

HSFK-Report Nr. 12/2014

Schutz der Religionen oder Schutz der Gläubigen?

Die Organisation für Islamische Zusammenarbeit
und die Kampagne gegen die „Diffamierung
von Religionen“

Claudia Baumgart-Ochse

© Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Adresse:

HSFK • Baseler Straße 27-31 • D-60329 Frankfurt am Main

Telefon: +49(0)69 95 91 04-0 • Fax: +49(0)69 55 84 81

E-Mail: baumgart@hsfk.de

Internet: www.hsfk.de

ISBN: 978-3-942532-84-6

Euro 6,--

Zusammenfassung

Mitte der 1990er Jahre bemühte sich eine Reihe von Akteuren, die zunehmend angespannte Lage zwischen westlicher und islamischer Welt zu entschärfen. Im Iran übernahm der moderate Reformler Mohammed Khatami das Präsidentenamt und initiierte die außenpolitische Annäherung an die westlichen Staaten; der nahöstliche Kernkonflikt zwischen Israel und den Palästinensern strebte im Osloer Friedensprozess einer Lösung zu; und die UN setzten dem von Samuel Huntington prognostizierten „Kampf der Kulturen“ die Initiative des „Dialogs der Kulturen“ entgegen. Diesen Kontext nutzte die Organisation der Islamischen Konferenz (Organization of the Islamic Conference, OIC), um eines ihrer Hauptanliegen – den Schutz des Islams und der Muslime vor Diffamierung, Blasphemie und Diskriminierung in westlichen Gesellschaften – im Kontext des westlich-säkular dominierten Systems der Vereinten Nationen (UN) als neue Menschenrechtsnorm zu propagieren. Die OIC ist nach den Vereinten Nationen (UN) die zweitgrößte Staatenorganisation der Welt, mit derzeit 57 islamisch geprägten Mitgliedsstaaten und erhebt den Anspruch, die islamische Welt zu repräsentieren. 1999 brachte Pakistan als Vertreterin der OIC erstmals eine Resolution unter dem Titel „Diffamierung des Islams“ in die Menschenrechtskommission der UN ein, die nach Verhandlungen unter dem neuen Titel „Diffamierung von Religionen“ im Konsens angenommen wurde. Die Resolution beklagt die negative, stereotype Darstellung von Religionen und insbesondere des Islams und fordert Staaten auf, die „Diffamierung von Religionen“ zu verbieten. Bis 2011 wurde sie jedes Jahr in verschiedenen UN-Gremien (Menschenrechtskommission, Menschenrechtsrat, Generalversammlung) verabschiedet.

Der Report untersucht diese UN-Initiative der OIC als Versuch, eine neue Norm mit den Mitteln oppositioneller Politik in den etablierten Institutionen der internationalen Beziehungen zu verankern. Mit dieser Strategie setzte sich die OIC deutlich von den internationalen Protesten, Boykotten und Gewaltdrohungen ab, welche noch Ende der 1980er Jahren die Affäre um den Roman „Die Satanischen Verse“ des indisch-britischen Schriftstellers Salman Rushdie geprägt hatten. Während diese Proteste als internationale Dissidenz im Sinne eines radikalen Widerstands gegen die westlich dominierte Ordnung interpretiert werden können, wählte die OIC den Weg der Opposition nach den Spielregeln internationaler Institutionen. Normativ gründete sie ihre Initiative auf ihre Rolle als eine der Interpretinnen der islamischen Tradition im Hinblick auf die Menschenrechte. 1990 hatte sie mit der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam ein Dokument verabschiedet, das eine Konzeption von Menschenrechten vertritt, die an die Scharia – das islamische Recht – gebunden sind und von ihr limitiert werden.

Nach anfänglichem Erfolg sah sich die UN-Initiative der OIC nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in den Vereinigten Staaten jedoch zunehmend der Kritik westlicher Staaten und NGOs ausgesetzt. Diese bemängelten vor allem, dass das Konzept der „Diffamierung von Religionen“ in offenem Widerspruch zum Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit stünde. Denn die Menschenrechte schützten zwar einzelne Gläubige als Träger der Menschenwürde; geteilte Ideen oder Überzeugungen wie Religionen seien hingegen nicht vor Diffamierung, Satire oder Schmähung geschützt. Überdies wurde der OIC vorgeworfen, mit der UN-Initiative zur „Diffamierung von Religionen“ lediglich die teils drakonischen Blasphemiegesetze ihrer Mitgliedsländer auf die internationale Ebene exportieren zu wollen. Die

OIC argumentierte dagegen, dass sich die Situation der Muslime, insbesondere der muslimischen Minderheiten in westlichen Gesellschaften, nach den Anschlägen von New York massiv verschlechtert habe, weil sie im Zuge des „Krieges gegen den Terror“ quasi unter Generalverdacht gestellt würden. Daher sei es notwendig, diese Minderheiten mit der Resolution wirksam vor Diskriminierung, Hass und Diffamierung zu schützen. Doch ihre Argumentation verfiel nicht: Die Resolutionen verloren in den Abstimmungen ab 2002 von Jahr zu Jahr an Zustimmung.

Vor dem Hintergrund dieses allmählichen Scheiterns der Resolutionen zur „Diffamierung von Religionen“ in den UN bot sich der OIC mit dem dänischen Karikaturen-Streit 2005/2006 eine mehr als willkommene Gelegenheit, das Thema auf andere Weise zu thematisieren. Zusammen mit der ägyptischen Regierung agierte die OIC als die entscheidende internationale Institution, die den Karikaturen-Streit von einem innergesellschaftlichen Konflikt in Dänemark zu einer weltweiten politischen Krise beförderte. Obwohl ihr nicht unterstellt werden kann, dass sie die gewaltsamen Ausschreitungen und Brandanschläge auf dänische Botschaften in Syrien und Libanon bewusst in Kauf genommen hätte, sorgte sie doch mit ihrer hartnäckigen Kampagne gegen die Karikaturen dafür, dass die zuvor angestrebte Opposition innerhalb des UN-Systems nun in eine neue Phase der radikalen Dissidenz überging. Der Protest gegen die empfundene Demütigung und Diffamierung des Islams und der Muslime im Zeichen der Meinungs- und Pressefreiheit sollte sich in der Folge noch an weiteren Publikationen, Ereignissen und Äußerungen immer wieder aufs Neue entzünden – von der vermeintlich islamkritischen Rede Papst Benedikts in Regensburg bis hin zum jüngsten Anschlag auf die Redaktion von Charlie Hebdo im Januar 2015.

Unterdessen wird auf internationalem Parkett der Versuch unternommen, den Konflikt zwischen dem Schutz der Religionen vor Diffamierung und dem Recht auf Meinungsfreiheit auf kooperative Weise zu lösen. Nach Phasen von Dissidenz (Rushdie-Affäre), Opposition (OIC-Initiative in den UN) und erneuter Dissidenz (Karikaturen-Streit und nachfolgende Ereignisse) haben sich OIC, die EU und die USA bereitgefunden, eine neue, gemeinschaftlich erarbeitete Resolution einzubringen, die nunmehr auf das Konzept der „Diffamierung von Religionen“ verzichtet und sich im Rahmen etablierter Menschenrechtsgesetzgebung bewegt. 2011 erstmals im Konsens verabschiedet, weckt die neue Resolution 16/18 die Hoffnung, dass zumindest auf diplomatischer Ebene ein Kompromiss möglich ist, der auch eine Umsetzung in die Praxis und das Recht der Nationalstaaten nach sich ziehen könnte. Doch noch ist dieser Konsens brüchig: Auf den Implementierungs-Treffen für die Resolution (dem sogenannten Istanbul-Prozess) sind erneut die alten Konfliktlinien zwischen OIC-Mitgliedsstaaten und westlichen Akteuren aufgebrochen. Ob es also gelingen kann, eine internationale Lösung voranzubringen, die sowohl die OIC zufriedenstellt als auch den internationalen Widerstand gegen die empfundene Diffamierung des Islams langfristig befrieden kann, ist derzeit noch offen. (Limon/Ghanea/Power 2014).

Die EU sollte als eine der Haupt-Akteurinnen im Istanbul-Prozess alle Möglichkeiten nutzen, um diese neuerlichen Versuche abzuwehren, eine Anti-Diffamierungs-Agenda sozusagen „durch die Hintertür“ wieder in die Debatte einzuführen. Stattdessen sollte in Zukunft der Fokus stärker darauf gelegt werden, den Aktionsplan der Resolution 16/18 umzusetzen und die polarisierte konzeptionelle Debatte zu überwinden.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Die OIC und die internationalen Menschenrechte	5
2.1	Stimme der Ummah? Die OIC zwischen Religion und Politik	6
2.2	Die OIC und islamische Menschenrechte	8
2.3	Religionsfreiheit und Blasphemiegesetze in OIC-Mitgliedsländern	12
3.	Die OIC und die „Diffamierung von Religionen“	15
3.1	Historischer Kontext der OIC-Initiative in den UN	15
3.2	Menschenrechtlicher Kontext der OIC-Initiative in den UN	17
3.3	Eine neue Norm: Schutz der Religion vor Diffamierung	20
3.4	Das Scheitern der OIC-Initiative	21
3.5	Von der Opposition zur Dissidenz: der Karikaturen-Streit	23
4.	Ausblick: Kann eine internationale Lösung gelingen?	26
	Literaturverzeichnis	30

1. Einleitung¹

Dass die Attentäter von Paris am 7. Januar 2015 die Redaktion des Satiremagazins *Charlie Hebdo* als ein Ziel ihrer Gewalttaten auswählten,² war kein Zufall. Obwohl *Charlie Hebdo* keine auflagenstarke Zeitschrift ist, so steht sie doch wie kaum ein anderes Blatt für eine Kultur der Meinungsfreiheit, in der weder die Politik noch die Religionsgemeinschaften oder andere gesellschaftliche Institutionen von beißender Satire und Kritik verschont werden. Auch nicht der Islam. Schon 2011 hatten Extremisten einen Brandanschlag auf die Redaktionsräume verübt, nachdem das Magazin eine Karikatur des Propheten Mohammed auf seiner Titelseite veröffentlicht hatte. Doch die Redakteure ließen sich nicht von Drohbriefen und Hetzmails einschüchtern und druckten weiterhin auch islamkritische Karikaturen und Artikel. Bei dem Anschlag auf die Redaktion am 7. Januar starben zwölf Menschen, darunter vier der berühmtesten Karikaturisten Frankreichs.

In Frankreich und weit darüber hinaus wurde der Terroranschlag auf *Charlie Hebdo* in genau dieser symbolischen Bedeutung wahrgenommen: als Anschlag auf die Meinungs- und Pressefreiheit, auf zentrale Grundrechte westlicher Demokratien. Auch vorhergegangene Ereignisse wie die Rushdie-Affäre (1988) oder die Karikaturenkrise (2005), die ebenfalls gewaltsame Proteste und Anschläge hervorriefen, waren in dieser Weise interpretiert worden. In den Trauermärschen und Solidaritätskundgebungen, die auf die Gewalttat in Paris folgten, drückten Millionen von Menschen ihre Entschlossenheit aus, diese Freiheit zu verteidigen, indem sie sich mit der Zeitschrift identifizierten: „Je suis Charlie“ – „Ich bin Charlie“.

Der Konflikt zwischen dem Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit und dem Bestreben, Religionen – insbesondere den Islam³ – vor Verunglimpfung, Beleidigung und Blasphemie zu schützen, spielt sich jedoch nicht allein auf der Ebene von gesellschaftlichen Protesten und Gewalttaten ab. Von 1999 bis 2011 unternahm die OIC (*Organization of the Islamic Conference*, 2011 umbenannt in *Organisation of Islamic Cooperation*) den Versuch, das Verbot der Diffamierung von Religion als eine neue Norm

1 Ich danke Andreas Löpsinger für seine große Hilfe bei den Recherchearbeiten für diesen Report.

2 Das zweite Anschlagziel war ein jüdischer Supermarkt in Paris.

3 Der Konflikt betrifft auch andere Religionen, beispielsweise das Christentum. Beispiele aus Deutschland der jüngsten Zeit sind eine umstrittene Jesus-Karikatur, die als Werbeplakat für eine Ausstellung der Caricatura-Galerie in Kassel an der Fassade aufgehängt worden war und von den christlichen Kirchen massiv kritisiert wurde, in: Spiegel Online, 23.8.2012, <http://bit.ly/1cRrK4j> (13.7.2015), sowie der Streit um die Vergabe des Hessischen Kulturpreises an Navid Kermani, dem von seinen Mit-Geehrten Karl Kardinal Lehmann und dem Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Peter Steinacker, vorgeworfen wurde, er habe das Kreuz verunglimpft, in: FAZ, 14.4.2009, <http://bit.ly/1BfAAyM> (14.7.2015). 2012 klagte Papst Benedikt XVI gegen das TITANIC-Titelblatt vom Juli 2012, das ihn mit einem gelben Fleck auf der weißen Soutane zeigte, in: Süddeutsche, 10.7.2012, <http://bit.ly/1HQG5w7> (13.7.2015). Jedoch lösten diese Ereignisse nicht im gleichen Maß transnationalen Protest aus.

im Kontext des UN-Menschenrechtsregimes⁴ zu etablieren. Die OIC ist nach den Vereinten Nationen (UN) die zweitgrößte Staatenorganisation der Welt, mit derzeit 57 islamisch geprägten Mitgliedsstaaten. 1999 brachte Pakistan als Vertreterin der OIC erstmals eine Resolution in die Menschenrechtskommission der UN ein, die ein Verbot der „Diffamierung des Islams“ forderte, dann aber nach Verhandlungen mit westlichen Staaten unter dem Titel „Diffamierung von Religionen“ erstmals angenommen wurde. Varianten dieser Resolution wurden zunächst in der Menschenrechtskommission, später im Nachfolge-Gremium Menschenrechtsrat sowie in der Generalversammlung der UN in nur leicht veränderten Varianten jedes Jahr neu eingebracht und verabschiedet. Erst 2011 gab die OIC dem wachsenden Druck westlicher Staaten nach und stimmte einem alternativen Resolutionsentwurf zu, der das Konzept der „Diffamierung von Religionen“ nicht mehr enthält.

Sowohl bei den Demonstrationen, Protesten und gewaltsamen Ausschreitungen als auch bei der UN-Initiative der OIC geht es im Kern um den Konflikt zwischen dem Recht auf freie Meinungsäußerung und der Forderung, den Islam vor Verunglimpfung und Blasphemie zu schützen und dafür die Meinungsfreiheit einzuschränken. Beide Formen der Auseinandersetzung können als Widerstand muslimischer Akteure gegen die dominante westlich-säkulare Weltordnung und ihre normativen Grundlagen interpretiert werden. Damit schließt dieser Report an jüngere theoretische Arbeiten in den Internationalen Beziehungen an, die auch für die internationale Ebene die Existenz von Herrschaft „als Struktur institutionalisierter Über- und Unterordnung“ annehmen, durch die „Lebensgüter und Einflusschancen verteilt und Erwartungen über die Folgebereitschaft stabilisiert werden“ (Daase/Deitelhoff 2014: 1). Zu Herrschaft, gleich ob sie auf Legitimität gründet und freiwillige Gefolgschaft erzeugt oder ob sie mit Zwang und Unterdrückung durchgesetzt wird, gehört notwendig der Widerstand – gegen einzelne Politiken, gegen Strukturen und Institutionen, oder gegen die Ordnung als Ganzes (Daase/Deitelhoff 2014: 11). Daase und Deitelhoff unterscheiden zwei Formen des Widerstands: Opposition akzeptiert die geltenden Spielregeln der Herrschaftsordnung, Dissidenz hingegen bewegt sich außerhalb dieser Regeln.

Die OIC hat für ihre Initiative die Form der Opposition gewählt. Sie zielt darauf ab, innerhalb des UN-Systems einen Wandel des Menschenrechtskatalogs zu bewirken und agiert zu diesem Zweck nach den Spielregeln der etablierten internationalen Institutionen globaler Politik. Die Proteste und Ausschreitungen sind dagegen als Ausdruck von Dissidenz zu verstehen, die sich außerhalb der geltenden Regeln und Institutionen Bahn bricht in Protesten, Boykotten und Gewalt. Der Report untersucht beide Formen des Widerstandes, richtet aber sein Hauptaugenmerk auf das oppositionelle Verhalten der OIC, das in der Literatur bislang kaum behandelt wurde. Was waren die Voraussetzungen und Motive für die Anti-Diffamierungs-Kampagne der OIC? Worum dreht sich der Konflikt im Kern?

4 Das internationale Menschenrechtsregime, das sich im Rahmen der UN entwickelt hat, basiert im Wesentlichen auf drei Dokumenten: der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, dem Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte (1966) sowie dem Internationalen Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966). Institutionell sind vor allem der UN-Menschenrechtsrat und der Hohe Kommissar der UN für Menschenrechte für die Implementierung der Regeln und Normen zuständig. Vgl. Donnelly (2013: 162).

Warum ist die OIC-Initiative gescheitert? Und gibt es eine Wechselwirkung zwischen der Opposition der OIC und den Protesten und Ausschreitungen der dissidenten Akteure?

Dissidente und oppositionelle Formen des Widerstands gegen die westlich-säkulare Ordnung

Wie eingangs erwähnt, war der Anschlag auf die Redaktion des Magazins *Charlie Hebdo* lediglich das jüngste Ereignis in einer Reihe von Zusammenstößen, in denen muslimische Akteure ihrer Kritik und Empörung über die empfundene Respektlosigkeit westlicher Gesellschaften gegenüber dem Islam Ausdruck verliehen, in diesem Fall mit tödlicher Gewalt. Wohlgermerkt handelt es sich jeweils um radikalisierte Minderheiten, die auf westliche Darstellungen des Islams in dieser Weise reagieren.⁵ Für Deutschland hat beispielsweise jüngst eine Studie der Bertelsmann-Stiftung gezeigt, dass Muslime das Grundprinzip der Demokratie hoch schätzen und offen sind für religiöse Vielfalt, während in der deutschen Mehrheitsgesellschaft die Islamfeindlichkeit zunimmt (Religionsmonitor 2015). Doch auch in muslimischen Mehrheitsgesellschaften wie Tunesien, Libanon, Pakistan oder Ägypten zeichnet sich ein weit heterogeneres Bild ab, als es viele Medienberichte vermitteln. Laut Umfragen gibt es hohe Zustimmungswerte für Demokratie und persönliche Freiheiten, während zugleich ein Einfluss der islamischen Religion auf die Politik erwünscht ist (Pew Research Center 2012).

Der erste Zusammenprall unterschiedlicher normativer Auffassungen zur Meinungsfreiheit war die sogenannte Rushdie-Affäre. 1988 veröffentlichte der britisch-indische Schriftsteller Salman Rushdie seinen Roman „Die Satanischen Verse“. Das Werk, in dem Rushdie „in satirisch-obszöner Weise eine traumhafte Allegorie des Propheten Mohammed auftreten lässt“ und sich „zwölf Huren in einem Freudenhaus selbst die Namen der Prophetengattinnen geben, um das Geschäft zu beleben“,⁶ rief sofort nach seinem Erscheinen erzürnte Proteste unter Muslimen weltweit hervor, viele Länder setzten das Buch auf den Index. Doch die heftigste Reaktion kam aus Iran: Der Revolutionsführer Ayatollah Khomeini erließ eine Fatwa, ein islamisches Rechtsgutachten, das Rushdie wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilte und alle Muslime aufforderte, ihn hinzurichten.⁷ Für Rushdie folgten Jahre der Angst und Isolation, er musste sich verstecken, regelmäßig den Wohnort wechseln. Sein Verlag erhielt Bombendrohungen, der japanische Übersetzer der „Satanischen Verse“ wurde ermordet, die Beziehungen zwischen Iran und den westlichen Ländern sanken auf einen Tiefpunkt.

Mitte der 2000er Jahre, nach den Anschlägen vom 11. September 2001, kam es dann erneut zu Spannungen zwischen islamischer und westlicher Welt, die sich an der freien Meinungsäußerung entzündeten. 2005 druckte die dänische Tageszeitung *Jyllands-Posten*

5 Nicht zuletzt gibt es auch in Ländern wie Ägypten oder dem Iran politische Karikaturisten, siehe Karim El-Gawhary (2015): Wenn Bärtige zeichnen schwierig ist, in: taz online, www.taz.de/!5023189/ (25.1.2015), und Die Zeit (2015): Iranische Karikaturisten machen sich über IS lustig, in: Zeit Online, <http://bit.ly/1KSfzTA> (2.7.2015).

6 Almut Cieschinger (2009), Der Dichter und sein Henker. 20 Jahre Rushdie-Affäre, in: Spiegel Online, <http://bit.ly/1GjYHDd> (16.1.2015).

7 Andere islamische Gelehrte, etwa von der ägyptischen Al-Azhar-Universität, legten jedoch Widerspruch gegen diese Fatwa ein.

eine Serie von Mohammed-Karikaturen ab, die eine größere diplomatische Krise und gewaltsame Ausschreitungen und Proteste nach sich zogen. Die bildliche Darstellung des Propheten gilt in vielen islamisch geprägten Ländern als verboten. 2006 hielt Papst Benedikt XVI. in Regensburg umstrittene Rede, in der er einen byzantinischen Kaiser mit der Aussage zitierte, Mohammed habe „nur Schlechtes gebracht“, weil er predigte, den Glauben mit dem Schwert zu verbreiten.⁸ 2008 sorgte der Film „Fitna“ des rechtspopulistischen Politikers Geert Wilders für Empörung. 2012 tauchten Ausschnitte eines anti-islamischen Amateur-Films „Die Unschuld der Muslime“ auf *youtube* auf, der in den Vereinigten Staaten entstanden war. Es folgten wütende Proteste in der islamischen Welt und Bombenanschläge auf US-amerikanische Botschaften und Konsulate in Mittleren Osten mit mehr als 30 Toten.

In die Zeit zwischen der Rushdie-Affäre und den Ereignissen seit Mitte der 2000er Jahre fällt die Initiative der OIC, im Rahmen der UN eine neue Norm zu etablieren, die Staaten dazu auffordert, die „Diffamierung von Religionen“ zu unterbinden. Zunächst schienen die Resolutionen ein Erfolg für die OIC zu werden: Die Menschenrechtskommission nahm sie 1999 und 2000 ohne Abstimmung an. Doch nach den Anschlägen von New York mehrte sich die Kritik am Konzept der Diffamierung von Religionen – geäußert sowohl von Nichtregierungsorganisationen als auch von westlichen Staaten, allen voran den Vereinigten Staaten. Die Resolutionen verloren von Jahr zu Jahr an Zustimmung. 2011 wurde die Resolution schließlich von der Agenda genommen und durch eine neue Resolution mit dem Titel „Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to Violence and Violence Against, Persons based on Religion or Belief“⁹ ersetzt, die vom Konzept der „Diffamierung von Religionen“ abweicht. Parallel zur international wenig beachteten Initiative der OIC in den UN markierte die Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* im Jahr 2005 einen Wendepunkt zu einer neuen Phase der Dissidenz, also dem radikalen Widerstand gegen die Verunglimpfung des Islams im Zeichen der Meinungsfreiheit in der Form von Protesten und gewaltsamen Ausschreitungen.

Der Report stellt zunächst die OIC als besonderen Akteur der internationalen Beziehungen vor, der sich seit den 1990er Jahren verstärkt als Interpret der islamischen Tradition in die globale Menschenrechtsdebatte eingebracht hat. Obwohl es seit 2005 Anzeichen dafür gab, dass sich die OIC stärker an die international kodifizierten Menschenrechte annäherte, gehört es nach wie vor zu ihren zentralen Zielen, den Islam und die muslimischen Gläubigen vor Diffamierung, Beleidigung und Diskriminierung zu schützen und Islamophobie zu bekämpfen – auch wenn damit Einschränkungen der Meinungs- und Pressefreiheit einhergehen.¹⁰ In den anschließenden Abschnitten werden Motive und Bedingungen für die OIC-Kampagne analysiert. Mit Blick auf die Motive spielen neben dem Anliegen, die Situation muslimischer Minderheiten außerhalb der islamischen Welt zu verbessern, vor allem die oft harschen Blasphemiegesetze vieler Mitgliedsstaaten eine Rolle.

8 Die Rede von Papst Benedikt XVI im Wortlaut: <http://bit.ly/1GHhqXS> (7.3.2015).

9 United Nations General Assembly, Human Rights Council, Resolution 16/18, 12. April 2011, <http://bit.ly/1Si1zVc> (14.7.2015).

10 OIC Charter, Artikel 1/12, <http://bit.ly/1HLe8RY> (16.1.2015).

Sie dienen den Regierungen als repressives Herrschaftsinstrument. Eine neue Norm, die Diffamierung verbietet, würde diese Gesetze international legitimieren. Insofern dient die Initiative in den UN der Herrschaftssicherung in nationalen Kontexten. Doch erst der historische Kontext in den 1990er Jahren, der eine zumindest partielle Öffnung der UN für Dialog und Kooperation mit der islamischen Welt mit sich brachte, ermöglichte es der OIC, ihren Widerstand gegen bestimmte Normen der westlich-säkularen Welt mit Mitteln der Opposition innerhalb des Systems zu äußern. Dies bestätigt die Annahme, dass mehr Teilhabemöglichkeiten und mehr Raum für Widerstand eine Entradikalisierung von Dissidenz zu Opposition nach sich ziehen (Daase/Deitelhoff 2014: 13).

Doch eine solche Entwicklung ist nicht unumkehrbar. Nach anfänglichen Erfolgen in den einschlägigen UN-Gremien verlor die Initiative schon nach wenigen Jahren an Zustimmung durch andere Mitgliedsstaaten. Die zunehmende Ablehnung der Initiative durch andere Staaten reduzierte die Teilhabemöglichkeiten. Zwar wurde die OIC in der Folge nicht selbst zum dissidenten Akteur, aber sie war als Impulsgeber maßgeblich beteiligt an der Eskalation der Ereignisse während der Karikaturenkrise im Jahr 2005. Der Report rekonstruiert vor diesem Hintergrund die OIC-Kampagne in den UN von 1999 bis 2011, beleuchtet ihren politisch-historischen und menschenrechtlichen Kontext und untersucht die Wechselwirkungen mit den internationalen Protesten und gewaltsamen Ausschreitungen in Folge als blasphemisch empfundener Darstellungen des Islams in westlichen Gesellschaften.

2. Die OIC und die internationalen Menschenrechte

Die Universalität der modernen Menschenrechte, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in nachfolgenden UN-Konventionen niedergelegt sind, ist umstritten. Aus unterschiedlichen kulturellen, intellektuellen und religiösen Perspektiven argumentieren Kritiker, dass die Menschenrechte ein Produkt westlicher Kultur und Tradition seien und daher nicht umstandslos auf Gesellschaften anderer kultureller oder religiöser Prägung übertragen werden könnten. So beanspruchten asiatische Länder in der Debatte über „asiatische Werte“ in den 1990er Jahren ein eigenes, kulturell begründetes Wertesystem, das kollektive Rechte dem Individualismus der Menschenrechte vorzog. Auch im Islam gibt es viele Stimmen, die eine partikulare, aus der islamischen Tradition abgeleitete Interpretation von Menschenrechten befürworten, die in einigen Aspekten von den internationalen Menschenrechten der UN abweicht. Zu den wichtigsten Menschenrechtserklärungen aus dem islamischen Raum zählt die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“, die 1990 von der OIC verabschiedet wurde. Die folgenden Abschnitte stellen die OIC vor, diskutieren ihre Position in der Menschenrechtsdebatte und gehen abschließend auf die Blasphemiegesetze in einigen Mitgliedsstaaten ein, die erheblichen Einfluss auf die Anti-Diffamierungs-Kampagne der OIC in den UN haben.

2.1 Stimme der Ummah? Die OIC zwischen Religion und Politik

Die OIC ist als internationale Organisation eine Besonderheit. Mit 57 Mitgliedsstaaten ist sie nach den UN die zweitgrößte Staatenorganisation der Welt.¹¹ Im Unterschied zu Regionalorganisationen wie der Afrikanischen Union (AU) oder dem Verband Südostasiatischer Nationen (ASEAN) repräsentiert die OIC jedoch nicht eine geographisch eingrenzbarere Weltregion, denn ihre Mitglieder verteilen sich über vier Kontinente; viele OIC-Staaten sind beispielsweise zugleich Mitglied der Arabischen Liga, einer klassischen Regionalorganisation, aber längst nicht alle. Auch wird die OIC nicht durch ein funktionales Interesse, wie beispielsweise eine Freihandelszone, zusammengehalten. Die Besonderheit der OIC liegt vielmehr darin, dass sie sich über die islamische Prägung ihrer Mitgliedsländer definiert. Dabei variiert diese Prägung von der konstitutionell verankerten Staatsreligion bis hin zu Ländern mit großer muslimischer Minderheit, und sie umfasst die weit verzweigte Vielfalt islamischer Strömungen. Obwohl die OIC in vielerlei Hinsicht analog zur Logik säkularer zwischenstaatlicher Organisationen in den internationalen Beziehungen funktioniert, hebt ihr Religionsbezug sie deutlich von anderen Organisationen ab: „[...] the idiosyncrasy of the OIC is categorical, for whilst adhering to the secular logic of multistate functionalism, its ideological source is reflected solely in terms of a religious attribute, that of Islam, and its purpose is guided by a single imperative, that of pan-Islamism.“ (Sheikh 2003: 16). Entscheidungen werden mit Zwei-Drittel-Mehrheiten in der Staatenversammlung getroffen, unabhängig davon, ob es sich bei den abstimmenden Mitgliedern um Länder handelt, die auf Grund ihrer Verfassung islamisch sind, oder um Staaten wie die Türkei und der Libanon, die explizit säkular verfasst sind. Die Charta der OIC von 1972 schreibt fest, dass die Souveränität, Unabhängigkeit und territoriale Integrität der Mitgliedsländer unbedingt zu respektieren sind. Damit orientiert sich die OIC am Modell der UN, von der sie als legitimer Staatenverbund akzeptiert werden will.

Die OIC entstand in den 1960er Jahren, als der Kalte Krieg auch im Nahen Osten die feindlichen Lager definierte: Das pro-US-amerikanische saudische Königshaus hatte gegenüber den pro-sowjetischen, revolutionären Regimen wie in Ägypten und Syrien seit den 1950er Jahren zusehends an Macht verloren. Doch zwei Ereignisse wendeten gegen Ende der 1960er Jahre das Blatt. Die Niederlage der arabischen Armeen im Juni-Krieg von 1967 gegen Israel wurde von den beteiligten Staaten als schwere Demütigung empfunden und schwächte den säkularen Pan-Arabismus der pro-sowjetischen Regime. Im August 1969 verübte dann ein australischer Tourist einen Brandanschlag auf die Al-Aqsa-Moschee in der Altstadt von Jerusalem – doch die arabischen Nachbarn argwöhnten, es sei der Staat Israel selbst gewesen, der diesen Anschlag auf eines der wichtigsten islamischen Heiligtümer geplant hätte.¹² Beide Ereignisse schienen davon zu zeugen, dass die säkularen Ideologien nicht in der Lage waren, die Interessen der Muslime zu schützen, und dass es Zeit wäre für die Rückkehr einer pan-islamischen Vision (Sheikh 2003: 36). Innergesellschaftlich gewannen zu dieser Zeit konservative Islam-Auslegungen an Bedeutung,

11 www.oic-oci.org (14.7.2015).

12 Haug von Kuenheim (1969): Die Brandfackel von El-Aqsa, in: Die Zeit, 29.8.1969, <http://bit.ly/1yRAJHE> (14.7.2015).

prominent vertreten durch Sayyid Qutb, Vordenker der Muslimbruderschaft in Ägypten. Auf internationalem Parkett forcierte vor allem Saudi-Arabien die Gründung der OIC, um den Einfluss der säkularen Pan-Arabisten in der Region zu schmälern.

Noch im September 1969 fand in Rabat die erste islamische Gipfelkonferenz statt, initiiert von Saudi-Arabien, Iran unter dem Schah, Marokko und Pakistan. 24 Länder und die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) nahmen an dem Gipfel teil, auf dem die Organisation der Islamischen Konferenz (Organization of the Islamic Conference) gegründet wurde. Die Gründungsmitglieder hegten sehr unterschiedliche nationale Interessen, lediglich die gemeinsame Feindseligkeit gegenüber dem Staat Israel einte die OIC in ihrer Gründungsphase. Die Heiligen Stätten des Islam in Jerusalem – und damit zugleich der israelisch-palästinensische Konflikt – blieben daher über Jahrzehnte zentrale Themen der OIC.

Darüber hinaus fand die OIC jedoch kaum zu einer gemeinsamen Stimme. Vielmehr war die Organisation von einer Vielzahl interner Spannungen und Konflikte gekennzeichnet, welche die Zusammensetzung aus kulturell, politisch und sozial höchst unterschiedlichen Ländern widerspiegelten. Schon die Anfangsphase war von Konflikten um die Führerschaft innerhalb der OIC zwischen Saudi-Arabien, Iran und Pakistan geprägt. Später fanden sich immer wieder Mitgliedsstaaten auf verschiedenen Seiten internationaler Ereignisse, Krisen und teils mit Gewalt ausgetragener Konflikte wieder – Beispiele sind der Friedensvertrag zwischen Ägypten und Israel, der Konflikt zwischen Iran und Irak, die irakische Invasion in Kuwait oder der Afghanistan-Krieg (Petersen 2012: 12; Wastnidge 2011). Auch der sehr unterschiedliche Umgang mit islamistischen und dschihadistischen Gruppierungen einzelner Mitgliedsstaaten sorgt bis heute für Spannungen. Während die OIC offiziell einen toleranten, moderaten Islam propagiert und dem Terrorismus den Kampf angesagt hat, werden einzelne Mitgliedsländer wie Sudan und Iran verdächtigt, terroristische Gruppierungen zu unterstützen (Haynes 2012: 54-55).

Diese Uneinigkeit zwischen den Mitgliedsstaaten hat dazu geführt, dass die OIC ihr Ziel – die globale Stellung der Muslime zu stärken – nicht in dem Maße erreicht hat, wie sie selbst dies für sich beansprucht. Entsprechend bleibt ihr Einfluss in den internationalen Beziehungen unter ihren Möglichkeiten als zweitgrößte Staatenorganisation zurück, was sich auch an der mageren Forschungsliteratur zur OIC zeigt (Haynes 2012: 53).

Diese noch immer geringe Sichtbarkeit in der internationalen Politik sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die OIC seit 2005 einen bemerkenswerten Wandel durchläuft. Erstmals wählten die Außenminister der Mitgliedsstaaten in besagtem Jahr einen Generalsekretär für die OIC, den türkischen Wissenschaftshistoriker Ekmeleddin Ihsanoğlu. Ein auf zehn Jahre angelegter Aktionsplan wurde erarbeitet, der nachhaltige Entwicklung in den Mitgliedsländern, Krisen- und Katastrophenhilfe, eine engere Zusammenarbeit mit anderen internationalen Organisationen und den Kampf gegen gewaltsame, extremistische Ideologien auf die Agenda der Organisation setzte.¹³ Auch die Charta der Organisation wurde generalüberholt;¹⁴ erstmals bezieht sie sich nun auf die Menschenrechte, auf

13 <http://bit.ly/1FxcS4E> (14.7.2015).

14 Die neue Charta: <http://bit.ly/1FhQRV1> (14.7.2015).

Demokratie und Herrschaft des Rechts, Gleichheit vor dem Gesetz, gute Regierungsführung und die Rechte der Frauen (Hermann 2013), immer jedoch im Kontext islamischer Werte und ohne die Souveränität der Mitgliedsstaaten in Frage zu stellen. In die Amtszeit Ihsanoğlu (2005–2013) fällt auch die Umbenennung von „Organisation der Islamischen Konferenz“ in „Organisation für Islamische Zusammenarbeit“ – ein programmatischer Titel, der auch die Aufwertung der Organisation von einem Konferenzformat zum eigenständigen Akteur markiert. Die OIC hat seither ihre humanitäre Hilfe für Menschen in Krisen- und Konfliktgebieten wie Bangladesch oder Somalia ausgeweitet. Bemerkenswert sind außerdem die Bemühungen der OIC, in Konflikten wie in Palästina, Afghanistan oder Niger zwischen verfeindeten Akteuren zu vermitteln (Hermann 2013). Wie sich die Organisation unter ihrem neuen Generalsekretär, dem vormaligen saudischen Minister für Kultur und Information Iyad Madani, weiter entwickeln wird, ist derzeit offen; Madani gilt als deutlich konservativer als sein Vorgänger Ihsanoğlu.

2.2 Die OIC und islamische Menschenrechte

Der Frage, ob und inwieweit bestimmte Religionen oder Religion an sich mit den modernen Menschenrechten vereinbar sind, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Folgedokumenten kodifiziert sind, ist in der Literatur ausführlich diskutiert worden.¹⁵ Um diese Frage soll es in diesem Report jedoch nicht gehen. Vielmehr folgt der Report der Herangehensweise, die Cismas (2014) in ihrem Buch „Religious Actors and International Law“ zu Grunde legt. Cismas kritisiert, dass jene Studien, die die grundsätzliche Frage der Vereinbarkeit von Religion und Menschenrechten stellen, Religionen überwiegend als statische, einheitliche Blöcke darstellten. Zwar blieben die Schriften vieler Religionen über Jahrhunderte tatsächlich unverändert, aber die Interpretationen und Praktiken der religiösen Gemeinschaften seien „dynamic over time and diverse across space“ (Cismas 2014: 2). Entsprechend enthielten Religionen ein weites Spektrum von Ansichten zu einzelnen Themen und Fragen, die einander ergänzen oder auch widersprechen: „It is here where the role of religious actors as interpreters of religion(s) becomes central, because through interpretation they generate the dynamism and diversity of religions.“ (Cismas 2014: 3). Religiöse Akteure wie der Heilige Stuhl oder die OIC werden von Cismas als Interpreten ihrer religiösen Tradition aufgefasst, die Anspruch auf Geltung ihrer Interpretation erheben. Statt also die Debatte über die grundlegende Vereinbarkeit von Religion, Recht und Politik fortzusetzen, erlaubt diese Perspektive die Analyse konkreter Akteure und ihrer Interpretationen religiöser Traditionen im Hinblick auf Politik und Recht.

Die OIC tritt spätestens seit der Verabschiedung der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1990¹⁶ als Interpretin der islamischen Tradition im Hinblick auf die Menschenrechte auf – auch wenn ihre eigene Charta diese Funktion eigentlich nicht

15 Vgl. Bucar/Barnett 2005, van der Vyver, Johan D./Witte, Jr., John 1996, Runzo et al. 2003, Lerner 2006.

16 Cairo Declaration on Human Rights in Islam, einsehbar unter www.oic-oci.org/english/article/human.htm (25.3.2015).

vorsieht (Mayer 2015: 13).¹⁷ Dass muslimische Autorinnen und Autoren es sich zur Aufgabe machen, Menschenrechte aus islamischer Sicht zu begründen, ist eine jüngere historische Entwicklung, die als Reaktion auf die Formulierung von politischen und bürgerlichen Rechten in westlichen Gesellschaften verstanden werden kann. Zwar verfügen die islamischen Strömungen in ihrer Breite über die philosophischen Konzepte, humanistischen Werte und moralischen Prinzipien, die geeignet sind, Menschenrechtsprinzipien zu konstruieren; doch die historisch bedingte Vorherrschaft konservativer Philosophie und Theologie in den islamisch geprägten Ländern hat diese potenziellen Quellen in den Hintergrund gedrängt (Mayer 2013: 44).

Zwischen islamischen und westlichen Menschenrechtskonzeptionen besteht, ähnlich wie bei der Debatte um die „asiatischen Werte“, ein Dissens über kollektiv oder individuell definierte Rechte. Die Menschenrechte, wie sie heute international anerkannt werden, gründen auf dem Fundament des Individualismus, der die westlichen Gesellschaften seit dem Anbruch der Moderne wesentlich geprägt hat.¹⁸ Das bedeutet zwar nicht, dass den Menschenrechten keine soziale, kommunitäre Dimension innewohnen würde; beispielsweise schließt das Recht auf Religionsfreiheit immer auch das Recht auf gemeinsamen Gottesdienst und die Gründung religiöser Gemeinschaften ein. Und die Meinungsfreiheit hat nicht zuletzt zum Ziel, den öffentlichen Diskurs zwischen den Bürgern zu ermöglichen (Bielefeldt 1995: 591-592). Dennoch gilt, dass die Achtung der Menschenrechte dem Einzelnen gilt und nicht einem Kollektiv, gleich welcher Art. In vielen islamischen Gesellschaften dominierten dagegen über lange Zeit traditionelle, auf das Kollektiv ausgerichtete Konzeptionen von Rechten (Donnelly 2013: 79-81).¹⁹ Bis in die Gegenwart hinein lässt sich diese Grundspannung in den unterschiedlichen Entwürfen islamischer Menschenrechte²⁰ ablesen: „[...] proponents of Islamic human rights schemes have tended to associate the defense of Islamic values with the rejection of individualism, and they have espoused principles – such as a ban on converting from Islam – that are designed to protect the collective at the expense of the individual“ (Mayer 2013: 44). Im Ergebnis sind Dokumente entstanden, die einerseits an der vorherrschenden orthodox-konservativen Interpretation der islamischen Tradition festhalten, andererseits aber die Sprache der internationalen Menschenrechte aufgreifen und imitieren.

17 Diesen Anspruch, die islamische Tradition für Probleme der Gegenwart gültig auszulegen, erheben in der islamischen Welt natürlich noch viele andere Akteure, beispielsweise der Revolutionsführer im Iran oder die Al-Azhar Universität in Ägypten. Hingegen gibt es keine zentrale Instanz wie im Katholizismus.

18 Donnelly erinnert daran, dass angesichts von Ständegesellschaft, Religionskriegen und später Imperialismus und Sklaverei nicht davon gesprochen werden könne, dass die westliche Kultur besonders prädestiniert gewesen sei, die Menschenrechte hervorzubringen. „What we think of today as Western culture is largely a result, not a cause, of human rights ideas and practices.“ (Donnelly 2013: 107).

19 Der Islam ist nicht die einzige Religion, die mit den modernen Menschenrechten in einem Spannungsverhältnis steht. Die katholische Kirche machte erst beim Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965 ihren Frieden mit den Menschenrechten und insbesondere mit der Religionsfreiheit. Vgl. Heimbach-Steins 2012.

20 Beispiele für islamische Menschenrechtsdokumente sind die Allgemeine Islamische Erklärung der Menschenrechte (einsehbar unter www1.umn.edu/humanrts/instate/islamic_declaration_HR.html, 17.3.2015), die 1981 vom Islamischen Rat für Europa, einer privaten Organisation mit Sitz in London, erstellt und von verschiedenen islamischen Ländern mitgetragen wurde; sowie die Rechtsbestimmungen im Entwurf einer islamischen Verfassung für Ägypten von 1979, die von der Islamischen Forschungsakademie Kairo formuliert wurde, und in der Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979. Vgl. Mayer 2013.

Das gilt auch für die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, ein nicht-bindendes Rechtsdokument der OIC, das 1990 von den Außenministern der OIC-Mitgliedsländer verabschiedet wurde. Das islamische Recht, die Scharia, die sich maßgeblich aus dem Koran und der Sunna²¹ speist, wird in der Kairoer Erklärung nicht in Frage gestellt; vielmehr führt die Erklärung die Scharia als Maßstab an, der die Reichweite und den Inhalt der islamischen Menschenrechte bestimmt (Bielefeldt 1995: 605). In den letzten beiden Artikeln (24 und 25) heißt es explizit, dass sämtliche in der Erklärung enthaltenen Rechte und Freiheiten der Scharia unterstehen und nur sie als Quelle für die Auslegung und Erläuterung dienen könne. Dabei verzichtet die Erklärung darauf anzugeben, was genau unter „Scharia“ zu fassen ist und wie diese interpretiert werden soll; darüber herrscht in den unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen und theologischen Strömungen Uneinigkeit.

Die Bezugnahme auf die Scharia in der Erklärung hat zur Folge, dass viele Bestimmungen auf den ersten Blick große Ähnlichkeit mit den entsprechenden Formulierungen in den Menschenrechtskonventionen der UN aufweisen, dann aber durch einschränkende Klauseln qualifiziert werden: beispielsweise verbietet Artikel 2, Menschen zu töten – außer für Gründe, die von der Scharia vorgeschrieben werden; Artikel 7 gewährt Eltern das Recht, eine Erziehung für ihre Kinder frei zu wählen – insofern dies mit den Prinzipien der Scharia übereinstimmt; und Artikel 22 gewährt Meinungsfreiheit, wenn sie nicht die Bestimmungen der Scharia verletzt, und schützt die Informationsfreiheit, wenn nicht die Heiligkeit und Würde des Propheten Schaden nehmen (Cismas 2014: 254-265; Mayer 2013: 80-81). Während eine Reihe von Bestimmungen, wie sie beispielsweise in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und anderen Dokumenten der UN enthalten sind, in der Kairoer Erklärung schlicht fehlen,²² fallen andere deutlich hinter dem Standard der internationalen Menschenrechte zurück. Das gilt insbesondere für die Artikel, die sich mit der Gleichheit der Geschlechter und sowie dem Schutz der Familie befassen (Artikel 5, 6 und 7). Problematisch aus der Perspektive der UN-Menschenrechte erscheint auch Artikel 10, der verbietet, Menschen dazu zu bringen, sich vom Islam abzuwenden (Apostasie) und zu anderen Religionen oder zum Atheismus zu konvertieren – er steht in direktem Gegensatz zum Recht auf Religionsfreiheit. Indem die Kairoer Erklärung der Scharia den absoluten Vorrang gibt, schwächt oder leugnet sie einige der fundamentalen Bestimmungen der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung (Bielefeldt 1995: 606). Auch wenn die Erklärung selbst keine Menschenrechtsverletzungen billigt, so öffnet sie dennoch die Tür für bestimmte Interpretationen der Scharia, die beispielsweise körperliche Strafen oder eine Ungleichbehandlung von Frauen und Männern vorsehen (Cismas 2014: 265).

Obwohl die Kairoer Erklärung zunächst mit einigem Enthusiasmus von der OIC propagiert wurde, mangelte es an in der Folgezeit an Initiativen, den Katalog islamischer Menschenrechte in den Mitgliedsstaaten zu implementieren. Das ist vor allem damit zu erklären, dass unter den Mitgliedsstaaten keineswegs Einigkeit darüber besteht, wie die Scharia für die Gegenwart zu interpretieren ist. Vielmehr zeigen die Einwände, die OIC-Länder gegenüber diversen Menschenrechts-Konventionen im Kontext der UN geäußert haben, eine große Bandbreite von Positionen: „[...] sharia law limitation clauses in the

21 Handlungsweisen des Propheten.

22 Z.B. das Recht auf Versammlungsfreiheit und das Recht auf Religionsfreiheit.

Cairo Declaration are not representative of the views and approaches of all OIC member states.“ (Cismas 2014: 274). Während einige Staaten Bereitschaft zeigen, sich dem internationalen Menschenrechtsverständnis schrittweise anzunähern und eine Neuinterpretation der Scharia für möglich und notwendig erachten, behalten andere eine konservative Scharia-Auslegung bei, die ihre eigenen Rechtssysteme widerspiegelt. Auch in den regelmäßigen Berichten, in denen OIC-Staaten ihre Umsetzung von UN-Menschenrechtskonventionen darlegen, wird die Kairoer Erklärung äußerst selten als Referenz zitiert. Ihr Einfluss auf die Mitgliedsstaaten war folglich sehr gering (Cismas 2014: 279).

Erst der Zehn-Jahre-Aktionsplan, den sich die OIC 2005 verordnete, erneuerte auch den Fokus auf die Menschenrechte. Ein Ergebnis der Reformprozesse, die mit dem Aktionsplan angestoßen wurden, war die Einrichtung der Unabhängigen Permanenten Menschenrechtskommission im Jahr 2011. An die Bildung der Kommission knüpfte sich die Hoffnung, dass die OIC sich nun stärker an die internationalen Menschenrechtsstandards annähern würde. In der Präambel zu den Statuten der Kommission²³ wurde zwar noch losen Bezug genommen auf die Kairoer Erklärung, doch der übrige Textkorpus versprach einen neuen Ansatz: „[...] there can be no doubt that the Commission relies on a conception of human rights that is closer to the UN Declaration on Human Rights than the Cairo Declaration, based as it is on an understanding of civil, political, cultural and economic rights as outlined ‘in universally agreed human rights instruments‘“ (Petersen 2012: 29). Der vormalige OIC-Generalsekretär Ihsanoğlu hatte bereits 2009 in einem Interview gesagt, dass die Kairoer Erklärung überarbeitet werden müsste, „in keeping with the current global human rights discourse“ (zitiert in Petersen 2012: 29). Die neue Kommission sollte laut ihrer Statuten weniger darauf ausgerichtet sein, ein alternatives System der Menschenrechte zu etablieren, als vielmehr eine Integration in das bestehende System der Menschenrechtsgesetzgebung in den UN anzustreben (Petersen 2012: 30). Als beratendes Gremium soll sie OIC-Mitgliedsländer darin unterstützen, ihren Menschenrechtsverpflichtungen nachzukommen. Sie setzt sich zusammen aus 18 unabhängigen Menschenrechtsexperten aus verschiedenen Mitgliedsstaaten. Die Kommission verfügt selbst nicht über die Kompetenz, bindende Vorgaben zu machen; sie kann aber dem OIC-Ministerrat Empfehlungen unterbreiten, die dieser dann gegebenenfalls in Resolutionen umsetzt. Darüber hinaus soll sie die Kooperation unter den Mitgliedsstaaten in Menschenrechtsangelegenheiten koordinieren, die Einbindung der Zivilgesellschaft unterstützen und die Zusammenarbeit mit internationalen Institutionen stärken. Sie hat hingegen nicht das Mandat, Menschenrechtsverletzungen in den OIC-Mitgliedsländern zu untersuchen (Petersen 2012: 21).

Bislang hat die Kommission sieben reguläre Sitzungen abgehalten. Erste Analysen der bisherigen Arbeit der Kommission aus Perspektive der UN-Menschenrechte fallen jedoch skeptisch aus. Die anfängliche Hoffnung, dass sich die OIC mit der Kommission stärker an internationale Menschenrechtsstandards annähern würde, scheint sich nicht zu bestätigen. Nicht zuletzt die personellen Veränderungen an der Spitze der OIC und der Menschenrechtskommission nähren diese Skepsis. Iyad Madani löste 2013 Ihsanoğlu als General-

23 Statute of the OIC Independent Permanent Human Rights Commission, OIC/IPCHR/2010/STATUTE, <http://bit.ly/1IncUjo> (21.5.2015).

sekretär ab; und an der Spitze der Kommission folgte der nigerianische Diplomat Kawu Ibrahim auf die indonesische Wissenschaftlerin und Frauenrechtlerin Siti Ruhaini Duhayatin. Während Ihsanoğlu und Duhayatin für eine Öffnung der OIC für die internationalen Menschenrechte standen, relativieren die beiden neuen Führungskräfte die Universalität der Menschenrechte zu Gunsten islamischer Lehren (Kayaoglu 2015). So hat Madani zur Eröffnung einer Sitzung der Kommission im Jahr 2014 das Recht auf Meinungsfreiheit kritisiert und bekräftigt, dass muslimische Länder den Respekt für die Heiligkeit und Würde religiöser Werte, Schriften und Persönlichkeiten sichern wollten (Kayaoglu 2015: 14).

Auffällig ist zudem, dass sich die Kommission überwiegend mit Themen beschäftigt, in denen Nicht-Mitgliedsstaaten als Verursacher von Menschenrechtsverletzungen angesehen werden: der Menschenrechtssituation in den von Israel besetzten Gebieten, dem Kampf gegen Islamophobie in westlichen Staaten, den Auswirkungen von Sanktionen (vor allem der USA) auf Menschenrechte in betroffenen Mitgliedsstaaten sowie die Menschenrechtsverletzungen gegen die diskriminierte muslimische Minderheit der Rohingya in Myanmar (Kayaoglu 2015: 16). Um die Menschenrechtsbilanz der eigenen Mitgliedsstaaten, um die es in vielen Fällen nicht besonders gut bestellt ist, kümmert sich die Kommission bislang nur am Rande. Zudem fehlen in den offiziellen Dokumenten der Kommission häufig die Hinweise auf die gängigen Menschenrechts-Konventionen der UN. Kayaoglu fürchtet, dass diese jüngste Entwicklung der Kommission auch eine Rückkehr zur Anti-Diffamierungskampagne der OIC in den UN nach sich ziehen könnte: „The IPHRC’s prioritization of combating Islamophobia also harkens back to the OIC’s anti-defamation of religions efforts. Revisiting this campaign will be unhelpful and will also raise skepticism about the OIC’s commitment to Resolution 16/18.“ (Kayaoglu 2015: 16).

2.3 Religionsfreiheit und Blasphemiegesetze in OIC-Mitgliedsländern

Die Kampagne der OIC gegen die „Diffamierung der Religionen“ in den UN entspringt nicht allein den Ideen und der Initiative der Organisation, sondern wurzelt in den nationalen Gesetzgebungen vieler Mitgliedsländer, die Blasphemie und Apostasie – die Abwendung vom Glauben – verbieten und teils drakonische Strafen dafür vorsehen. In der juristischen Forschungsliteratur zu den „Diffamierung von Religionen“-Resolutionen wird daher häufig der Vorwurf erhoben, dass einflussreiche OIC-Mitgliedsstaaten die Organisation lediglich benutzen, um ihre Blasphemiegesetze in den einschlägigen UN-Gremien international legitimieren zu lassen (Marshall 2011; Rehman/Berry 2012; Dobras 2008; Belnap 2011). Sie wählen somit den Weg der Opposition in den UN, um ihre Herrschaft im nationalen Kontext abzusichern.

Gesetze, die Blasphemie unter Strafe stellen, sind keineswegs eine Besonderheit der islamischen Welt. Vor allem mehrheitlich christliche Länder haben traditionell rechtliche Vorkehrungen getroffen, um entweder allgemein die Blasphemie zu verbieten oder die jeweils vorherrschende Religionsgemeinschaft oder Kirche zu schützen. Erst in jüngerer Zeit haben Staaten wie Großbritannien, Irland, Griechenland oder Schweden ihre Blasphemiegesetze entweder abgeschafft oder sie ignorieren sie heute weitgehend (Temperman 2008: 519-521; Siddique/Hayat 2008: 354-357). Das deutsche Strafgesetzbuch stellt Blasphemie

unter Strafe, wenn dadurch der öffentliche Frieden gestört wird. Fälle, in denen Täterinnen oder Täter verurteilt werden, sind jedoch sehr selten. In Indien, Russland oder Sri Lanka werden Blasphemiegesetze jedoch bis heute genutzt, um das religiöse Monopol einer dominanten Gruppe zu schützen (Graham 2009: 81).

Auch in vielen Mitgliedsstaaten der OIC sind Blasphemiegesetze nach wie vor gültig und werden entsprechend angewandt: Länder wie Bahrain, Saudi-Arabien, Marokko, Afghanistan, Iran, Jordanien, Kuwait, Ägypten oder Bangladesh verfügen über gesetzliche Vorschriften – zum Teil mit Verfassungsrang – die entweder exklusiv den Islam oder *de jure* die abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) gegen Diffamierung und Lästerung in Schutz nehmen, *de facto* aber meist nur in Bezug auf den Islam angewandt werden. Temperman kommt zu dem Schluss, „that ‘the protection of religion’ in some states – most visibly so in states that identify strongly with a single religion – functions as a ground for limiting fundamental rights, particularly the right to freedom of expression“ (Temperman 2008: 525). Das Verbot der Blasphemie hat in den islamischen Ländern eine lange historische Tradition – genauso, wie in den zuvor genannten europäischen Staaten. Die traditionellen Rechtsschulen im Islam sehen sowohl Blasphemie als auch Apostasie als erhebliche Rechtsverstöße an. In ihrer Studie über den Zusammenhang von staatlich gewährter oder verweigerter Religionsfreiheit und dem Ausmaß gewaltsamer Verfolgung von religiösen Gruppen weltweit benennen Grim und Finke (2011) Apostasie und Blasphemie als diejenigen Bereiche, in denen islamisches Recht typischerweise mit den UN-Konventionen zu Religionsfreiheit kollidiert – denn im Fall von Blasphemie geraten häufig andere religiöse Minderheiten in den Fokus, denen allein auf Grund ihrer eigenen Religionsausübung die Lästerung und Beleidigung der dominanten Religion vorgeworfen wird. Dass Blasphemiegesetze in vielen islamischen Ländern bis heute geltendes Recht sind und regelmäßig angewandt werden, während sie in Europa kaum noch von Bedeutung sind, ist vor allem politischen Motiven geschuldet. Generell schränken Regierungen weltweit vor allem dann das Recht auf freie Religionsausübung ein, wenn sie ihre eigene Machtposition oder die herrschende soziale Ordnung gefährdet sehen: „The state, of course, restricts the freedoms of religions perceived to be a threat to the social order or the ruling regime [...]“ (Grim/Finke 2011: 6). Vorwürfe der Gotteslästerung und Beleidigung der Religion richten sich meist gegen Minderheiten, die als Bedrohung der herrschenden Elite und der dominanten Religion und Kultur wahrgenommen werden. Blasphemiegesetze sind daher häufig repressive Instrumente in den Händen autoritärer Regime (Belnap 2011: 13).

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang am Beispiel Pakistans, das eines der schärfsten Blasphemiegesetze der Welt hat. Pakistan ist zugleich dasjenige Land, das 1999 im Namen der OIC erstmals die Resolution gegen die „Diffamierung von Religionen“ in die Menschenrechts-Kommission eingebracht hat und sein wichtigster Fürsprecher ist. Das pakistanische Blasphemiegesetz schützt – analog zu den „Diffamierung von Religionen“-Resolutionen – nicht Gläubige, sondern die Religion an sich, und zwar ausschließlich den Islam. Dabei ist es nicht notwendig, dass den vermeintlichen Tätern eine bewusste Absicht zur Diskriminierung nachgewiesen werden kann. Bereits der Umstand, dass religiöse Minderheiten ihren eigenen Glauben predigen, kann daher in Pakistan als Beleidigung und Diffamierung des Islams aufgefasst werden (Dobras 2008: 355-356) – ein direkter Verstoß gegen das Recht auf Religionsfreiheit.

Noch von der britischen Kolonialmacht im ungeteilten Indien 1927 eingeführt, um religiöse Spannungen vor allem zwischen Hindus und Muslimen einzudämmen, übernahm der neue Staat Pakistan die Blasphemiegesetze nach der Teilung des Subkontinents im Jahr 1947 in sein Rechtssystem. Während der Militärdiktatur Mohammed Zia-ul-Haq (1977-1988), der eine Islamisierung Pakistans mit dem Ziel der Errichtung einer Theokratie anstrebte (Siddique/Hayat 2008: 316), wurden die Blasphemiegesetze jedoch ausschließlich auf die Diffamierung des Islams beschränkt und massiv verschärft. So sieht einer der hinzugefügten Paragraphen für die Beleidigung des Propheten Mohammed die Todesstrafe vor. Darüber hinaus geraten seit dieser Zeit insbesondere Angehörige der Ahmadiyya-Gemeinden²⁴ in das Visier der Justiz. Sie gelten in Pakistan als Nicht-Muslime und machen sich der Gotteslästerung schuldig, wenn sie sich selbst als Muslime bezeichnen und sich auf islamische Glaubensinhalte beziehen (Rehman/Berry 2012: 460).

Zwischen 1987 und 2012 wurden 426 Personen wegen Blasphemie-Vorwürfen festgenommen – und diese Zahl beinhaltet lediglich die behördlich dokumentierten Fälle; die tatsächliche Anzahl liegt laut Zeitungsberichten viel höher. Bei der Mehrzahl der Angeklagten handelt es sich um Angehörige von Minderheiten (Nafees 2012: 51-52). Die Verfahren werden jedoch häufig verschleppt, nicht zuletzt, weil Richter und Anwälte selbst Angst haben, Opfer von Verfolgung zu werden, sollten sie zu Gunsten der Angeklagten entscheiden. Bislang wurde noch kein Todesurteil wegen Blasphemie vollstreckt. Jedoch wurden seit 1990 mehr als 50 Menschen im Zusammenhang mit Blasphemie-Vorwürfen ermordet – so wie im November 2014 ein christliches Ehepaar in Punjab, das von einem wütenden Mob in den Brennofen einer Ziegelei geworfen wurde, in der beide gearbeitet hatten, weil sie angeblich den Koran geschändet hätten;²⁵ und 2011, als zwei hochrangige pakistanische Politiker ermordet wurden, die sich für die Christin Asia Noreen eingesetzt hatten, die wegen angeblicher Beleidigung des Propheten 2009 als erste christliche Frau in Pakistan zum Tode verurteilt wurde und noch immer im Gefängnis einsitzt. Häufig kommt es im Zuge von Blasphemie-Anklagen auch zu weiteren gewaltsamen Ausschreitungen gegenüber nicht-muslimischen religiösen Minderheiten in Pakistan, zum Teil auch gegen muslimische Minderheiten wie Schiiten oder Sufis. Obwohl Pakistan den Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte ratifiziert hat und daher verpflichtet ist, solche Anstachelung zu religiösem Hass und zu Gewalt gegen Minderheiten zu ahnden, werden die Täter häufig nicht strafrechtlich belangt. Dieses Klima der Straflosigkeit trägt dazu bei, dass religiöse Extremisten den Blasphemie-Vorwurf gezielt einsetzen, um gegen Minderheiten vorzugehen.

Die pakistanische Regierung rechtfertigt ihr Festhalten an den Blasphemiegesetzen unter anderem damit, dass sie auf das in der pakistanischen Verfassung enthaltene Recht verweist, die Meinungsfreiheit einzuschränken, wenn öffentliche Ordnung, Anstand oder Moral des islamisch verfassten Staates gefährdet sind (Dobras 2008: 359). Die von Zia-ul-Haq

24 Die Ahmadiyya sind eine im späten 19. Jahrhundert in Indien entstandene islamische Strömung, die auf Mirza Ghulam Ahmad zurückgeht, der sich selbst als Mahdi oder Messias bezeichnet hatte (Schimmel 2010: 127).

25 www.spiegel.de/panorama/justiz/pakistan-christen-nach-blasphemie-vorwurf-lebendig-verbrannt-a-1001040.html (14.7.2015).

betriebene Instrumentalisierung des Islams, um seine autoritäre Herrschaft zu legitimieren und zu festigen, wird auch im Pakistan der Gegenwart weiter betrieben: „The legacy of using Islam for political purposes has persisted into independent Pakistan. [...] religion – the ‘leitmotif of an otherwise variegated culture’ – has continued to be used as an instrument for engendering unity, garnering support for unpopular regimes, and preventing backlashes that invariably against any regime that appears unacceptably un-Islamic.“ (Siddique/Hayat 2008: 318). Siddique und Hayat kommen in ihrer umfangreichen juristischen Beurteilung der Blasphemiegesetze zu dem Schluss, dass diese den autokratischen Interessen des Regimes dienen, das Klima von Intoleranz und Hass nähren und sowohl religiöse Eiferer und Extremisten schützen als auch dazu dienen, persönliche Fehden auszutragen (Siddique/Hayat 2008: 384).

3. Die OIC und die „Diffamierung von Religionen“

Der Versuch der OIC, die „Diffamierung von Religionen“ als neue Norm im UN-Menschenrechtskontext zu etablieren, ist nicht ohne den historischen und rechtlichen Kontext zu erklären. Die UN-Initiative fällt in eine Zeit, in der eine Reihe von Akteuren auf westlicher und islamischer Seite versuchte, das zunehmend angespannte Verhältnis durch Dialog und Kooperation zu verbessern. Nicht zuletzt die UN boten den islamisch geprägten Staaten verstärkt Möglichkeiten zur Teilhabe und Mitgestaltung und ermöglichte so das oppositionelle Vorgehen der OIC. Um das aus ihrer Sicht grassierende Problem der Islamophobie und der Respektlosigkeit gegenüber dem Islam in westlichen Gesellschaften zu beheben, wählte die OIC in dieser Phase den Weg des Widerstands im Rahmen der UN-Institutionen. Aber dort traf die Resolution auf ein etabliertes Gefüge von Menschenrechten, zu dem das neue Konzept der „Diffamierung von Religionen“ in deutlichem Widerspruch steht. Im Folgenden wird zunächst der historische Kontext beleuchtet, danach werden die bestehenden Regelungen in den UN-Konventionen zu Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit vorgestellt sowie die neue Norm, die „Diffamierung von Religionen“ zu unterbinden.

3.1 Historischer Kontext der OIC-Initiative in den UN

Dass bestimmte politisch-ideologische Lesarten der islamischen Tradition aus westlicher Sicht als problematisch und gefährlich eingeschätzt werden, ist nicht erst seit dem Auftreten des Islamischen Staates (IS) in Syrien und Irak der Fall – auch wenn der IS im Hinblick auf seine geographische Ausbreitung, die Brutalität der Gewalttaten, aber auch hinsichtlich seiner Organisationsstruktur und der hohen Attraktivität für westliche Rekruten²⁶ eine neue Qualität islamistischer Bewegungen darstellt. Die eigentliche Zäsur aber, die eine Re-Politisierung islamischer Traditionen markiert, ist die Islamische Revolution in Iran im Jahr

²⁶ Zur Attraktivität des Salafismus in Deutschland vgl. Biene/Daphi/Fielitz/Müller/Weipert-Fenner (2015).

1979. Dass erstmals eine Klasse konservativer islamischer Gelehrter die Macht in einem Staat übernahm, ihm eine von der islamischen Tradition inspirierte Verfassung gab und islamisches Recht und konservativ-islamische Verhaltensregeln für die Bevölkerung durchsetzte, hatte eine ungeheure Wirkung weit über den Iran hinaus.²⁷ Nicht zuletzt erging sich die neue politische Führung in Iran in verbalen Attacken gegen den gottlosen, moralisch verwahrlosten Westen, dem der Islam mit seinen hohen moralisch-religiösen Standards weit überlegen sei. In der westlichen Welt löste die Revolution in Iran überwiegend Befremden, Angst und Ablehnung aus – gegenüber dem schiitischen Regime in Teheran, aber auch gegenüber dem Islam insgesamt, der häufig undifferenziert als monolithischer Block dargestellt wurde, als rückständig, entwicklungshemmend und sogar gewaltgeneigt. Auch in den arabischen Nachbarstaaten wurde die Islamische Republik überwiegend mit Argwohn beobachtet.

In dieses Klima von Misstrauen und Vorbehalten zwischen den westlich-liberalen Gesellschaften und islamisch geprägten Ländern und Bewegungen fiel in den 1980er Jahren die Rushdie-Affäre, die erstmals eine transnationale Welle von Protesten und Demonstrationen muslimischer Gläubiger auf Grund des Vorwurfs der Blasphemie auslöste. Der Protest gegen Rushdies Roman „Die Satanischen Verse“ kulminierte in der Fatwa des iranischen Revolutionsführers Ayatollah Khomeini, der seinerzeit wohl sichtbarsten islamisch-politischen Figur auf der Weltbühne. Vor allem in Großbritannien, wo Rushdie lebte, sorgten der Aufruhr um das Buch und die Fatwa für eine Veränderung in den Beziehungen zwischen den Muslimen und der britischen Mehrheitsgesellschaft. Waren gesellschaftliche Spannungen zwischen Migranten und britischer Bevölkerung bis dahin vor allem unter dem Etikett ethnischer Zugehörigkeit diskutiert worden, rückte nun die religiöse Identität in den Vordergrund. Die mediale Berichterstattung über die Rushdie-Affäre zeichnete Muslime nicht selten als gefährliche, irrationale Fanatiker; Übergriffe und Anfeindungen nahmen erheblich zu. Muslime fühlten sich auf Grund ihrer religiösen Zugehörigkeit zunehmend diskriminiert. Zu Beginn der 1990er Jahre verstärkte der zweite Golf-Krieg diese Tendenzen, als viele Muslime in europäischen Staaten gegen die westliche Invasion in den Irak demonstrierten. In dieser Zeit etablierte sich zunächst in Großbritannien, später international der Begriff der „Islamophobie“, der die Furcht vor oder den Hass auf den Islam und Muslime bezeichnet und als ernstzunehmendes Problem westlicher Gesellschaften analysiert wurde, gleichzusetzen mit dem Antisemitismus (Bahçecik 2013; vgl. Dobras 2008: 351). Die gewachsenen Spannungen zwischen westlichen Staaten und islamisch geprägten Ländern brachte schließlich der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington auf die zugespitzte Formel des „Kampfes der Kulturen“, der sich zwischen den verschiedenen großen Kulturkreisen abspiele – vor allem aber zwischen dem Islam und dem Westen (Huntington 1993).²⁸

Dieser angespannten Situation versuchten in den 1990er Jahren verschiedene Akteure auf beiden Seiten etwas entgegenzusetzen – durch politische Verhandlungen, zwischen-

27 Dies schlug sich auch in der rasant zunehmenden Forschungsliteratur zum Thema „Islam und Politik“ nieder, vgl. beispielsweise Sivan (1985), Ali (1986), Piscatori (1983), Zakaria (1989).

28 Die holzschnittartige Analyse Huntingtons ist – sehr zu Recht! – von vielen Autorinnen kritisiert worden, vgl. stellvertretend in der deutschen Debatte Müller (1998) und Senghaas (1998).

staatliche Kooperation, gesellschaftspolitische Initiativen und Dialog. Nach dem zweiten Golf-Krieg initiierten die Vereinigten Staaten eine multilaterale Friedenskonferenz für den Nahen Osten in Madrid. Aus ihr gingen geheime Gespräche zwischen der PLO und dem Staat Israel hervor, die schließlich in den Osloer Friedensprozess mündeten. Israels Außenminister Shimon Peres schwärmte bereits von einem „Neuen Mittleren Osten“, der von Frieden und wirtschaftlichem Aufschwung geprägt sein würde (Peres 1993). In Iran wurde 1997 der moderate Politiker Mohammed Khatami zum Präsidenten gewählt, der als Reformler galt und einen neuen außen- und innenpolitischen Kurs der Islamischen Republik Iran versprach. Khatami setzte verstärkt auf Entspannung und Dialog und nutzte für diese Politik auch die OIC als Forum. Dem „Kampf der Kulturen“ setzte Khatami seine Außenpolitik des „Dialogs der Kulturen“ entgegen, eine Initiative, die schließlich in eine Resolution der UN-Generalversammlung mündete und 2001 zur Ausrufung eines „UN-Jahres des Dialogs der Zivilisationen“ führte, unterstützt vom damaligen UN-Generalsekretär Kofi Annan (Wastnidge 2011). Die UN öffneten sich sukzessive für die Teilhabe und Mitgestaltung islamischer Staaten und Organisationen.

Das Engagement der OIC für den „Dialog der Kulturen“ war jedoch nicht ihr einziges Projekt, das sie im Rahmen der UN verwirklichen wollte. Fast zeitgleich zur Dialog-Initiative begann die OIC, die UN-Gremien auch dafür zu nutzen, um die aus ihrer Sicht zunehmende Islamophobie international als Problem sichtbar zu machen und Blasphemie, Diskriminierung und Verleumdung des Islams zu verbieten. Sie brachte eine Resolution in die UN-Menschenrechtskommission ein, die die „Diffamierung des Islams“ anprangerte und alle Staaten aufforderte, diese zu bekämpfen. Auf diese Weise brachte sie ihren Dissens mit der dominanten westlich-liberalen Ordnung zu Ausdruck – aber indem sie nach den Regeln der etablierten politischen Institutionen spielte, nicht, indem sie grundlegenden Widerstand und Protest außerhalb dieser Ordnung initiierte (Bettiza/Dionigi 2014).

3.2 Menschenrechtlicher Kontext der OIC-Initiative in den UN

Die internationalen Menschenrechte schützen nicht die Religionen als solche, sondern vielmehr das Recht von Einzelpersonen oder Gruppen von Menschen, ihre Religion oder Weltanschauung frei zu wählen und auszuüben. Das wichtigste Dokument, welches dieses Recht formuliert, ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. In Artikel 18 heißt es dort: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“²⁹ Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit zählt zu den Kernbestimmungen der Menschenrechtserklärung und ist darüber hinaus ein zentraler Bestandteil des Inter-

29 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, A/RES/217 A (III).

nationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte von 1966.³⁰ Im „inneren Bereich der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit“ unterliegt der Mensch nach diesen Bestimmungen keinen legitimen Einschränkungsmöglichkeiten: „[...] in ihrem ‚forum internum‘ ist dieses Freiheitsrecht demnach absolut geschützt“ (Bielefeldt 2012: 15). Doch auch die äußeren Manifestationen von Religion oder Weltanschauung, „die gleichermaßen individuelle wie kommunale Praktiken einschließen und im privaten wie im öffentlichen Raum stattfinden können“ (Bielefeldt 2012: 15), sind im ‚forum externum‘ geschützt, wenn auch nicht völlig frei von möglichen Einschränkungen. Zudem schließt das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch jene ein, die sich entschließen, keiner Religion anzugehören und nichts zu glauben; neben der positiven Religionsfreiheit gilt die negative Religionsfreiheit – und erst beide ergeben zusammen den „freiheitlichen Charakter dieses Menschenrechts“ (Bielefeldt 2012: 16).

Hingegen findet sich in der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung kein Recht darauf, seine Religion oder Weltanschauung generell von Kritik, Verunglimpfung oder Beleidigung auszunehmen (Temperman 2008: 525). Respekt vor religiösen Gefühlen oder ein Ehrschutz der Religionen sind in den einschlägigen Menschenrechtsdokumenten nicht verankert. Zwar enthält der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte in den Artikeln 19 und 20 Bestimmungen, die das Recht auf Meinungsfreiheit einschränken, aber diese greifen nur in Ausnahmefällen. Die Schwelle, ab der eine Meinungsäußerung als inakzeptabel gilt und somit eine strafrechtliche Verfolgung rechtfertigt, ist sehr hoch angesetzt – beispielsweise, wenn die nationale Sicherheit gefährdet oder die Rechte anderer beeinträchtigt sind. Artikel 20 des Pakts nimmt explizit Bezug auf religiösen Hass: „Jedes Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, wird durch Gesetz verboten.“³¹ Der Schutz der Religion an sich ist jedoch kein legitimer Grund, um das Recht auf Meinungsfreiheit zu beschneiden: „The ICCPR does not specifically target defamation of religion as an operative ‚carve-out‘ for protection.“ (Foster 2009: 35). Eine gewisse Spannung besteht lediglich zwischen dem Recht auf Meinungsfreiheit und der Notwendigkeit, dieses Recht dann zu begrenzen, wenn es sich um das Eintreten für religiösen Hass handelt, der zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt führt (Graham 2009: 19).

30 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, CCPR/C/3/Rev.6, Artikel 18: (1) Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden. (2) Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde. (3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind. (4) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.

31 UN General Assembly, International Covenant on Civil and Political Rights, 23.3.1976, www.ohchr.org, <http://bit.ly/Jz4HwZ> (14.7.2015).

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist ein nicht-bindendes Dokument, der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte ist bindend für die Staaten, die ihn unterzeichnet haben. Dennoch gelten sowohl das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit als auch das Recht auf Meinungsfreiheit als internationales Gewohnheitsrecht, das für alle Staaten bindend ist, auch für diejenigen, die den Pakt nicht ratifiziert haben (Dobras 2008: 342; Cismas 2014: 45-48).³² Die Bestimmungen zu Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit beruhen auf den philosophischen Fundamenten, die generell als die richtungsweisenden Prinzipien des internationalen Menschenrechtsregimes seit der Gründung der Vereinten Nationen gelten. Die historische Aufgabe, ein normatives Rahmenwerk für eine universale Menschenrechtsgesetzgebung zu schaffen, stieß seinerzeit unvermeidlich auf die Schwierigkeit, eine Einigung zwischen den unterschiedlichen in den UN vertretenen Kulturen und Religionen zu erzielen, auf welche Quellen man sich gemeinsam berufen könnte (Foster 2009: 19). Nach eingehenden Beratungen kristallisierte sich die Idee der Menschenwürde als tragfähige Rechtfertigung für die Menschenrechte heraus. Schon im ersten Satz der Präambel des Gründungsdokuments der Vereinten Nationen, der Charta, bekräftigen die Staaten ihren „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit [...]“.³³ Nachfolgende Pakte, Protokolle, Verträge und Erklärungen, die das Konzept der Menschenrechte fortentwickeln, berufen sich allesamt auf diese philosophische Rede vom Prinzip der Menschenwürde des Einzelnen.

Dass sich das Konzept der Menschenwürde angesichts der kulturellen Heterogenität der UN-Mitgliedsstaaten als geeignet erwies, die Unterschiede zu überbrücken, liegt nicht zuletzt daran, dass es in den relevanten UN-Dokumenten nie präzise definiert wurde (Donnelly 2013: 28-29); so konnten sich alle darin wiederfinden. Die UN „successfully drafted its formative documents based upon broad, largely undefined principles that member countries did not disagree with on a philosophical level at the very outset, given the open-ended nature of the definition“ (Foster 2009: 38). Der Begriff der Würde zeigt einen besonderen Wert an, der Achtung einfordert. Während die Würde in historischer Perspektive stark an bestimmte soziale Positionen oder Ämter geknüpft war, stellt die Menschen-Würde eine Demokratisierung der Würde dar: „The claim of human dignity is that simply being human makes one worthy or deserving of respect; that there is an inherent worth that demands respect in all of us.“ (Donnelly 2013: 29; Foster 2009: 21). Aus dieser philosophischen Grundlegung der Menschenrechte geht zugleich hervor, dass sie sich stets auf das Individuum beziehen: Nur der einzelne Mensch, kein Kollektiv, kann diese Menschenrechte für sich beanspruchen (Donnelly 2013: 30).

32 Von den OIC-Mitgliedsländern hat die große Mehrheit die Konvention unterzeichnet, Ausnahmen sind beispielsweise Saudi-Arabien, die Vereinigten Arabischen Emirate und Malaysia, die weder unterzeichnet noch ratifiziert haben.

33 UN General Assembly, Charter of the United Nations, 26.6.1945, www.un.org (14.7.2015).

3.3 Eine neue Norm: Schutz der Religion vor Diffamierung

Während also sowohl das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit als auch das Recht auf Meinungsfreiheit darauf beruhen, dass der Einzelne als Träger der Menschenwürde geschützt wird, weichen die Argumente der OIC für ein Verbot der Diffamierung von Religionen von dieser Grundlage ab. An die Stelle des zu schützenden Individuums rückt vielmehr eine Idee oder Überzeugung – namentlich die Religion (Graham 2009: 78). Der erste Entwurf der Resolution, die Pakistan 1999 erstmals im Namen der OIC in die Menschenrechtskommission einbrachte, firmierte noch unter der Überschrift „Defamation of Islam“. Die Befürworter der Resolution argumentierten, dass die grassierende Islamophobie im Westen es notwendig mache, den Islam vor Anfeindungen und Beleidigungen zu schützen. Für die Europäische Union (EU) forderte der Vertreter Deutschlands, den Fokus nicht allein auf den Islam zu richten, sondern auch andere Religionen in den Blick zu nehmen (Blitt 2011: 353). Nach zähen Verhandlungen trug die Resolution, die schließlich 1999 erstmals ohne Abstimmung von der Menschenrechtskommission angenommen wurde, den Titel „Diffamierung von Religionen“, im Text lag der Schwerpunkt jedoch weiterhin sehr deutlich auf dem Islam. Die Resolution drückt große Besorgnis angesichts des „negative stereotyping of religions“ aus und hebt hervor, dass insbesondere der Islam häufig und fälschlicherweise mit Menschenrechtsverletzungen und Terrorismus in Verbindung gebracht werde. Besorgniserregend sei, dass die Medien genutzt würden, um Gewalt, Fremdenhass, Intoleranz und Diskriminierung gegen den Islam und andere Religionen anzufachen. Daher fordert die Resolution die Staaten auf, im Rahmen ihrer rechtsstaatlichen Verfassung und in Übereinstimmung mit den internationalen Menschenrechtsinstrumenten gegen Hass, Diskriminierung, Intoleranz und Gewalt vorzugehen, die in Zusammenhang mit dem Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit stehen.³⁴

Abschnitt 3 der Resolution spricht explizit von der Aufstachelung zu „acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion“. Verwendet werden in diesem Abschnitt Begriffe und sprachliche Wendungen, wie sie beispielsweise aus Artikel 20 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte bekannt sind, der Staaten auffordert, „any advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence“³⁵ per Gesetz zu verbieten. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass die Diffamierungs-Resolution Diskriminierung und

34 In der Resolution heißt es im Wortlaut: The Commission on Human Rights [...] 1. Expresses deep concern at negative stereotyping of religions; 2. Also expresses deep concern that Islam is frequently and wrongly associated with human rights violations and with terrorism; 3. Expresses its concern at any role in which the print, audiovisual or electronic media or any other means is used to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion; 4. Urges all States, within their national legal framework, in conformity with international human rights instruments to take all appropriate measures to combat hatred, discrimination, intolerance and acts of violence, intimidation and coercion motivated by religious intolerance, including attacks on religious places, and to encourage understanding, tolerance and respect in matters relating to freedom of religion or belief [...]“ E/1999/23E/CN.4/1999/167.

35 UN General Assembly, International Covenant on Civil and Political Rights, 23.3.1976, Art. 20, www.ohchr.org, <http://bit.ly/Jz4HwZ> (14.7.2015).

Gewaltakte gegenüber dem Islam oder anderen Religionen thematisiert – also einer Glaubensüberzeugung oder Idee – statt gegenüber Menschen oder Gruppen von Menschen.

3.4 Das Scheitern der OIC-Initiative

Nachdem die ursprüngliche Kritik westlicher Staaten, aber auch von Indien und Japan, durch die Änderung des Titels in „Diffamierung von Religionen“ abgewendet worden war, schienen die Resolutionen zunächst ein Erfolg für die OIC zu sein, auch wenn sie wie alle Resolutionen der Menschenrechtskommission nicht-bindenden Charakter hatten. 1999 und 2000 wurden sie in der Kommission ohne Abstimmung angenommen. Jedoch wurde ihre Verabschiedung international kaum beachtet, was vermutlich daran lag, dass die Kommission ohnehin einen sehr zweifelhaften Ruf genoss. Die Menschenrechtskommission, eine Einrichtung der Generalversammlung der Vereinten Nationen, stellte sehr niedrige Anforderungen an die Mitgliedschaft, was dazu führte, dass auch solche Staaten Mitglied werden konnten, denen selbst schwere Menschenrechtsverstöße vorgeworfen werden: „Because of these lax standards, the UNCHR became discredited by the United Nations.“ (Dobras 2008: 353). 2006 löste die Generalversammlung die Kommission wegen anhaltender Kritik schließlich auf und setzte statt ihrer den Menschenrechtsrat ein.³⁶

Die Anschläge vom 11. September 2001 in den USA, begangen von islamistischen Terroristen der Al Qaeda, schürten erneut den Konflikt zwischen islamischen und westlichen Ländern. Die Regierung von George W. Bush rief den Krieg gegen den Terror aus, der über Jahre hinweg mit politischen, geheimdienstlichen und militärischen Mitteln geführt wurde. Muslime gerieten häufig unter Generalverdacht, anti-islamische Tendenzen nahmen in vielen westlichen Gesellschaften zu. Huntington schien in den Augen vieler Recht behalten zu haben mit der Prognose eines Kampfes der Kulturen, der vor allem zwischen dem Westen und den islamisch geprägten Ländern ausgetragen werde. Die Attentate von New York und Washington sowie die daraufhin zunehmenden Übergriffe und wachsende Diskriminierung von Muslimen in vielen westlichen Ländern spiegelten sich in nachfolgenden Resolutionsentwürfen wider. Diese nahmen nun direkten Bezug auf die Ereignisse des 11. September 2001 und ihre negativen Auswirkungen auf muslimische Minderheiten, die negative Darstellung des Islams, muslimischer Werte und Traditionen in den Medien, sowie die Einführung von Gesetzen, die Muslime diskriminieren (Rehman/Berry 2012: 436-437). Auch innerhalb des UN-Menschenrechtssystems fanden sich nach dem 11. September 2001 namhafte Befürworter des Konzepts der „Diffamierung von Religionen“, beispielsweise der Sonderberichterstatter für Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung, Doudou Diène, der in seinen Berichten die Islamophobie in eine Reihe mit Christianophobie und Antisemitismus als Formen der Diffamierung von Religion stellte, vergleichbar mit Rassismus und Xenophobie (Rehman/Berry 2012: 440; Kayaoglu 2014: 84-85). In dieser angespannten Situation wurde 2001 erstmals in der Menschenrechts-

³⁶ Der jedoch bis heute ähnliche Kritik auf sich zieht wie vor ihm die Menschenrechtskommission. Vgl. Besant/Malo (2009).

kommission über die Resolution abgestimmt, 28 Staaten sprachen sich für die Annahme aus, 15 dagegen, neun enthielten sich.

Obwohl die Zustimmung für die Anti-Diffamierungs-Resolution unter dem Eindruck des 11. September 2001 zunächst also sehr deutlich ausfiel, sollte dieser Trend nicht lange anhalten.³⁷ Denn weil die OIC-Resolutionen nach den Terroranschlägen weit mehr Aufmerksamkeit erhielten als zuvor, wurden sie auch viel genauer geprüft und im Kontext der Menschenrechte analysiert. Insbesondere die USA, flankiert von europäischen und anderen westlichen Staaten, kritisierten den einseitigen Fokus auf den Islam, den Widerspruch mit anderen Menschenrechten wie dem Recht auf Meinungsfreiheit, und bezweifelten generell den Nutzen von Anti-Diffamierungsgesetzen im Kampf gegen religiös konnotierte Konflikte. In diese Kritik stimmte eine Vielzahl von Nichtregierungsorganisationen ein, sowohl religiöse als auch säkulare, die ebenfalls die Unvereinbarkeit der Anti-Diffamierungs-Resolutionen mit anderen Menschenrechten hervorhoben und einen Export der Blasphemiegesetze islamischer Länder befürchteten. Auf diese Vorwürfe reagierte die OIC, indem sie den Text inklusiver gestaltete, nicht-islamische Staaten als zusätzliche Befürworter an Bord holte, und betonte, dass es ihr vor allem um den Schutz muslimischer Minderheiten ginge, nicht um den Schutz der Religion an sich (Kayaoglu 2015: 80-84).

Doch trotz der Bemühungen der OIC zeichnete sich spätestens ab 2002 das allmähliche Scheitern der Anti-Diffamierungs-Resolutionen ab. Die Zustimmung ging zurück, die Kritik wurde immer lauter, und die OIC musste vermehrt Kompromisse eingehen. Die gewährten Teilhabemöglichkeiten für islamische Staaten und die Aussicht auf eine erfolgreiche Normetablierung wurden durch die ablehnende Haltung der westlichen Staaten und NGOs zunehmend beschnitten. Zwar dauerte es noch bis 2011, bis die Resolution endgültig von der Agenda genommen wurde; doch schon Mitte der 2000er Jahre verschob sich das Kräfteverhältnis zu Gunsten der westlich-liberalen Kritiker.

Die Frage, warum die OIC mit ihrer Initiative, eine neue Norm in der Menschenrechtsgesetzgebung zu etablieren, scheiterte, ist bislang kaum in der Forschungsliteratur behandelt worden. Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von Bettiza/Dionigi (2014) und Kayaoglu (2014). Bettiza/Dionigi (2014) erklären das Scheitern der OIC-Initiative unter Rückgriff auf Habermas' postsäkulare Theorie. Während die Normenforschung in den Internationalen Beziehungen bislang überwiegend auf die Diffusion westlich-liberaler Normen in die nicht-westliche Peripherie fokussiert gewesen sei, präsentieren die Autoren die OIC-Initiative für die Diffamierungs-Resolutionen als ein Beispiel für den Versuch eines nicht-westlichen, religiösen Akteurs, eine neue Norm in der liberalen internationalen Ordnung zu etablieren. Um das erfolgreich zu tun, bedürfe es jedoch eines Prozesses der institutionellen Übersetzung der Norm³⁸ über verschiedene kulturelle und institutionelle Kontexte hinweg. Bettiza/Dionigi (2014) knüpfen an Habermas' Idee eines Übersetzungsvorbehalts an, also der Bedingung, dass religiöse Inhalte in allgemein verständliche, säkulare Sprache übersetzt werden müssen, bevor sie Eingang finden können in die formalen

37 Für einen Überblick über die Abstimmungsergebnisse von 1999 bis 2010 in den verschiedenen UN-Gremien vgl. Kayaoglu(2015: 76-77).

38 Das Konzept der Übersetzung (Translation) beschreibt die Wanderung von Ideen und ihre Vernetzung in einen anderen Kontext, wo sie eine neue Dynamik entfalten (Kaufmann/Rottenburg 2012: 219-233).

staatlichen Entscheidungsprozesse in Parlament, Regierung oder Justiz. Dionigi/Bettiza wenden diese normative Bedingung Habermas' in ein analytisches Instrument, um generell Übersetzungsprozesse in der postsäkularen Weltgesellschaft als Prozesse der Norm-Kontestation zwischen Akteuren unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft zu analysieren. Mit Blick auf die OIC-Initiative in den UN kommen die Autoren zu der Schlussfolgerung, dass die Übersetzung der partikularen islamischen Norm, welche Blasphemie und die Verunglimpfung des Islams verbietet, in eine säkular verständliche Norm misslang. Und das, obwohl die westlichen Staaten in den spannungsreichen Jahren nach dem 11. September 2001 durchaus Interesse gehabt hätten, die westlich-islamischen Beziehungen zu verbessern. Doch die Spezifität der von der OIC vorgebrachten Norm in den Resolutionen und der Mangel an interpretativem Spielraum, der auch westlich-säkularen Staaten die Zustimmung ermöglicht hätte, ließen den Übersetzungsprozess laut Bettiza/Dionigi (2014) scheitern.

Die Analyse Kayaoglus (2014) setzt ebenfalls am Übersetzungsprozess an. Er beschreibt die UN als säkulare Organisation, in der die liberalen, westlichen Staaten und zivilgesellschaftlichen Organisationen den Diskurs über Normen und Rechte dominieren: „Secular gatekeepers and liberal values dominate and have forced faith-based voices to shed their partisan religious sentiments and non-liberal arguments and translate their discourse into liberal values of diversity, individualism, science, and human rights.“ (Kayaoglu 2014: 70). Entsprechend kleidete die OIC ihre Anti-Diffamierungs-Kampagne zunehmend in die Begrifflichkeiten des säkularen, liberalen Menschenrechtsdiskurses. Das sicherte der Initiative zunächst Aufmerksamkeit – aber die OIC wagte sich damit auch auf ein Terrain, in dem die säkularen, liberalen Akteure die Deutungshoheit innehaben und so letztlich die Oberhand in der Debatte behielten. Mehr noch: Laut Kayaoglu lag der OIC vor allem daran, die Islamophobie gegenüber muslimischen Minderheiten in westlichen Ländern einzudämmen. Doch ihre Zugeständnisse an den liberalen Diskurs hätten letztlich dazu geführt, dass sich das Blatt gegen sie selbst wendete, weil westlich-liberale Akteure ihr im Gegenzug vorwarfen, die menschenrechtswidrigen Blasphemiegesetze einiger Mitgliedsstaaten exportieren zu wollen.

3.5 Von der Opposition zur Dissidenz: der Karikaturen-Streit

Im Januar und Februar 2006 kam es zu einer ungeahnten Eskalation des Konflikts zwischen Meinungsfreiheit und dem Schutz der Religion vor Diffamierung. Auslöser des transnationalen, teils gewaltsamen Protests, der parallel Tausende von Muslimen in vielen islamischen Ländern auf die Straße brachte (Bonde 2007: 33), waren zwölf Karikaturen, die am 30. September 2005 in der dänischen Tageszeitung *Jyllands-Posten* erschienen. Sie zeigten den Propheten Mohammed – mit einer Bombe im Turban, als wütenden Säbelkämpfer, oder als Verwalter der himmlischen Jungfrauen für die Märtyrer des Dschihad. Wenige Monate später demonstrierten weltweit Muslime gegen die Zeichnungen, Brandanschläge wurde verübt auf dänische Botschaften in Syrien und Libanon, Regierungen riefen zum Boykott dänischer Produkte auf, und „Denmark found itself in the biggest foreign policy crisis since the German occupation during the Second World War as the crisis rapidly exploded in a conflict of international dimensions.“ (Bonde 2007: 33).

Die sogenannte Karikaturen-Krise fiel in eine Zeit in Dänemark, die von feindseliger Rhetorik seitens rechter und konservativer Politiker gegen die muslimische Minderheit in dem kleinen europäischen Land gekennzeichnet war (Bonde 2007: 36). Premierminister Anders Fogh Rasmussens Liberale Partei regierte in einer Koalition mit der Konservativen Partei und wurde von der rechts-populistischen Dänischen Volkspartei geduldet. Die Redaktion der *Jyllands-Posten* stimmte in die generelle Stimmung ein, als sie begleitend zur Veröffentlichung der Karikaturen schrieb, dass einige Muslime die moderne, säkulare Gesellschaft ablehnten und eine Sonderstellung verlangten, indem sie darauf beständen, dass ihre religiösen Gefühle geachtet würden. Das sei, so die *Jyllands-Posten*, jedoch nicht mit der säkularen Demokratie und der freien Meinungsäußerung vereinbar; vielmehr müsse man mit Geringschätzung, Spott und Hohn rechnen (Bonde 2007: 35).

Doch die schwierige Situation der muslimischen Minderheit in Dänemark erklärt nicht die transnationale Eruption von Protest und Gewalt, die sich Anfang 2006 ereignete. Tatsächlich beschränkten sich die Demonstrationen und Protestaktionen in den ersten Wochen nach der Publikation der Karikaturen weitgehend auf Dänemark. Die Islamische Glaubensgemeinschaft, eine Dachorganisation der Muslime in Dänemark, führte den Protest an und erstattete Strafanzeige wegen Blasphemie und Diskriminierung. Mitte Oktober richteten außerdem elf Botschafter islamischer Länder einen Brief an den dänischen Premierminister Anders Fogh Rasmussen, in dem sie die Situation der muslimischen Minderheit in Dänemark beklagten und die „Schmierenkampagne“ gegen den Islam und die Muslime in Medien und Politik kritisierten. Sie forderten den Regierungschef auf, sich für Dialog und Verständigung einzusetzen, und erbaten ein Treffen. Doch Rasmussen verwies in seinem Antwortbrief auf die Meinungsfreiheit, die in Dänemark gelte, und lehnte ein Treffen ab. Diese Verweigerungshaltung Rasmussens trug zur weiteren Eskalation nicht unerheblich bei, denn sie wurde von den Botschaftern, aber auch von vielen Muslimen in Dänemark als beleidigend aufgefasst. Erst viel später versucht Rasmussen, über Interviews in arabischen Sendern und in Reden, den Konflikt zu deeskalieren.

Dass der Konflikt dann aber transnational in diesem Ausmaß eskalierte, hat eine Reihe weiterer Ursachen. Unter Rückgriff auf die Theorien der sozialen Bewegungen und der Dynamiken von Auseinandersetzungen hat Olesen (2007) den Prozess der Ausweitung des Konflikts von der nationalen auf die transnationale Ebene analysiert. Als Vorbedingungen für den Karikaturen-Streit nennt Olesen zum einen die veränderten politischen Gegebenheiten nach dem 11. September 2001, in denen politische Eliten sowohl in der islamischen und arabischen Welt als auch in Europa und in den USA verstärkt Anreize hatten, ihre politischen Botschaften mit religiösen Motiven zu verknüpfen. Zum anderen hatte sich mit Fernsehsendern wie Al Jazeera und Al Arabiya eine transnationale, hoch professionalisierte Medienlandschaft entwickelt, die weite Teile der Bevölkerung in der arabischen und muslimischen Welt erreichte (Olesen 2007: 38).

Ohne diese beiden Voraussetzungen wäre der Karikaturen-Streit vermutlich nicht über die Grenzen Dänemarks hinaus virulent geworden. Doch es bedurfte zusätzlich des Handelns einer Reihe von Akteure, die – aus unterschiedlichen Motiven heraus und nicht immer intentional – die Eskalation vorantrieben. Im Dezember und Januar unternahm eine Delegation der muslimischen Gemeinden in Dänemark eine Reise nach Ägypten, in den Libanon und in die Türkei. Im Gepäck hatten sie Kopien der Karikaturen sowie ihre Dar-

stellung der Situation der Muslime in Dänemark. Der Fokus des Dossiers lag auf den religiösen Aspekten der Ereignisse – der Blasphemie gegen den Propheten. Ihr Begleitschreiben richteten die Delegierten an jeden „who wants to support our fight to defend and support the holy prophet and with all legal means fight for the passing of a general law, which ensures respect for all things sacred, particularly the Muslim, in a time, which allows attacks on Muslim sanctuaries using ‘war against terror’ as an excuse“ (zitiert in Bonde 2007: 44).

Die Botschaft der dänischen Delegation fiel in den besuchten Ländern und darüber hinaus auf fruchtbaren Boden: „The cartoon case was a window of opportunity for the Muslim governments to defend religion upfront without allowing room to the growing religious opposition within their communities.“ (Bonde 2007: 44). Zwei Akteure hatten an der weiteren Eskalation besonderen Anteil: Ägypten und die OIC: „The data indicate that the main force behind the escalation was the brokerage of institutional actors. Two of these are of critical importance: Egypt and the OIC.“ (Olesen 2007: 47). Ägypten beteiligte sich bereits im Oktober an der Initiative der elf Botschafter, ein Treffen mit dem Premierminister Dänemarks zu erwirken. Die ägyptische Regierung nutzte gezielt die OIC, um das Thema in die Öffentlichkeit zu bringen. Die OIC wiederum zeigte sich sehr bereitwillig, die Karikaturen-Krise weiter zu befeuern, versandte Protestbriefe an die dänische Regierung, forderte die UN auf, die Angriffe auf Religionen zu unterbinden, und rief ihre Mitgliedsstaaten im Januar zum Boykott eines von Dänemark finanzierten Festivals zu islamischer Kultur auf. Das führte dazu, dass prominente europäische und amerikanische Politiker und Regierungschefs – einschließlich Präsident Bill Clinton – erstmals die Publikation der Karikaturen in *Jyllands Posten* kritisierten.

Der transnationalen Eskalation des Protests gingen also Monate voraus, in denen Ägypten und die OIC als staatliche bzw. zwischenstaatliche Akteure den Boden bereiteten für den breiten Widerstand gegen die Diffamierung und Geringschätzung des Islams im Namen der Meinungsfreiheit in westlichen Gesellschaften (Olesen 2007: 48). Während sich in den UN zunehmend die Chancen verringerten, die Initiative für das Verbot der Diffamierung von Religionen zu einem Erfolg zu machen, wählte die OIC in dieser Situation die alternative Strategie, Proteste in ihren Mitgliedsstaaten zu initiieren. Die verweigerten Teilhabemöglichkeiten für die OIC waren also ein Faktor, der dazu beitrug, dass die Karikaturenkrise in diesem Ausmaß eskalierte.

Ein weiterer Faktor für die Eskalation war jedoch die Verbreitung des Themas über Al Jazeera und Al Arabiya, so Olesen: „The conflict started gathering force in the last five days of January and [...] this development largely coincided with growing attention to the conflict by Al-Jazeera.“ (Olesen 2007: 48). Kurz darauf fanden Demonstrationen statt in Palästina, Jemen, Indonesien, Türkei, Syrien, Libanon, Afghanistan, Iran, Ägypten und den Philippinen, in Libanon und Syrien kam es zu Brandanschlägen auf dänische Botschaften.

4. Ausblick: Kann eine internationale Lösung gelingen?

2011 präsentierte die OIC in Zusammenarbeit mit den Vereinigten Staaten und der Europäischen Union nach zwölf Jahren des erbitterten Kampfes um die „Diffamierung von Religionen“-Resolutionen einen neuen Resolutionsentwurf. Resolution 16/18 „Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatisation of, and Discrimination, Incitement to Violence, and Violence against Persons Based on Religion or Belief“, vom Menschenrechtsrat 2011 erstmals im Konsens verabschiedet, zielt darauf, Individuen – nicht Religionen an sich – vor Diskriminierung und Gewalt auf Grund ihrer Religion oder Weltanschauung zu schützen, ohne das Recht auf Meinungsfreiheit einzuschränken.

Kündigt sich damit nach den Phasen von Opposition und Dissidenz nun eine Einigung an, die in der Lage wäre, den Normenkonflikt zwischen dem Recht auf Meinungsfreiheit und dem Schutz der Religionen vor Verunglimpfung und Blasphemie zu lösen und damit auch die wiederkehrende Gewalt langfristig einzudämmen?

Die ersten Reaktionen waren durchweg positiv: Von den Kritikern der Diffamierungs-Resolutionen wurde die neue Resolution als Durchbruch gefeiert: „Resolution 16/18 represents an important breakthrough for human rights and the promotion of religious tolerance.“ (Aswad et al. 2014: 141; Kayaoglu/Petersen 2013). Und auch die OIC präsentierte die Resolution als Erfolg und Ausdruck der gelungenen Kooperation mit den Vereinigten Staaten und der EU. Gelobt wurde vor allem, dass die Resolution als zentralen Baustein einen Aktionsplan enthält, um Intoleranz, Diskriminierung und Gewalt auf Grund von Religion oder Weltanschauung langfristig zu bekämpfen – beispielsweise mit Bildungsinitiativen, der Weiterbildung von Personal in Justiz und Strafverfolgung und interreligiösem Dialog. Das Recht auf freie Meinungsäußerung soll laut der Resolution nur durch strafrechtliche Maßnahmen eingeschränkt werden, wenn die geäußerte Rede eine Aufstachelung zu unmittelbarer Gewalt darstellt.

Die Bedeutung, die der neuen Resolution auch von politischer Seite beigemessen wurde, zeigte sich daran, dass der Generalsekretär der OIC, Ekmeleddin Ihsanoglu, gemeinsam mit der US-amerikanischen Außenministerin Hillary Clinton im Juli 2011 zu einem ersten Treffen nach Istanbul einlud, um einen koordinierten Prozess der Implementierung des Aktionsplans anzustoßen. An der Sitzung nahmen neben der Hohen Beauftragten der EU für Außen- und Sicherheitspolitik, Catherine Ashton, die Außenminister und weitere Vertreter von 20 Staaten teil. Im Dezember 2011 luden die Vereinigten Staaten zum ersten Implementierungstreffen des sogenannten Istanbul-Prozesses nach Washington, weitere Treffen fanden in London (unter Federführung von Großbritannien und Kanada), in Genf (Federführung OIC) sowie in Doha (Federführung Katar) und im Juni 2015 in Saudi-Arabien (Federführung OIC) statt. Chile hat angekündigt, 2015 zu einem weiteren Treffen im Istanbul-Prozess einzuladen. Komplementär hat das Büro des UN-Hochkommissars für Menschenrechte nach einem intensiven, weltweiten Konsultationsprozess mit Expertinnen und Experten im Herbst 2012 den „Rabat Plan of Action“³⁹ vorgestellt. Der Plan spezifiziert

39 UN OHCHR, Rabat Plan of Action on the Prohibition of Advocacy of National, Racial or Religious Hatred that Constitutes Incitement to Discrimination, Hostility or Violence, 5.10.2012, www.ohchr.org, <http://bit.ly/1zk6n2S> (14.7.2014).

die Verpflichtungen, die sich für Staaten aus Artikel 20 des Internationalen Pakts für bürgerliche und politische Rechte ergeben, um Menschen vor religionsbezogener oder nationalistisch motivierter Hassrede und vor Aufstachelung zu Gewalt, Feindseligkeit und Diskriminierung zu schützen. Mit dem Aktionsplan, der sehr strenge Kriterien für strafrechtliche Maßnahmen gegen Hassrede aufstellt und in Ergänzung Dialog-Maßnahmen vorschlägt, will das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte die Debatte über „Diffamierung von Religionen“ überwinden. Explizit spricht sich der Plan gegen nationale Blasphemiegesetze aus.

Doch der Konsens über die neue Resolution 16/18 ist fragil, wie Elizabeth Cassidy schreibt, die stellvertretende Direktorin für Policy und Research der US-amerikanischen Kommission für internationale Religionsfreiheit (Cassidy 2013). Bereits beim dritten Treffen des Istanbul-Prozesses in Genf, federführend organisiert von der OIC, stritten sich OIC-Vertreter und Repräsentanten westlichen Staaten entlang altbekannter Themen und Fragestellungen. So hielten OIC-Mitgliedsstaaten die Kriminalisierung von Hassrede, Intoleranz und Diskriminierung auf Grund von Religion für das wichtigste Instrument bei der Durchsetzung der Resolution; die westlichen Staaten hingegen plädierten für „weiche Maßnahmen“ wie Bildung und kulturellen Austausch, da legale Mittel häufig kontraproduktiv seien. Umstritten war auch, was als Hassrede und Aufstachelung zu Gewalt gelten soll: Während westliche Staaten den Begriff eng auslegten, wollten OIC-Länder schon das öffentliche Eintreten für Hassrede kriminalisieren, nicht nur den direkten Aufruf zu unmittelbarer Gewalt. Schließlich waren sich die Staaten darüber uneinig, welche Gruppen in der Gegenwart vordringlich von religiöser Intoleranz und Diskriminierung betroffen sind und somit unter den Geltungsbereich der Resolution fallen. Nach Auffassung Pakistans, Algeriens und anderer OIC-Länder sind Muslime die hauptsächlichen Opfer von Diskriminierung. Die Vereinigten Staaten und die EU erkannten an, dass es solche anti-islamischen Trends in westlichen Gesellschaften gibt. Sie drangen jedoch auch drauf, auch die Situation bedrohter religiöser Minderheiten innerhalb der OIC-Staaten zu verbessern (Kayaoglu/Petersen 2013).

Ob es dem Istanbul-Prozess gelingen kann, langfristig einen politischen Kompromiss zu etablieren, der sowohl die Opposition der OIC innerhalb der UN auffängt als auch die Dissidenz vieler Muslime weltweit kooperativ wendet, ist offen. Angesichts des jüngsten Führungswechsels in der OIC und einer deutlich konservativeren Ausrichtung gegenüber den Jahren von 2005 bis 2013 mehren sich die Anzeichen, dass die Organisation ihre Anti-Diffamierungs-Rhetorik aufrechterhalten wird – und viele ihrer Mitgliedsstaaten auch an ihren repressiven Blasphemiegesetzen festhalten werden.

Die Nichtregierungsorganisation „International Federation for Human Rights“ (FIDH) warnte bereits vor dem Treffen im Juni in Saudi-Arabien, dass die OIC womöglich erneut versuchen werde, ein globales Blasphemiegesetz durchzusetzen. Insbesondere äußerte die Organisation die Befürchtung, dass die Vertreter der OIC erneut versuchen würden, die Grenze zwischen verbotener Hassrede und erlaubter freier Rede zu diskutieren. In ihrem vorab schriftlich niedergelegten Statement legt FIDH dar, dass die relevanten UN-Konventionen und Dokumente wie der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Resolution 16/18 und der Rabat-Plan hinreichende Leitlinien bieten, wie die Unterscheidung zwischen Hassrede und freier Rede zu implementieren ist: „Attempting to

go beyond what has been agreed and to criminalize acts that do not fall under the scope of article 20(2) of the ICCPR would be tantamount to attempting to criminalize freedom of expression with regard to religious issues [...]“ (FIDH 2015). Ein solcher Versuch, das Recht auf Meinungsfreiheit zu beschränken, käme dem Konzept der „Diffamierung von Religionen“ nahe. Auch ein Bericht der Nichtregierungsorganisation „Universal Rights“ kommt angesichts der erneut aufflammenden Konflikte zu dem Schluss, dass die Entscheidung der OIC, das Konzept der „Diffamierung von Religionen“ nicht mehr weiter zu verfolgen, lediglich das Eingeständnis bedeutet, dass die gewählte Strategie nicht funktioniert hat; am inhaltlichen Ziel halte die OIC hingegen weiterhin fest (Limon/Ghanea/Power 2014).

Die EU sollte als eine der Haupt-Akteurinnen im Istanbul-Prozess alle Möglichkeiten nutzen, um diese neuerlichen Versuche abzuwehren, eine Anti-Diffamierungs-Agenda sozusagen „durch die Hintertür“ wieder in die Debatte einzuführen. Dazu ist es nötig, die bereits erzielten Erfolge – namentlich die Resolution 16/18 und den Rabat-Aktionsplan – als gültiges Rahmenwerk zu verankern, das nicht zuletzt auch von der OIC mit verabschiedet wurde. Das könnte gelingen, indem der Fokus in Zukunft stärker auf die Umsetzung des sehr konkreten Aktionsplans der Resolution gerichtet wird. Denn daran mangelt es derzeit. Im Jahr 2014 haben lediglich 24 Staaten – darunter Deutschland – Berichte über die Umsetzung der Resolution 16/18 vorgelegt. Künftige Istanbul-Treffen sollten dazu genutzt werden, konzeptionelle Debatten zu überwinden und die Umsetzung der Resolution 16/18 in ihrer Breite zu befördern. Dazu könnten auch die etablierten Mechanismen und Instrumente der UN – beispielsweise die universale periodische Überprüfung – stärker genutzt werden.

Fast siebenzig Jahre nach den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki findet das Leid der letzten Überlebenden plötzlich unerwartetes Gehör auf internationalen Staatenkonferenzen. Ebenso erfahren seit einigen Jahren die Opfer der Atomtests der 1950er und 1960er Jahre breite internationale Anerkennung und Aufmerksamkeit, die ihnen jahrzehntelang nur Nichtregierungsorganisationen zugestehen wollten. Die humanitären Konsequenzen und die ökologischen Verwüstungen eines Nuklearkrieges stehen plötzlich im Mittelpunkt dreier Staatenkonferenzen in Oslo (März 2013), Nayarit, Mexiko (Februar 2014) und Wien (Dezember 2014). Sie erfahren wachsenden Zuspruch und münden im Dezember 2014 in einen österreichischen Appell („Austrian Pledge“), auf ein völkerrechtliches Kernwaffenverbot hinzuwirken.

Der österreichische Vorstoß vollzieht sich vor dem Hintergrund einer brüchigen nuklearen Ordnung: die Hoffnungen auf Fortschritte bei der nuklearen Abrüstung nach Barack Obamas berühmter Prag-Rede des Jahres 2009 sind weitgehend enttäuscht worden. Internationale Bemühungen, die Weiterverbreitung von Kernwaffen zu unterbinden, erweisen sich als immer schwieriger und haben zu jahrzehntelangen (und nach wie vor ungelösten) Nuklearkrisen in Nordkorea und Iran geführt. Die Atommächte China, Indien und Pakistan legen durch ihre ehrgeizigen Modernisierungsprogramme möglicherweise den Grundstein für einen nuklearen Rüstungswettkampf in Asien. Russland ist im Zuge der Ukrainekrise in Verhaltensmuster des Kalten Krieges zurückgefallen. Mit nuklearen Drohungen und umstrittenen Manövern seiner Nuklearstreitkräfte hat Russland seine

Nachbarn verstört – die Beziehungen zum Westen und zum NATO-Bündnis haben sich weiter verschlechtert.

In diese weltpolitisch angespannte Situation ist nun eine Debatte hereingebrochen, welche mit Nachdruck nach der humanitären Dimension des nuklearen Rüstens fragt. Die humanitäre Debatte hat dabei insbesondere in der Vertragsgemeinschaft des nuklearen Nichtverbreitungsvertrages (NVV) wachsende Aufmerksamkeit für sich beansprucht und wurde zu einem zentralen Thema der NVV-Überprüfungskonferenz im Mai 2015. Dieser Umstand wirft eine Reihe von Fragen auf. Warum spielen humanitäre Argumente ausgerechnet in den letzten Jahren eine so bedeutende Rolle in internationalen Nukleardebatten? Und welches Potenzial wohnt der humanitären Initiative inne, die Prinzipien der internationalen nuklearen Ordnung zu verändern? Und schließlich: Wird sie den bereits angeschlagenen NVV schwächen oder kann sie zu einer Stärkung seiner Prinzipien, insbesondere den Belangen der nuklearen Abrüstung, beitragen?

Diesen Fragen will der vorliegende Report nachgehen und sich dabei die Erfahrungen gelungener humanitärer Rüstungskontrolle im Bereich der Antipersonenminen und der Streumunition zunutze machen. Die Erfolge der völkerrechtlichen Ächtung dieser Waffengattungen verdankten sich einer Kombination dreier Faktoren: *Neue Akteure* haben das Heft des rüstungskontrollpolitischen Handelns an sich gerissen, welches traditionell Großmächten vorbehalten war. Sie haben zweitens argumentativ geschickt an universell geteilte Prinzipien der Menschlichkeit und insbesondere des humanitären Völkerrechts angedockt und damit einen *Diskurswechsel* beim Sprechen über diese Waffen erzwungen. Diese Akteure haben drittens den normativen Wandel von Besitz- und Einsatzfragen dieser Waffen in *neuen institutionellen Formaten außerhalb des VN-Rahmens* weitergetrieben und weitreichende Verhandlungslösungen erreicht.

Ob die Trias neuer Akteure, neuer Diskurse und neuer institutioneller Formate auch im Nuklearbereich zur internationalen Ächtung von Kernwaffen beitragen kann, soll in den folgenden Kapiteln diskutiert werden. Der vorliegende Report ist dabei folgendermaßen gegliedert: Im Kapitel 2 werden die Grundideen humanitärer Rüstungskontrolle und Abrüstung erklärt und die Unterschiede zur „klassischen“ Rüstungskontrolle herausgearbeitet. Das anschließende Kapitel betrachtet die beiden erfolgreichsten Regulierungen humanitärer Abrüstung auf dem Feld der Antipersonenminen und der Streumunition und beleuchtet insbesondere deren zentrale Normunternehmer (*Akteure*), Argumente (*Diskurswechsel*) und Verhandlungsorte (*institutionelle Formate*). Diese Analyse Kriterien werden im Kapitel 4 auf die gegenwärtige humanitäre Initiative im Nuklearbereich angewandt, die ebenfalls nach zentralen Akteuren, ihren Argumenten und möglichen institutionellen Formaten der Normbildung (etwa eines Kernwaffenverbotes) fragt. Kapitel 5 versucht eine Synthese aus den vorausgegangenen Betrachtungen und fragt, welche Lehren aus dem Verbot von Antipersonenminen und Streumunition auch für ein Kernwaffenverbot wirksam sein könnten und leitet damit zum letzten Kapitel des Reports über, in dem versucht werden soll, aus diesen Erkenntnissen einige praktische Politikempfehlungen zu formulieren.

Literaturverzeichnis

- Ali, Sheikh R.*, 1986: Oil, turmoil, and Islam in the Middle East, New York: Praeger.
- Aswad, Evelyn M./Hussain, Rashad/Suleman, M. A.* 2014: Why the United States Cannot Agree to Disagree on Blasphemy Laws, in: Boston University International Law Journal: 32, 119-146.
- Bahçecik, Şerif O.* 2013: Internationalizing Islamophobia: Anti-Islamophobic Practices from the Runnymede Trust to the Organization of Islamic Cooperation, in: Ortadoğu Etütleri 5: 1, 141-165.
- Benap, Allison G.* 2011: Defamation of Religion: A Vague and Overbroad Theory that Threatens Basic Human Rights, in: Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista Telematica April, 1-50.
- Besant, Alexander/Malo, Sebastian* 2009: Dim Prospects for the United Nations Human Rights Council, in: Yale Journal of International Affairs 4, 144-148.
- Bettiza, Gregorio/Dionigi, Filippo* 2014: How Do Religious Norms Diffuse? Institutional Translation and International Change in a Post-Secular World Society, in: European Journal of International Relations, 1-26, in: DOI: 10.1177/1354066114542663.
- Bielefeldt, Heiner* 1995: Muslim Voices in the Human Rights Debate, in: Human Rights Quarterly: 17, 587-617.
- Bielefeldt, Heiner* 2012: Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte, Erlanger Universitätsreden Nr. 77, 3. Folge.
- Biene, Janusz/Daphi, Priska/Fielitz, Maik/Müller, Harald/Weipert-Fenner, Irene* 2015: Nicht nur eine Frage der Sicherheit. Salafismus in Deutschland als gesamtgesellschaftliche Aufgabe, HSFK Standpunkte, Nr. 1, Frankfurt am Main: HSFK.
- Blitt, Robert C.* 2011: Defamation of Religion: Rumors of its Death Are Greatly Exaggerated, in: Case Western Reserve Law Review 62: 2, 437.
- Bonde, Bent N.* 2007: How 12 Cartoons of the Prophet Mohammed were Brought to Trigger an International Conflict, in: Nordicom Review 28: 1, 33-48.
- Bucar, Elizabeth M./Barnett, Barbra (Hrsg.)* 2005: Does Human Rights Need God?, Grand Rapids, MI: Wm. B. Erdmans Publishing Co.
- Cassidy, Elizabeth* 2013: Fighting Religious Hatred while Protecting Free Speech, in: Georgetown Journal of International Affairs, 12. Dezember.
- Cismas, Ioana* 2014: Religious Actors and International Law, Oxford, New York, NY: Oxford University Press.
- Daase, Christopher/Deitelhoff, Nicole* 2014: Zur Rekonstruktion globaler Herrschaft aus dem Widerstand, Internationale Dissidenz – Working Papers, Frankfurt am Main.
- Dobras, Rebecca J.* 2008: Is the United Nations Endorsing Human Rights Violations? An Analysis of the United Nations' Combating Defamation of Religions Resolutions and Pakistan's Blasphemy Laws, in: Georgia Journal of International & Comparative Law 37, 339-380.
- Donnelly, Jack* 2013: International Human Rights, Dilemmas in World Politics, Boulder, CO: Westview Press.

- FIDH* 2015: Written Submission. 5th Session of the Istanbul Process, OIC General Secretariat, Jeddah, Saudi-Arabia, 3.-4. Juni.
- Foster, Joshua* 2009: Prophets, Cartoons, and Legal Norms: Rethinking the United Nations Defamation of Religion Provisions, in: *Journal of Catholic Legal Studies* 18: 19, 19-57.
- Graham, Bennett* 2009: Defamation of Religions: The End of Pluralism?, in: *Emory International Law Review* 23, 69-84.
- Grim, Brian J./Finke, Roger* 2011: *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the 21st Century*, Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics, New York, NY: Cambridge University Press.
- Haynes, Jeffrey* 2012: *Religious Transnational Actors and Soft Power*, Farnham, Burlington VT: Ashgate.
- Heimbach-Steins, Marianne* 2012: *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn: Schöningh.
- Hermann, Rainer* 2013: Modernisierungsschub. Die „Organisation für islamische Zusammenarbeit“ als Motor für Veränderungen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4.5.2013, 10.
- Huntington, Samuel P.* 1993: The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs*, 22-49.
- Kaufmann, Matthias/Rottenburg, Richard* 2012: Translation als Grundproblem bei der Wanderung von Ideen, in: Luehr, Rosemarie/Mull, Natalia/Oberthuer, Joerg/Rosa, Hartmut (Hrsg.): *Kultureller und sprachlicher Wandel von Wertbegriffen in Europa. Interdisziplinäre Perspektiven*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kayaoglu, Turan/Petersen, Marie Juul* 2013: Will Istanbul Process Relieve the Tension Between the Muslim World and the West?, in: *The Washington Review of Turkish & Eurasian Affairs*, Oktober, <http://bit.ly/1JE0ZN4> (14.7.2015).
- Kayaoglu, Turan* 2014: Giving an Inch Only to Lose a Mile: Muslim States, Liberalism, and Human Rights in the United Nations, in: *Human Rights Quarterly* 36: 1, 61-89.
- Kayaoglu, Turan* 2015: The OIC's Independent Permanent Human Rights Commission. An Early Assessment, *Matters of Concern, Human Rights Research Papers*, Kopenhagen.
- Lerner, Natan* 2006: *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, *Studies in Religion, Secular Beliefs, and Human Rights*, v. 2. Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Limon, Marc/Ghanea, Lazila/Power, Hilary* 2014: *Combating Global Religious Intolerance. The Implementation of Human Rights Council Resolution 16/18*, Policy Report, Universal Rights Group, Versoix.
- Marshall, Paul* 2011: Exporting Blasphemy Restrictions: The Organization of the Islamic Conference and the United Nations, in: *The Review of Faith & International Affairs* 9: 2, 57-63.
- Mayer, Ann E.* 2013: *Islam and Human Rights, Tradition and Politics*, Boulder, CO: Westview Press.
- Mayer, Ann E.* 2015: The OIC's Human Rights Policies in the UN, *Matters of Concern, Human Rights Research Papers*, Kopenhagen.
- Müller, Harald* 1998: *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt am Main: Fischer.

- Nafees, Mohammed* 2012: Blasphemy Laws in Pakistan. A Historical Overview, Islamabad: Center for Research and Security Studies.
- Olesen, Thomas* 2007: Contentious Cartoons: Elite and Media-Driven Mobilization, in: *Mobilization: An International Quarterly* 12: 1, 37-52.
- Peres, Shimon* 1993: *Die Versöhnung. Der neue Nahe Osten*, Berlin; Wolf Jobst Siedler Verlag in der Verlagsgruppe Bertelsmann.
- Petersen, Marie J.* 2012: Islamic or Universal Human Rights? The OIC's Independent Permanent Human Rights Commission, DIIS Report, Copenhagen.
- Pew Research Center* 2012: Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life, Gobal Attitudes Project, Washington DC.
- Piscatori, James (Hrsg.)* 1983: *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rehman, Javaid/Berry, Stephanie E.* 2012: „Is Defamation of Religions“ Passé? The United Nations, Organisation of Islamic Cooperation, and Islamic State Practices: Lessons From Pakistan, in: *George Washington International Law Review*, 431-472.
- Religionsmonitor* 2015: Sonderauswertung Islam 2015: Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, Bertelsmann Stiftung.
- Runzo, Joseph/Martin, Nancy M./Sharma, Arvind (Hrsg.)* 2003: *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Library of Global Ethics and Religion, Band 4, Oxford: Oneworld.
- Schimmel, Annemarie* 2010: *Die Religion des Islam*, Stuttgart: Reclam.
- Senghaas, Dieter* 1998: *Zivilisierung wider Willen. der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Edition Suhrkamp, Band 2081, Frankfurt am Main; Suhrkamp.
- Sheikh, Naveed S.* 2003: *The New Politics of Islam. Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States*, London, New York: Routledge.
- Siddique, Osama/Hayat, Zahra* 2008: Unholy Speech and Holy Laws. Blasphemy Laws in Pakistan. Controversial Origins, Design Defects, and Free Speech Implications, in: *Minnesota Journal of International Law: A Journal dedicated to the Study of International Economic Law and Policy* 17: 2, 303-385.
- Sivan, Emmanuel* 1985: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press.
- Temperman, Jeroen* 2008: Blasphemy, Defamation of Religions & Human Rights Law, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights* 26: 4, 517-545.
- van der Vyver, Johan D./Witte, Jr., John (Hrsg.)* 1996: *Religious Human Rights in Global Perspective*, The Hague, Boston, MA, London.
- Wastnidge, Edward* 2011: Détente and Dialogue: Iran and the OIC during the Khatami Era (1997-2005), in: *Politics, Religion, & Ideology* 12: 4, 413-431.
- Zakaria, Rafiq* 1989: *The Struggle within Islam: the Conflict between Religion and Politics*, London: Penguin.