

Ausschuss für
Menschenrechte

Sitzung am: **22.10.**

öffentliche Anhörung

Ausschuss für Menschenrechte

15(16)0105

Aussch.Drucks. 15. Wahlperiode

Heiner Bielefeldt

Menschenrechte in der islamischen Diskussion

1. Vorsicht vor kulturalistischen Verengungen in der Menschenrechtsdebatte

Ein interkulturelles oder interreligiöses Gespräch über Menschenrechte verlangt Behutsamkeit. Auf der einen Seite gilt es, dem Gegenüber gerecht zu werden, d.h. den Partner im Gespräch in seiner Eigenständigkeit anzuerkennen. Auf der anderen Seite wäre es jedoch problematisch, die Eigenständigkeit des Gegenübers kulturalistisch zu einer unüberbrückbaren "Andersheit" zu stilisieren, die wenig Freiraum für geistige Entwicklung und kommunikativen Austausch ließe. Wenn um Menschenrechte geht, ist außerdem zu berücksichtigen, dass deren normativer Universalismus sowohl durch die Gleichsetzung der Menschenrechte mit partikularen "kulturellen Werten" (z.B. "westlichen Werten") als auch durch ihre Reduktion auf einen interkulturellen Minimalkonsens gefährdet werden würde.

In der Auseinandersetzung mit dem Islam gilt es, zunächst überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, dass es auch im islamischen Kontext eine ganze Reihe unterschiedlicher Abhandlungen zu Menschenrechten gibt.¹ Das Thema Menschenrechte wird seit Jahrzehnten von Muslimen diskutiert, wobei die vertretenen Positionen höchst unterschiedlich ausfallen. Es finden sich religiös-integralistische genauso wie ausgesprochen säkularistische, liberale wie sozialistische, konservativ-etatistische wie entschieden emanzipatorische, moderne oder auch postmoderne Standpunkte.² Die Vielzahl der Positionen belegt, dass es "die" islamische Menschenrechtskonzeption nicht gibt.³ Es wäre illegitim, mit Blick auf den Islam in einen "Jargon der Eigentlichkeit" zu verfallen und etwa zwischen "eigentlich islamischen" Positionen und eher "verwestlichten" Positionen zu unterscheiden, wie dies häufig geschieht. Es ist auffallend, dass europäische Beobachter nicht selten die dogmatischen Kategorien islamischer Konservativer bzw. Fundamentalisten übernehmen und "dem Islam" zum Beispiel die Möglichkeit eines säkularen Rechtsdenkens a priori absprechen. Begegnet man gleichwohl Muslimen, die sich für ein säkulares Recht aussprechen, so wird gefolgert, dass sie bereits mehr oder minder "verwestlicht" seien – ein zweifelhaftes Kompliment, das das Selbstverständnis der Betroffenen nicht berücksichtigt und die von Islamisten betriebene politische Exkommunikation reformorientierter Muslime unter umgekehrten Vorzeichen fortsetzt.

¹Vgl. Anna Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2003).

²Vgl. z.B. Lorenz Müller, Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1996).

³Dies aber ist die implizite Unterstellung z.B. in der Abhandlung von Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs (München: Olzog, 1987), S. 174ff.

Abgesehen davon, dass kulturalistische Kategorien Menschen in ein Gehäuse vermeintlich unbefragbar vorgegebener kultureller Wertorientierungen einzusperren drohen, besteht außerdem die Gefahr, dass kulturalistische Engführungen in der Menschenrechtsdebatte die Universalität internationaler Standards unterminieren. Zwar mag es heuristisch (noch) vertretbar sein, idealtypisch von "westlichen" und "islamischen" Menschenrechtsdiskursen zu sprechen. Wenn aus solcher Redeweise im weiteren jedoch ein Antagonismus "westlicher Menschenrechte" und "islamischer Menschenrechte" entspringt, ist es um die menschenrechtliche Universalität geschehen, die allenfalls noch als rhetorische Klammer zwischen im Kern unvereinbaren normativen Konzepten fungiert.⁴

Die Universalität der Menschenrechte besteht nicht im globalen Geltungsanspruch bestimmter "kultureller Werte", sondern hängt wesentlich mit menschheitsweiten Unrechtserfahrungen zusammen, auf die auch die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen anspielt, wenn sie im Vorwort von "Akten der Barbarei" spricht, "die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben".⁵ In einer immer enger vernetzten Welt, in der durch die rapide anwachsenden technischen Möglichkeiten stets neue Gefährdungen menschlicher Würde und Freiheit entstehen, ist ein universaler Konsens über elementare Bedingungen menschenwürdigen Überlebens und Zusammenlebens faktisch unumgänglich geworden. Auch wenn die Idee universaler Freiheits- und Gleichheitsrechte als politisch-rechtliches Medium der Anerkennung gleicher Menschenwürde historisch zunächst in Europa und Nordamerika zum Durchbruch gelangt ist, können Menschenrechte daher heute als "das Erbe der gesamten Menschheit" betrachtet werden, wie der ehemalige Vorsitzende der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker treffend herausstellt.⁶

2. "Islamisierung" menschenrechtlicher Begriffe

Kulturessentialistische Verdinglichungen der Menschenrechte finden sich nicht nur bei "westlichen" Autoren, die die Menschenrechtsidee vorschnell in einen Kanon "abendländisch-christlicher Werte" vereinnahmten – und dabei vergessen, dass Menschenrechte auch im Westen gegen vielfachen Widerstand, nicht zuletzt den Widerstand der christlichen Kirchen erkämpft werden mussten. Auch muslimische Autoren neigen nicht selten dazu, exklusive Erbansprüche auf den Gedanken der Menschenrechte zu erheben. Vor allem im islamistischen Schrifttum ist diese Tendenz dominant.⁷ Sie hat mittlerweile Ausdruck auch in einigen halb-offiziellen Menschenrechtsdokumenten islamischer Organisationen gefunden. So heißt es in den Abschlussthesen eines im Dezember 1980 in Kuwait durchgeführten Seminars über Menschenrechte im Islam: "Islam was the first to recognise 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."⁸ Im selben Duktus beginnt die im Jahre 1981 vom

⁴Vgl. ausführlicher dazu: Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Politisches Freiheitsethos für eine multikulturelle Welt (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 115ff.

⁵Zitiert nach Christian Tomuschat (Hg.), Menschenrechte. Ein Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz (Bonn: Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, 1992), S. 26.

⁶Vgl. Isaac Nguéma, Perspektiven der Menschenrechte in Afrika, in: Europäische Grundrechte Zeitschrift 1990, S. 301-304, hier S. 301.

⁷Vgl. z.B. Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam (Leicester: The Islamic Foundation, 1976), S. 13.

⁸Human Rights in Islam. Report of a seminar held in Kuwait, December 1980, veröffentlicht von der Internationalen Juristenkommission 1982, S. 9.

"Islamrat für Europa" – einer nicht-staatlichen islamischen Organisation – vorgelegte Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung mit den Worten: "Vor vierzehn Jahrhunderten legte der Islam die 'Menschenrechte' umfassend und tiefgründend als Gesetz fest."⁹

Wie die Vereinnahmung der Menschenrechte in einen Kanon "westlicher Werte" im Ergebnis auf die Relativierung des menschenrechtlichen Universalismus oder seine Verkehrung in imperialistische europäische Zivilisationsmission hinausläuft, so nimmt analog auch der islamistisch vereinnahmte Menschenrechtsbegriff entweder partikularistische oder imperialistische Züge an. Dies zeigt sich in der Verquickung menschenrechtlicher und islamrechtlicher Begriffe, wie sie für die Menschenrechtserklärung des Islamrats von 1981 charakteristisch ist.¹⁰ Indem sich die Erklärung – jedenfalls in ihrer arabischen Fassung – wiederholt auf die Scharia, die islamische Umma und die islamische Armensteuer (zakat) bezieht, werden die Menschenrechte einseitig "islamisiert".

Deutlicher noch als in der Erklärung des Islamrats von 1981 kommt die Islamisierung menschenrechtlicher Begriffe im Entwurf einer Erklärung der Menschenrechte im Islam zum Ausdruck, der von den Außenministern der "Organisation der Islamischen Konferenz" im August 1990 in Kairo angenommen wurde.¹¹ Sowohl die Erklärung im ganzen als auch die einzelnen Rechte stehen unter dem Vorbehalt, dass sie mit der Scharia übereinstimmen müssen. Artikel 24 bestimmt in diesem Sinne: "Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia." Und der abschließende Artikel 25 bekräftigt noch einmal: "Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung." Angesichts des nachdrücklich behaupteten Vorrangs der Scharia können Menschenrechte in ihrer Eigenstruktur – geschweige denn in ihrem kritischen Anspruch – von vornherein nicht zur Geltung kommen. Im Gegenteil besteht eher der Eindruck, dass die islamische Menschenrechtserklärung von Kairo zur Rechtfertigung autoritärer Freiheitsbeschränkungen herhalten kann, wenn beispielsweise die Rechte auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit (Artikel 2) oder auf Meinungsfreiheit (Artikel 22) Vorbehaltsklauseln zugunsten der Scharia enthalten.

Zwar proklamiert die Kairoer Erklärung in Artikel 1 die gleiche Würde aller Menschen "ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen". Auf diese weitreichende Gleichheitsvorstellung folgt jedoch der Hinweis: "Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit." Dass dieser Zusatz als Einschränkung der zuvor proklamierten universalen Würde verstanden werden kann (nicht muss), wurde auf einem deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar deutlich, als ein iranischer Ayatollah die Ansicht vertrat, die Menschen seien in ihrer Würde nur potentiell gleich, aktuell aber nach Graden der

⁹Zitiert nach der Übersetzung von Martin Forstner, in: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16 (Juni/September 1982), S. 20.

¹⁰Zur Kritik an der Erklärung des Islamrats vgl. Martin Forstner, Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, in: Johannes Hoffmann (Hg.), Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen (Frankfurt a.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1991), S. 249-273.

¹¹In deutscher Übersetzung vorliegend in: Gewissen und Freiheit (Halbjahreszeitschrift der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit), Bd. 36 (1. Halbjahresband 1991), S. 93-98. Die Erklärung ist nach der Annahme durch die Außenminister jedoch nicht offiziell von der Organisation der Konferenz bestätigt worden, so daß sie lediglich den Charakter eines Entwurfs hat.

Tugend und Rechtgläubigkeit verschieden.¹² Doch auch dann, wenn man annimmt, dass die Gleichheit der Würde uneingeschränkt gelten soll, bleibt unklar, ob aus der gleichen Würde auch gleiche Rechte folgen. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird jedenfalls die ungleiche Rollenverteilung und Rechtsstellung festgeschrieben,¹³ wenn es in Artikel 6 heißt: "a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich."

Artikel 5 der Kairoer Erklärung fordert die Freiheit der Eheschließung, beschränkt die Liste der verbotenen Ehehindernisse aber auf Rasse, Hautfarbe und Nationalität; Ehehindernisse, die aus Religionsverschiedenheit resultieren und nach wie vor in den meisten islamischen Ländern rechtlich in Kraft sind,¹⁴ bleiben hingegen unberührt. Besonders scharf zeigt sich der Widerspruch zu den Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bei Artikel 10, der anstelle eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit den Vorrang des Islams behauptet. Dort heißt es: "Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren." Auch wenn in dieser Formulierung kein unmittelbares Verbot der Konversion vom Islam zu einer anderen Religion ausgesprochen ist, läuft der Artikel doch zumindest auf eine Ächtung jeder Missionstätigkeit unter Muslimen und damit auf eine Beschränkung der Religionsfreiheit hinaus. Die Kairoer Erklärung erweist sich damit als ein politisches Dokument, das die inhaltliche Kontinuität mit den universalen Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bewusst preisgibt.

3. Pragmatische Flexibilität im Umgang mit der Scharia

Die von konservativen oder islamistisch orientierten Muslimen behauptete Unveränderlichkeit der Scharia verbindet sich in vielen Stellungnahmen paradoxerweise mit einem gewissen Maß an pragmatischer Reformbereitschaft. Dies ist kein neues Phänomen. Von Anfang an mussten die islamischen Rechtsgelehrten mit der Tatsache zurechtkommen, dass – ungeachtet des prinzipiell festgehaltenen Vorrangs der Scharia – rechtliche Elemente und Institutionen nicht-religiöser Herkunft in den islamischen Gesellschaften eine nicht selten entscheidende Rolle spielten.¹⁵ Man versuchte diese Spannung einerseits dadurch aufzulösen, dass man nicht-islamische Rechtselemente gewissermaßen "islamisierte", z.B. unter Zuhilfenahme allgemeiner Rechtsprinzipien wie des Gemeinwohls (maslaha); was immer der islamischen Umma von Nutzen war, konnte auf diese Weise als schariagemäß gerechtfertigt werden.¹⁶ Andererseits

¹²Vgl. Heiner Bielefeldt, Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar, November 1994 in Teheran, in: ORIENT. Zeitschrift des Deutschen Orient-Instituts 36 (1995), S. 19-27, hier S. 20.

¹³Vgl. dazu Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights. Tradition and Politics (Boulder/ San Francisco: Westview Press, 1991), S. 93ff.

¹⁴Vgl. dazu Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, Les Musulmans face aux droits de l'homme. religion & droit & politique. Étude et documents (Bochum: Dr. Winkler, 1994), S. 127ff.

¹⁵Vgl. Baber Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Heft 20 (1986), S. 12-60.

¹⁶Vgl. Müller, a.a.O., S. 98ff.

wurden Gebote der Scharia dadurch partiell suspendiert, dass man ihre vollständige Geltung auf eine ideale muslimische Gemeinschaft - die Gemeinde des Propheten in Medina - beschränkte und somit der Kontingenz des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse Rechnung trug.¹⁷ Trotz des Widerstands puristischer Rechtsgelehrter und Rechtsschulen entwickelte sich so eine Tradition des flexiblen und pragmatischen Umgangs mit den Weisungen der Scharia.

Diese pragmatische Handhabung ermöglicht heute Annäherungen an moderne Rechtsstandards. Wenn beispielsweise die Körperstrafen der Scharia – darunter Amputationsstrafen und grausame Formen der Hinrichtung – zur Debatte stehen, verweisen Muslime gern auf das Vorbild des zweiten Kalifen Omar, der angeordnet haben soll, dass die im Koran vorgesehene Strafe der Handamputation für Diebstahl in Zeiten von Hunger und Not nicht verhängt werden darf.¹⁸ Viele Muslime schließen daraus, dass die Amputationsstrafen der Scharia – zumindest solange nicht sämtliche sozialen Probleme der Gesellschaft gelöst sind – eher als eine religiös-ethische "Mahnung" denn als praktikabler Bestandteil eines Strafrechts zu verstehen sind.¹⁹ Das heißt, auch sofern die theoretische Geltung dieser Strafen unangetastet bleibt, wird deren praktische Anwendbarkeit vielfach in Zweifel gestellt oder offen bestritten. Diese scheinbar paradoxe Verbindung von theoretischem Geltungsanspruch und tatsächlicher Nicht-Anwendung der Körperstrafen ist, wie Schacht herausstellt, auch aus den traditionellen Rechtsschulen bekannt. Obwohl die traditionellen Scharia-Schulen an der prinzipiellen Gültigkeit der Scharia-Strafen nicht rütteln wollten, haben sie mittels hoher Beweishürden, enger Tatbestandsdefinitionen und kurzer "Verjährungsfristen" (im allgemeinen ein Monat) den tatsächlichen Vollzug der grausamen Körperstrafen weitgehend verhindert.²⁰ Die Scharia-Strafen sind infolgedessen in vielen Gegenden der islamischen Welt seit Menschengedenken nicht angewendet worden und in der Mehrheit der islamischen Ländern gegenwärtig kein Bestandteil der staatlichen Strafgesetze.²¹

Im Rahmen der Scharia hat sich ferner eine Toleranz entwickelt, das über Jahrhunderte das Nebeneinander unterschiedlicher Religionsgruppen ermöglicht hat. Obwohl theoretisch nur die "Leute des Buches", d.h. die Angehörigen der dem Islam verwandten monotheistischen Offenbarungsreligionen toleriert werden konnten, fand man in der Praxis immer wieder Wege, diesen strengen Grundsatz flexibel zu handhaben. So hat man vielfach auch weitere Religionen wie die hinduistischen Religionen Indiens in den Kreis der Buchreligionen aufgenommen und damit die Voraussetzungen für die Koexistenz von Muslimen und Hindus in Südasien geschaffen.²²

¹⁷Vgl. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), S. 84.

¹⁸Vgl. z.B. Muhammad Said al-Ashmawy, *l'islamisme contre l'islam* (Paris: la découverte, 1989), S. 50.

¹⁹Vgl. Ann E. Mayer, *A Critique of An-Na'im's Assessment of Islamic Criminal Justice*, in: Tore Lindholm/ Kari Vogt (Hg.), *Islamic Law Reform and Human Rights. Challenges and Rejoinders* (Kopenhagen u.a.: Nordic Human Rights Publications, 1993), S. 37-60, hier S. 58.

²⁰Vgl. Schacht, a.a.O., S. 176: "There is a strong tendency to restrict the applicability of hadd punishments as much as possible ..." (Hervorhebung im Original.)

²¹ Tatsächlich angewendet werden diese Strafen, wie aus den Berichten von amnesty international und anderen Menschenrechtsorganisationen hervorgeht, z.B. in Iran, Saudi-Arabien, Sudan, Mauretanien sowie in einigen schwarzafrikanischen Ländern.

²²Vgl. Roy P. Mottahedeh, *Toward an Islamic Theology of Toleration*, in: Lindholm/ Vogt, (Hg.), a.a.O., S. 25-36, hier S. 26.

Selbst im Ehe- und Familienrecht, das von jeher einen Kernbestand der sozialen Scharia-Normen bildet, ist eine gewisse Flexibilität möglich, durch die sich konzeptionelle Differenzen zwischen traditionellem islamischem Recht und modernen Menschenrechten teilweise überbrücken lassen. Ein Beispiel dafür, dass auch ohne formellen Bruch mit der Scharia Reformen in Richtung auf eine rechtliche Besserstellung der Frau möglich sind, bietet das osmanische Familiengesetz von 1917. Darin wurden die Gerichte angewiesen, fakultative Klauseln im Ehevertrag zu beachten, die von den Vertragsparteien vereinbart werden konnten, um z.B. im Falle einer Zweitheirat des Mannes der ersten Ehefrau das Recht zur Scheidungsklage zu geben.²³ Das Gesetz diente dazu, die Polygamie zwar nicht abzuschaffen, aber doch zu erschweren und zugleich generell die Chancen der Frau auf eine gerichtliche Scheidung zu verbessern. Übrigens vertrat schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts Mohammed Abduh, damals Großmufti von Ägypten, die Ansicht, dass die Polygamie im Koran nicht vorgesehen sei.²⁴ Die theoretisch eingeräumte Möglichkeit, dass ein Mann mehr als nur eine Frau heiratet, sei nämlich an die Bedingung geknüpft, dass der Mann allen seinen Frauen gleichermaßen gerecht werden könne (Sura 4,3) - eine Bedingung, von der der Koran ausdrücklich sagt, dass sie praktisch uneinlösbar sei (Sura 4,129).

4. Liberale Kritik der Scharia

Die Möglichkeiten, auf dem Wege pragmatischer Interpretation der Scharia modernen Rechtsvorstellungen Raum zu geben, sollten nicht gering geachtet werden, sind aber dennoch in ihrer Reichweite beschränkt. Denn solange der theoretische Geltungsvorrang der Scharia als göttliches und im Kern unveränderliches Recht gewahrt ist, bleibt die Legitimität der Menschenrechte zuletzt doch prekär. Weitergehende Vorschläge laufen darauf hinaus, den juristischen Charakter der Scharia ganz oder teilweise in Abrede zu stellen.²⁵ So macht Ali Merad darauf aufmerksam, dass Scharia vom Wort her nicht "Gesetz", sondern "Wegweisung" bedeutet. Genauer meine der Begriff "den Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist".²⁶ In scharfen Worten kritisiert Merad den traditionellen Legalismus und mehr noch die neuerliche Politisierung der Scharia, durch die deren ethisch-spirituelle Bedeutung verloren zu gehen drohe: "Man hat ... 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 Worte Gottes und des koranischen Gesetzes mit einem Gesetz umkleidet, das zu 90 Prozent Menschenwerk und historisch bedingt ist."²⁷

²³Vgl. James Norman D. Anderson, Law Reform in the Muslim World (London: Athlone, 1976), S. 49.

²⁴Vgl. John L. Esposito, Islam and Politics (New York: Syracuse University Press, 3. Aufl. 1991), S. 51.

²⁵ Grundlegend dazu vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie (Baden-Baden: Nomos, 1999).

²⁶Ali Merad, Die Scharia - Weg zur Quelle des Lebens (Diskussionsbeitrag), in: Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Mainz: Grünewald, 1993), S. 392-393, hier S. 392.

²⁷Merad, a.a.O., S. 392.

Von einem ähnlichen, primär ethischen Verständnis der Scharia ausgehend differenziert der bekannte ägyptische Richter Muhammad Said al-Ashmawy²⁸ systematisch zwischen der Scharia einerseits und der historischen islamischen Jurisprudenz (fiqh).²⁹ Während die Scharia göttlichen Ursprungs sei, müsse die mittelalterliche Rechtskasuistik (fiqh) als Menschenwerk und folglich als historisch bedingt angesehen werden. Die weithin übliche Vermischung beider Konzepte verstoße gegen den Islam, weil dadurch die Transzendenz des Göttlichen gegenüber dem Menschlichen – und damit zugleich der strenge islamische Monotheismus – gezeugnet werde. Mit der kategorialen Unterscheidung zwischen Scharia und fiqh wird das Corpus juridischer Normen, das man traditionell als "islamisches Recht" bezeichnet und mit der Scharia verbunden hat, als geschichtliches Recht erkannt. Damit öffnet sich der Raum sowohl für historisch-kritische Untersuchungen als auch für politisch-rechtliche Reformen nach Maßgabe demokratischer und menschenrechtlicher Prinzipien.

Diese Prinzipien wiederum können durchaus kritisch mit dem Geist einer – dann allerdings primär ethisch und nicht unmittelbar juridisch verstandenen – Scharia vermittelt werden. Denn der Koran, die Hauptquelle der Scharia, betont wiederholt die Würde des Menschen als eines zur Verantwortung berufenen und befähigten Wesens.³⁰ Eine zentrale Rolle spielt in den jüngeren islamischen Debatten die koranische Auszeichnung des Menschen als "Statthalter" (khalifa) Gottes auf Erden (Sura 2,30 u.ö.). Der dem Menschen damit verliehene Rang ist so hoch, dass nach dem Koran selbst die Engel von Gott aufgefordert werden, sich vor Adam niederzuwerfen (Sura 2,34). Vielfach angeführt wird auch ein Vers, wonach Gott die Kinder Adams geehrt hat (Sura 17,70). An einer anderen Stelle ist von einem geheimnisvollen Vertrauenspfand (amana) die Rede, das Gott zunächst "den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten", schließlich aber allein dem Menschen übertragen hat, weil nur er kühn genug war, diese Herausforderung anzunehmen (Sura 33,71).³¹

Einige muslimische Reformen gehen soweit, auch die Einbeziehung der modernen Hermeneutik bei der Koraninterpretation zu fordern.³² Der derzeit bekannteste Befürworter einer kritisch-hermeneutischen Koranexegese ist der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid. Ihm geht es darum, den Sinngehalt der koranischen Weisungen zunächst aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen und dann – im Wissen um die historische Differenz – kritisch auf den Kontext der modernen Gesellschaft zu beziehen. Auf diese Weise will er den sozialreformerischen Geist des Korans für die Moderne zur Geltung bringen, wie er schreibt: "Der Bedeutungswandel, den der Koran bewirkt hat, und die Hervorhebung der Gleichheit zwischen den Menschen ... erlaubt es, zweifelsfrei zu bekräftigen, dass der Islam tendenziell der Stabilisierung der Sklavenhaltergesellschaft entgegengewirkt hat. ... So ist es unabdingbar, dass es Ziel und Bestreben sein muss, diese ursprüngliche Tendenz in der isla-

²⁸Zu Ashmawy vgl. auch die Darstellung bei Müller, a.a.O., S. 215ff.

²⁹Zu dieser Differenz vgl. Krämer, a.a.O., S. 219ff.

³⁰Vgl. Rotraud Wielandt, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer islamischer Denker, in: Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion, a.a.O., S. 179-209.

³¹Eine eindrucksvolle Deutung dieses Verses bietet Mohamed Talbi, Religionsfreiheit - Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?, in: Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion ..., a.a.O., S. 242-260, bes. S. 252ff.

³²Vgl. dazu auch Christian W. Troll, Der Blick des Koran auf andere Religionen, in: Walter Kerber (Hg.), Wie tolerant ist der Islam? (München: Kindt Verlag, 1991), S. 47-69, hier S. 61ff.

mischen Position zu vertiefen."³³ Konkret fordert Abu Zaid beispielsweise gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die generelle Sinnrichtung des Korans darin sieht, dass die Frau überhaupt ein Erbrecht hat und somit als Rechtsperson anerkannt ist, während er die konkreten Details - darunter auch die Differenz zwischen Männern und Frauen in der Erbfolge - für zeitbedingt erklärt.³⁴ Norani Othman, Sprecherin der malaysischen "Sisters in Islam", einer liberal-islamischen Organisation zur Durchsetzung der Frauenrechte, geht in ihren hermeneutischen Überlegungen nicht weniger entschieden vor als Abu Zaid. Sie schreibt: "... we in the present have to read those texts in order to understand them at all; but in seeking to understand them we - like all Muslims throughout history - bring to our own reading of those past texts the frameworks of understanding of our own time and place. We hear the past voices that speak to us speaking with contemporary accents, as it were - our own. So we are always, like all the great ulama of the past - even if they were not aware of it - both reading the present back into the past from which we seek contemporary guidance, and also left with the problem ... of deciding how we are now to implement or proceed upon that understanding."³⁵ Das Bewußtsein des historischen Abstandes, den es in der Textauslegung gleichermaßen zu überwinden wie aufrechtzuerhalten gilt, wehrt nach Norani Othman sowohl dem positivistischen Zugriff auf den Offenbarungstext als auch der autoritären Implementierung eines vermeintlich eindeutig erkennbaren und zeitlos gültigen göttlichen Gesetzes.

5. Das säkulare Recht als Chance für den Islam?

Der Begriff der Säkularität hat für viele Muslime den negativen Klang von Religionsfeindlichkeit.³⁶ Gleichwohl gibt es einige muslimische Autoren, die sich affirmativ mit der modernen Säkularität auseinandersetzen. Beinahe schon ein "Klassiker" in dieser Debatte ist der Ägypter Ali Abdarraziq, dessen Buch "Der Islam und die Grundlagen der Macht" im Jahre 1925, also unmittelbar nach der Abschaffung des Kalifats, erschien.³⁷ Obwohl die Absetzung des letzten osmanischen Kalifen durch Mustafa Kemal Atatürk ein machtpolitischer Akt und keine religiöse Reformmaßnahme war, sieht Abdarraziq die Überwindung der im Kalifat kulminierenden Verquickung von Religion und staatlicher Politik als eine auch theologische Notwendigkeit an. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als unmittelbare "Stellvertreter Gottes" auf Erden³⁸ zu fungieren, bedeute

³³Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Aus dem Arabischen übers. von Chérifa Magdi (Frankfurt a.M.: dipa, 1996), S. 179f.

³⁴Vgl. Abu Zaid, a.a.O., S. 97.

³⁵Norani Othman, The Sociopolitical Dimensions of Islamisation in Malaysia: A Cultural Accomodation of Social Change?, in: dies. (Hg.), Shari'a Law and the Modern Nation-State. A Malaysian Symposium (Kuala Lumpur: Sisters in Islam Forum, 1994), S. 123-143, hier S. 128.

³⁶Vgl. Rotraud Wielandt, Zeitgenössische Ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islams XXII (1982), S. 117-133.

³⁷Ich beziehe mich im folgenden auf die französische Übersetzung: Ali Abdarraziq, L'islam et les bases du pouvoir, in zwei Teilen erschienen in: Révue des Études Islamiques, Bd. VII (1933), S. 353-391 und Bd. VIII (1934), S. 163-222.

³⁸Zu diesem Titel vgl. Bernard Lewis, Die Sprache des Islam (Berlin: Rotbuch Verlag, 1991), S. 81ff.

nichts anderes als Idolatrie.³⁹ Diese aber sei unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran verkündet.⁴⁰

In der Tradition Abdarraziqs steht heute beispielsweise sein Landsmann Said al-Ashmawy. Er wendet sich gegen jedwede Sakralisierung der Politik, die sowohl für die Politik als auch für die Religion verheerende Konsequenzen haben müsse.⁴¹ Denn, wie die Erfahrung lehrt, mündet die durch Sakralisierung gegen kritische Infragestellung immunisierte politische Herrschaft nicht selten in Despotie. Gleichzeitig verkommt die Religion zum Instrument machtpolitischer Strategien und Intrigen. Über solche Missbrauchserfahrungen hinaus widerstreitet nach al-Ashmawy theokratische Herrschaft bereits ihrem Anspruch nach der Zentralbotschaft des Korans, nämlich dem strengen Monotheismus, in dessen Licht Theokratie als eine Form der Gotteslästerung erscheinen muss, weil dadurch die Transzendenz der Gottesherrschaft auf die Ebene des politischen Machtkampfes zwischen Menschen herabgewürdigt wird.

Die derzeit wohl dramatischsten Auseinandersetzungen um die Säkularität von Staat und Recht finden in der Islamischen Republik Iran statt. Es gehört zu den paradoxen Erfahrungen der jüngsten Geschichte Irans, dass gerade der "Gottesstaat" dazu geführt hat, die Autorität der Religion und ihrer theologischen Vertreter in den Augen vieler Menschen zu schwächen. Neben dem Freiheitsanspruch der Menschen, die sich gegen Bevormundungen durch staatliche oder selbsternannte religiöse Wächterorganisationen immer offener zur Wehr setzen, sind daher auch theologische Motive zu Faktoren einer breiten Reformbewegungen geworden, die nach politischen, philosophischen und theologischen Auswegen aus dem offenkundig gescheiterten theokratischen Projekt suchen.⁴² Wie die iranische Revolution der späten 1970er Jahre eine Fanalwirkung weit über Iran und den schiitischen Zweig des Islams hinaus hatte, so ist zu vermuten, dass auch die Auseinandersetzung mit ihren Aporien intellektuelle Impulse geben wird, die weit über den Kreis der Schia hinaus reichen werden.⁴³

6. Zur Notwendigkeit einer historisch-offenen Betrachtungsweise

Vor drei Generationen hätten politische Beobachter plausible Gründe dafür anführen können, dass Menschenrechtsanhänger und katholische Kirche niemals zueinander finden werden. Man hätte auf eine Reihe von päpstlichen Dokumenten - etwa den "Syllabus Errorum" von 1864 - verweisen können, in denen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit als schwerwiegende Irrtümer des modernen Liberalismus verdammt worden waren.⁴⁴ Bekanntlich hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Position grundlegend revidiert⁴⁵; sie versteht sich heute weithin als Anwalt der Menschenrechte im allgemeinen und der zuvor

³⁹So Abdarraziq, a.a.O., Teil 1, S. 391.

⁴⁰Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil 2, S. 220f.

⁴¹Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, *l'islamisme contre l'islam* (Paris: La Découverte, 1989), S. 11, 34, 85 u.ö.

⁴² Vgl. Navid Kermani, *Iran: Die Revolution der Kinder* (München: C.H. Beck, 2000), S. 43ff.

⁴³ Zur Debatte um muslimische Minderheiten in den säkularen Staatsverfassungen Europas vgl. Heiner Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit* (Bielefeld: transcript, 2003).

⁴⁴Vgl. Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität* (Düsseldorf: Patmos, 1991), S. 141.

⁴⁵Vgl. Hilpert, a.a.O., S. 147.

lange abgelehnten Religionsfreiheit im besonderen. Inzwischen sind Menschenrechte in einem solchen Maße zum Bestandteil kirchlicher Verkündigung und Caritas geworden, dass nun schon Wachsamkeit gegen mögliche Vereinnahmung der Menschenrechtsidee in einen Kanon "christlicher Werte" geboten scheint.

Der historische Blick auf die katholische Kirche zeigt, dass die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der modernen Welt - und dazu gehören auch die Menschenrechte - Impulse für ein neues Verständnis der religiösen Tradition geben können, so wie umgekehrt religiöse Würdigungen der Menschenrechte zur Motivationsquelle politisch-rechtlichen Engagements für die Würde des Menschen werden können. Ein Ringen um eine Vermittlung zwischen Menschenrechten und religiöser Offenbarung und Tradition, wie es die Geschichte des Katholizismus seit der Französischen Revolution geprägt hat, findet derzeit auch im islamischen Kontext statt. Der Ausgang dieses vielerorts sehr heftigen Ringens ist offen. Fest steht indessen, dass Menschenrechte längst zum Gegenstand einer innerislamischen Diskussion geworden sind, die sich zwischen integralistischer Apologetik einerseits und selbstkritischer Reformbereitschaft andererseits bewegt. Angesichts der Tatsache, dass eine solche Debatte stattfindet (jedenfalls dort, wo die politischen Verhältnisse einen halbwegs offenen Meinungsaustausch ermöglichen), erweisen sich kulturalistische Kategorien, die die politische Arena nach der Manier Samuel Huntingtons⁴⁶ in geschlossene kulturelle "Welten" - Orient und Okzident - aufteilen, als gleichermaßen wirklichkeitsfremd wie aufklärungsfeindlich.⁴⁷ Um der menschenrechtlichen Universalität willen gilt es, derartige Verdinglichungen kritisch zu dekonstruieren, ohne historisch, politische und kulturelle Differenzen zu leugnen.

⁴⁶Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs 72/3 (1993), S. 22-49.

⁴⁷Vgl. Aziz al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie (Frankfurt a.M.: Campus, 1996), S. 10.