

# Islam und Menschenrechte

## Einleitung

Spätestens seit der Affäre Rushdie ist der Begriff 'Islam' in den westlichen Ländern mit Angst verbunden: Angst vor Gewalt in jeglicher Form (Morddrohungen, Körperstrafen, Attentate, Intoleranz und Fanatismus); Angst aber auch, weil vom Islam Prinzipien und rechtliche Bestimmungen in Frage gestellt oder gar abgelehnt werden, die der Westen für allgemein und grundlegend hält, so z.B. die Menschenrechte (im folgenden mit MR abgekürzt); es ist in dieser Beziehung bekannt, daß 1948 Saudi-Arabien die UNO-Menschenrechtserklärung nicht unterschrieb. Desgleichen weiß man, daß in vielen islamischen Ländern die MR nicht nur verletzt werden, das ist ja auch im Westen der Fall, sondern daß einige, wenn nicht alle, grundsätzlich abgelehnt werden, so z.B. die Gleichstellung von Mann und Frau, die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Grundsätze der Demokratie (im März 1992 erklärte König Fahd von Saudi-Arabien: "Islam ist unser soziales, politisches und ökonomisches System und das islamische Gesetz verfügt über seine eigene vollständige Verfassung..., enthält soziale Gerechtigkeit, wirtschaftliche Gerechtigkeit, ein System der Rechtsprechung, einfach alles. Das demokratische System, das es in der übrigen Welt gibt, paßt nicht in unsere Region." siehe 'ORIENTIERUNG' Nr. 15/16, August 1992, S. 165).

Besorgt oder gar verängstigt stellen viele in unsern Ländern sich Fragen: Sind die MR wirklich mit dem Islam unvereinbar? Wenn ja, wie ist dann ein friedliches Zusammenleben mit islamischen Ländern möglich? Und sind die MR nicht tatsächlich, wie man immer wieder von Vertretern des Islams hört, ein typisches Produkt der säkularisierten, imperialistischen Kultur des Westens? Bringt das ja auch im Westen anerkanntes Recht auf eigene Kultur, "le droit à

la différence culturelle" wie die Franzosen sagen, es nicht unweigerlich mit sich, daß diese MR nicht für alle Völker und Religionen gelten können? Ja, kann überhaupt eine Religion, und vor allem eine monotheistische, auf ihrer absoluten Wahrheit beharrende Religion, mit den MR in Einklang stehen? Ist die schon 1789 proklamierte Universalität der MR am Ende doch nur eine Illusion?

Im folgenden wird der Versuch unternommen, ein wenig Klarheit in das Verhältnis zwischen Islam und MR zu bringen. Dies will und kann nichts anderes sein als ein Versuch, unternommen von jemandem,

Dessin de l'Algérien Nadjib Berber, paru dans le Middle east Report, no 179, nov-déc 92.



der die besprochene Frage von *außerhalb* des Islam angeht; das ist in dieser Beziehung natürlich nur einer unter andern möglichen Standpunkten, aber es ist ein legitimer. Zur Stütze dienen zwei Publikationen; eine etwas ältere: das Kapitel 'Islamischer Rechtskodex versus menschenrechtliche Universalität' (Seite 174-194) aus dem Buch von Ludger Kühnhardt, das den bezeichnenden Titel trägt "Die Universalität der Menschenrechte" und 1987 im Olzog Verlag in München herauskam (im folgenden wird dieses Buch mit "K" bezeichnet). Seiner eher negativen Einstellung steht ein rezentes, nuancierteres Buch gegenüber: "Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte", herausgegeben von Johannes Schwartländer im Auftrag von "Forum Weltkirche: Entwicklung und Friede", einer wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. Dieses Buch, im folgenden mit "S" bezeichnet, kam 1993 im Matthias Grünewald Verlag in Mainz heraus. Es handelt sich dabei um die Dokumentation eines christlich-islamischen Kolloquiums aus dem Jahre 1986. Ähnliche Gespräche hat es übrigens später, nämlich 1992, noch mehrere in Deutschland gegeben, bei denen das Thema der MR ebenfalls mehr oder weniger

stiert; dazu stellt sich die Frage der Repräsentativität der islamischen Gesprächspartner, denn zumindest im sunnitischen Islam gibt es keine offizielle hierarchische Institution.

Schließlich muß das Problem Islam und MR in seiner geschichtlichen Entwicklung gesehen werden: der Islam traf auf die MR während der Zeit seiner Kolonisierung durch westliche Länder, also unter imperialistischen Vorzeichen; andererseits spielt sich seit der Entkolonisierung ein wenn auch zaghafter inner-islamischer Disput über die MR ab.

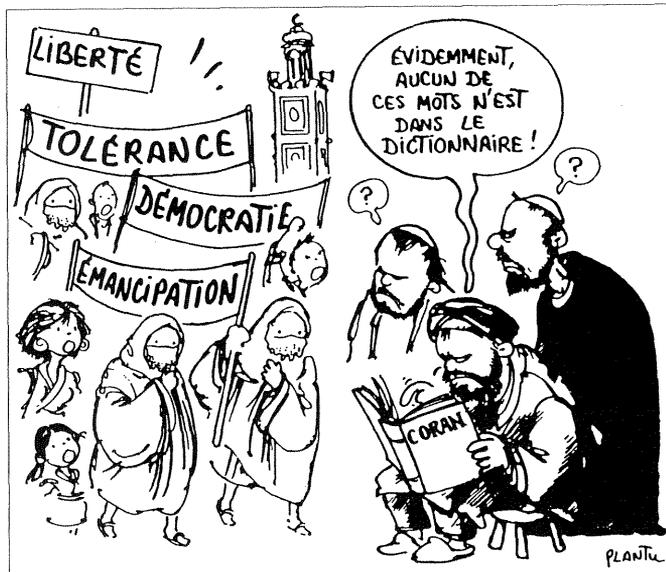
### 3. Religionsfreiheit

Von Moslems aller Couleur hört man immer wieder, der Islam sei seit jeher tolerant gewesen und sei es auch heute noch. Dabei wird zu Recht hingewiesen auf die relativ günstige Behandlung z.B. der Juden unter islamischer Herrschaft im Gegensatz zu den Judenverfolgungen von seiten des Christentums.

Nun kann aber nicht geleugnet werden, daß diese Toleranz in der Theorie wie vor allem in der Praxis schwerwiegende Grenzen kannte und noch kennt: erstens gilt sie nur für Andersgläubige, worunter man im Islam die Juden und die Christen versteht, d.h. die Anhänger der beiden andern von Abraham abstammenden Religionen. Für die Ungläubigen dagegen, damit sind nicht nur die Atheisten gemeint, sondern alle, die sich zu einer andern Religion bekennen als zu einer abrahamitischen, gibt es keine Gewissens- bzw. Religionsfreiheit. Desgleichen gilt letztere nicht für die Muslime selbst: Abfall vom Glauben wird in ihrem Fall mit dem Tod bestraft, auch wenn der Koran diesbezüglich nichts Genaues sagt: die Tradition als zweite Rechtsquelle nach dem Koran ist hier deutlich.

Adel Khoury sagt es in aller Klarheit: "Für die Muslime, die schon gläubig geworden sind, gibt es also im Prinzip keine Gewissens- und Religionsfreiheit. Der offizielle Islam erkennt hier die Freiheit des Gewissens nicht an. Er billigt dem Muslim die Möglichkeit nicht mehr zu, den einmal angenommenen Glauben weiter zu behalten oder aber abzulegen. Abschließend ist festzustellen, daß das klassische Rechtssystem des Islam nur dort das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit anerkennt, wo es in den Rahmen seiner Religionstheologie hineinpaßt. Gottes Rechte, wie sie diese Religionstheologie begründen und gestalten, sind absolut, und im Hinblick auf sie sind alle anderen Rechte, auch die sogenannten Menschenrechte, nur relativ und kommen nur relativiert zur Anwendung." (S 440)

Aber abgesehen von der in der Praxis nur sehr relativen Toleranz, muß man klar sehen, daß Toleranz sowieso etwas ganz anderes ist als das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Es ist interessant festzustellen, daß auch islamische Denker diesen Unterschied machen. So schreibt Mohamed Talbi, Professor für islamische Geschichte des Mittelalters in Tunis: "Es ist eine Banalität zu betonen, der Islam sei tolerant. Denn dies ist immer wieder gesagt worden. Als Lösung des Problems der Religionsfreiheit und als deren Begründung bietet sich also in meiner Tradition die Toleranz gleichsam von selbst an. Soll ich mich damit begnügen? Soll ich hier haltmachen? Of-



Plantu  
in: Le Monde

im Zentrum stand, so z.B. an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt, am Orient-Institut in Hamburg und an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Münster (siehe dazu 'ORIENTIERUNG' Nr. 57/1993, S.5).

### 2. Problempunkte

Von der Sache her ist es kein Wunder, daß das Thema "Islam und MR" sich auf folgende Probleme zu-spitzt:

- Religionsfreiheit
- Verhältnis Staat - Religion - Kultur - islamische Gemeinschaft; anders gesagt: das Problem der islamischen Theokratie
- islamisches Gesetz (*sharia*) und islamische Auffassung von MR.

Von den Adressaten her gesehen gestaltet sich die Diskussion insofern schwierig, als es einmal den Islam nicht gibt, sowenig ja auch das Christentum exi-

fenkundig ist die Toleranz von der Denkweise und der Philosophie des Mittelalters geprägt. Le Robert definiert sie folgendermaßen: Toleranz besteht darin, "nicht zu verbieten und nicht zu fordern, obwohl man es könnte". Die Toleranz ist also kein Recht. Kein Recht auf Religionsfreiheit. Sie ist ein Akt bloßer Gütigkeit, gewährt aus der Position der Herrschaft. In ihr sind immer auch stillschweigend Erniedrigung und Verurteilung enthalten. Man toleriert den Irrtum, obwohl man das *Recht* hat, ihn im Namen der Wahrheit zu verbieten. Das Tolerierte wird als ein Übel angesehen, dessen Ausrottung notwendig ein größeres Übel hervorbrächte. Dieses Übel zu tolerieren, heißt sich für eine Weile, widerstrebend und aus bloßer Barmherzigkeit, damit abzufinden, jedoch immer mit einer von wohlwollender Überlegenheit diktierten Herablassung.

Die Achtung dagegen ist ein *Recht*. Sie setzt die vollkommene und absolute Gleichheit der Partner voraus. Nur die Achtung gewährleistet die Würde eines jeden Menschen. Sie kennt weder Höhere noch Niedrigere. Bei der Toleranz steht der Tolerierende auf einer höheren Stufe als derjenige, der toleriert wird. Diese Ungleichheit wird durch die Achtung beseitigt. Sie erlaubt mir, ohne ein Jota von meinen Glaubensbindungen, d.h. von meinen Optionen und Überzeugungen, abzuweichen, dem anderen mit seinen Optionen und Überzeugungen entgegenzugehen und meine Beziehung zu ihm auf der Basis vollkommener Gleichheit zu verwirklichen. Seine Freiheit ist die meine und umgekehrt" (S 244).

Lapidar heißt es ähnlich bei Martin Honecker, dem protestantischen Theologen: "Religionsfreiheit ist somit ein Menschenrecht. Toleranz hingegen bezeichnet eine Grundhaltung" (S 427)

Talbi glaubt nun, das Recht auf Religionfreiheit, im eigentlichen Sinn, lasse sich vom Koran her rechtfertigen. In der 2. Sure heißt es da nämlich: "Es gibt keinen Zwang in der Religion. Der richtige Wandel unterscheidet sich nunmehr klar vom Irrweg. Wer also die Götzen verleugnet und an Gott glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß alles." (S 58)

Es sei aber nicht verschwiegen, daß Kühnhardt diese Stelle umgekehrt so versteht, daß hier "unter Religionsfreiheit nachgerade Zwang zur islamischen Rechtgläubigkeit gemeint ist." (K 185, Anm. 53) Talbis Interpretation wird allerdings bestärkt durch ein anderes Koranzitat, das sich an den Gesandten, d.h. auch an den Propheten selbst richtet: "Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden?" (Koran 10,99) In seiner Koranübersetzung kommentiert A. Yusuf Ali diesen Vers folgendermaßen: ".....Die Menschen, die im Glauben sind, sollen nicht ungeduldig oder zornig werden, wenn sie mit dem Unglauben konfrontiert werden. Vor allem aber sollen sie sich vor der Versuchung hüten, andere zum Glauben zu zwingen, sei es durch physischen Zwang oder irgendeine andere Art von Zwang, wie sozialer Druck oder Beeinflussung durch Reichtum, gesellschaftliche Stellung oder andere zufällige Vorteile. Erzwungener Glaube ist kein Glaube." Die Sendung des Apostels - und folglich auch die unsere - ist strikt

darauf beschränkt, zu raten, zu warnen, eine Botschaft zu übermitteln und zurechtzuweisen, ohne Zwang auszuüben. Er erhält die Weisung: "So ermahne. Du bist ja ein Mahner. Du hast sie nicht fest in der Hand." (Koran 88,21-22) Mit anderen Worten: Gott hat den Menschen als wahrhaft und tragisch freies Wesen geschaffen. Was Er will, ist eine willentliche und ergebene Antwort auf seinen Ruf, die in voller Einsicht und in aller Freiheit gegeben ist; das eben ist der Sinn des arabischen Wortes *islam*." (S 59)

Die Religionsfreiheit, d.h. die Achtung vor dem andern Glauben des andern Menschen, gründet nach Talbi letztlich in der Achtung vor Gott, und in dessen Achtung vor dem Menschen: "Gott hat also darauf verzichtet, den Menschen zum Glauben zu zwingen, und er untersagt es auch seinem Gesandten, auf Zwang zurückzugreifen. Er lehrt uns, den Menschen zu achten." (S 250) In diesem Zusammenhang verweist Talbi auf zahlreiche andere Koranverse, so z.B. 5,105; 10, 108; 17,15; 34,41; 88,21 u.a.m.

Wie ist nun diese Sachlage zu beurteilen, nämlich einerseits eingeschränkte Toleranz ohne Recht auf Religionsfreiheit in der Praxis und in der Theorie der islamischen Staaten, andererseits aber Plädoyer für Religionsfreiheit bei islamischen Denkern? Sind letztere nur unrepräsentative Einzelgänger?

Ich persönlich sehe die Dinge so: Erstens erinnert mich das Ganze an die Geschichte der Religionsfreiheit innerhalb zumindest der katholischen Kirche; auch hier wurde diese Freiheit praktisch wie theoretisch bis in unser Jahrhundert hinein abgelehnt. Muß daran erinnert werden, daß Religionsfreiheit offiziell erst in der "Erklärung über die religiöse Freiheit" (*Dignitatis humanae*) 1965 auf dem 2. Vatikanischen Konzil anerkannt wurde? (Siehe hierzu den ausgezeichneten Artikel von Walter Kasper in S 210-229). Und es kam nicht von ungefähr, daß Bischof Lefèvre sein Schisma mit Rom gerade auf diesen Text begründete. Wozu nun die Kirche fast 2000 Jahre brauchte, darf dazu der Islam nicht auch (noch) eine gewisse Zeit beanspruchen? Und was der Kirche schließlich doch, und zwar ziemlich unerwartet gelang, muß das dem Islam von vorneherein verwehrt bleiben?

In diesem Zusammenhang haben die sich für Religionsfreiheit einsetzenden islamischen Denker, wie z.B. Talbi, eine wichtige Vorreiterrolle, und ihre Aussagen lassen sich durchaus als "Ausdruck eines innerislamischen Ringens" verstehen, "vielleicht auch als Symptom von Orientierungsnot in einer Phase des gesellschaftlichen Übergangs" (H. Bielefeldt in: S 342). Was Udo Steinbach, deutscher Islamologe, von den in islamischen Ländern etablierten Menschenrechtsbewegungen sagt, gilt auch gegenüber diesen islamischen Verfechtern der Religionsfreiheit: "Mit - behutsamer! - Unterstützung des Westens sollte es gelingen, ihren Einfluß auszudehnen." (FAZ vom 5.6.1993, S.7)

Schließlich würde ich vorschlagen, in all diesen Fragen folgendes hermeneutisches Prinzip anzuwenden: Der Realislam (ich gebrauche dieses Wort in Analogie zu dem bekannten Begriff "Realsozialismus") ist nicht unbedingt identisch mit dem wahren Islam;

**Für die Muslime, die schon gläubig geworden sind, gibt es im Prinzip keine Gewissens- und Religionsfreiheit. Der offizielle Islam erkennt hier die Freiheit des Gewissens nicht an.**

zumindest ist er nicht die einzige und ewige Form des Islam.

#### 4. Religion - Staat - Glaubensgemeinschaft

**In diesem Zusammenhang haben die sich für Religionsfreiheit einsetzenden islamischen Denker eine wichtige Vorreiterrolle, und ihre Aussagen lassen sich durchaus als Ausdruck eines inner-islamischen Ringens verstehen.**

Im allgemeinen wird im Westen, wie übrigens auch von den meisten Muslims selbst, der islamische Staat als eine Theokratie angesehen, als eine von göttlichen Gesetzen beherrschte politische Gemeinschaft also. So schreibt Ramadan Said: "Die Errichtung eines Staates (wird) als unabdingbar angesehen, in dem alle Lebensbereiche entsprechend dem islamischen Glaubensgehalt gestaltet sind." (K 174, Anm. 1)

Die Grundlage der islamischen Staats- und Rechtsordnung ist der göttliche Wille selbst: "Der Gesetzgeber ist Gott; das Gesetz ist von ihm ein für allemal im Koran gegeben worden und kann von den Menschen nicht geändert, sondern nur interpretiert werden." (Fritz Steppat in: K 176) Kühnhardt faßt den Unterschied zwischen westlicher und islamischer Staatsauffassung folgendermaßen zusammen: "Der entscheidende Unterschied zwischen westlicher und islamischer Staatsauffassung bleibt im Volkssouveränitätsprinzip verankert; während die westliche Staatsphilosophie den modernen, säkulären Staat auf den Volkssouveränitätsgedanken gründet, bleibt in islamischer Vorstellung die Souveränität letztlich in Allah verhaftet und verborgen; die Menschen können nur als seine Stellvertreter agieren und sind zu unbedingtem Gehorsam gegenüber seinen Gesetzen verpflichtet. Die westliche Staatsauffassung folgert aus der Volkssouveränität die Autonomie des Volkes bei der Gesetzgebung; in islamischer Interpretation haben die Menschen den Gesetzen des Islam kritiklos zu folgen und ihre strikte Einhaltung zu gewährleisten: 'In one the government undertakes to fulfill the will of the people, in the other the government and the people who form it have to fulfill the purpose of God.' Dieses hat einschneidende Konsequenzen für die Menschenrechtsfrage." (K 189)

(Das Zitat stammt von Adul A'la Mawdudi). Konkret zeigt sich die Eigenart der islamischen Staatsordnung z.B. im Falle von Saudi-Arabien, das bisher keine eigene Verfassung hat, denn es ist der Koran, der hier deren Stelle einnimmt.

Unter diesen Umständen ist klar, daß es keinen Unterschied gibt zwischen dem Staatsvolk und der 'umma', d.h. der islamischen Glaubensgemeinschaft. Nun ist es aber so, daß "ein Muslim seine Identität erst als ein Mitglied der islamischen 'umma' (gewinnt), und indem er sich für deren Erhaltung, Prosperität und Erweiterung einsetzt." (Udo Steinbach in: K 176) Daraus ergibt sich, daß Nicht-Muslimen, die sog. 'dhimmis', nur Bürger 2. Klasse sein können, nur "die Stellung einer geduldeten Minderheit, die neben der 'umma' lebt," (Steinbach in: K 176, Anm. 11) haben kann. (siehe hierzu auch Khoury in: S 380 - 384)

Wenn dem so ist, im Islam und in den islamischen Staaten, und vor allem wenn dem wesensnotwendig so ist und bleiben wird, dann haben die MR, vorwiegend die politischen darunter, im Islam kein Chance. Aber auch auf diesem Gebiet gibt es im Islam selbst

eine Diskussion, die auf mögliche positive Entwicklungen hoffen läßt.

Zuerst ist hierzu auf die Türkei hinzuweisen, die ein islamisches Land war und geblieben ist, trotz der Abschaffung der Theokratie und der Einführung der Laizität, d.h. der Trennung von Staat und Religion.

Sodann argumentiert z.B. Mohamed Charfi dahingehend, daß "wenn wir dem Text des Koran folgen, dann ist der Islam eine Religion und kein Staat ... Nirgendwo ist die Rede vom Staat oder von Verfahrensregeln für die Ausarbeitung der Gesetze und die Ausübung der Macht. Der Koran enthält keinerlei Bestimmung des öffentlichen Rechts, er ist auch keine Verfassung." (S 108)

Wie steht es aber mit dem historischen Gegenargument, demzufolge der Prophet ja selbst militärischer Befehlshaber und Staatsoberhaupt gewesen ist. Darauf antwortet Charfi: "Das eigentliche Problem ist darin zu sehen, daß das Ferment dieser Reichsgründung der Islam war und daß aus diesem Grund die Geschichtsschreiber in der Folge dem gesamten Tun und Treiben der Erbauer dieses Reiches eine religiöse Färbung verliehen. Die Aufgabe der Muslime von heute muß also gerade darin bestehen, das Religiöse und das Geschichtliche mit größter Sorgfalt wieder zu entwirren. Dies ist indessen keine leichte Aufgabe, denn jahrhundertlang wurde diese Verwirrung aufrechterhalten und Geschichte geschrieben im Geist von Apologie und Triumphalismus.

Was die zeitgenössischen islamistischen Bewegungen, vielleicht ohne es selbst zu wissen, suchen, ist weit mehr die Wiederbelebung einer schönen, aber auch sehr beschönigten Geschichte als ein vertieftes Nachdenken über die Fragen, die sich heute im Hinblick auf den Glauben und das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer stellen, insbesondere angesichts der Herausforderung durch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme wie auch durch die technischen und wissenschaftlichen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts." (S 112)

Ob allerdings die von Charfi vorgeschlagene Neudefinition einer mit dem Islam vereinbarten Laizität sinnvoll und durchführbar ist, bleibe hier dahingestellt (siehe dazu S 115 und S 384 -387).

#### 5. Die 'sharia' und die islamische Auffassung der MR

Wie schon gesehen, wird das göttliche Gesetz, die sharia, von den meisten Muslims als die Grundlage des Staates betrachtet, ja noch mehr: "Der Islam hat ein Gesetz, das in der Welt erfüllt werden muß. Dazu muß die Welt nach den Prinzipien des Islam geordnet werden." (Steppat in: K 174) Dieses Gesetz hat mehrere Quellen:

1. Der Koran, das offenbarte heilige Buch;
2. Die Sunna (wörtlich: Verfahrensweise), das heißt die authentische Überlieferung dessen, was Mohammed gesagt, getan und gebilligt hat;
3. der Meinungskonsens der Rechtsgelehrten (*al-idschma*);
4. das Urteil aufgrund des juristischen Analogieschlusses (*al-qijas*); als ergänzende Quellen gelten:

5. die Abweichung von der Regel zugunsten eines anderen Präzedenzfalles (*alistsihsan*);
6. das Urteil aufgrund eines öffentlichen Interesses ohne Bezug zu Koran oder Sunna (*al-istislah*);
7. die Sitten und Gebräuche einer Gesellschaft (*al-'urf*)" (K 75).

Von islamischer Seite wird nun immer wieder behauptet, die MR seien, als Idee und in ihren Einzelheiten, seit jeher in der sharia enthalten: "In dem Bericht über eine Konferenz der Internationalen Juristenkommission unter Teilnahme führender islamischer Wissenschaftler zum Thema "Menschenrechte im Islam" konnte es heißen: "Islam was the first to recognize basic human rights and almost 14 centuries ago it set up guarantees and safeguards that have only recently been incorporated in universal declarations of human rights." (K 175-176; siehe auch Anm. 5 in: K 175)

In Wirklichkeit aber gibt es zwischen der führenden islamischen Auffassung und derjenigen der UNO-Deklaration von 1948 erhebliche Unterschiede bzw. sogar Widersprüche:

- Nach traditioneller islamischer Auffassung sind die MR den Menschen von Gott gegeben "als eine Art Privileg Allahs an die Menschen" (Kühnhardt K 177). In der Präambel der 'Universellen Islamischen Menschenrechtserklärung' von 1981 heißt es bezeichnenderweise: "Dieu, Bienfaisant et Miséricordieux, Créateur, Soutien, Souverain, seul Guide de l'humanité et Source de toute loi" (zitiert in K 188-189). Demgegenüber verankert die UNO-Deklaration die MR in der "dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine" (Préambule).

- Aus dem göttlichen Ursprung der MR ergibt sich für den Islam eine folgenschwere Charakteristik dieser Rechte: sie sind nicht, wie das der UNO Konzeption entspricht, bedingungslose, voraussetzungslose Rechte, die der Natur des Menschen angeboren sind, sondern sie stellen eigentlich Pflichten dar bzw. sind nur gewährt unter Voraussetzung der Einhaltung von Pflichten. Einige Zitate sollen diese Auffassung belegen: "Nasr schreibt: 'Human rights are, according to the Shari'ah, a consequence of human obligations and not their antecedent. We possess certain obligations towards God, nature, and other humans, all of which are delineated by the Shari'ah. As a result of fulfilling these obligations, we gain certain rights and freedom that are again outlined by the Divine Law... Islam holds this conception not only for its own followers but also for the followers of all other religions who, therefore, as religious minorities are given rights under their own religious codes': Nasr, Seyyed Hossein, The concept and reality of freedom in Islam and Islamic civilization, a.a. O., Seite 97." (K 178, Anm. 18).

Bei Abdul Aziz Said heißt es: "Human rights exist only in relation of human obligations. Individuals possess certain obligations towards God, fellow humans and nature, all of which are defined by Shariah. Those individuals who do not accept these obligations have no rights. Their claims of freedom lack justification." (K 186)

Derselbe Said schreibt: "The essential characteristic of human rights in Islam is that they constitute obli-



gations connected with the Devine and derive their force from this connection." (K 176)

Plantu  
in: Reproche-Orient

In der schon genannten Islamischen Menschenrechtserklärung heißt es, "daß aufgrund der Bestimmungen unseres Urpaktes mit Gott unsere Pflichten und Verbindlichkeiten Vorrang haben vor unseren Rechten" (zitiert in: S 198). Hier kann also nur noch von einem Widerspruch gesprochen werden zwischen beiden Konzeptionen der MR.

- Eine dritte Schwierigkeit zeigt sich im Falle von islamischen Menschenrechtserklärungen, deren es eine Reihe gibt (die bekannteste, schon zitierte, wurde vom 'Islamrat für Europa' unter dem Titel 'Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung' am 19. September 1981 in Paris veröffentlicht, und zwar gleichzeitig in arabisch (Originalfassung), englisch und französisch).

Das Problem liegt darin, daß zwei Begriffe im Titel dieser Erklärung sich gegenseitig einschränken: ist die Deklaration 'islamisch', dann besteht ihr Anspruch auf 'Allgemeinheit' zu Unrecht; ist sie aber 'allgemein', dann kann sie nicht eigentlich 'islamisch' sein.

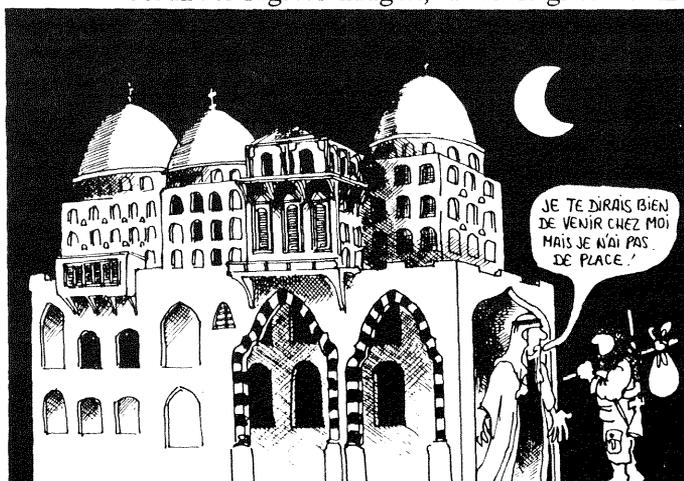
Noch andere Ungereimtheiten wären an dieser Erklärung zu beklagen, wie z.B. die erheblichen Unterschiede zwischen der arabischen und der französischen Version des Textes; Ali Merad, Professor für arabische Literatur in Lyon, tut das mit dem nötigen Nachdruck, und es braucht deshalb hier nicht eigens dargestellt zu werden (siehe in: S 443 - 449).

Auch in bezug auf die Idee der MR scheint die Lage also aussichtslos zu sein. Jedoch gibt es auch hier berechtigte Hoffnung. Zum einen muß wiederum daran erinnert werden, daß es nicht den Islam gibt, und so auch nicht die islamische Menschenrechtskonzeption. Und es darf auch nicht vergessen werden, unter welchen historischen Umständen der Gedanke der MR den Muslims vorgestellt wurde. Nun hat sich aber laut Ali Merad seit den 60er Jahren die Islamische Debatte über die MR unter neuen Bedingungen entwickelt; diese Bewegung steht zwar erst

an ihrem Anfang, aber sie besteht (siehe in: S 347-352).

Das eigentliche Problem im Zusammenhang mit den MR besteht, nach einhelliger Meinung westlicher Islamologen und islamischer Denker selbst, im unkritischen und unhistorischen Verhältnis des Islams zu seiner Tradition. So schreibt Rtraud Wielandt: "Zu einer dauerhaften Begründung der Freiheit, gerade auch der Freiheit von religiösem Zwang, bedarf es nicht nur exegetischer Bemühungen, dieses Prinzip im Korantext zu verankern, sondern auch - und vielleicht noch mehr - einer Hermeneutik, die die Begrenztheit und gesellschaftliche wie geschichtliche Bedingtheit allen menschlichen Verstehens von Offenbarung ernst nimmt und damit der Ableitung totalitärer Ansprüche aus einer einmal verfestigten Deutung der heiligen Texte den Boden entzieht." (S 205, siehe dazu auch Merad in: S 349-350)

Aber wie schwierig auch immer dieses Problem sich anläßt, eine Lösung ist prinzipiell nicht unmöglich: "Solange es in einem Großteil der islamischen Länder an der Tagesordnung ist, daß die Regierenden ih-



Plantu  
in: Reproche-Orient

ren Mangel an demokratischer Legitimation, der im Zeichen eines sich wandelnden politischen Bewußtseins durchaus empfunden wird, durch den Appell an ein vormodernes, religiöse Loyalitäten mobilisierendes Herrschaftsverständnis überspielen, solange dort Staatsoberhäupter und staatlich gelenkte Medien in allen möglichen innen- und außenpolitischen Konfliktsituationen und zur Entschärfung sozialer Spannungen immer wieder den Islam als Einigungs- und Harmonisierungsideologie beschwören und damit die mittelalterliche Vorstellung der Identität von Staat und Glaubensgemeinschaft bewußt fördern, solange Regierungschefs bereit sind, nicht etwa aus religiöser Überzeugung, sondern zur bequemeren Ausschaltung von Opposition oder zur Erlangung von Finanzhilfe seitens eines fundamentalistisch ausgerichteten anderen Staates Strafvorschriften der *sari'a* in ihrer mittelalterlichen Form wieder zum geltenden Recht zu machen, kurz: solange der augenblicklich in zahlreichen islamischen Ländern zu beobachtende kalkulierte Gebrauch des Islam für politische Zwecke anhält, werden sich die Ideen der Menschenwürde und der Freiheit nur schwer auf breiterer Front Bahn brechen können. Die vorstehende Übersicht hat jedoch gezeigt: es ist nicht etwa eine innere Logik des Islam als solchen, die der Aneignung dieser Konzepte entgegensteht. Im Gegenteil ist durch die vorhandenen und zum Teil durchaus ge-

glückten Versuche, diese Konzepte von der islamischen Tradition her zu begründen und zu entfalten, in der Realität bereits erwiesen, daß islamischer Glaube sich mit ihnen nicht nur verträgt, sondern zu ihrer Fortentwicklung auch etwas beizutragen hat." (Wielandt in: S 208-209)

Erinnert diese Problematik nicht wiederum an das ähnlich gelagerte schwierige Verhältnis des Christentums zu seiner Tradition, insbesondere zur Heiligen Schrift?

Es gibt übrigens schon Anzeichen für eine neue Deutung der *sharia*: "Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß es im Raum des Islam neben einem authentischen Diskurs über die Bedeutung der *sari'a* noch einen ganz anderen *sari'a*-Diskurs gibt, der dem ersten geradezu entgegengesetzt ist: ein gewalttätiger Diskurs, der häufig die Form heftiger Anschuldigungen annimmt, der sich der *sari'a* wie einer Waffe, ja wie einer Bombe bemächtigt. In Wahrheit jedoch läßt sich in jenen wenigen koranischen Prinzipien, die die *sari'a* bilden, nichts finden, was die Errichtung eines Rechtssystems rechtfertigen könnte, das Nicht-Muslime, ja sogar die Muslime selbst unterdrückt.

Was bedeutet nun aber der Ausdruck '*sari'a*' wirklich? Ihn als 'Gesetz' interpretiert zu sehen, hat für mich etwas Schmerzliches. Denn hier treffen wir in der Tat auf eine grundsätzliche Zweideutigkeit: Das koranische Wort bezeichnet den Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist. Der Ausdruck hat dynamischen Charakter; denn die *sari'a* ist ein Weg, eine Methode, die befolgt werden will. Ganz im Gegensatz hierzu bedeutet sie in der Sprache der Islamisten, etwa der Muslimbrüder, ein erstarrtes Rechtssystem, das zudem häufig mit Explosivstoff geladen ist. In dieser Redeweise sind die wesentlichen koranischen Elemente nicht mehr wiederzuerkennen. Man hat vielmehr aus einigen Zeilen des Koran, die schmiegsam, leicht, ätherisch und spirituell sind, Stahl und Bomben geschmiedet und dann festgelegt, daß dies das Gesetz Gottes sei. Dabei handelt es sich doch in Wahrheit gar nicht um ein Gesetz, sondern um einen Weg! Hier geschieht heute eine Art Betrug, sofern man die Worte Gottes und des koranischen Gesetzes mit einem Gesetz umkleidet, das zu 90 Prozent Menschenwerk und historisch bedingt ist." (Ali Merad in: S 392)

Aus dieser Konzeption der *sharia* ergeben sich auch Konsequenzen für eine Umdeutung der *umma*, und damit die Unterscheidung zwischen Religion und Politik: "Ich möchte anregen, ihr (der *umma*, d. Red.) ihre ursprüngliche Dimension wieder zurückzugeben. Denn ist die *umma* wirklich als kompakte, auf der Erde identifizierbare Größe mit klar bestimmten geographischen Umrissen zu verstehen? Das hat man lange Zeit angenommen, und viele denken noch heute so. Muß sie nicht vielmehr als spirituelle Größe, d.h. gleichsam als Dreiecksbeziehung von Gott, Mensch und Gesellschaft gedacht werden? So gesehen, ist die *umma* dann nicht jene starre geographische Größe; sie ist auch nicht mehr als gesellschaftlicher oder kultureller - im übrigen von Verwirrung und Zwietracht erfüllter - Raum zu sehen. Ihre Grenzen fallen nicht mehr notwendig mit denen der Staaten zusammen und verlaufen somit auch nicht mehr

auf der Erde, sondern in den Herzen und im Himmel. Letztlich ist die *umma* eine Beziehung zu Gott. Sie ist eine Gemeinschaft, die die Grenzen der Staaten sprengt und die ihre Bestimmung allein im Dienst Gottes hat." (...)

## 6. Schlußfolgerung

Wenn man Kühnhardt folgt, und der mehrheitlichen Meinung der islamischen wie westlichen Länder, dann ist es schlecht bestellt um das Verhältnis zwischen Islam und MR: letztere scheinen, zumindest in ihrer klassischen Form, mit dem Wesen des Islam unvereinbar zu sein. Und sowohl die bisherige Praxis in den meisten Ländern wie auch der aufkommende islamische Fundamentalismus entsprechen ziemlich genau diesem pessimistischen Bild. Die Lage scheint aussichtslos.

Aber ist es nicht auffallend, daß die Meinung eines Kühnhardt gerade mit derjenigen der islamischen orthodoxen und Fundamentalisten übereinstimmt? Danach ist ja der Islam in seinem Wesen ein für allemal festgelegt; eine Veränderung ist ausgeschlossen; unkritischer und unhistorischer Umgang mit Texten und Traditionen sind selbstverständlich.

Wie schon bemerkt, erinnert dies alles an die Position der christlichen Kirchen, vor allem der katholischen, bis vor relativ kurzer Zeit, gegenüber ihren eigenen heiligen Schriften und Überlieferungen. Es brauchte des Drucks von außen, des historisch-kritischen Den-

kens, und es brauchte Menschen mit Zivilcourage, um diese Kirchen in Bewegung zu bringen.

Genau das ist auch im Islam vonnöten, und liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Entscheidend ist nicht die islamische Lehre als solche, sondern ihre Umsetzung in die Praxis. Wenn sich die nötigen Ideen und Menschen finden, braucht der Islam nicht länger als ein unbeweglicher, unveränderlicher, starrer Block angesehen zu werden. Selbst Kühnhardt sieht diesbezüglich von seinem üblichen Pessimismus ab wenn er schreibt: "Das Bemühen, ideengeschichtlich islamische Souveränitätslehre, den Gedanken der Herrschaftsbegrenzung im Sinne des *limited government* und die Abwehrrechte des einzelnen auszusöhnen und zu verquicken, kann der Perzeption der Menschenrechtsidee in der islamischen Welt und durch islamische Interpreten neuen Auftrieb geben." (K 194)

Auf dem Spiel steht vieles, und zwar nicht, wie viele Islamisten argwöhnen, die Durchsetzung westlichen Denkens in der Verkleidung der MR, sondern die Entwicklung der MR zu einer wirklich universalen Rechtsordnung, die trotz ihrer Allgemeinheit die Eigenart der verschiedenen Kulturen und insbesondere Religionen nicht verletzt, sondern im Gegenteil fördert. Daß dies die eigentliche Absicht der MR ist und daß dies auch möglich ist, lese man nach in dem ausgezeichneten, wenn auch auf anspruchsvollem Niveau argumentierenden Buch des libanesischen Theologen und Philosophen Sélim Abou, *Cultures et droits de l'homme*, Hachette Paris 1992.

Hubert Hausemer