

Die Menschenrechte im Islam denken oder die zweite Fâthia*

Yadh Ben Achour

Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. Die modernen Rechte
- III. Der Islam und der Gedanke der Menschenrechte
- IV. „Kenne das Recht, dann wirst Du die Menschen kennen, die zu ihm gehören“
- V. Die universell akzeptable Norm
- VI. Die zweite Fâthia

I. Einleitung

Das tunesische Volk hat im Verlauf der jüngsten Ereignisse gezeigt, dass die Idee der Demokratie weder eine Idee des Orients noch des Okzidents, weder des Nordens noch des Südens ist, sondern die Territorien und Grenzen überschreitet und für die ganze Menschheit konstitutiv ist. Der Mensch ist dazu geschaffen, Demokrat zu sein. Er nimmt weder Folter noch Diskriminierung hin, noch dass er als denkendes Wesen erstickt wird. Die Kultur, vor allem die moderne Rechtskultur, musste nur den Deckmantel lüften, unter dem er verhüllt war – den der Entfremdung, der Tradition, des Konformismus, der endophasischen Kultur, der Orthodoxie der Macht und der Massen, der Gewissheit und der Überheblichkeit. Diese Kultur besteht darin, die Menschheit daran zu erinnern, dass die Knechtschaft für unsere Gattung kein Schicksal ist, dem man nicht entrinnen kann. Man hat dies ‚Aufklärung‘ genannt – „*al anwâr*“.

Erstmals in der arabischen Welt und zu aller Überraschung erhebt sich das Volk, und dies nicht nur für das tägliche Brot, sondern auch für das Licht der Würde, der Gleichheit der Rechte und Pflichten, der Freiheit, des Machtwechsels, des politischen Pluralismus, der Ehrlichkeit der Wahlen sowie der Redlichkeit und Verantwortlichkeit der Regierenden. Alle Beobachter haben dies verstanden und gesehen, wie sich die Slogans, die Prinzipien und die Werte der Demokratie und des Rechtsstaats verbreitet haben. Wir haben so auch begriffen, dass die aus dem Westen importierte Legende der Demokratie tot ist. Sie war nichts als eine von allen Staats- und Regierungschefs im Interesse der Diktatur kolportierte Lüge, die auch von deren westlichen Freunden verbreitet wurde, um uns einzureden, die Demokratie sei das Vorrecht der schönen vornehmen Nationen des Universums, während für uns die Diktatur besser sei, gäbe sie uns doch das tägliche Brot. Das Land aber hatte letztlich weder ein Recht auf Brot noch auf Freiheit. Das Volk verweigerte sich solchen Lehren, und die Idee der Demokratie erhielt so durch das tunesische Volk ihre Ehre und soziale Würde.

Gewiss hat die arabische Welt auch schon vor dem Januar 2011 Erfahrungen mit der repräsentativen Demokratie machen können. Sie hat ihr – oft fragwürdiges – Stimmrecht für die Ernennung von Staatschefs oder bei der Wahl von Parlamenten ausgeübt; sie hat, wie im Tunesien Ben Alis, auf die Diktatoren passend zugeschnittene Verfassungsreformen angenommen. Aber diese Erfahrungen waren immer wieder mit Rückschlägen verbunden, sei es in Folge wiederholter blutiger militärischer Staatsstriche, die in totale

* Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler. Grundlage der Übersetzung sind Passagen aus dem Vorwort und das einleitende Kapitel aus *Yadh Ben Achour, La Deuxième Fâthia. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, 2011, S. 2-4 und S. 7-24.

Diktatur mündeten, sei es – wie im Ägypten Nassers, im Syrien Hafiz al-Assads oder in Gaddafis Libyen – in Form der Etablierung plebiszitärer und populistischer Einparteien-Regime, die in dynastischen Abwegen endeten.

Der Fall der Berliner Mauer im Jahre 1989, dieses Symbols des Triumphes des liberalen und demokratischen Modells, war im arabischen Kontext kein politisch relevantes Ereignis. Die Araber haben es nicht wirklich als Herausforderung ihres politischen Gewissens erlebt, und es hat keinen Mentalitäts- oder Verhaltenswandel provoziert. Anders die tunesische Revolution, dieser entscheidende Moment, der für die Zukunft der arabischen Welt von besonderer Bedeutung sein wird.

Bis zum Januar 2011 war das für die arabische Welt bezeichnende Faktum die Inexistenz einer weithin unterstützten Forderung nach sozialer Demokratie. Hierfür gibt es zwei Erklärungen. Die erste ergibt sich aus dem Auseinanderklaffen der offiziellen verfassungsmäßigen Lage des Volkes und der realen Lebensbedingungen. Man muss hier zwar auf die von einigen durchaus ehrenwerten Regierungschefs im Bemühen um ihre eigene Legitimität und um die Verallgemeinerung des sozialen Fortschritts für ihre Völker praktizierte Politik verweisen. Aber wenn man aufmerksam die Entwicklung der Landflucht und des von ihr verursachten elenden marginalisierten Lebens beobachtet, dann musste die Souveränität der Massen ihres Sinns entleert werden. Nasser, Bourguiba, Ben Bella und Boumediene haben zwar das Volk zur Ausübung seiner Souveränität aufgefordert. Aber das Volk stand letztlich vor einer Mauer von Exklusion und Prekarität, und dies heißt: faktisch vor der Negation seiner Bürgerschaft (*citoyenneté*). Der zweite Grund ergibt sich aus der Reaktion eines Teils der vom militanten Islamismus okkupierten öffentlichen Meinung auf die Implantierung der parlamentarischen Demokratie; man beurteilte sie als eine von der nationalen, ja selbst von der verwestlichten Elite aus dem Westen importierte Staatsform.

In diesem von Ressentiments und unglücklichem Bewusstsein beherrschten Klima konnte die Demokratie nicht Raum gewinnen. Auf der anderen Seite konnte der fundamentalistische Diskurs für die Kohärenz der Persönlichkeit und die Besänftigung der Ängste eine attraktive Alternative darstellen. Dieser Diskurs schöpfte seine Kraft aus den tiefen Quellen des kulturellen Erbes, schlug eine Versöhnung zwischen den Stimmen der Vorfahren und der gegenwärtigen Generationen vor und bot Zuflucht für die ortlos gewordene Identität. Das in unserer Gesellschaft vorhandene Potenzial an Islamität erklärt sowohl die Einnistung und Verstärkung des Islamismus als auch das Scheitern des modernisierenden Staates. Die tunesische Revolution, in der es keinerlei islamistische Slogans gab, ist deshalb ein so wesentliches und neue Entwicklungen einleitendes Ereignis, weil sie die Gesamtheit der vorherigen Lebensbedingungen in Frage stellt. Jetzt ist die Demokratie als Ausdruck zwischenmenschlicher Gerechtigkeit vom ganzen Volk verinnerlicht, und der politische Islamismus, gleich welcher Tendenz, muss sich auf die massenhafte Verbreitung der Idee der Demokratie einstellen. Er wird auf den ‚Geist des Islam‘ setzen müssen, und zwar gegen dessen Buchstaben.

Jede Religion ist von Anbeginn Befreiung. Man könnte sogar sagen: Sie ist Revolution. Das Ideal wäre, dass sie dies auch so bliebe. Doch wie jede Revolution kann auch sie dem historischen Schicksal nicht entgehen. Sobald sie in die Mechanismen gesellschaftlicher Institutionalisierung eingebunden wird, wird sie zu einem wesentlichen Faktor der Anerkennung des Gegebenen und ein Joch für die Freiheit.

Auch der Islam ist dieser Regel unterworfen. Betrachten wir die gegenwärtige, von der Verstaatlichung des Islam gekennzeichnete Epoche, dann drängt sich eine Feststellung auf: Der Islam befindet sich mitten in einer Phase der Regression. Es handelt sich freilich um eine *Phase*: Man

braucht nur Marshall G. S. Hodgson¹ zu lesen, um zu verstehen, dass diese Zivilisation seit ihrer Geburt im 7. Jahrhundert gemeinsam mit anderen Zivilisationen die Weltgeschichte bis zum 16. Jahrhundert geprägt hat.²

Was ist zu tun, um sich mit diesem ursprünglichen Elan wieder zu versöhnen? Wie kann man die Inspiration des prophetischen Geistes wiedererlangen, diese unendliche Sehnsucht, die Welt zu verändern und sie aus Nichtwissen und Passivität zu befreien? Diese Fragen müssen gestellt werden, weil die Kluft zwischen der Moderne und dem Islam himmelschreiend geworden ist und die wirklichen Herausforderungen des Fortschritts – zumindest derzeit – nicht überall sichtbar gemacht werden konnten. Diese immer sichtbarere Kluft hat dazu geführt, diejenigen zu widerlegen, die um die 1980er Jahre die Hoffnung auf eine Schlichtung zwischen dem Islam und den Menschenrechten formuliert hatten; sie sollte „im Lichte des Koran, der Tradition und der muslimischen Denker auf einer wirklich islamischen Konzeption der Menschenrechte“³ gründen. Die Antwort, die die Ereignisse auf diese Hoffnung gegeben haben, wurde konkretisiert durch die Re-Islamisierung des Rechts, vor allem des Strafrechts, durch die Wiedereinführung von Strafen wie Steinigung und Auspeitschung, die man vergessen glaubt hatte, durch die Islamisierung der Rechtsprechung der Gerichte, die Todesurteile bei Abfall vom Glauben, die Zunahme radikaler Bewegungen, die bei Verletzung des göttlichen Gesetzes alle Formen von Gewalt befürworteten, und schließlich durch die Verkündung islamischer Men-

schenrechtserklärungen, deren gemeinsame Grundlage die Tendenz zur Vertiefung der Ungleichheit der Geschlechter und eine feindliche Einstellung gegenüber der Gewissensfreiheit ist.

Trotz der seit bald zwei Jahrhunderten unaufhörlichen Appelle seitens großer Reformatoren wie Ameer Ali oder Muhammad Iqbal sieht sich die islamische Gesellschaft heute im Kern ihrer Existenz getroffen, geplagt von überbordendem Formalismus, entsetzlicher Politisierung und grenzenlosem Infantilismus des religiösen Denkens. Sowohl dem Islam verbundene Wissenschaftler als auch die Staaten, internationale Organisationen und vor allem die Völker bleiben hoffnungslos an Normen gekettet, die zu intellektuellen Horizonten gehören, in denen ein wirklich kreatives, kritisches und dynamisches Denken der Menschenrechte blockiert ist. Die wesentlichen Gründe dafür, dass es zu diesem Denken nicht kommt, sind die Folgenden: Es gibt keinen Zugang zum methodischen Zweifel, und dies gründet in der Überzeugung, in alle Ewigkeit im Besitz exklusiver Wahrheit zu sein. Der Zweifel, den Ghazâlî kennt, lässt letztlich den Verstand in einem von göttlichem Licht durchdrungenen Herzen im Stich. Sein Zweifel suchte nur den Beweis für eine bereits etablierte Wahrheit. Zu nennen ist ferner die Bindung an den Buchstaben des göttlichen bzw. geheiligten, Raum und Zeit transzendieren Textes. Und schließlich die Heiligsprechung des Wissens und der Weisheit der Alten, deren Wort das Argument ersetzt.

Wie 'Ibn Rajab⁴ (1335-1393) betont, ist *'ilm a-salaf*, die Wissenschaft der Alten, derjenigen der Nachfolger, *al-khalaf*, überlegen. Man solle – so fordert dieser Autor nicht anders als Ghazâlî⁵ – das nützliche und

¹ Marshall G. S. Hodgson, *L'Islam dans l'histoire mondiale, textes réunis et traduits par Abdesselam Cheddadi*, 1999; vgl. *ders.*, *The Venture of Conscience and history in a world civilisation*, 3 Bände, 1977, 2004.

² „Im 16. Jahrhundert“, schreibt Hodgson (Fn. 1), S. 101, „befanden sich die islamischen Völker, in ihrer Gesamtheit genommen, auf dem Gipfel ihrer Macht.“

³ Si Hamza Boubakeur, *Islam et droits de l'homme*, 1984, S. 6.

⁴ Der hanbalitische Autor hat eine kleine, *Die Überlegenheit der Wissenschaft der Alten über die der Nachfolger (Fadhlu 'ilm a-salaf alâ al-khalaf)* betitelt Abhandlung verfasst.

⁵ *Abû Hâmid al-Ghazâlî, Ihyâ 'ulûm a-dîne*, Band 1, S. 29, unterscheidet „*'ilm mahmûd*“, die wohl-tätige, und „*'ilm madhmûm*“, die verdammens-werte Wissenschaft. (Deutsch: Die Wiederbele-

heilsame Wissen (*'ilm nâfi'*), d.h. die Wissenschaft vom Text, vom nicht-nützlichen Wissen (*'ilm ghaîr nâfi'*) unterscheiden, d.h. von verdächtigen und zweifelhaften Kenntnissen wie denen der Philosophie oder der spekulativen Theologie (*kalâm*). Gemäß dieser Klassifikation des Wissens muss der mit Nichtwissen geschlagene einfache Gläubige dem Weg des Interpreten folgen. Manche Autoren, wie z.B. Qarâfi, sind noch weiter gegangen; sie haben es für richtig gehalten, dass der Interpret – Schulgründer wie Mâlik 'ibn Anas – die Funktion des Mittlers zwischen dem Gläubigen und Gott übernimmt.⁶ Damit sind wir nicht mehr weit entfernt von der Idee der Kirche, der Einheit von Gemeinde und Macht, Glauben und Gesetz, Vergangenheit und Gegenwart, Persönlichem und Gemeinschaftlichem. Im Islam entspricht die *Ummah*, dieses Ensemble der organisierten Gesellschaft der Gläubigen, durchaus der Idee einer kirchlichen Gemeinschaft, einer politisch-pastoralen Bruderschaft, in der der Hirte die Herde lenkt: *Râ'î* und *ra'iyya*.⁷ Zu betonen ist hier die Bedeutung der Pastoralmodelle Salomons, Davids und Moses' im koranischen Bericht und bei der Herausbildung des islamischen politischen Ideals, des Kalifats.⁸

Alle diese Glaubensüberzeugungen widersprechen den intellektuellen Dispositionen des modernen Menschen bezüglich Kunst, Geschichte, Politik, Individuum, Recht und Wissen. Es war zunächst der Schauer angesichts des künstlerischen Entdeckungsreichtums, der für das moderne Auge, das

Ohr und die Feder so bestechend war. Zum Gesetz der modernen Kunst gehört das Prinzip der ständigen Neuerfindung, nicht aber der Reproduktion des Schönen. Seit dem 14. Jahrhundert ist die moderne Freiheit eine Erfindung der großen italienischen Dichter, Schriftsteller und Maler. Sie hat sich in Europa auf Wissenschaft und Politik ausgeweitet und dann die ganze Welt erreicht. Ihr Geltungsbereich ist heute weder auf Europa noch auf das begrenzt, was man irrigerweise den ‚Westen‘ nennt.

Auf einer anderen Ebene ist der moderne Mensch derjenige, der die Geschichte mit dem Herzen des Erinnerns und nicht mit dem Auge des Handelns wahrnimmt; er ist derjenige, der die Welt in das Öffentliche und das Private, in Glauben und Gesetz, in Zivilgesellschaft und Staat aufteilt und „die Gemeinschaft, die verbindet, unterschätzt“; er ist schließlich derjenige, der „den Zweifel gegenüber allem einbürgert, der nur glaubt, was er sieht, der zersetzt, um besser erkennen zu können“.⁹ Dies sind die Merkmale, die zugleich die Ideen des Fortschritts und der Freiheit möglich machen, die beide den Ursprung zumindest der zwei intellektuellen und politischen Formen der Moderne bilden.¹⁰

Dies soll weder besagen, dass die muslimische Welt sich nicht wandelt, noch dass die muslimischen Denker ewige Konservative sind. Dies ist nicht der Fall. Aber es ist unbestreitbar, dass es der muslimischen Welt ausnahmslos nicht gelingt, mit den „alten geschichtlichen Paradigmen“ zu brechen, um einen Ausdruck Hans Küngs zu verwenden, des christlichen Denkers, der dem Islam aufgeschlossen genug gegenübersteht, ihm ein Werk von mehr als 950 Seiten zu widmen.¹¹ Die Zeit der Entwöhnung ist noch nicht angebrochen, und die Muslime im Allgemeinen – leider nicht nur die Radikalen – bleiben insgesamt Opfer ihrer

bung der religiösen Wissenschaften, daraus Buch 12: Das Buch der Ehe, übersetzt und kommentiert von *Hans Bauer*, in überarbeiteter Form neu herausgegeben von *Salim Spohr*, 2005; Bücher 31-36: Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Richard Gramlich*, 1984.

⁶ Qarâfi, a-Dhakhîra, 1961, S. 33.

⁷ *Yadh Ben Achour*, Aux fondements de l'orthodoxie sunnite, 2008.

⁸ Vgl. *Ridha Chennoufi*, L'intégration libérale, in: Hatem Mrad (Hrsg.), Le Libéralisme et les Nouvelles Contraintes de l'action politique, Faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis, 2010, S. 57.

⁹ *Marc Sadoun*, Face au libéralisme, in: Mrad (Fn. 8), S. 20.

¹⁰ Vgl. *André Cabanis*, Libéralisme d'hier, libéralisme d'aujourd'hui, in: Mrad (Fn. 8), S. 40f.

¹¹ *Hans Küng*, Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft, 2006.

„politischen Sehnsucht nach dem Ursprung“¹², dieses kollektiven Wahns der Rückkehr zur Zeit der Geburt. Das Bestreben zur Restauration einer verlorenen Welt veranlasst uns in der Tat zur Inszenierung einer aus der Zeit verschobenen, entstellten und verderbten Religion.¹³ Aus Verzweiflung? Zweifellos.

Tatsächlich tun sich die meisten muslimischen Länder schwer damit, gewisse Normen der Moral, der Ästhetik und des Rechts preiszugeben, die den modernen Zeiten widersprechen; dies entwertet den Islam in den Augen der Welt und trägt der ganzen islamischen Zivilisation schwerwiegende Vorurteile ein.

Diese im Verlauf der Geschichte oft überholten Normen sind nun für die Bedürfnisse der Jetztzeit, einer Zeit des Rückschritts für den Islam, wiederentdeckt worden. Hodgson hat gezeigt, in welchem Maße das Leben des Individuums im 14. Jahrhundert von dem bestimmt war, was er den „muslimischen Kontraktualismus“ nennt und den er dem statuarischen, hierarchischen Korporatismus des Westens in derselben Epoche entgegensetzt. Dieser Kontraktualismus, der in einer extrem verkürzten Trennung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre gründete, erkannte dem Individuum persönliche Verantwortung und Freiheit zu und öffnete den Besten ohne Rücksicht auf einen vorab festgelegten Status die Türen zum Erfolg. Dieser Geist, der eine soziale, allein auf autonomer Wahl beruhende Mobilität beförderte, konnte seine Wirkung im Bereich der öffentlichen Verwaltung, des Handels, der Ökonomie, Architektur, Literatur und Kunst entfalten, ohne im geringsten von den Regeln der *Shari'a* behindert zu werden.¹⁴ Im ‚muslimisch‘ genannten Recht wimmelt es nur so von entsprechenden Beispielen. Es gibt die Norm und ihre Widersacher, gestern wie heute.

Dies mindert freilich nicht die Schärfe unserer Frage: Warum hat die Mehrzahl der muslimischen Länder derartige Schwierigkeiten, sich für den Geist der Moderne zu öffnen? Wie können die Muslime die Erstarrung ihres sozialen Denkens hinnehmen, indem sie es den bis ins Kleinste gehenden Vorschriften des Erlaubten und Unerlaubten – für Körpergesten, den Gesichtsschleier (*niqab*), die Burka, das Stillen der Kinder – anpassen, und dies trotz einer unschuldigen Koedukation? Wie kann ein Mensch glauben, den Himmel Gottes dadurch zu erzürnen, dass Frauen goldene Ringe und Männer seidene Kleidung tragen und von Hunden begleitet werden? Die Hölle des Nichtwissens ist vor unseren Augen. Alle Mächte, nicht nur die der Staaten, sind ihre Komplizen.

Zahlreiche Faktoren spielen – insgesamt oder einzeln – bei der Erklärung dieses Zustands eine Rolle. Archaische Erziehungssysteme, eine massenhafte, aber qualitativ mangelhafte Schulbildung, Städte, die früher glänzten und heute überbevölkert sind und vor lauter Elend, Unkultur, Häßlichkeit und Müßiggang keinen Anstand mehr erkennen lassen, die Sorge vor Wertverlust, spalterische Verhaltensweisen, das Syndrom der Identitätssucht, die Übel der Globalisierung – alles dies bildet das Gerippe dieser Regression. Unter diesen Bedingungen behaupten und bestärken sich die menschliche und kulturelle Unterentwicklung auf der einen und die Religion auf der anderen Seite wechselseitig und werden zu den Säulen ein und derselben Unterdrückung. Die Religion bietet unseren armen Völkern die Beruhigungsmittel, die ihnen zu leben erlauben, und die Völker werden zu Soldaten der Religion. Wenn unsere islamischen Rechtsgutachter so weitschweifig sind, dann deshalb, weil sie als Zuhörer naive Bevölkerungen vor sich haben, die von Obskurantismus und intellektueller Einkerkung gebrochen sind, Opfer einer Verwirrung zwischen ihrer Geschichte und deren Repräsentation. Der Islam ist glücklicherweise nicht nur dies. Aber es genügt, um nach diesen Defiziten zu fragen.

¹² *Fathi Ben Slama*, La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam, 2002, S. 30.

¹³ *Ben Slama* (Fn. 12), S. 38, S. 48f., S. 51-56, S. 96f.

¹⁴ *Hodgson* (Fn. 1), S. 127f.

II. Die modernen Rechte

Fragen wir nach dieser neuen *großen Zwie-tracht (fitna)* im Herzen des Islam mit Blick auf die Rechte, die modernen Rechte.¹⁵ Unter ‚modernen Rechten‘ ist die Gesamtheit der Rechte und der Staatskonzeptionen zu verstehen, die von der Ethik individueller Freiheit inspiriert sind und absolutistische Souveränität ablehnen. Diese Ethik beruht, was auch immer ihre nationalen Varianten sein mögen, auf dem Glauben an den Menschen in der ganzen Größe seiner jeweiligen Individualität, ohne seine Gesellschaftlichkeit zu leugnen; sie schenkt der schönen Formulierung Montesquieus zufolge dem Individuum „die Ruhe des Geistes, die von der Überzeugung herrührt, dass jeder seine Sicherheit hat“; sie führt zu dem, was wir uns heute die ‚Menschenrechte‘ zu nennen angewöhnt haben. Diese Rechte des Menschen – eine Entdeckung der Moderne – stellen eine der entwickeltesten Form der Politik dar. Dies fühlen die Millionen Individuen, die vor Unterdrückung auf der Flucht sind; sie richten ihren Blick auf die Orte, an denen diese Rechte anerkannt und geschützt sind. Es handelt sich, um mit Ronald Dworkin¹⁶ zu sprechen, um die einzigen *ernstzunehmenden* Rechte, denn sie sind der Grund aller anderen Rechte.

Auf der anderen Seite wird eingewandt: Die Menschenrechte führen, unabhängig von der Kolonisierung des Selbstbewusstseins durch den Westen, aufgrund ihres Kults eines hemmungslosen Individualismus und der Freiheit, alles zu tun, zu geschäftigem Hedonismus, zu überschießender Freizügigkeit, zur ökonomischen Ausbeutung der Menschen sowohl durch die Real- als auch durch die Finanzökonomie, und dazu, dass die Frauen zur Ware werden, zu Angst und zum Verderb der Jungen, zur Preisgabe der Alten und zur Perversion der natürlichen Gesetze. Darüber hinaus sind sie zum Vorwand neuer Kriege

im Interesse weltweiter Unterwerfung geworden.

Doch selbst wenn man hypothetisch einräumt, die Menschenrechte seien eine westliche Angelegenheit, kann die Kolonisierung des Selbstbewusstseins doch nur ein *kolonisierbares* Selbstbewusstsein erreichen. Für die anderen bedeuten sie Reichtum, Stärkung der Identität und Öffnung des Horizonts der Politik, der Kunst, der Wissenschaft und vor allem der Religion. Dies hatte Idrisi, der Gestalter der Weltkarte, völlig begriffen, als er im 12. Jahrhundert an uns appellierte: „*Die Horizonte sprengen, der Welt angehören*“ (*Nuzhat al-'ushâg fi ikhtirâq al-'âfâq*).

Was das Selbstbewusstsein angeht, so erkennt die Theorie der Menschenrechte seine Freiheit an. Die Theokratie oder selbst die Staatsreligion sind der Triumph eines politischen, besitzergreifenden, unterdrückenden und falschen Gottes. Ein authentischer Gott kann nur für einen freien Menschen geschaffen sein. Die Menschenrechte, diese modernen Rechte, abzulehnen, bedeutet meist ein billiges Alibi für die Inhaftnahme aller möglichen Identitäten und für viele Formen der Unterdrückung – insbesondere für politisch-religiöse Unterdrückung. Die unter dem Banner der Menschenrechte geführten Kreuzzüge verurteilen diejenigen, die sie führen; sie können aber das Ideal, das sie damit verraten, nicht disqualifizieren.

Die dem Menschen verpflichtete Politik offenbart eine beispiellose Entwicklung des Geistes der Gerechtigkeit. Dieser Geist ist das Ergebnis der Geschichte, provoziert von dramatischen Ereignissen, denen der Aufschrei der Revolte und der Empörung gegen Bestrebungen von Herrschaft und Enteignung, die die Geschichte markieren, entsprochen hat. Das Recht ist in der Geschichte schlecht beheimatet. Doch der Begriff des Rechts und die Rechtswissenschaft heben diese Erfahrung auf das Niveau der Würde einer ihrer selbst bewussten Theorie, die keine andere Funktion hat, als die spontane lebendige Bewegung gegen das Leiden und für die Freiheit über

¹⁵ Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cour de l'islam*, 2004.

¹⁶ Vgl. Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, 1984 [1978].

sich aufzuklären, sie intellektuell zu festigen und zu universalisieren. Deshalb muss man die Beiträge der verschiedenen Zivilisationen zum Erwachen eines bewussten Rechtsdenkens als Schritte auf ein und demselben Weg einordnen, gleich, ob es um Griechen, Römer, Juden, Buddhisten, Christen oder Muslime geht. Gegen das Leiden gerichtet, muss sich die Menschenrechtspolitik heute auf alle Lebewesen erstrecken, die Opfer sein können. Diese Rechte beinhalten in der Tat Pflichten, die nicht allein auf den Menschen begrenzt sind. In diesem Zusammenhang unterscheidet oder privilegiert den Menschen nichts im Vergleich mit den Seienden, die zum Bewusstsein ihrer Enteignung fähig sind und unter ihr leiden. Dies im Blick, kann man nicht so tun, als sei nichts geschehen. Es handelt sich folglich nicht um Menschenrechte in einem begrenzenden Sinne, sondern um ein ‚Denken der Menschenrechte‘, das über den Menschen hinausreicht.

Gewiss – diese Politik kann zu Exzessen führen. Wir sehen es. Doch niemand kann uns zwingen, uns in blindes Mitläufertum zu stürzen. Sich zu menschenrechtlichem Denken zu bekennen, das in Wirklichkeit Ausdruck des intellektuellen Fortschritts der ganzen Menschheit ist, bedeutet keineswegs, bedingungslos die Geschmäcker, die Moden, die Vorstellungen von Scham, Hoffnung, Familie und Autorität zu übernehmen, die in Europa und in Zivilisationen europäischen Ursprungs akzeptiert sind. Wenn es wirklich so ist, dass der Mensch der Menschenrechte vom ‚Menschen des Marquis de Sade‘ entthront worden ist, dem sich, wie man uns sagt, der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte widmet, dann werden wir uns an den *ersten Menschen* halten und uns von seinen virtuellen Stellvertretern abwenden.¹⁷

Die dem Menschen verpflichtete Politik öffnet die Wege zur pluralistischen Debatte, zur Partizipation an Macht und Verant-

wortung, zur Kontrolle der Regierenden und zu persönlicher Sicherheit und Autonomie. Was immer aus ihr abgeleitet wird, muss auf die immensen sozialen Vorteile bezogen werden, die sich aus dieser Menschenpolitik ergeben. Es gibt weder eine Erwerbung ohne Preis noch eine Eroberung ohne Rückschläge. Verbesserungen sind unsere Aufgabe. Doch die Philosophie der Menschenrechte hat, indem sie den Wert der Freiheit des Denkens und des Ausdrucks betont und – wie J. Rawls in *A Theory of Justice* sagt – ‚Toleranz gegenüber Intoleranten‘ zulässt, zumindest den großen Vorteil, die permanente Debatte zu erlauben, und zwar unter Einschluss des Bestreitens ihrer eigenen Werte und *a fortiori* eigener Übertreibungen. Sie schreibt so die Deliberation ins Herz der Demokratie ein, selbst auf das Risiko hin, dass sie durch die sie hassenden ‚kranken Herzen‘ geschwächt wird; denn selbst diesen zwingt sie ihre Überlegenheit auf, indem sie ihre Freiheit des Denkens und des Ausdrucks anerkennt. Sie verleiht dieser Demokratie eine qualitative Dimension, die sie nicht hätte, wenn sie allein auf das moralisch und politisch dürftige Gesetz der Mehrheit Rücksicht nehmen müsste. Die Demokratie erlangt ihre wirkliche Substanz nur durch die Grundfreiheiten, die ein Rechtsstaat schützt.

Die geschichtliche Internationalisierung der Menschenrechte ist seit der Entstehung der Naturrechtsschule im Europa des 16. Jahrhunderts mit einer breiten und tiefen intellektuellen Bewegung verbunden, die sich zum vorrangigen Ziel gesetzt hat, ein universelles Konzept des ‚Rechts für alle Menschen‘ in ihrer Qualität als Menschen auszuarbeiten, nicht aber von Rechten aus historischer und kultureller Zufälligkeit. Die Philosophie der Menschenrechte artikuliert sich in der Tat um die Ideen der Inhärenz und des Vorrangs der Rechte, der Rationalität und der inneren Natur des Menschen. Diese Rechte wohnen, so wird unterstellt, dem Menschen in sich selbst inne, unabhängig von jeglichem historisch-kulturellen, religiösen, rassischen oder sonstigen Kontext.

¹⁷ Bernard Edelman, *Naissance de l'homme sadien*, in: *Droits*, 2009 (49), S. 107-134 (S. 107f.).

Das ursprüngliche Prinzip der Menschenrechte, das es zu bewahren und konkret anzuwenden gilt, ist in erster Linie das der individuellen Freiheit und der Zurückweisung absoluter Souveränität, sei sie ethnischer, politischer oder religiöser Natur. Dieses unter Schwierigkeiten erreichte Prinzip musste sich gegen jene ‚freiwillige Knechtschaft‘ durchsetzen, welche die Gesellschaften die Jahrhunderte hindurch organisiert haben, um ihre eigene Existenz zu rechtfertigen und abzusichern. Die Moderne hat genau diesen Anspruch, die Knechtschaft zu beenden und sich den drei größten Herausforderungen der Abhängigkeit zu stellen: dem Naturalismus, dem Kulturalismus und dem Historizismus.

III. Der Islam und der Gedanke der Menschenrechte

Nur wenn man die Geschichtswissenschaft verachtet, könnte man denken, es existiere wirklich eine einzige islamische Konzeption des Menschen und des Rechts und folglich eine einzige Antwort auf die Herausforderung der Menschenrechte. Es gibt offensichtlich Dogmen, Werteinstellungen und andere stabile Überzeugungen, die Zeiten und Räume ohne sichtbare Veränderung überstehen können. Dies gilt für den Begriff des Menschen, *insân*. Seine Natur, seine Bestimmung, seine wesentlichen Merkmale, sein Platz im Kosmos, seine Beziehungen zu anderen Kreaturen – Geistern des Bösen und des Guten, Teufeln, Tieren – sind durch den Koran und die Hadith definiert.¹⁸ Doch dies ist kein hinreichender Grund, an die Ewigkeit von Normen des Rechts, der Ethik oder selbst des Kultus zu glauben. Die Verwerfungen der Geschichte haben schon früh dazu geführt, alle Seiten dieses Textes durcheinanderzubringen, der alle Zufälle der Zeit und

der Kontexte über sich ergehen lassen musste.

Abdallah Laroui erinnert daran, dass der klassische islamische Staat, den man gewöhnlich für ein Bezugsparadigma hält, in Wirklichkeit kein integrales Ganzes war: „Niemals sind Elemente des arabischen Staates ganz verschwunden, nie hat sich in ihm der koranische Geist verkörpern können, nie hat die asiatische Organisationsform ihre Autonomie verloren. Ideologie, Utopie und Struktur haben nebeneinander bestanden; sie haben sich weder integriert noch harmonisiert.“¹⁹

Dies könnte erklären, warum so zahlreiche und gegensätzliche Sichtweisen zum Islam und zu den Menschenrechte veröffentlicht wurden. Tatsächlich klammert sich jede Sichtweise an ein bestimmtes Zeitsegment. Lassen wir zunächst die Meinungen beiseite, die von systematischer Kritik bis zu Hass und Tollwut gehen. Die meisten der von Muslimen verfassten Analysen halten sich an Dogmen und fallen in den Bereich einer von der Verteidigung des Glaubens motivierten Apologetik. Mehrheitlich können sie die Perspektive der Deckungsgleichheit, d.h. der schwierigen, wenn nicht gar unmöglichen Vermählung zwischen dem modernen Menschenrechtsdenken und der Rechtsphilosophie im Islam nicht überschreiten. Manche Analysen reichen an ein Höchstmaß von Doppelzüngigkeit heran. Dies trifft auf diejenigen zu, die sich gewundenen Interpretationen des koranischen Textes widmen, um uns darüber zu belehren, dass der *jihâd* überhaupt nicht auf irgendeine Form von Gewalt abziele, dass ‚schlagt sie‘ etwas anderes meine als die Handlung des Schlagens, dass *qiwama*, die Überlegenheit des Mannes über die Frau, keineswegs deren Minderwertigkeit beinhalte, oder dass die *shûra* (das zur Shari‘a gehörende Prinzip, Menschen mit Wissen und Religiosität um Rat zu bitten) die Grundlage selbst der Demokratie bilde; alle diese Deutungen berücksichtigen nicht die vielen Bemühungen, Laizität inmitten des frühen Islam wiederzufinden. Diese Ma-

¹⁸ Ahmad Boushalta, *Mafhûm al-insân fi-l-qur‘ân al-karîm wa-l-hadîth a-sharîf* (Der Begriff des Menschen im Koran und in den Hadith), 2007 (Die Hadith sind die im Koran nicht enthaltenen Überlieferungen der Anweisungen, Handlungen, Empfehlungen, Verbote und religiös-moralischen Warnungen des Propheten Mohammed. Anmerkung des Übersetzers).

¹⁹ Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, 1986, S. 20.

giertricks verschlimmern nur die Probleme. Man erfindet sie, um allen Seiten zu gefallen.

Schließlich muss man die Sichtweise dessen in Betracht ziehen, der ‚aus seiner Tradition einen Wert für die Zukunft‘ machen will, indem er ihr die Kraft einer revolutionären Gewalt²⁰ andichtet und so grundsätzlich den Wert der Philosophie des Menschen und der sich aus ihr ergebenden Gesetzgebung bestreitet. Wir können ihn als radikalen Anhänger der Offenbarung oder auch als ‚Salafisten‘ bezeichnen. Parteien, Staaten, internationale Organisationen und ganze Gesellschaften setzen alles in Bewegung, um seine Sache zu verteidigen, seine Gesetzgebung zu praktizieren und sein Denken zu verbreiten. Das Ergebnis ist manchmal spektakulär; denken wir nur an das auf Druck der Organisation der Islamischen Konferenz in die Kreise der UN-Generalversammlung und des Menschenrechtsrats eingeführte neue Konzept des ‚Kampfes gegen die Diffamierung der Religionen‘.²¹

IV. „Kenne das Recht, dann wirst Du die Menschen kennen, die zu ihm gehören“

Wie alle anderen Religionen muss sich auch der Islam einer wesentlichen Tatsache bewusst sein: Um in der modernen Welt in Würde zu überleben, muss er sich in einer universellen Perspektive rechtfertigen. Nur diese Perspektive bietet eine für alle akzeptable Idee bzw. Auffassung, und dies nicht aus empirischen Gründen – denn ‚alle‘ können sich gewiss irren –, sondern weil sie *a priori* überlegen ist. Kant? Keineswegs! Es gibt vielmehr einen islamischen Bezugspunkt. Dem Buch *Nahj al-balâgha* zufolge hat Ali ‘ibn ‘Abî Tâlib in einer seiner Reden betont, es seien nicht die Anhänger

– und seien sie in der Mehrheit –, die das Recht rechtfertigen, sondern das Recht gebe ihnen ihre Legitimität, und zwar auch dann, wenn sie in der Minderheit seien.²² Diese Idee wurde von Ghazâlî mit den folgenden Worten aufgenommen: „Wer das Recht mittels seiner Parteigänger untersucht, verfällt dem Irrtum. *Kenne das Recht, dann wirst Du die Menschen kennen, die zu ihm gehören.*“²³ In moderner Terminologie ist dies von Dipesh Chakrabarty so ausgedrückt worden: „Wir benötigen Universalien, um zu einem kritischen Verständnis der sozialen Ungerechtigkeiten zu gelangen.“²⁴

Ghazâlî hatte seine Gründe; erläutern wir die unsrigen. Die Religion ist eine unbestreitbare Gegebenheit; Bedeutung hat sie freilich nur für ihre Anhänger und auf der Ebene des Kultus nur für diejenigen, die sie praktizieren. Außerhalb der Anhängerschaft *gibt es keinerlei Grund, der Religion ein Rechtfertigungsprivileg zuzuschreiben.* Es ist, wie bei jeder auf der Ebene des Menschlichen angesiedelten Weltvorstellung, ihre Aufgabe, ihre Argumente zu beweisen, und zwar außerhalb ihres eigenen Kreises. Sie muss in der Ordnung des Universellen, in der ganzen Menschheit, überzeugen.

Wenn sie nicht zum Relativismus verdammt sein will, muss die Sprache aus den Quellen der universellen Vernunft schöpfen, die für alle gültig ist. Die Universalität dieser Vernunft gründet darin, dass, wenn sie spricht, niemand ‚Nein‘ sagen kann. Auch die Religion kann sich dieser Bedingung nicht entziehen, wenn sie sich entsprechend ihrem Anspruch an die ganze Menschheit wendet. Auch wenn wir die Probleme der Interpretation und der Au-

²⁰ Hélé Béji, *Nous, décolonisés*, 2008, S. 111.

²¹ Vgl. UN-Dok. A/60/288 vom 8. September 2006, UN-Dok. A/Res/61/164 vom 19. Dezember 2006, UN-Dok. A/HRC/RES/4/9 vom 30. März 2007, UN-Dok. A/HRC/RES/7/19 vom 27. März 2008 und UN-Dok. A/HRC/RES/10/22 vom 26. März 2009.

²² *Nahj al-Balâgha* mit Kommentar von Muhammad ‘Abduh, ohne Jahresangabe, S. 44. *Nahj al-Balâgha* (*Der Weg der Eloquenz*) besteht aus einer literarischen Sammlung, die vom Scherifen Mohamad a-Ridhâ als Zusammenstellung der Worte und Reden von ‘Ali ‘ibn ‘Abî Tâlib besorgt wurde.

²³ Ghazâlî (Fn. 5), S. 23, „Fa‘rif al haqqa ta‘arif ahlahu“ (Hervorhebung von mir.)

²⁴ Zitat von Romain Bertrand, *Habermas au Bengale, ou comment „provincialiser l’Europe“ avec Dipesh Chakrabarty*, Université de Lausanne, Working Paper Series Nr. 40, 2009, S. 14.

thentizität des Textes – denken wir an die Hadith – außer Betracht lassen, ist es unzulässig, sich an die Menschheit zu wenden und seine Auffassungen mit der einzigen Begründung zu rechtfertigen, es ‚sei so im Text‘, und im Inneren eines für die anderen verschlossenen Feldes zu verbleiben. Dies ist auch die Voraussetzung eines echten Dialogs der Religionen. Wenn sich jede Religion allein auf die Gegebenheit ihrer Schrift beruft, werden wir wie in der Vergangenheit im offenen oder latenten Krieg der Religionen verharren.

Die Geschichte der Religionen war, zumal im monotheistischen Kontext, ein Geflecht schlechter Erinnerungen. Dessen sind wir uns heute klar bewusst. Die vielfältigen Initiativen zugunsten des Dialogs und der Anerkennung zwischen den Kulturen, Zivilisationen und Religionen sind Ausdruck dieses Unbehagens. Sie gehören zur lange währenden und doch so langsamen Bewegung zum Fortschritt, d.h. zu einer gerechteren und friedlicheren Geschichte. Der Dialog der Religionen ist Teil der guten Zielsetzungen unserer Zeit. Er bezeugt einen auf eine bessere Welt gerichteten Elan. Trotz der oftmals paralyisierenden Hindernisse ist es nicht naiv, auf ihn zu setzen und auf eine Reifung der Völker zu hoffen. Außerordentlich qualifizierte Persönlichkeiten haben das Problem grundlegend, ehrlich und mit Einsicht analysiert. Ich will hier nur an eines erinnern: Die wichtigste Voraussetzung des Dialogs ist eben die der universell akzeptierbaren Norm.

V. Die universell akzeptable Norm

Dies muss man in der Tat anerkennen: Wenn wir statt eines strategischen Austauschs zwischen Tauben, Stummen und Blinden (*çummun*, *bukmun*, *'umyun*²⁵) auf einen wirklich tiefen und aufrichtigen Dialog hoffen, dann können die Religionen nicht ausschließlich von ihren Sichtweisen und auch nicht allein von ihren Dogmen ausgehen. Sie müssen die Klippen ihrer eigenen Territorien umschiffen, um ande-

ren – wenn man so sagen darf – ‚menschheitlich‘ annehmbare Argumente anzubieten. Man muss die schwierige Idee akzeptieren, dass es in der modernen Welt nicht mehr allein Sache der Religion ist, das Menschliche zu vermessen und zu beurteilen; vielmehr steht es der Menschheit zu, diesen oder jenen Wert, diese oder jene Norm oder auch religiöse Überzeugung zu bewerten. Die Menschheit ist Richter, nicht die Religion. Josef van Ess hat eine evangelische Formel auf die Muslime bezogen und geschrieben, die Befehle Gottes seien für die Menschen gemacht, nicht die Menschen für die Befehle Gottes.²⁶ Wir stimmen ihm voll und ganz in der Idee zu, dass der Dienst am Menschen Vorrang vor der Erfüllung des Gesetzes hat.²⁷

Es handelt sich dabei keineswegs um eine Utopie. Glaubensüberzeugungen oder religiöse Institutionen halten wir auf lange Sicht für verpflichtet, Rechenschaft abzulegen und den Herausforderungen des Fortschritts und der Verbesserung der Bedingungen für soziale Ideen in ihren wissenschaftlichen, philosophischen, politischen, ökonomischen, künstlerischen und juristischen Formen nachzukommen. Gibt es noch in unseren Tagen Menschenopfer, sakramentalen Kannibalismus und Selbstverbrennungen? Welche Religion kann noch Sklaverei legitimieren? Ist die Unberührbarkeit nicht von der indischen Verfassung abgeschafft worden? Ist die Gleichstellung von Mann und Frau nicht längst ein zwingender Anspruch? Die muslimische Welt ist hierfür nicht unsensibel; dies belegen die radikalen Entwicklungen des Familienrechts in muslimischen Ländern, zunächst in der Türkei, dann in Tunesien und Marokko. Sehen wir darüber hinaus, wie die Beschneidung von Frauen, ihre Verstoßung durch den Mann, die Polygamie, die Ungleichheit in der Erbfolge, die

²⁵ Koran, Vers. 18 der Sure 2 *Die Kuh* (*Al-Baqarah*).

²⁶ Vgl. *Josef van Ess*, Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus, in: Hans Küng/Josef van Ess/Heinrich von Stietencron/Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, 1984.

²⁷ Vgl. ebd.

Apostasie, Steinigung und Auspeitschung und die Rückkehr zu proselytischer Gewalt allenthalben von den Trägern des neuen Rechtsbewusstseins der Humanität – den internationalen Gerichtshöfen, den Vertragsausschüssen der Vereinten Nationen oder vom Menschenrechtsrat – angegriffen, angeprangert und verurteilt werden.

In wessen Namen, wenn nicht im Namen der Entwicklung einer universellen Ethik, drücken die internationalen Dokumente – selbst wenn ihre Wirksamkeit zu wünschen übriglässt und ihre Prinzipien oft angefochten werden – den allgemeinen Geist der Moderne, das Sehnen nach Freiheit für alle und jeden, aus? Sind sie nicht Ausdruck einer universellen Ethik, die die Welt des Denkens seit Jahrhunderten bewegt und inzwischen von allen anerkannt wurde, die Gegenstand der Konventionen und bedeutenden universellen Dokumente zwischen 1918 und 1948 wurde und von der Generalversammlung der Vereinten Nationen, vom Menschenrechtsausschuss bzw. Menschenrechtsrat verfochten wird? Diese Ethik gehört zum Selbstverständnis aller Völker in ihren Beziehungen zu den Großmächten, des Individuums im Verhältnis zu den natürlichen Gruppen, zu denen es gehört, des Bürgers und der Gesellschaft im Verhältnis zum Staat. Skeptiker mögen dies belächeln. Man kann ihnen heute wenig entgegenhalten; die Fakten geben ihnen Recht. Doch auf Dauer werden die Skeptiker angesichts des Fortschritts der Ethik unter der Voraussetzung verschwinden, dass der Mensch in der Beherrschung der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung den Beweis seiner Weisheit erbringt. Der Geist der Gerechtigkeit verbreitet sich schmerzlich langsam, zerbrechlich und wieder aufflackernd, doch er triumphiert am Ende des Weges, weil er zu überzeugen weiß.

Die Konstitution eines zwischen den Nationen geltenden Rechts hat sich nicht im Namen der Religionen verwirklicht. Letztere waren im Gegenteil eine ständige Quelle von Konflikten, gewaltsamer territorialer Ausdehnung und des ein wenig vom humanitären Recht zur Vernunft ge-

brachten Rechts zum Kriege. Um das Internationale Recht, das Recht der Befriedung, zu konstituieren, war es für die Beziehungen zwischen den Staaten notwendig, die Sprache der Toleranz, der Achtung der konfessionellen Minderheiten, der individuellen Freiheiten und der bürgerlichen und politischen Rechte, der Gewissensfreiheit, der personalen Autonomie und der Staatensouveränität zu sprechen.

Eine gemeinsame Sprache impliziert ein gemeinsames Erbe, und dieses Erbe verlangt, wenn nicht nach völligem Schweigen der Religionen, so doch zumindest danach, die partikulären religiösen Herrschaftsansprüche zum Verstummen zu bringen. Mit anderen Worten: Um existieren zu können, musste das Internationale Recht die Religion mit dem Ziel in die Schranken eines tolerierten Phänomens verweisen, diese universell akzeptierbare Norm zu etablieren.

Es interessiert uns wenig, wer der Erfinder dieser Ethik der Freiheit war. Europa? Ja, gewiss, betrachtet man den Fortschritt, wie er sich in der gegenwärtigen Welt zeigt. Europa hat der Welt seine Verständnisse von Moral und Recht durch den Imperialismus aufgezwungen. Der Imperialismus ist schmerzhaft. Doch so negativ er in humaner Hinsicht ist, hat er doch die Welt, insbesondere die islamische Zivilisation, aus ihrer Lethargie aufgerüttelt. Die Unabhängigkeit, die dann das Scheitern dieser europäischen Kolonisierung markierte, drückte auf ihre Weise die grundlegenden Lehren des europäischen Modernismus aus; er lastet schwer selbst auf dem radikalen religiösen Denken, das ihm ein ‚Nein‘ entgegenzuhalten scheint, dann aber auf andere Weise die Arme für ihn ausbreitet. Wenn man allerdings die Geschichte in ihrer Gesamtheit bedenkt, dann sieht man, wie sich Europa im Strom der Zivilisationen ‚verflüssigt‘. Es genießt keine Privilegien mehr; selbst der Gedanke daran wird absurd. Auf diesem Umweg erhält der Ausdruck ‚Europa provinzialisieren‘ einen Sinn. Ich will mich bei dieser Frage nicht länger aufhalten, sondern nur auf ein histo-

risch gut belegtes Beispiel für den Dialog der Religionen verweisen.

Es handelt sich um die Religionspolitik des Moghul-Kaisers Jalaludine Mohamad Akbar. Dieser lesegehemmte, aber hochintelligente Monarch regierte von 1556 bis 1605. Seine Religionspolitik bestand nicht nur darin, die Religionen durch die Einführung einer universellen Religion des einzigen Gottes – des *Tawhid-i-Ilahi* (des ‚göttlichen Monotheismus‘) – einander anzunähern; vielmehr korrigierte er im Namen dieser universellen Religion zugleich die Überspitzungen des Islam wie auch die des Hinduismus. Zu diesem Zweck führte er wichtige Reformen durch. Er verbot die zwangsweise Konversion zum Islam, das Witwenopfer²⁸, verfrühte Heiraten, die Beschneidung vor dem zwölften Lebensjahr und ohne Zustimmung des Kindes, und hob die Sondersteuern für Nicht-Muslime, die *jizya*, auf. Diese möglicherweise von einer anderen akbarischen Philosophie, der ‚Ibn Arabis, beeinflusste akbarische Religion führte zu einem Synkretismus von Islam, Hinduismus, Christentum und Jäinismus. Sie gründete in den universellen Prinzipien der göttlichen Liebe und der Toleranz. Akbar glaubte an die Gültigkeit aller Konfessionen und Riten. Fasziniert von religionsvergleichenden Studien, errichtete er ein ‚Haus des Gottesdienstes‘ (*‘ibadât_khanâ*), in dem die Theologen aller Konfessionen, auch die des Christentums, philosophische und religiöse Fragen erörterten.²⁹ Dies zeigt, wie alt die Idee der Toleranz ist; sie ist nicht allein an die westliche Moderne gebunden. Wir könnten auf viele weitere derartige Beispiele verweisen.

Die Lage der muslimischen Welt ist nicht mehr so wie zu den Zeiten des Kaisers Akbar. Eine dramatische Regression hat sich ihrer bemächtigt, vor allem in der arabi-

schen Welt. Sie manifestiert sich auf einzigartige Weise in der rigiden Bindung an die archaischesten und oberflächlichsten Regeln des alten Rechts, die nachdrücklich vom Menschenrechtsausschuss bzw. -rat verurteilt worden sind. Diese Regeln werden den ‚Verbrauchern‘ mit allen möglichen Kommunikationsmitteln angedient, in Radio und Presse, in literarischen, juristischen, politischen und ökonomischen Werken, durch Satellitenfernsehen und das Internet. Dies vermittelt gelegentlich den Eindruck, die muslimische Welt sehe ohnmächtig ihrem Schiffbruch zu.

VI. Die zweite Fâthia³⁰

Den Buchstaben aufgeben, weil er tödlich ist, heißt den Geist lebendig werden lassen. Wer mich zu diesem bewunderungswürdigen Ausdruck anregt, ist bekannt.³¹ Den Buchstaben aufgeben heißt nicht den Islam aufgeben, sondern ganz im Gegenteil dem Meer des Nichtwissens und der Torheit zu entrinnen, in das er derzeit eingetaucht ist. Dies haben zahlreiche muslimische Denker begriffen.

Anstatt eifrig und endlos darüber zu reden, welche Weisen zu trinken und zu essen, zu heiraten, zu niesen, zu gähnen, zu rülpsen, seine Notdurft zu verrichten, zu schlafen, aufzuwachen, sich zu kleiden, zu waschen, zu rasieren, zu bedecken, zu schreiben, zu laufen und zu erben erlaubt oder nicht erlaubt sind, sollten die Muslime sich erinnern: daran, dass „Frömmigkeit überhaupt

²⁸ Louis Frédéric, Akbar, le Grand Moghol, 1986; Makhan Lal Roy Choudhury, The Din-i-Ilahi or the Religion Of Akbar, 1941.

²⁹ Vgl. C. Collin Dardes, „Akbar“, und M. Athar Ali, „Sulh-i kull“, in: Peri J. Bearman/Thierry Bianquis et al. (Hrsg.), L'Encyclopédie de l'Islam, 2. Aufl. 1960-2005.

³⁰ Al-Fâthiha (Die Öffnung) ist die erste Sure des Koran und der obligatorische Beginn aller muslimischen Gebete: „1. Im Namen Allahs, des Allerbarmer, des Barmherzigen! 2. Alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten 3. dem Allerbarmer, dem Barmherzigen 4. dem Herrscher am Tage des Gerichts! 5. Dir (allein) dienen wir, und Dich (allein) bitten wir um Hilfe. 6. Führe uns den geraden Weg 7. den Weg derer, denen Du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die (Deinen) Zorn erregt haben, und nicht (den Weg) der Irregehenden.“ Anmerkung des Übersetzers.

³¹ „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“. Paulus in 2. Kor 3,6. Anmerkung des Übersetzers.

nicht darin besteht, sein Gesicht dem Osten und dem Westen zuzuwenden“, und über die Verse 23 bis 37 der Sure 17 *al-'isrâ*, die Sure der Söhne Israels, nachdenken, die ich wegen ihrer inspirierenden Großartigkeit die zweite Fâtiha³² nennen möchte.

Der Koran ist voll von erhabener Rhetorik. Diese zweite Fâtiha hat mit ihrem konzentrierten und eine Synthesis darstellenden Stil den Vorzug, Gläubige und Nichtgläubige in Richtung der universell akzeptierbaren Ethik zu führen, die die treibende Kraft eines modernen Rechts sein kann. Unsere pakistanische, ägyptische oder auch europäische islamische Rechtsgelehrsamkeit ruft nur den Spott der Welt und die Verachtung der nicht-muslimischen Nationen hervor. Sie atmen Verrat, denn sie verdammten den Islam dazu, eine Religion des Zurschautragens und Ausstaffierens zu sein, in der das Zeichen an die Stelle des Glaubens tritt. Wir steinigen nicht Sakineh³³, sondern den Islam: ein trübes und widerwärtiges Bild verleugneter Menschlichkeit. Man kann nicht den Islam lieben und eine solche Verrohung hinnehmen. Wenden wir den Blick von diesen abscheulichen Gespenstern ab und lesen die vierzehn Vorschriften der zweiten Fâtiha:

„23. Und dein Herr hat befohlen: ‚Verehrt keinen außer Ihm und (erweist) den Eltern Güte. Wenn ein Elternteil oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sage dann nicht ‚Pfui!‘ zu ihnen und fahre sie nicht an, sondern sprich zu ihnen in ehrerbietiger Weise.

24. Und senke für sie in Barmherzigkeit den Flügel der Demut und sprich: ‚Mein Herr, erbarme Dich ihrer (ebenso mitleidig), wie sie mich als Kleines aufgezogen haben.‘

25. Euer Herr weiß am besten, was in euren Seelen ist: Wenn ihr rechtgesinnt seid, dann ist Er gewiß verzeihend gegenüber den Sich-Bekehrenden.

26. Und gib dem Verwandten, was ihm gebührt, und ebenso dem Armen und dem Sohn des Weges, aber sei (dabei) nicht ausgesprochen verschwenderisch.

27. Denn die Verschwender sind Brüder der Satane, und Satan war undankbar gegen seinen Herrn.

28. Und wenn du dich von ihnen abwendest – im Trachten nach der Barmherzigkeit deines Herrn, auf die du hoffst –, so sprich zu ihnen angenehme Worte.

29. Und laß deine Hand nicht an deinen Hals gefesselt sein, aber strecke sie auch nicht zu weit geöffnet aus, damit du nicht getadelt (und) zerschlagen niedersitzen mußt.

30. Wahrlich, dein Herr erweitert und beschränkt (dem), dem Er will, die Mittel zum Unterhalt; denn Er kennt und sieht Seine Diener wohl.

31. Und tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Armut; wir sorgen für sie und für euch. Wahrlich, sie zu töten ist ein großer Fehler.

32. Und kommt der Unzucht nicht nahe; seht, das ist eine Schändlichkeit und ein übler Weg.

33. Und tötet nicht das Leben, das Allah unverletzlich gemacht hat, es sei denn zu Recht. Und wer da ungerechterweise getötet wird – dessen Erben haben wir gewiß Ermächtigung (zur Vergeltung) gegeben; doch soll er im Töten nicht maßlos sein; denn er findet (Unsere) Hilfe.

34. Und tastet nicht das Gut der Waise an, es sei denn zu (ihrem) Besten, bis sie die Reife erreicht hat. Und haltet die Verpflichtung ein; denn über die Verpflichtung muß Rechenschaft abgelegt werden.

35. Und gebt volles Maß, wenn ihr meßt, und wägt mit richtiger Waage; das ist durchaus vorteilhaft und letzten Endes das Beste.

³² ‚Fâthia‘ wird hier im Sinne von ‚Neubeginn‘ verwandt. Anmerkung des Übersetzers.

³³ Sakineh Mohammadi Ashtiani wurde im Jahr 2006 im Iran wegen Ehebruchs und Beihilfe zur Ermordung ihres Ehemannes zum Tod durch Steinigung verurteilt. Anmerkung des Übersetzers.

36. Und verfolge nicht das, wovon du keine Kenntnis hast. Wahrlich, das Ohr und das Auge und das Herz sie alle sollen zur Rechenschaft gezogen werden.

37. Und wandle nicht überheblich auf der Erde; denn du kannst weder die Erde durchbrechen, noch kannst du die Berge an Höhe erreichen.“³⁴

Jeder sieht, dass es sich bei diesem Text um eine Pflichten-Charta handelt. Er spricht in Imperativen. Hieran müssen wir uns erinnern, wenn es um die Idee geht, dass *die Menschenrechte Ausdruck von Pflichten sind*, die sich nicht auf den Menschen beschränken können. Zu betonen ist, dass aufgrund dieser Vorschriften der zweiten Fâtiha das Urteil über die ungerechte vorislamisch-arabische *jahiliya* gefällt ist, bei der einige Stämme Kinder allein wegen des ‚Verbrechens‘, weiblich zu sein, lebendig begraben; sie ist obsolet. Vor allem aber stiftet die zweite Fâtiha für immer moralischen Elan. Sie zeigt, was im Islam für alle akzeptabel und für alle Zeiten und Orte gültig ist – im Gegensatz zu den schäbigen Kindereien über Fleisch und Getränke usf., zu den frechen oder erschreckenden und düsteren kleinen Gesten, für die sich unsere Prediger und ‚Rechtsgutachter‘ begeistern.

Durch den Schrei nach Gerechtigkeit angesichts von Unterdrückung kann der Islam wirklich für sich in Anspruch nehmen, uns aus der *Dunkelheit (dhulumât)* befreit zu haben, in der unsere barbarischen Vorfahren lebten, um uns in das volle *Licht (nûr)* zu bringen; dies hat der Koran vielfach bekräftigt. Dieses Licht ist das Licht einer universellen Ethik. Hier beginnt das Wagnis des Islam. Diesen Weg muss man weitergehen.

Deshalb muss man den akrobatischen Spielen mit Interpretationen vor allem der Gesetze formulierenden Verse des Koran bzw. der Hadith ein Ende setzen. Das Geflenne über Verben, Namen und Konjunktionen der arabischen Sprache hat lange genug gedauert. Wo sich eine Interpretation als

Widerspruch zur minimalen universellen Moralität erweist, muss sie aufgegeben werden. Man muss die Schulen abschaffen, die es – wie noch im Tunesien des Jahres 2010 – geistig schmalbrüstigen Lehrern erlauben, unseren linkshändigen Kindern mit der Hölle zu drohen, und zwar aus moralischen und theologischen Gründen mit enormer Bedeutung und unendlicher spiritueller Tiefe: die linke Hand paktiert mit dem Teufel. Man muss die widersprüchlichen Rechtssysteme abschaffen, die zugleich ein allgemeines Gleichheitsprinzip aufstellen und die Ungleichheit propagierende Shari’a in den Rang der ausschließlichen oder vorrangigen Quelle der Gesetzgebung erheben. Abzuschaffen sind auch die Gerichtssysteme, in denen die Richter sowohl auf dem Niveau nachgeordneter Gerichte³⁵ als auch des Obersten Gerichtshofs (Cour de cassation)³⁶ in eben diesem Tunesien fortwährend Urteile sprechen, die von den Taliban gewiss nicht abgelehnt würden; diese Richter wissen von den internationalen Verpflichtungen Tunesiens ebensowenig wie von den Grundprinzipien der Verfassung.³⁷

Man muss durch ein geeignetes Erziehungssystem unsere Glaubensüberzeu-

³⁵ Z.B. Cour d’appel de Nabeul, 29. Dezember 2009.

³⁶ Ich verweise als Beispiel auf das Urteil des Obersten Gerichtshofs (Cour de cassation) vom 30. Juni 2009 zur Gültigkeit eines Totenscheins und zur Rechtmäßigkeit einer Erbschaft, in der sich nicht-muslimische Erben und eine muslimische Erbin gegenüberstanden. In anderen Urteilen – wie z.B. einem Urteil vom 29. Februar 2009 – hat sich der Oberste Gerichtshof sowohl auf die Verfassung als auch auf die Bemühungen Tunesiens um eine bezüglich der Gleichheit der Erbfolge – ungeachtet der Unterschiedlichkeit der Religion – erneuerte und aufgeklärte Rechtswissenschaft gestützt.

³⁷ *Souhayma Ben Achour*, Le droit tunisien de la famille entre droit musulman et droits fondamentaux. Regards sur cinquante années de jurisprudence (1960-2010), in: Colloque de la faculté de droit de Jendouba des 5-6 avril 2010 „L’interprétation“; *Sami Bostanji*, Turbulences dans l’application judiciaire du Code tunisien du statut personnel. Le conflit de référentiel dans l’œuvre prétorienne, in: R.I.D.C. 2009, S. 7-47 (S. 7).

³⁴ Der Koran, Sure 17: Die Nachtwanderung (Al-‘Isrâ). Anmerkung des Übersetzers.

gungen von psychischen Erkrankungen heilen: vom Leiden aus den Gräbern, von der Folterästhetik unserer Hölle, von den Freuden unserer Paradiese und von anderen deartigen Abscheulichkeiten, die durch eine Reihe von ‚Wahnvorstellungen des Interpretierens‘ zur Negation der Existenz als *citoyen* und zur selbstzerstörerischen Gewalt prädisponieren können. Ein Psychoanalytiker wie Fethi Benslama ist besser als ich als Jurist geeignet, diese „Verletzung“ zu hinterfragen, „die im Feld des Islam einen derart verzweiferten Willen zu Zerstörung und Selbstzerstörung freigesetzt hat“.³⁸ Die Sache, um die es geht, betrifft aber alle:

„Was wir denken und erreichen müssen, ist eine Befreiung ohne Zugeständnisse an den Ursprung, der diese Verwüstung hervorgebracht hat. Wir sind zu Ungehorsam verpflichtet, im Inneren unseres Selbst und gegenüber den Formen der Knechtschaft, die zu dieser Depression geführt haben.“³⁹

Man muss die Erde von all den sie bevölkernden lebendig Begrabenen befreien, diese Frauen, die hinter Gesichtsschleiern oder unter der Burka ihrer Gesichter, des Lichts und des freien Atmens beraubt sind. Wer sind wir, wenn wir gesichtslos sind? Ist das Antlitz nicht das Zeugnis unserer Menschlichkeit, die erste Heimat, der Träger eures Namens, eurer Spuren, eures Existenzrechts in der Weite des Kosmos? Wie könnte man es sich nehmen lassen? Es handelt sich dabei nicht um die Ausübung demokratischer Freiheit wie bei anderen nebensächlichen Zeichen des Körpers oder der Bekleidung, die es auf demokratischem Terrain in Übermaß gibt. Vermittels dieser Zeichen unterscheiden sich die an den Rand Gedrückten von den Anderen; sie mögen missfallen, aber genau hierdurch vermitteln sie der Demokratie das Maximum an Sinn. Die Burka hingegen ist ein Hakenkreuz und eine potenzielle Steinigung. Beide übermitteln eine klare

Botschaft: „Gib mir die Freiheit, sie zu töten.“ Statt dieses Todesurteil hinzunehmen, müssen sich Demokraten verteidigen. Gesetze können nicht nur erlassen werden, um die demokratische Macht zu begrenzen. Sie müssen die Demokratie gegen jene schützen, die sie aus dem Grunde hassen, dass sie anstelle Gottes den Menschen ins Zentrum des geistigen Universums rückt.

Auch wenn ein Teil der öffentlichen Meinung und einige Demagogen sich fragen, ob dies nicht gerade die Freiheit der Religion manifestiere: Das Verbot, sein Gesicht offen zu zeigen, ist in unserem 21. Jahrhundert eine Abstrusität, gegen die es einen Aufschrei der Empörung geben muss, den lauten Ruf nach Gerechtigkeit.

³⁸ Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission. A l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, 2005, S. 12.

³⁹ Ebd.