbuch. Opladen, Leske+Budrich
- Hartung Fritz/Commichau Gerhard (1972): Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte

- von 1776 bis zur Gegenwart. Göttingen, Zürich, Muster-Schmidt-Verlag
- Hobsbawm, Eric (2004): Europäische Revolutionen 1789 bis 1848. Köln, Parkland Verlag
- Holzeithner, Elisabeth (2008): Herausforderungen des Rechts in multikulturellen Gesellschaften. Zwischen individueller Autonomie und Gruppenrechten. In: Sauer, Birgit; Strasser, Sabine (Hg): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Historische Sozialkunde/ Internationale Entwicklung 27, Wien, Promedia und Südwind
- Honig, Bonnie (1999): "My culture made me do it." In: Cohen, Joshua; Howard Matthew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Jaggar, Alice (2001): Eine feministische Kritik an der angeblichen Verschuldung des Südens. In: Hobuß Steffi, Schües Christina, Zimnik Nina, Hartmann Birgit, Patrut Iulia (Hg): Die andere Hälfte der Globalisierung – Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht. Frankfurt/New York, Campus Verlag
- Kalny, Eva (2003): Globalisierung der anderen Art. Menschenrechte und Frauenrechte als weltumspannender Diskurs. In: Frauensolidarität 3/2003
- Kerr, Joanna (1993): The Context and the Goal. In: Kerr, Joanna (ed.): Ours by Right. London, Zed Books
- Kuhn, Annette (1990): Der Wahn des Weibes, dem Manne gleich zu sein. In: Christadler, Marieluise (Hg): Freiheit, Gleichheit, Weiblichkeit: Aufklärung, Revolution und die Frauen in Europa. Opladen, Leske und Budrich
- Kymlicka, Will (1989): Liberalism, Community, and Culture. Oxford, The Clarendon Press,
- Kymlicka, Will (1999): Liberal Complacencies. In: Cohen, Joshua, Howard Matthew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Kymlicka, Will (2005): Multikulturelle Staatsbürgerschaft. In: Alldio-Nacke, Kalschener, Manzeschke (Hg): Differenzen und andersdenken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/M., New York, ???
- MacKinnon, Catherine: Feministische Rechtspolitik heute. In: Gerhard Ute (Hg): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt/Main, Helmer
- Lewis, Reina (Hg.), (2003): Feminist Postcolonial Theory: A Reader. London/New York
- Maihofer Andrea (1990): Gleichheit nur für Gleiche. In: Gerhard Ute (Hg): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt/Main, Helmer
- Maihofer, Andrea (2001): Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen

- Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien im 18. Jahrhundert. In: Hobuß Steffi, Schües Christina, Zimnik Nina, Hartmann Birgit, Patrut Iulia (Hg): Die andere Hälfte der Globalisierung – Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht. Frankfurt/New York, Campus Verlag
- Menke, Christoph/ Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte. Hamburg, Junius
- Merger, Ulrike (1998): Universalismus, Relativismus, Gleichheit und Differenz. Feministische Perspektiven auf das Konzept der Menschenrechte. In: Birgit Erbe (Hg): Frauen fordern ihr Recht. Menschenrechte aus feministischer Sicht. Berlin, Hamburg, Argument
- Narayan, Uma (1997): Dislocatin Cultures: Identities, Traditions and Third-World Feminism. New York, London, Routledge
- Oestreich, Gerhard (1968): Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß. Berlin, Duncker & Humbold
- Okin, Susan Moller (1992): Für einen humanistischen Liberalismus. In: Transit, Heft 5, Winter 1992/93, Fankfurt/Main, Verlag Neue Kritik
- Okin, Susan Moller (1998a): Konflikte zwischen Grundrechten. In: Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Okin, Susan Moller (1998b): Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences. In: Hypatia Vol. 13, No. 2 (Spring 1998)
- Okin, Susan Moller (1999): Is Multiculturalism Bad for Women? In: Cohen, Joshua; Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Opitz, Claudia (1991): Auf der Suche nach den vergessenen Töchtern der Revolution. Neuere Forschungen über Frauen und Frauengeschichte im revolutionären Frankreich 1789-1795. In: Fieseler, Beate/Schulze, Birgit (Hg): Frauengeschichte gesucht – gefunden? Auskünfte zum Stand der historischen Frauenforschung. Köln, Weimar, Wien, Böhlau
- Opitz Claudia (1985): „Die vergessenen Töchter der Revolution“ – Frauen und Frauenrechte im revolutionären Frankreich von 1789-1795. In: Grubitzsch, Helga/Cyrus, Hannelore/ Haarhusch, Elke (Hg): Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert. Weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasien. Düsseldorf, Schwann
- Petersen, Susanne (1991): Frauendifferenzen in der Revolution. In: Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Ute Gerhard (Hg), Frankfurt/Main, Helmer

- Pitanguy, Jacqueline (1997): Reconceptualizing Human Rights Language: Gender and Violence. In: Health an Human Rights Vol. 2 Nr. 3
- Pollitt, Katha (1999): Whose Culture? In: Cohen, Joshua; Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Rao, Arati (1995): The Politics of Gender and Culture in International Human Rights Discourse. In: Peters, Julie, Wolper, Andrea (ed.): Women's Rights are Human Rights. International feminist Perspectives. New York, London, Routledge
- Romany, Celina (1994): State Responsibility Goes Private: A Feminist Critique of the Public/Private Distinction in International Human Rights Law. In: Cook, Rebecca (Hg): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, University of Pensilvania Press
- Roth, Kenneth: Domestic Violence as an International Human Rights Issue. In: Cook, Rebecca (Hg): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, University of Pensilvania Press
- Sagave Pierre-Paul (1992): Der revolutionäre Dissens. In Engler, Winfried (Hg): Die Französische Revolution. Stuttgart, Franz Steiner Verlag
- Sandkühler, Hans Jörg (2007): Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften
- Sassen, Saskia (1999): Culture beyond gender. In: Cohen, Joshua; Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Sauer, Birgit (2008): Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um „traditionsbedingte“ Gewalt. In: Sauer, Birgit; Strasser, Sabine (Hg): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Historische Sozialkunde/ Internationale Entwicklung 27, Wien, Promedia und Südwind
- Schmidt-Häuer, Julia (2000): Menschenrechte – Männerechte – Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem. Hamburg, Lit Verlag
- Schröder, Hannelore (1992): Reflections on an Anti-Patriarchal Declaration of Women's Human Rights. In: Pelikaan-Engel, Maja (ed.): Against Patriarchal Thinking. A Future Without Discrimination? Amsterdam, VU University Press
- Steinbrügge, Lieselotte (1991): Wer kann die Frauen definieren? In: Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Ute Gerhard (Hg), Frankfurt/Main, Helmer

- Stübig, Frauke (1991): Was geschah eigentlich vor 200 Jahren? In: Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Ute Gerhard (Hrsgin), Frankfurt/Main, Helmer
- Sullivan, Donna (1994): Women's Human Rights and the 1993 World Conference on Human Rights. In: The American Journal of International Law, Vol. 88, Nr. 1 (1994)
- Sullivan, Donna (1995): The Public/Private Distinction in International Human Rights Law. In: Peters, Julie, Wolper, Andrea (ed.): Women's Rights are Human Rights. International feminist Perspectives. New York, London, Routledge
- Tamir, Yael (1998): Siding with the Und erdogs. In: Cohen, Joshua; Howard Matthiew; Nussbaum, Martha (ed.): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Tamir, Yael (1995): Against Collective Rights. In: Peters Julie/Wolper Andrea (ed.): Women's Rights, Human Rights: International Perspectives, New York, Roudledge
- Tertinegg, Karin (2008): CEDAW? Ja, bitte! Ein Plädoyer für die internationale Frauenkonvention. In: Frauensolidarität Nr. 3 (2008)
- Tichy Christiane/Tornow Lutz (1989): Französische Revolution. Menschenrechte, Machtkampf, Ideologie. Frankfurt/Main, Diesterweg
- Tugendhat, Ernst (1998): Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg: Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/Main, Suhrkamp
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006): Muslims in the European Union. Discrimination and islamophobia.
- Vienna Declaration on Human Rights (1993). In: Population and Development Review Vol. 19, Nr. 1 (1993)

Abstract

Seit der Verkündung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* im Jahr 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen, war der internationale Menschenrechtsschutz von verschiedensten politischen Interessen begleitet. So konnten beispielsweise aufgrund der unterschiedlichen Sichtweisen und Schwerpunktsetzungen der westlichen Länder auf der einen Seite, und der damaligen stalinistischen Länder auf der anderen Seite, die zentralen Menschenrechtspakte über die „wirtschaftlich-sozialen“ und die „bürgerlich-politischen“ Rechte nur in zwei getrennten Dokumenten verabschiedet werden, anstatt wie ursprünglich geplant in einem einzigen. In den 70er Jahren gelang es auch den ehemals kolonialisierten Ländern, ihren Standpunkt in Form der *Erklärung zum Recht auf Entwicklung* in internationales Menschenrecht einzubringen. Diese Entwicklungen machen deutlich, dass es sich bei der Positivierung von Menschenrechten um politische Prozesse handelt, welche Macht- und Herrschaftsstrukturen unterliegen. In der Debatte um Charakter und Geltungsanspruch von Menschenrechten erscheint es sinnvoll, diesen Aspekt im Auge zu behalten.

Die internationalen Menschenrechtsabkommen spielen aber nicht nur auf staatlich-institutioneller Ebene eine Rolle. Auch soziale und politische Bewegungen nutzen den normativen Charakter universeller Menschenrechte, um ihren Forderungen Ausdruck zu verleihen (Menke/Pollmann 2007). Dies gilt auch für die internationale Frauenbewegung, deren Kampf für Frauenrechte mit erheblicher Kritik am falschen, weil androzentrischen, Menschenrechtsuniversalismus der Vereinten Nationen einhergeht.

Die feministische Kritik am derzeit hegemonialen Menschenrechtsverständnis, wie es sich in den entsprechenden Texten der Vereinten Nationen, sowie auch vergleichbaren regionalen Abkommen, widerspiegelt, bezieht sich auf die fehlende Möglichkeit oder Bereitschaft, die darin formulierten Menschenrechte für den Schutz von Menschenrechten von Frauen zu nutzen.

Denn obwohl Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ein dezidiertes Diskriminierungsverbot- unter anderem auf Grund des Geschlechts- enthält, bieten die vorhandenen Abkommen und Konventionen keine ausreichende Grundlage, Menschenrechte von Frauen zu benennen, oder gar wirksam zu verteidigen. Entgegen der viel zitierten Universalität der Menschenrechte, haben de facto nur solche in den Texten des UN-Menschenrechtskörpers Berücksichtigung gefunden, welche sich aus

Bedürfnissen weitgehend unabhängiger, weißer Männer ableiten. Der internationale Menschenrechtsschutz verfehlt somit seine oberste Prämisse - die Universalität der Menschenrechte. Weiters war lange Zeit die Auffassung vorherrschend, als Adressat der Menschenrechte hätte alleine der Staat zu gelten²⁹. Innerhalb dieser Logik wurden Menschenrechtsverletzungen an Frauen in der so genannten „Privatsphäre“ (z.B. in Form von Gewalt durch den Lebenspartner) als bedauerliche, *private* Einzelschicksale beurteilt, welche sich allerdings der staatlichen Verantwortung entziehen würden, und daher auch nicht als Menschenrechtsverletzung zu bezeichnen wären. Die Gefahr, Gewalt oder willkürlichen, verletzenden Akten, sowie Einschränkungen der persönlichen Autonomie ausgesetzt zu sein, wird allein in staatlich-institutionellem Zusammenhang betrachtet (Schmidt-Häuer 2000; 279). Feministinnen führen dies auf eine implizite Annahme der bürgerlichen Sphärentrennung in eine männlich dominierte Öffentlichkeit und eine, dem Wirkungsbereich von Frauen zugeordnete, Privatheit im internationalen Menschenrechtsverständnis zurück. Die Dichotomie zwischen öffentlicher und privater Sphäre ist somit auch in Hinblick auf den Menschenrechtsschutz von Frauen zentrales Element feministischer Kritik (Julia Schmidt-Häuer 2000).

Kritisiert wird aber nicht nur die androzentrische Konzeption der Menschenrechte, sondern auch die Fassung des eng mit dem Menschenrechtsgedanken verbundenen Begriffes der Gleichheit³⁰. So konnte die aufklärerische Auffassung, von der Gleichheit aller Menschen, nicht den Ausschluss von Frauen aus den (durch ebendiese Gleichheit legitimierten) Menschenrechten verhindern. Feministische Kritik am Konzept der Menschenrechte hinterfragt daher auch den hierfür grundlegenden Begriff der Gleichheit. Es stellt sich die Frage, in welcher Form dieser für feministische Forderungen von Frauenrechten nutzbar gemacht werden kann.

²⁹ Diese Auffassung wurzelt in der klassischen Sichtweise von Menschenrechten als Abwehrrechte gegen den Staat, sowie ihrer Verankerung im Völkerrecht, welches ursprünglich allein zwischenstaatliche Beziehungen regelte, weshalb allein Staaten als Adressaten in Frage kommen konnten. Nicht zuletzt aufgrund frauenpolitischer Interventionen, beginnt sich dieses Verständnis dahingehend zu wandeln, dass Staaten auch vor Menschenrechtsverletzungen Dritter zu schützen haben. (Brigitte Hamm 2003; 31)

³⁰ Andrea Maihofer sieht das Problem historischer wie aktueller Ausschlüsse aus dem Kreis der „Gleichen“, bereits in der Idee von Gleichheit selbst. Danach wird „Gleichheit“ durch ein Absehen bestehender Differenzen und einer Fokussierung auf eine gemeinsame, zuvor definierte Eigenschaft erzielt. Dies berge jedoch unweigerlich den Ausschluss all jener, welchen die jeweilige Vergleichseigenschaft nicht zugesprochen werden. (Maihofer 1999)

Für Ute Gerhard besteht die Problematik des Ausschlusses in der Definition des Vergleichsmaßstabes. Sie betont den politischen Charakter jeder Definition und besteht auf den prinzipiell emanzipatorischen Gehalt der Gleichheitsidee. Sie plädiert für dafür um die Vergleichsparameter zu kämpfen. (Gerhard 1999)

Die Notwendigkeit feministischer Lösungsvorschläge für den Umgang mit Differenzen innerhalb eines universalistischen Menschenrechtsverständnisses stellt sich ein weiteres Mal mit dem Verlassen eines spezifisch westlichen Blickwinkels. So kritisieren Feministinnen postkolonialer Länder bzw. jene, die (so genannten) kulturellen Minderheitengruppen in westlichen Ländern angehören, dass westliche Feministinnen in der Auseinandersetzung um Menschenrechte von Frauen, stets von den Erfahrungen und Interessen weißer, mittelständischer, heterosexueller Frauen ausgehen, und wehren sich daher gegen die westliche Dominanz im internationalen Menschenrechtsdiskurs (Claudia von Braummühl 2001).

So erweist sich unter anderem auch die Debatte über spezifische Rechte von „kulturellen Minderheiten“ in westlichen Ländern als besondere Herausforderung an die feministische Theorie. Einerseits muss der Unterschiedlichkeit spezifischer Lebenszusammenhänge von Frauen und den sich daraus ergebenden Bedürfnissen und Forderungen Rechnung getragen werden, andererseits ist es notwendig Frauenrechte gegen kulturellrelativistische Argumente seitens herrschender Eliten zu verteidigen.

In diesem Spannungsverhältnis bewegt sich Susan Moller Okin, die im Kontext multikulturalistischer Forderungen nach Gruppenrechten für Minderheiten, die Frage stellt, wie wir bestimmten „kulturellen Gruppen“, die Frauen ihrer Gemeinschaft als zweitklassig behandeln, spezifische Rechte erteilen können (Okin 1999). Okins Artikel „Is Multiculturalism Bad For Women?“ löste im angloamerikanischen Raum eine kontroverielle Debatte aus.

Einige zentrale Punkte der Debatte betreffen den Umgang und die Konzeptionierung von „Kultur“, den Umgang mit Macht- und Herrschaftsstrukturen innerhalb der betreffenden Gruppen, sowie die Notwendigkeit einer differenzierten Auseinandersetzung mit den spezifischen Lebenszusammenhängen von Frauen „kultureller Minderheiten“.

Konkret stellt sich also die Frage, ob und wie sich feministische und multikulturelle Ansätze sinnvoll verbinden lassen, um eine möglichst breite Solidarisierung im Kampf um Frauenrechte zu ermöglichen. Dieses Ziel erscheint umso wichtiger, als aktuelle Diskurse um „kulturelle Differenzen“ (wie zum Beispiel die „Kopftuchdebatte“), in einer Weise geführt werden, welche Konflikte schüren und zu gegenseitigen Ab- und Ausgrenzungen führen. Frauen sind von solchen Prozessen zumeist in mehrfacher Hinsicht negativ betroffen. Diese

laufen Emanzipationsbestrebungen von Frauen oft diametral entgegen und tragen eher dazu bei, bestehende Menschenrechte weiter auszuhöhlen als den Menschenrechtsschutz zu verbessern.

Die universalistische Konzeption des internationalen Menschenrechtsschutzes und die zugrunde liegende Annahme aller Menschen als Gleiche, sollten die argumentative und letztlich rechtliche Basis gegen Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Hautfarbe, nationaler oder sozialer Herkunft, etc. liefern. Dies führte jedoch eher zur Vernachlässigung des Menschenrechtsschutzes von Frauen (sowie anderer gesellschaftlicher Gruppen) und rückte die Existenz spezifischer Lebenszusammenhänge stärker ins Bewusstsein.

Die Herausforderung gegenwärtiger feministischer theoretischer und praktischer Ansätze im Menschenrechtsdiskurs besteht folglich darin, sich im Spannungsfeld zwischen universalistischem Anspruch und partikularen Interessen und Lebensrealitäten strategisch möglichst günstig zu positionieren.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Geboren: 27. Juni 1981, Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich
Email: i_mueller@gmx.at
Anschrift: 1050 Wien, Margaretengürtel 68/57/14

Ausbildung

1988-1992	Volksschule 1060 Wien, Evangelische Volksschule Gumpendorf
1992-2000	Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium 1040 Wien, Wiedner Gürtel (Abschluss AHS-Matura)
2000-2003	Studium der Soziologie (geisteswissenschaftlicher Zweig) und Fächerkombination aus Frauen- und Geschlechterforschung und Volkswirtschaftslehre Universität Wien
2003	Studienplanwechsel (Bakkalaureatstudium); Schwerpunkte: feministische Theorie, Entwicklungssoziologie, Wissenschaftstheorie,
Okt. 2004	Abschluss des Bakkalaureatsstudiums der Soziologie
Nov. 2004	Magisterstudium der Soziologie
Sept. 2005 - August. 2006	Auslandsaufenthalt in Neapel (<i>Università degli Studi di Napoli L'Orientale</i> und <i>Università degli Studi di Napoli Federico II</i>)

Berufliche Tätigkeiten

2002 - 2004	Projektbezogene Tätigkeit bei L&R Sozialforschung
2004	Projektbezogene Mitarbeit bei SFS – Sozialökonomische Forschungsstelle, Projektassistenz
Seit Juni 2005	Workshoptrainerin für politische Bildung, Bildungsabteilung der Arbeiterkammer Wien
Seit Okt. 2006	Mitarbeit im Projekt „Datenbank“ des Archives der KZ-Gedenkstätte Mauthausen

Sprachkenntnisse

Deutsch: Muttersprache
Englisch: fließend in Wort und Schrift
Italienisch: fließend in Wort und Schrift
Französisch: Maturaniveau