

Die kritische Diskussion der Menschenrechte. Stimmen aus dem arabisch-islamischen Kulturraum

Sarhan Dhouib

Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. Kulturrelativismus
- III. Historizismus
- IV. Naturalismus
- V. Bilanz und Perspektive

Wenn sich die Menschen über gemeinsame Ideen einigen, wie z.B. im Bereich der Menschenrechte, kann diese Einigung nur über einen transkulturellen Konsens geschehen, und nicht auf eine transzendente und abstrakte Weise. Das Gegenteil wäre eine Form der Tyrannei.

*Yadh Ben Achour*¹

I. Einleitung

Heutige Gesellschaften sind im zunehmenden Maße mit Problemen konfrontiert, die sich aus dem Zusammentreffen von Kulturen, Migrationsbewegungen, ökonomischen Verflechtungen et cetera im Zeitalter der Globalisierung ergeben. Unter Bedingungen des Mit- und Nebeneinanders verschiedener Kulturen ist die Debatte um die Menschenrechte kritisch zu reflektieren. Dabei spielt die Diskussion um Strategien der Implementierung und Begründung der Menschenrechte eine wichtige Rolle zur Neugestaltung und Re-Konstitution kultureller und politischer Identität.

Es gibt weder die *eine* Kultur noch die Kultur als hermetisch abgeschottete Einheit. Kultur ist hier in einem weiten Sinne ver-

standen: Als Loslösung des Menschen von den einschränkenden Bedingungen des Naturzustandes durch Ausbildung seiner geistigen und sittlichen Kräfte; sie ist daher auch der Inbegriff der menschlichen Einrichtungen und Werke in einer Region oder in einer Zeit.² Der Definition der UNESCO zufolge kann die Kultur

„in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen“.³

Innerhalb von Kulturen gibt es unterschiedliche Werte- und Normenvorstellungen. Dies ist ein einfacher, aber kein selbstverständlicher Satz. In den politischen Debatten werden Kulturen häufig als voneinander getrennte Entitäten dargestellt, so, als könnten sie einander nicht beeinflussen, so, als folgten sie keiner inneren Dynamik. Im Gegensatz dazu zeigt die intra- und interkulturelle Debatte um Menschenrechte, wie Grenzen innerhalb einer Kultur sowie zwischen den Kulturen aufgelöst, verschoben und neue Grenzen gezogen werden können. So sind die Grenzen zwischen scheinbar stabilen Kulturen nicht mehr

¹ *Yadh Ben Achour*, La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme, 2011, S. 109. Meine Übersetzung.

² Vgl. z.B. *Arnim Regenbogen/Uwe Meyer* (Hrsg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, S. 367 (Artikel Kultur).

³ *Deutsche UNESCO-Kommission* (Hrsg.), Weltkonferenz über Kulturpolitik. Schlussbericht der von der UNESCO vom 26. Juli bis 6. August 1982 in Mexiko-Stadt veranstalteten internationalen Konferenz, 1983 (UNESCO-Konferenzberichte Nr. 5), S. 121.

gegeben, weder durch soziale Konstrukte wie Nation, Ethnie, Religion oder Tradition noch durch homogene und starre individuelle sowie kollektive Identität. Kulturelle Identitäten entstehen und verändern sich ständig aufgrund der Dynamik von Bedürfnissen und Interessen, Überzeugungen, Werteinstellungen und Normen.

Am Beispiel der Debatte um die Menschenrechte zwischen Universalismus und Kulturpluralismus in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart kann man die vielschichtigen Prozesse von *Selbstkritik* genauer beobachten.⁴

Menschenrechte sind Rechte, die einem jeden Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften und allein Kraft seines Menschenseins zukommen sollen: Es handelt sich dabei nicht um eine Sachverhalts-Definition, sondern um eine normative Forderung, wobei die verschiedenen geschichtlichen Entwicklungen der Umsetzung der Menschenrechte innerhalb

der einzelnen Kulturen nicht außer acht gelassen werden dürfen.⁵

Im Folgenden wird die Kritik an regionalen arabischen und islamischen Erklärungen der Menschenrechte aus der Sicht ausgewählter Positionen der arabischen Gegenwartsphilosophie thematisiert. Dabei werden drei wichtige Begriffe herangezogen, die im Zentrum der *Kritik* stehen: (1) Kulturrelativismus, (2) Historizismus und (3) Naturalismus. Das Anliegen dieser Kritik liegt darin, die Universalität der Menschenrechte von einem religiösen und hegemonialen Machtanspruch zu befreien.

Für regionale Erklärungen der Menschenrechte werden drei Beispiele aus dem islamischen und arabischen Kulturkontext gewählt, die von arabisch-muslimischen Staaten verabschiedet worden sind und auf nationaler wie internationaler Ebene kontrovers diskutiert werden: Es sind *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam*⁶ vom 19. September 1981, *Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam*⁷

⁴ Mit arabischer bzw. arabisch-islamischer Philosophie sind vor allem Schriften arabischsprachiger Philosophen gemeint, wobei diese teils auf Arabisch, teils in europäischen Sprachen verfasst sind. Zudem bewegt sich die Mehrheit dieser Philosophen innerhalb der Kultur des Islam. Dies impliziert jedoch nicht unbedingt, dass sie eine religiöse Philosophie oder eine Philosophie der Religion entfaltet haben. Vielmehr entwickelt sich ihre Philosophie in der kritischen Auseinandersetzung mit der Kultur des Islam und dessen unterschiedlichen Denkströmungen. Ferner ist die kulturelle und philosophische Leistung anderer arabischer Philosophen unterschiedlicher religiöser und kultureller Prägung nicht außer acht zu lassen. Sie bildet einen herausragenden Beitrag zur Philosophie im arabischen Kulturraum. Bemerkenswert ist zudem, dass zahlreiche philosophische Ansätze in arabischer Sprache aus der Auseinandersetzung mit der europäischen und nordamerikanischen Philosophie hervorgehen. Dabei spielen die Übersetzung und der interkulturelle Austausch eine wichtige Rolle: Die Philosophie im arabisch-islamischen Kulturraum wäre ohne die Leistungen dieser Vermittlung nicht vorstellbar.

⁵ Vgl. Hans Jörg Sandkühler, Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 2. Aufl. 2010, Bd. 2, 1530-1553

⁶ Vgl.: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, 2004, S. 546-562. Diese Erklärung stammt aus dem Islamrat von Europa, einer nicht-staatlichen Organisation mit Sitz in London. Die Erklärung kam auf Initiative des saudischen Königshauses zustande; ihr Inhalt ist von Gelehrten aus dem Sudan, Pakistan und Ägypten beeinflusst. Vgl. Anne Duncker, Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte, 2006, S. 27; Christine Schirrmacher, Heterogen und Kontrovers. Die innerislamische Debatte zum Thema Menschenrechte, in: Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer/Ina Braun/Peter Gerdson (Hrsg.), Wege zu Menschenrechten. Geschichte und Gehalte eines umstrittenen Begriffs, 2008, S. 273-294 (S. 274f.).

⁷ Vgl.: Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Fn. 6), S. 562-567. Diese Erklärung wurde am 5. August 1990 von 45 Außenministern der insgesamt 57 Mitgliedstaaten der Organisation der islamischen Konferenz (OIC) verabschiedet. Diese Organisation wurde 1969 in Rabat gegründet und steht in enger Verbindung zur Islamischen Weltliga in Mekka. Vgl.

vom 5. August 1990 und die *Arabische Charta der Menschenrechte*⁸ vom 15. September 1994. Eine bearbeitete Version dieser *Charta* wurde im Jahre 2004 in Tunis beim Gipfeltreffen der Arabischen Liga angenommen.⁹

Parallel zu diesen Erklärungen gab es im arabisch-islamischen Kulturraum unterschiedliche kultur- und rechtsphilosophische Versuche, die sich damit kritisch auseinandersetzten. Die konstruktive Bedeutung der kritischen Auseinandersetzung soll den Prozess der Implementierung der Menschenrechte reflektieren, um eine gesellschaftliche und kulturelle Orientierungsmöglichkeit anzubieten. Kritik ist dabei nicht als eine rein geistige Tätigkeit zu bestimmen, sondern als eine auf die historische Realität bezogene Macht des Denkens *und* des Handelns. Es sei in diesem Zusammenhang hervorgehoben, dass die kritische Auseinandersetzung mit den regionalen Erklärungen für Menschenrechte im Rahmen des Paradigmas der *Kritik und Selbstkritik* in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart zu verorten ist.¹⁰

Schirmacher (Fn. 6), S. 276f. Der Text dieser Erklärung war seit dem Gipfeltreffen von Ta'if im Jahre 1981 Gegenstand mehrfacher Überarbeitungen. Vgl. *Maurice Borrman*, La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les Déclarations des droits de l'homme dans l'Islam, in: *Islamochristiana* 24 (1998), S. 1-17.

⁸ Vgl. Arabische Charta der Menschenrechte, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) (Fn. 6), S. 568-574.

⁹ Die Arabische Charta der Menschenrechte wurde beim Gipfeltreffen der Arabischen Liga im Mai 2004 in Tunis verabschiedet; sie ist im Januar 2008 in Kraft getreten. Zur Entstehungsgeschichte dieser Charta vgl. *Mohammed Amin Al-Midani*, Introduction, in: Arab Charter on Human Rights 2004 (Translation by Dr. Mohammed Amin Al-Midani and Mathilde Cabanettes. Revised by Professor Susan M. Akram), in: Boston University International Law Journal 24 (2006), S. 147-164 (S. 147-149).

¹⁰ Zum Paradigma der Kritik und Selbstkritik vgl. *Sarhan Dhouib*, Philosophische Wege zu Recht und Ethik. Beispiele aus der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), Recht und Moral, 2010, S. 171-188 (S. 175f.).

Es wird in diesem Beitrag in erster Linie darum gehen, zu zeigen, inwiefern solche Erklärungen Ausdruck *fehlender demokratischer Legitimität und Rechtsstaatlichkeit* sein können und im Widerspruch zur Universalität der Menschenrechte stehen. Es ist dabei nicht beabsichtigt, den Islam als Religion und Kultur in Frage zu stellen, sondern zu reflektieren, wie solche Erklärungen seitens autoritärer Staaten zur Instrumentalisierung der Menschenrechte führen und die innovative Leistung einiger islamischer Intellektuellen und Theologen zu ignorieren versuchen.¹¹

II. Kulturrelativismus

Das erste Problem, mit dem diese Erklärungen konfrontiert werden, ist der Kulturrelativismus. Obwohl sie einen Universalitätsanspruch erheben, sind diese Erklärungen meistens nur im Kontext der Schari'a, das heißt des islamischen religiösen Gesetzes, verständlich. Somit wird die Universalität der Menschenrechte eingeschränkt und durch ein religiöses Verständnis ersetzt. In der Präambel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* wird zum Beispiel verkündet: „Wir Muslime der verschiedensten Völker und Länder [...] verkünden [...] diese Deklaration im Namen des Islam über die Menschenrechte hergeleitet aus dem edlen Koran und der reinen Sunna der Propheten.“¹² Des Weiteren wird in der Präambel der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* betont, „daß grundlegende Rechte und universelle Freiheiten im Islam ein integraler Bestandteil der islamischen Religion sind, und daß grundsätzlich niemand das Recht hat, diese ganz oder in Teilen auszusetzen oder zu verletzen oder zu missachten, in soweit als sie bindende göttliche Befehle sind, enthalten in den enthüllten Bücher Gottes und durch den letzten seiner Propheten gesandt, um die vorangegangenen göttlichen

¹¹ Vgl. *Schirmacher* (Fn. 6), S. 273-294. Vgl. die Beiträge von *Yadh Ben Achour*, S. 13-27, und *Mahmoud Bassiouni*, S. 28-43, in diesem Heft.

¹² Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (Fn. 6), S. 546f.

Botschaften zu vervollständigen“.¹³ Obwohl die *Arabische Charta der Menschenrechte* mit dem Buchstaben und dem Geist der *Allgemeinen Erklärung* 1948 besser zusammenzustimmen scheint, findet sich doch der restriktive Vorbehalt der Übereinstimmung mit dem islamischen Gesetz.¹⁴

Um mehr begriffliche Klarheit zu schaffen, ist es angebracht, den vieldeutigen Begriff der *Schari`a* genauer zu erläutern. Man kann grundsätzlich zwischen zwei koranischen Ausdrücken zur Bestimmung des religiösen Gesetzes unterscheiden: *Schir`a* und *Minhaj*: (1) „*schara`a* bedeutet wörtlich, irgendeine Aktion zu beginnen. Technisch gesehen bedeutet der Terminus im religiösen Recht die anfängliche Begründung einer rechtmäßigen religiösen Praxis. Folglich bezeichnet *Shari`a* شريعة im religiösen Recht das religiöse Gesetz. Allerdings hat *shar`i* شرعي zwei Bedeutungen: Allgemein bezeichnet der Begriff das Legitime, und die für die Religion spezifische Bedeutung ist das, was zum religiösen Gesetz gehört. Die Verbindung der beiden Bedeutungen impliziert, dass das religiöse Gesetz das ist, dessen Legitimität selbstevident ist und deshalb von der ‚*fitra*‘ beziehungsweise von der Natur abhängt, die Gott dem Menschen verliehen hat.“¹⁵ (2) „*Nahaja* bedeutet wörtlich die Bahnung eines Weges, und als Terminus des religiösen Rechts hebt der Begriff auf die Fortdauer und Beharrlichkeit der Anwendung der *Schari`a* ab. *Minhaj* bedeutet, einen Weg zu durchlaufen beziehungsweise eine Wegebegleitung.“¹⁶

Man kann zunächst den Kulturrelativismus als eine Form des ethischen Relativismus auffassen, der die Formulierung, Implementierung und Begründung von Werten, Normen – und somit auch von Rechten wie Menschenrechten – einschließt. Außerdem sind damit Strategien der Rechtfertigung unterschiedlicher Lebenspraxen sozialer, politischer, kultureller und religiöser Art gemeint.¹⁷

So wird zum Beispiel der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* ein Wertrelativismus vorgeworfen, der aufgrund ihres religiösen Hintergrunds die Universalität der Menschenrechte in Frage stellt. Denn sie bezieht sich nur auf eine bestimmte Auslegung der *Schari`a*, ohne deren Kontextualisierung und Historisierung zu berücksichtigen und zu thematisieren. Die Kritik des Wertrelativismus der *Kairoer Erklärung* kommt zum Beispiel bei dem tunesischen Philosophen Fathi Triki deutlich zum Ausdruck: „Doch die Lektüre der Präambel und verschiedener Artikel dieser Erklärung zeigt, dass sie in einer Form von *Wertrelativismus* gründet, denn es wird oft behauptet, dass alle Werte – wie die individuelle Freiheit, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Bewegungsfreiheit, die Freiheit des Kultus, die Freiheit des Ausdrucks, der Status der Familie und andere mehr – mit dem islamischen Gesetz, der *Shari`a* konform sein müssen.“¹⁸

Welches Verständnis der *Shari`a* liegt der *Kairoer Erklärung* zugrunde? Hängt die Interpretation der *Schari`a* von theologischen

¹³ Die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (Fn. 7), S. 562.

¹⁴ In der Präambel und in Art. 3 wird auf die „Islamic Shari`a and other divine laws, legislation and international instruments“ verwiesen.

¹⁵ *Abou Yaareb Marzouki*, Konflikte der Rechtfertigung des Gesetzes im Islam, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki (Hrsg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*, 2010, S. 119-136 (S. 122).

¹⁶ Ebd. Zur Bedeutungen der *Schari`a* vgl. *Mathias Rohe*, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 2009, S. 9-18.

¹⁷ Vgl. *Thomas Sukopp*, Wider den radikalen Kulturrelativismus – Universalismus, Kontextualismus und Kompatibilismus, in: *Aufklärung und Kritik* (2) 2005, S. 136-154; *ders.*, Kann ein Kulturrelativist universelle Normen fordern? Wege interkultureller Menschenrechtsbegründungen, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, 2011, S. 21-42 (S. 23ff.); *ders.*, Kulturrelativismus, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. 2010, Bd. 2, S. 1350-1353.

¹⁸ *Fathi Triki*, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, 2011, S. 218. (Hervorhebung von mir).

und politischen Machtverhältnissen ab? Wer bestimmt, was ‚konform‘ oder ‚nicht konform‘ mit der Schari`a ist? Wie sind die Machtverhältnisse zwischen Religion und Politik zu erfassen? Auch wenn auf diese Fragen hier nicht ausführlich eingegangen werden kann, so ist es dennoch wichtig hervorzuheben, dass es keine klare Definition von Schari`a in den oben erwähnten arabischen und islamischen Erklärungen für Menschenrechte gibt. Trotz der Absolutsetzung der Schari`a in der *Kairoer Erklärung* und ihrer Überordnung über alle anderen Lebensentwürfe bleibt der Begriff undefiniert.¹⁹ Dies macht gerade den Weg für willkürliche Entscheidung autoritärer Staaten frei, die Freiheiten zu kontrollieren und Menschenrechte zu instrumentalisieren versuchen: „Der größte Mangel dieser [Kairoer] Erklärung ist also, dass sie konservativ ist. Weit davon entfernt, eine Perspektive der Modernisierung und Anpassung der *Schari`a* an die Erfordernisse des gegenwärtigen Lebens zu eröffnen, beschränkt sie sich darauf, für die meisten Rechte, die sie einräumt, den unverletzlichen islamischen Rahmen in Erinnerung zu rufen.“²⁰ Triki setzt fort: „Anstatt ein Text eindeutiger Beförderung der Menschenrechte zu sein, ist die *Kairoer Erklärung* in einer relativistischen Perspektive der Selbstversicherung einer bedrohten und übel zugerichteten Identität verfasst, die um so mehr für andauernden Rassismus und die immer stärker anbrandende Welle von Islamophobie verantwortlich ist, je angreifbarer die politischen Regime der muslimischen Länder aufgrund von zwei fehlenden Voraussetzungen sind: *Rechtsstaat* und *demokratische Legitimität*.“²¹

Die oben erwähnten arabischen und islamischen Erklärungen für Menschenrechte

gründen in ethischem Kulturrelativismus beziehungsweise in Wertrelativismus und sind Ausdruck politischer Interessen autoritärer Staaten, die sogar die innovativen und modernen Interpretationen der islamischen Jurisprudenz außer acht lassen. Somit erscheinen sie eher als „Instrument der Verteidigung religiöser und kultureller Identität“²², die begrenzt und geschlossen ist.²³

III. Historizismus

Der Vorwurf des Historizismus wird in Anlehnung an die Überlegungen des Rechtsphilosophen Yadh Ben Achour in seinem Buch *La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme* thematisiert.²⁴ Mit dem Ausdruck ‚Historizismus‘ wird „eine Philosophie bezeichnet, die die Normen des Verhaltens ausgehend von der einzelnen historischen Erfahrung bestimmt oder rechtfertigt. Dieser Historizismus kann unterschiedliche Ausdrucksweisen haben. Die erste und gebräuchlichste besagt, dass die Geschichte die einzige Quelle der Werte und Normen sei bzw. sein muss. [...] Die zweite drückt aus, dass das Recht durch die Geschichte der Zukunft sanktioniert und legitimiert wird, das heißt durch die erfolgreiche Umsetzung.“²⁵

Die folgenden Überlegungen sind auf die erste Variante des Historizismus bezogen. Die Geltung der Menschenrechte ist in dieser historistischen Sichtweise kulturell bedingt und lässt daher eine Relativierung im Namen der *Eigenrechte* von Kulturen zu. Einige konservative muslimische Autoren wie zum Beispiel Mawdudi werfen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*

¹⁹ Vgl. z.B. die Artikel 24 und 25 der Kairoer Erklärung. Art. 24: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“ Art. 25: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.“

²⁰ *Fathi Triki* (Fn. 18), S. 219.

²¹ Ebd., S. 219f.

²² Ebd., S. 219.

²³ Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem islamischen bzw. islamistischen Verständnis der Universalität der Menschenrechte vgl. *Fuad Zakariya*, Die Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), S. 71-82.

²⁴ Vgl. *Yadh Ben Achour* (Fn. 1), S. 96ff.

²⁵ Ebd., S. 96f. Meine Übersetzung.

von 1948 vor, dass sie ihre Wurzel in der jüdisch-christlichen Tradition und der europäischen Moderne habe.²⁶ Demgegenüber werden dementsprechend eigene Menschenrechtserklärungen in Bezug auf den muslimischen historisch-kulturellen Kontext begründet. Ein erstes Beispiel hierfür ist der erste Absatz in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* aus dem Jahre 1981. Dort heißt es: „Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die ‚Menschenrechte‘ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest. Zu ihrem Schutze umgab er sie mit ausreichenden Sicherheiten. Er gestaltete seine Gesellschaft nach Grundregeln und Prinzipien, die diese Rechte stärken und stützen.“²⁷ Ein zweites Beispiel bezieht sich auf die *Kairoer Erklärung*. Dort wird „die zivilisatorische und historische Rolle der islamischen Umma“²⁸ in den Vordergrund gestellt. Diese Umma ist die, „die Gott zur besten (Form der) Nation machte, die der Menschheit eine universelle und ausgewogene Zivilisation gegeben hat, in der Harmonie zwischen diesem Leben und dem Leben danach herrscht und Wissen mit Glauben einhergeht.“²⁹

Diese Herangehensweise an die Interpretation der Menschenrechte ist *reduktionistisch* und *illusionär*. Sie führt die Genese der Menschenrechte auf eine idealisierte Epoche zurück und begrenzt ihre Gültigkeit auf nur eine bestimmte Kultur. Daraus ergeben sich zwei Fragen:

- (1) Welche Folge resultiert daraus, wenn Menschenrechte auf eine Religion zurückgeführt werden?
- (2) Wie lässt sich eine derart reduktionistische und kulturalistische Leseart der Menschenrechte im Zusammenhang der Kolonialismusdebatte erklären?

²⁶ Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, 1998, S. 115-149.

²⁷ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, 2004, S. 546.

²⁸ Ebd., S. 562.

²⁹ Ebd.

(1) Man sollte streng zwischen zwei unterschiedlichen Wert- und Rechtssystemen unterscheiden, wenn man über Rechte im Islam spricht. Im ersten Rechtssystem beziehungsweise in der Pflichtenlehre ist die Rede von *Gottesrecht*; im zweiten hingegen von *Menschenrechten*. Der Rechtsbegriff entspricht im klassischen Arabisch dem Begriff *al-haqq* (pl. *hūqūq*), der eines der zahlreichen Attribute und einer der Namen ist, die die Muslime Gott zusprechen. In der Aussage '*Allah al-haqq*', meint der Begriff '*al-haqq*', sowohl das Wahre als auch das Richtige im Gegensatz zum Falschen. In einem theologischen Sinne, der für die islamische Jurisprudenz relevant ist, bedeutet dies, dass Gott die Quelle und zugleich der Empfänger der Rechte sei. Hierauf basiert auch die Formel ‚Gottesrecht‘ (*haqq Allah*) und damit *vice versa* die Lehre der Pflichten (*fara'id*) der Menschen gegenüber Gott. Es ist diese Auffassung bezüglich des Rechts beziehungsweise der Pflichten, die den unterschiedlichen islamischen Menschenrechtserklärungen zugrunde liegt. Man kann der islamischen beziehungsweise der islamisierten Auffassung der Menschenrechte vorwerfen, dass sie die Rechte mit dem Inhalt der modernen Menschenrechte füllt, obwohl der Begriff eigentlich eine Pflichtenlehre und nicht einen Begriff von menschlichen Rechten ausdrückt. Hieraus erklärt sich, dass die verschiedenen islamischen Menschenrechtserklärungen *Pflichten* vor Augen haben, wenn sie von *Rechten* als Menschenrechten sprechen.³⁰ In der Präambel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* liest man: Menschenrechte „sind in dieser Niederlegung ewige Rechte, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf. Sie sind Rechte, die der Schöpfer – gepriesen sei er! – festgelegt hat. Der Mensch, wer immer er auch sei, hat kein Recht, sie auszusetzen oder zu verletzen. Die ihnen eigene Unverletzlichkeit entfällt weder durch den Willen des einzelnen, auf sie zu verzichten, noch durch den Willen der Gesellschaft, die vertreten wird durch den Willen der Gesell-

³⁰ Vgl. Sarhan Dhouib (Fn. 10), S. 172ff.

schaft, die vertreten wird durch Institution gleich welcher Natur und gleich welcher Macht, die diese ihnen bewilligt.“³¹

(2) In diesem Zusammenhang ist klar, dass den Menschenrechten in kulturalistischer Perspektive keine universelle normative Dimension zugeschrieben werden kann, da die Norm aus einer bestimmten historischen Erfahrung hervorgeht. Eine von außen vorangetriebene Implementierung der Norm wird als ‚Kolonialismus‘ oder ‚Imperialismus‘ betrachtet. Der Universalität der Allgemeinen Erklärung werden regionale Menschenrechtserklärungen gegenübergestellt, um die ‚Authentizität‘ der eigenen Kultur zu betonen. In diesem Zusammenhang bemerkt der algerische Philosoph Mohammed Arkoun: „Hier kommt nun die islamische Erklärung der Menschenrechte in ihrer ganzen ideologischen und psychologischen Tragweite zum Ausdruck: Sie gibt den gläubigen Bürgern die nötigen Garantien in Bezug auf die Proklamierung der von Gott verbürgten Rechte; sie erklärt die laizistischen Forderungen westlichen Ursprungs für untauglich; sie stellt das Vertrauen in die ‚Modernität, des islamischen Gesetzes und in seinen universellen und unverletzlichen Charakter wieder her.“³²

In der Kritik der bereits zitierten arabischen Philosophen an den regionalen arabischen und islamischen Menschenrechtserklärungen wird erneut die Universalität der Menschenrechte eingeklagt. Diese Universalität ist keine Erfindung einer Kultur oder einer Zivilisation. Dennoch muss sie innerhalb einzelner Kulturen erkämpft werden. Die Aufgabe der Philosophie, insbesondere der Philosophie der Menschenrechte, ist es, die irreführenden Rechtfertigungsstrategien solcher regionalen und

religiösen Menschenrechtserklärungen zu hinterfragen.³³

IV. Naturalismus

Wenn im Folgenden von Naturalismus die Rede ist, soll dieser nicht mit dem Naturrechtsbegriff verwechselt werden. Die Grundidee des Naturrechts besteht darin, dass jeder Mensch von Natur aus mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet ist. Die Naturrechte haben eine überzeitliche Gültigkeit, sie werden als vor- und überstaatliche Rechte verstanden.³⁴ Die Naturrechtsphilosophie hat eine lange Tradition, die für Erklärungen wie zum Beispiel *Petition of Right* (1628), *Habeas Corpus Act* (1679), *Bill of Rights* (1689) und *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) von großer Bedeutung gewesen ist. Eine naturrechtliche Begründung der Menschenrechte innerhalb der islamischen Kultur gewinnt heute mehr an philosophischer Akzeptanz; sie wurde von dem marokkanischen Philosophen Mohamed Abid al-Jabri in seinem Buch *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* dargelegt, um eine Implementierung der Menschenrechte im Kontext der arabisch-islamischen Kultur zu legitimieren.³⁵ In seiner Rekonstruktion der universellen Begründung der Menschenrechte greift al-Jabri auf die naturrechtliche Auffassung des 18. Jahrhunderts zurück, vor allem auf die Theorien von Locke und Rousseau. Somit schließt er seine Begründung an die naturrechtliche Idee vor- oder außer-gesellschaftlicher Rechte an. Denn die ‚natürlichen‘ Rechte des Menschen gehen allen gesellschaftlichen Einrichtungen voraus oder liegen ihnen zu-

³¹ Siehe Fn. 27, S. 547.

³² Mohammed Arkoun, Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islam, in: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antwort aus den Weltreligionen*, 1993, S. 53-66 (S. 60f.)

³³ Vgl. ebd., S. 53ff.; ders., *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, 1999, S. 206-211; *Yadh Ben Achour, Le rôle des civilisations dans le système international. Droit et relations internationales*, 2003, S. 257.

³⁴ Vgl. Christoph Menke/Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, 2009, S. 23ff.

³⁵ Vgl. Mohammed Abid al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, 2009, S. 103-116.

grunde. Sie sind demnach gesellschafts-unabhängige Maßstäbe und Beurteilungsgesichtspunkte für gesellschaftliche Verhältnisse.³⁶

Der Naturalismusbegriff wird hingegen in einem anderen Sinne verwendet. Darunter werden insbesondere „Werte- und Rechtssysteme oder Lehren verstanden, die das natürliche Leben als das wichtigste Fundament (Grundprinzip) der Moral und des Rechts betrachten“.³⁷ Dies bedeutet, dass sich die etablierten Differenzen und Hierarchien zwischen den Seienden in der Natur in einem Rechtssystem widerspiegeln und ständig durch diese Naturvorstellung legitimiert werden müssen. Das Gleichheitsprinzip wird nur vor dem Hintergrund dieses Naturverständnisses erfasst. Dies kann zur Legitimierung bestimmter sozialer und politischer Ungleichheiten führen, wie zum Beispiel zwischen Herrn und Sklaven, Mann und Frau beziehungsweise Herrschern und Beherrschten.³⁸

Die Frage, ob eine naturalistische Auffassung des Rechts in den arabischen und islamischen Erklärungen vertreten wird, kann meines Erachtens nur indirekt bejaht werden. In Art. 6 der *Kairoer Erklärung* steht: „Der Ehemann ist verantwortlich für den Unterhalt und das Wohlergehen der Familie.“³⁹ Dieser Artikel wird häufig auf der Basis der vorherrschenden konservativen Interpretation von Vers 34 der 4. Sure (An-Nisa') verstanden, wie man Art. 20 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* entnehmen kann: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott die einen von ihnen (die Männer) vor den anderen be-

vorzugt hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben.“⁴⁰

Der Rechtsphilosoph Yadh Ben Achour weist zurecht darauf hin, dass dieser Vers nicht nur in der traditionellen, sondern auch in der modernen islamischen Jurisprudenz in einer naturalistischen Perspektive interpretiert wird, die die Diskriminierung der Frauen in sozialen und politischen Bereichen begünstigt hat.⁴¹ Und da diese Meinung der vorherrschenden Meinung unter den muslimischen Juristen entspricht, wird klar, in welchem Paradigma sich die arabischen und islamischen Erklärungen für Menschenrechte derzeit bewegen.⁴²

V. Bilanz und Perspektive

Bisher wurde anhand einiger arabisch-islamischer Menschrechtserklärungen gezeigt, wie die Debatte um die Universalität der Menschenrechte unterschiedliche Prozesse durchlaufen hat. Die ideologisch motivierten Versuche – wie man sie zum Beispiel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* (1981)⁴³ oder in der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990)⁴⁴ finden kann – sind irreführend, da sie zum einen einem gravierenden Anachronismus verhaftet bleiben und zum anderen sich zu einer unüberwindbaren Kluft zwischen den Kulturen bekennen.⁴⁵

Die Kritik der arabischen Philosophen an einer begrenzten Vorstellung der Menschenrechte, wie sie in Form von Deklarationen arabischer und muslimischer Staaten oder in Form von Schriften einiger Autoren vertreten ist, weist auf die dynamischen Prozesse der Entgrenzungen kultu-

³⁶ Vgl. *Sarhan Dhouib*, Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, S. 153-176 (S. 155-162).

³⁷ *Yadh Ben Achour*, *La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, 2011, S. 102. Deutsche Übersetzung vom Autor dieses Artikels.

³⁸ Vgl. ebd., S. 102ff.

³⁹ Vgl. Fn. 27, S. 564.

⁴⁰ Koran 4:34, Übersetzung von *Rudi Paret*, 2007. Vgl. (Fn. 27), S. 559f.

⁴¹ Vgl. *Yadh Ben Achour* (Fn. 1), S. 103.

⁴² Eine differenzierte Diskussion dieses Themas bietet der Aufsatz von *Mahmoud Bassiouni*, S. 28-43, in diesem Heft.

⁴³ Fn. 6.

⁴⁴ Fn. 7.

⁴⁵ Vgl. *Sarhan Dhouib* (Fn. 36), S. 157.

reller Identität hin und plädiert für eine neue Universalität der Menschenrechte. Dabei wird deutlich, wie Grenzen in einer Kultur neu gedacht werden können.

Allerdings bildet diese Kritik nur die eine Seite der Diskussion ab, denn die Universalität der Menschenrechte bedarf einer Begründung, die sie befähigt, einerseits einen neuen Universalismus zu legitimieren und andererseits dem Kulturpluralismus im Zeitalter der Globalisierung gerecht zu werden. Dieser Ansatz bedarf natürlich einer kritischen Auseinandersetzung und einer Befreiung der philosophischen Idee der Menschenrechte vom hegemonialen Machtmonopol der internationalen Politik. Wichtige Aspekte dieser Kritik werden im Kontext der interkulturellen Philosophie reflektiert und finden zum Beispiel Ausdruck in der *Allgemeinen Erklärung zu kulturellen Vielfalt*, die von der UNESCO 2001 verabschiedet wurde.⁴⁶

Obwohl seit dem 19. Jahrhundert in einigen arabischen und muslimischen Ländern Säkularisierungsprozesse ausgelöst wurden, die später zur Implementierung der Menschenrechte geführt haben, leidet die Menschenrechtskultur immer noch an vielen gesellschaftspolitischen Problemen (Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Frauen).⁴⁷ Die Frage ist, was die realen Hemmnisse sind, die den Weg hin zu einer demokratischen und somit menschenrechtlichen Entwicklung blockieren.

In Anlehnung an die Überlegungen des Sozialphilosophen Hisham Sharabi⁴⁸ bin ich der Ansicht, dass die autoritären gesellschaftspolitischen Strukturen in den arabischen Staaten die praktische Verwirkli-

chung der Menschenrechte verhindern. Diese sind nicht nur politischer, sondern auch sozialer und kultureller Art. Die Implementierung der Menschenrechte darf nicht nur Gegenstand theoretischer Reflexion sein; vielmehr ist sie auch eine praktische Aufgabe der zivilgesellschaftlichen Akteure und der demokratischen Institutionen.⁴⁹

In diesem Kontext fokussiert Sharabi seine Aufmerksamkeit verstärkt auf die konsequente Anwendung des Gleichheitsprinzips zwischen den Geschlechtern in einigen arabischen Staaten im Bereich des Rechts und im Alltagsleben, das heißt in der Familie, in der Schule und im Beruf. Besonders die Frauenrechte ermöglichen der Frau mehr Schutz gegenüber patriarchalischer Autorität – sie müssen jedoch auch durch eine alltägliche und selbstverständliche Anwendung Teil des kulturellen Lebens werden. Dies betrifft vor allem die Gleichstellung bei der Suche nach Arbeit, im Erbrecht, bei der Scheidung und in der Frage der Kinderbetreuung. Außerdem öffnet das rechtliche Gleichheitsprinzip den Weg für eine stärkere Partizipation an der Gestaltung der sozialen und politischen Strukturen der arabischen Staaten und öffnet den Weg zu einem direkten Engagement im Prozess der Demokratisierung auch und gerade von Seiten der Frauen.

Kritik an den vorherrschenden patriarchalischen Strukturen wird auch von den feministischen Bewegungen in der arabischen und islamischen Welt geübt, und die Forderung nach Gleichheit wird zum Teil durchgesetzt.⁵⁰ Dabei spielt auf theoretischer Ebene die Kritik an den patriarchali-

⁴⁶ Vgl. *Fathi Triki* (Fn. 18), S. 179-196.

⁴⁷ Vgl. *Mohammed Arkoun*, Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam, in: Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi (Hrsg.), Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, 1998, S. 138-153.

⁴⁸ Vgl. *Hisham Sharabi*, Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society, 1988; *ders.*, Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Armut, in: Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi (Fn. 47), S. 211-217.

⁴⁹ Zu einer ausführlichen Analyse von Sharabis Kritik der autoritären gesellschaftlichen Strukturen vgl. *Mohamed Turki*, Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt. Überlegungen zur Phänomenologie der Macht, in: Polylog 17 (2007), S. 9-24. Zur Kritik des patriarchalischen Systems aus menschenrechtlicher Sicht vgl. *ʿAbd al-Razzaq ʿEid*, Patriarchy and human rights, in: Salma K. Jayyusi (Hrsg.), Human Rights in Arab Thought. A Reader, 2009, S. 473-488 (S. 483-487).

⁵⁰ Vgl. *Leila Ahmed*, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, 1992.

schen Auslegungen des Korans eine prominente Rolle bei der Entstehung eines neuen Bewusstseins, das es den Frauen erlaubt, sich von der religiös-politischen Hegemonie zu befreien;⁵¹ auf der praktischen Ebene spielen die Institutionen und die Akteurinnen der zivilen Gesellschaft eine gewichtige Rolle bei der Verwirklichung dieses neuen Bewusstseins. Diese gesellschaftlichen und politischen Säkularisierungsprozesse können als Ausdruck der interkulturellen Vermittlung der Menschenrechte betrachtet werden; sie setzten einen Prozess zur Universalisierung und somit zur Transkulturalität der Menschenrechte in Gang und fördern stabilere institutionelle demokratische Strukturen.

Um uns vor einem gefährlichen Abgleiten in einen naiven Kulturrelativismus oder hohlen Universalismus zu bewahren, ist es sinnvoll, ständig zu versuchen, die Verschiedenheit der Menschen im Lichte menschlicher Lebensbedingungen und im Horizont der Universalisierung der Menschenrechte zu denken.

⁵¹ Vgl. *Asma Barlas*, ›Believing women‹ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, 2002; *Asma Wadud*, Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, 1999. In diesem Zusammenhang ist es wichtig hervorzuheben, dass die feministische Kritik an der interpretatorischen Vereinnahmung des Korans seitens Theologie und Politik in den letzten Jahren in der arabischen Welt an öffentlicher Beachtung gewonnen hat. Dies wäre ohne die digitale Wende und die rasche virtuelle Vernetzung unmöglich gewesen. Als Beispiel vgl. *Amal Garami*, Al-ikhtilaf fi ath-thaqafa al-arabia al-islamiya (Die Differenz in der arabisch-islamischen Kultur), 2007; *Olfä Youssef*, Hajratu muslima fi al-mirāth wa al-zawāj wa al-ginsiya al-mathaliya (Die Verlegenheit einer muslimischen Frau hinsichtlich der Erbschaft, der Ehe und der Homosexualität), 2009. Vgl. ferner *Fahmi Jadaane*, khārij as-sirb. Bahth fi al-niswīyya al-islamīyya al-rafida wa igrā'āt al-huriyya (Außerhalb des Schwarms. Studie über den islamischen negationistischen Feminismus und die Versuchung der Freiheit), 2010; *ders.*, Féminisme et Islam, in: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 59 (2011), S. 83-91.