

Menschenrechte und die Suche nach einer islamischen Identität

Mahmoud Bassiouni

Inhaltsübersicht

- I. Identität und Diskurs
- II. Islam und Menschenrechte
- III. Fazit

Es schadet nichts, eine Auseinandersetzung mit der islamischen Gedankenwelt mit der Feststellung einzuleiten, dass wissenschaftliche Untersuchungen nicht dazu dienen, zu loben oder zu tadeln, sondern primär unternommen werden, um zu fragen, zu hinterfragen, zu verstehen und zu erklären. Dies sei hier deswegen erwähnt, weil es bezüglich der vorliegenden Thematik keinesfalls als selbstverständlich betrachtet werden kann. Denn nicht selten laufen Forschungsunternehmen darauf hinaus zu zeigen, wie rückständig oder unvernünftig der Islam als Ganzes oder in seinen Teilaspekten ist, während von anderer Seite versucht wird, die Überlegenheit des Islam gegenüber anderen Konzepten zu beweisen. Dass solche Versuche oft von Vorurteilen, Vorwürfen, Belehrungen und schlichter Unwissenheit geprägt sind, lässt sich leicht erschließen. Diese Tendenz mag auch nicht weiter verwundern, betrachtet man die Natur des Diskurses, in dem sich die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Islam befindet. Man mag dabei von einem Identitätsdiskurs sprechen.¹

I. Identität und Diskurs

Identität, genauer kulturelle Identität erfordert Abgrenzung gegenüber anderen.

¹ Ich verwende diesen Begriff als Bezeichnung für den dominantesten Rahmen, in dem die Auseinandersetzung mit dem Islam stattfindet, was nicht bedeuten soll, dass außerhalb dieses Rahmens kein differenzierter Diskurs geführt wird; dies wird im Laufe dieser Arbeit verdeutlicht.

Sie beinhaltet immer die Frage nach dem, was *wir* gemeinsam haben und was *uns* von *anderen* unterscheidet. Mit dieser Differenzierung geht zumeist ein hierarchisches Denken einher, das zur Konstruktion des Selbst oft eine Abwertung des Anderen mit sich bringt. Der Diskurs um den Islam ist dementsprechend emotional stark besetzt. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit einer Thematik *per se* steht dabei oft nicht im Vordergrund, sondern wird – bewusst oder unbewusst – mit der Zielsetzung unternommen, ein jeweiliges Verständnis von Identität zu entwickeln, mit dem man sich vom Anderen abzugrenzen versucht. In diesem Rahmen ergeben sich feste Denk- und Argumentationsstrukturen, die ein partikuläres und stereotypisches Verständnis des Anderen mit sich bringen und daraus hinauslaufen, ein bestimmtes Selbstverständnis zu bestätigen oder zu definieren. So wird von einer Seite mit einer gewissen Buchgelehrsamkeit der Frage nachgegangen, inwieweit es ‚dem Islam‘ gelungen ist, ‚westliche Werte‘ auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren, während auf der anderen Seite versucht wird, eigene ‚islamische Werte‘ durch Abgrenzung vom ‚Westen‘ aufzustellen und zu rechtfertigen. Komplexe Themen verharren dadurch oft in einem Spannungsfeld von Hochmütigkeit, Apologetik und Polemik und verlieren an produktiver Substanz.

Wohlgemerkt handelt es sich beim Wertestreit in erster Linie um eine politische Frage. Es sind nämlich nicht metaphysische Streitigkeiten, etwa über die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes, sondern gesellschaftspolitische Werte, die das Zentrum der Kontroverse bilden. Nicht zu verkennen ist dabei das Ungleichgewicht der Kräfte, mit denen über soziale und politi-

sche Werte debattiert wird. Zu deutlich tritt das Dominanzverhältnis in der Gegenüberstellung von westlicher Fortschrittlichkeit und islamischer Rückständigkeit hervor, zu stark der Dualismus zwischen westlicher Friedfertigkeit und islamischer Gewaltbereitschaft, zu verwurzelt ist die Vorstellung einer spezifisch westlichen Rationalität jenseits islamischer Frömmigkeit und zu selbstverständlich die Auffassung der Freiheit und der Toleranz als Merkmale der westlichen und Defizite der islamischen Kultur. Kulturelle Simplifizierungen wie diese finden ihre Prägung sicherlich darin, dass der scheinbaren ‚geistigen‘ Dominanz des Westens eine unleugbare ‚materielle‘ Dominanz auf politischer, ökonomischer, militärischer und technologischer Ebene zugrunde liegt. Die Identitätsfrage lässt sich losgelöst von sozialpolitischen Machtstrukturen also nicht erläutern.

Diese Feststellung ist wichtig und verdient Beachtung, da sie es uns erlaubt, den Diskurs im Kontext seiner Herrschaftsverhältnisse zu verstehen. Es erweist sich dabei für das genaue Verständnis der zeitgenössischen Auseinandersetzung als unumgänglich, den Diskurs in seiner Aktualität im Lichte seiner kolonialen- und postkolonialen Vorgeschichte zu betrachten.² Denn neben den tiefgreifenden Auswirkungen der Kolonialphase auf die Umgestaltung und Verfestigung politischer und wirtschaftlicher Machtstrukturen rief die damit einhergehende ‚Kolonialisierung des Geistes‘ ein Grundmuster der Perzeption und Selbst-Perzeption hervor, dessen Dynamik bis in die heutige Zeit hineinreicht: Europa, in seiner kulturellen Höherwertigkeit bestätigt, wurde zum Inbegriff des ‚Eigentli-

chen‘; das ‚Europäisch-sein‘ wurde zur Norm. Das muslimische Bewusstsein andererseits, konfrontiert mit der europäischen Herausforderung, verfiel demgegenüber der „Dialektik des kolonisierten Geistes“³ und neigte dazu, seine eigene Identität in der Abgrenzung zu Europa zwischen Bewunderung und Abneigung zu suchen.

Es ist anhand dieses Dominanzverhältnisses daher für den zeitgenössischen Diskurs eine wichtige Differenzierung vorzunehmen, der zufolge sich zwei unterschiedliche Tendenzen identifizieren lassen, die man jeweils als Identitätsfindung auf muslimischer und als Identitätswahrung auf europäischer Seite bezeichnen mag. Identitätswahrung bezeichnet dabei einen Prozess, in dem bestimmte soziale und politische Werte zu essentiellen *Eigenschaften* des eigenen Kulturkreises erklärt und als Merkmale der eigenen Identität definiert werden. So liegt es beispielsweise im ‚Europäisch-sein‘, die Freiheit zu schätzen, für die Demokratie einzutreten und die Menschenrechte zu achten. Normative Werte werden also zu kulturellen Attributen des ‚Selbst-seins‘. Die eigene Identität wird so zu einem Überbegriff normativer Werte konstruiert und folglich selbst zum Maßstab dessen, was als normativ zu gelten hat. Dies wird letztendlich auch und vor allem dadurch erreicht – und hier entsteht der Bezug zur Auseinandersetzung mit dem Islam –, dass dem ‚Europäisch-‘ oder ‚Westlich-sein‘ ein Gegenpol des ‚Anders-seins‘ gegenübergestellt wird, dessen Eigenschaften im Widerspruch zu den vermeintlichen Eigenschaften des Westens stehen.⁴ Es findet ein Prozess subjektiver

² Vor allem das muslimische Selbstverständnis muss in diesem Kontext betrachtet werden: “It is hardly questioned by any but the most stubbornly resistant ‘Orientalist’ that a good deal of Islamic revivalism [...] is the product of a long colonial and postcolonial history, which has shaped a community’s perception of itself in terms of the Other”, *Bilgrami Akeel, What Is a Muslim?*, in: Kwame Anthony Appiah/Henry Louis Gates (Hrsg.), *Identities*, 1995, S. 198-219 (S. 209).

³ *Amartya Sen, Die Identitätsfalle*, 2007, S. 96.

⁴ Die Gründe, wieso in diesem Zusammenhang gerade der Islam dieses Anders-sein verkörpert, sollten leicht nachvollziehbar sein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Islam für das christliche Europa für gut zehn Jahrhunderte den einzigen großen ideologischen und militärischen Rivalen darstellte. Im Unterschied zu den Kulturen des Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus, deren religiöse Differenzen zum Christentum weitaus größer waren, stellte der Islam durch seine geographische Nähe die einzig wahrnehmbare Bedrohung für die ideo-

Wahrnehmung statt, dessen Ziel es nicht ist, ein reales Bild des Anderen zu suchen, sondern, ausgehend vom Selbstbild, ein Bild des Gegenübers zu (er)finden, das den Zwecken der Selbstdefinition gerecht wird. In diesem Sinne schreibt Ernest Renan zum Beispiel:

„Der Islam ist die komplette Negation Europas; Islam ist Fanatismus, [...] die Verachtung der Wissenschaft, die Unterdrückung der Zivilgesellschaft, er ist die entsetzliche Einfachheit des semitischen Geistes, der den menschlichen Verstand einschränkt und ihn für jede feinfühligste Idee, jedes feine Gefühl, jede rationale Forschung verschließt, um ihn vor eine ewige Tautologie zu stellen: Gott ist Gott.“⁵

Das ‚Wissen‘, das aus dieser hegemonialen Perspektive über den Islam erzeugt wird, dient daher weniger der wissenschaftlichen Erkenntnis als der Spiegelung der eigenen Identität.⁶ Dem Islam als Verkörperung dieses Anders-seins werden dementsprechend Eigenschaften zugesprochen, deren Funktionalität im Wesentlichen darin besteht, die Differenz und Unvollkommenheit in Relation zur eigenen Identität hervorzuheben. Muslime befinden sich dem-

logische und politische Machtstruktur Europas dar.

⁵ „L’islam est la plus complète négation de l’Europe ; l’islam est le fanatisme [...] le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c’est l’épouvantable simplicité de l’esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d’une éternelle tautologie: Dieu est Dieu“, Ernest Renan, *De la Part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation. Discours d’ouverture des cours de langue hébraïque, chaldäïque et syriaque au Collège de France, 1862*, S. 27f.

⁶ Implizit formulierte dies Rudi Paret: „Ziel und Zweck unserer Gelehrtenarbeit ist es, den durch die eigene Umwelt gesetzten geistigen Horizont zu durchbrechen und einen Blick in die Welt des Morgenlandes zu werfen, um am fremden Wesen die Möglichkeiten menschlichen Daseins und damit letzten Endes auch unser eigenes Selbst besser verstehen zu lernen.“, Zitat in Reinhard Schulze, *Orientalistik und Orientalismus*, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2005, S. 755-767 (S. 760).

nach in einem Spannungsfeld zwischen einem in der Vormoderne steckengebliebenen Islam und der europäischen Moderne, die für Muslime nur dadurch erreichbar zu sein scheint, dass sie sich im Zuge einer fälligen Aufklärung dem westlichen Wertekanon anschließen.

Einige Muslime haben dieses Szenario kapitulierend akzeptiert. Die Mehrheit der Muslime jedoch befindet sich demgegenüber in einer Abwehrhaltung, und dies gilt, wie Krämer beobachtet, selbst für jene, die diese Werte grundsätzlich bejahen.⁷ Der Grund hierfür liegt im Bestreben, der ‚aufklärerischen Arroganz‘ entgegenzutreten, und sich gegen die aufgedrückte Inferiorität und die damit verbundenen Angriffe auf die eigene Identität zu verteidigen. Dies drückt sich oft in einer Tendenz aus, die eigene Identität im Gegensatz zu dem zu definieren, was sie nicht sein soll, nämlich westlich. ‚Islamische Werte‘ sollten demnach jenseits von alldem liegen, wofür der Westen steht. Auf diese Weise wird der Islam zu einem wesentlichen, wenn nicht ausschließlichen Bestandteil der kulturellen Identitätskonstruktion, der gegen äußere Angriffe verteidigt werden muss. Muslim zu sein, bedeutet infolgedessen nicht mehr nur, islamische Glaubens- und Moralnormen zu befolgen, sondern beinhaltet implizit auch eine politische Oppositionshaltung. Soroush unterscheidet in diesem Zusammenhang passend zwei Formen des Islam:

“Islam of identity and Islam of truth. In the former Islam is a guise for cultural identity and a response to what is considered the ‘crisis of identity’. The latter refers to Islam as a repository of truths that point toward the path of worldly and otherworldly salvation.”⁸

Die Tendenz, die eigene Identität vornehmlich unter dem Aspekt zu definieren, an-

⁷ Gudrun Krämer, *Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*, 2005, S. 469-493 (S. 469).

⁸ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, 2000, S. 23.

ders zu sein als der Westen, ist kein spezifisch muslimisches Phänomen, sondern, wie Sen schildert, ein allgemeines Entwicklungsmuster reaktiver Identitäten.⁹ Diese ‚reaktive Selbstwahrnehmung‘ bewirkt dabei unter anderem auch, dass viele Werte und Ideen oft abgelehnt oder zumindest negativ konnotiert werden, weil sie für westlich gehalten werden, und dies, obwohl sie historisch durchaus in der eigenen Kultur verbreitet waren. Es wird stattdessen versucht, im Wettstreit mit dem Westen einen „eigenen Souveränitätsbereich“¹⁰ auf moralischer und religiöser Ebene herzustellen. Da im Bereich der Wissenschaft und Technik die Überlegenheit des Westens zwangsläufig anerkannt und dessen Errungenschaften imitiert werden müssen, gilt es nun, auf geistig-moralischer Ebene die eigene Unabhängigkeit zu beweisen und sich gegen die „kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt“¹¹ zu wehren. Im Zuge dessen wird der Westen nur allzu gerne als Ort der moralischen Anarchie, der defekten Familien und des Konsumwahns projiziert, als Wesen, in dem Freiheit nicht mehr als sexuelle Zügellosigkeit bedeutet, und als homogene Einheit, in der Menschenrechte und Demokratie lediglich Mittel eines andauernden Kulturimperialismus sind. So sehr der Prozess der Identitätsfindung jedoch in Abgrenzung zum Westen verlaufen mag, losgelöst von ihm wäre er nicht zu verstehen. Denn die eigene Identität wird erst dadurch bestimmt, dass der Zirkel der Identitätsfindung auf den Kreismittelpunkt ‚Westen‘ fixiert wird, um dann die Grenzlinie der Identität mit einem größtmöglichen Radius zu ziehen. Auch die Konzipierung ‚eigener‘ islamischer Werte und Konzepte entspringt lediglich einem reaktiven Impuls auf die westliche Herausforderung, der es ‚Paroli‘ zu bieten gilt.

⁹ Vgl. Sen (Fn. 3), S. 101ff.

¹⁰ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, S. 6, zitiert in: Sen (Fn. 3), S. 101.

¹¹ So der Titel von *Muhammad al-Tāhir Azwi*, *al-Gazw al taqāfi w'al-fikri lil 'ālam al-islāmi* [Die kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt], 1999.

Es wird aus dem eben Skizzierten ersichtlich, dass der Identitätsdiskurs, in dessen Rahmen die Auseinandersetzung mit dem Islam überwiegend stattfindet, für die wissenschaftliche Erkenntnis eher von geringem Wert ist. Es ist ein politischer, das heißt machtabhängiger Diskurs, in dem Positionen aus einem bestimmten Herrschaftsverhältnis heraus artikuliert werden, und der für die dominante Gruppe den Zweck erfüllt, die Stellung der eigenen Identität zu bestätigen (Identitätswahrung), und der dominierten Gruppe einen Rahmen vorgibt, um die eigene Identität zu bestimmen (Identitätsfindung). Die Rollen der Diskursteilnehmer und deren Selbstverständnis sind in diesem Sinne durch die Diskursstruktur schon vorgegeben. Der Zweck des Identitätsdiskurses ist dementsprechend nicht eine offene, diskursive Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Anliegen, sondern die Demonstration der eigenen Überlegenheit beziehungsweise Unabhängigkeit.

II. Islam und Menschenrechte

1. Struktur des Menschenrechtsdiskurses

Ein deutliches Beispiel für dieses Phänomen bietet die Diskussion, in der mit großem Eifer der Frage nachgegangen wird, ob und inwiefern der Islam mit den Menschenrechten zu vereinbaren ist. Krämer hat die Situation klar erfasst, wenn sie sagt, dass das

„Thema der Menschenrechte [...] zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden [ist], in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht“.¹²

So fällt es auch nicht schwer, den üblichen Verlauf des muslimisch-westlichen Menschenrechtsdiskurses zu rekonstruieren, der meist mit der Anschuldigung einer geschichtlich erwiesenen, essentiellen Unfähigkeit islamischer Länder zur Beachtung von Menschenrechten beginnt, infolge des-

¹² Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik*, 1999, S. 147.

sen der „Beobachter zu dem Schluss gelangt, dass dies nicht allein auf besonders ungünstige soziostrukturelle Voraussetzungen zurückzuführen sein könne, sondern ganz wesentlich mit Mentalität und (politischer) Kultur zu tun haben müsse, und in letzter Konsequenz mit dem Islam“.¹³ Als Einleitung zur Abwehr gegen diese Anschuldigung fragen die Muslime daraufhin ihre westlichen Dialogpartner, ob

„es je quantitativ und qualitativ schlimmere Verletzungen der Menschenrechte gegeben [hat] als während der beiden Weltkriege – mit Einsatz chemischer und atomarer Waffen –, während des stalinistischen Terrors, im Holocaust, unter der Apartheid und bei ethnischen Säuberungen in Bosnien und im Kosovo.“¹⁴

Darauffolgend wird versucht, die Überlegenheit eines muslimischen Konzepts der Menschenrechte aufzuzeigen. Ich denke, es wäre kein Zynismus, festzustellen, dass so genannte interkulturelle Menschenrechtsdialoge bisher wenig zu einer produktiven Annäherung beigetragen haben.¹⁵ Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass solche Dialoge meist nicht auf interkultureller Basis, sondern lediglich mit *innerkulturellem* Bezug geführt worden sind und zumeist darum bemüht waren, eigene Standpunkte zu vertreten, um sie gegenüber dem Anderen durchzusetzen und zu verteidigen.

Dies gilt auch und vor allem für den innermuslimischen Diskurs um die Men-

schenrechte, der in dieser Hinsicht keinen produktiven Beitrag zur Förderung der interkulturellen Menschenrechtsdiskussion beigesteuert hat; man ist fast geneigt zu behaupten, er beschäftigte sich mehr damit, partikularistische Positionen zu beziehen und Rechtfertigungen für diese hervorzu- bringen. Obwohl der Begriff ‚Menschenrecht‘ seit der frühen Phase des Islam unter der Rubrik der ‚Rechte des Menschen‘ (*haqq ādamī*) beziehungsweise ‚Rechte des Normadressaten‘ (*haqq al-mukallaf*) bekannt war, hat man sich kaum mit den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte beschäftigt, so dass von muslimischer Seite heutzutage keine ausgearbeitete, theoretisch fundierte Konzeption der Menschenrechte vorliegt. Dies hängt maßgeblich damit zusammen, dass sich muslimische Menschenrechtsverständnisse nicht primär aus einer analytischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition herausbilden, sondern vielmehr kolonialen und post-kolonialen Rechtfertigungsnarrativen entspringen, die meist eine „ausgeprägte Tendenz zu Abwehr und Gegenangriff, Apologetik und Polemik“¹⁶ mit sich bringen.

2. Ansätze des Menschenrechtsdiskurses

a. Fremdheit von Menschenrechten

Ein erstes, defensives Rechtfertigungsnarrativ verwirft die Idee der Menschenrechte dabei als westliches und somit systemfremdes Konzept, das die kulturelle Integrität der Muslime verletzt und das als Ausdruck eines ungebrochenen kolonialen Denkens verurteilt werden muss. So bezeichnet Mahmud al-Khalidi jegliche Übernahme nicht-islamischer Begriffe, Ideen und Institutionen als *‘tāghūt’*, als Anbetung unislamischer und damit illegitimer Götzen.¹⁷ Zwar wird nicht bestritten, dass Menschen Rechte besitzen. Diese ergeben sich jedoch lediglich in Bezug auf die isla-

¹³ Ebd., S. 12.

¹⁴ Murad Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend*, 2001, S. 93.

¹⁵ „Nicht selten“, kommentiert Jochen Hippler den muslimisch-westlichen Dialog, „blieb es bei Alibiveranstaltungen, bei rituellen Bezeugungen guten Willens, bei Propaganda für die eigene Position, beim oberflächlichen Austausch von Höflichkeiten. [...] Auf allen Seiten existiert eine Tendenz zu offener oder versteckter Besserwisserei, die die Äußerungen einer Gegenseite oft nur dann zur Kenntnis nimmt, wenn sie positiv oder negativ ins eigene Weltbild passen“, Jochen Hippler, Vorwort, in: Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.), *Der Westen und die islamische Welt. Eine muslimische Position*, 2004, S. 8f.

¹⁶ Krämer (Fn. 12), S. 147.

¹⁷ Vgl. Mahmud Al-Khalidi, *al-dimuqratiyya al-gharbiyya fi dau al-sharia al-islamiyya* (Westliche Demokratie im Lichte der islamischen Scharia), 1968, S. 81-88.

mische Scharia, mit dem Anspruch, dass diese *per definitionem* bereits eine gerechte Ordnung bereithält.

“A Muslim, guided by his true religion, does not need any new man-made laws. Allah the Almighty has perfected the religion for us, and completed his blessings and has chosen Islam as our religion. Therefore, whoever goes beyond this is deemed to have diverted from the right path and committed injustice.”¹⁸

Lediglich die Rückbesinnung auf die islamische Tradition, so das Argument, garantiere eine authentische kulturelle Identität. Der Islam fungiert dabei allerdings nicht als normativer Imperativ der Wertekonstruktion, sondern lediglich als symbolischer Referenzrahmen zur Garantie der kulturellen Unabhängigkeit. Um der vermeintlichen Vorherrschaft des Westens entgegenzutreten, wird der Islam durch dieses Narrativ zur Anti-These des Westens konstruiert.

b. Aneignung von Menschenrechten

Auf ganz unterschiedliche Weise wird dieses Streben nach kultureller Selbstbehauptung in einem anderen Rechtfertigungsnarrativ verfolgt, in dem Menschenrechte nun kein kulturfremdes Element mehr bilden, sondern einen festen Bestandteil der islamischen Kultur, wenn nicht sogar eine Erfindung des Islam repräsentieren. Man kann hier von einem Narrativ der ‚Aneignung‘ sprechen. Der Versuch besteht auch hier darin, die islamische Tradition vor einer kulturellen und intellektuellen Verwestlichung zu verteidigen, jedoch dadurch, dass die Vereinbarkeit und moralische Überlegenheit des Islam gegenüber westlichen Ideen betont wird. Ein allgemeines Hilfsmittel liegt dabei in der Behauptung, dass jegliche lobenswerte moderne Institution, die sich heute im Westen wiederfindet, zuerst von Muslimen erfunden

den und realisiert worden sei.¹⁹ Dementsprechend befreite der Islam die Frau, errichtete eine Demokratie, tolerierte den religiösen Pluralismus und schützte die Menschenrechte, lange bevor dies im Westen getan wurde. Um Menschenrechte zu verwirklichen, sei es also lediglich notwendig, den wahren und ‚eigentlichen‘ Islam zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich könne man Menschenrechte diesem Argument zufolge nur im Islam realisieren, da sie hier auf einem festen theologischen Fundament ruhen, das ihre Verwirklichung erst ermöglicht. In diesem Sinne kommentiert Rachid al-Ghannouchi:

“Human rights must have a sound basis, a good source, and we believe God is this source. God gives man rights that no one can take away. What parliament decides by a majority of 51 percent today is a right; tomorrow it might not be. Human rights is not a toy to be played with, it needs a warranty and we believe that warranty is God.”²⁰

Aus dieser Argumentation ist eine Literaturflut entstanden, die den islamischen Menschenrechtsdiskurs bis heute dominiert. Die Folge ist eine künstliche Idealisierung der eigenen Tradition und eine intellektuelle Haltung, welche die Spannungspunkte zwischen der islamischen Tradition und den Menschenrechten ignoriert. So stellt sich auch bei näherer Betrachtung der Argumentation heraus, dass Menschenrechte zwar nicht grundsätzlich verneint werden, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht. Was das Argument der Aneignung dabei auszeichnet, ist die Tendenz, Menschenrechte anhand einer Gegenüberstellung mit

¹⁸ So der Saudi-Arabische Generalsekretär der Islamischen Weltliga (IWL) *Abdulla Bin Abdul Mohsin al-Turki*, Vorwort, in: Sulieman Abdul Rahman al-Hageel (Hrsg.), *Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with these Rights*, 1999, S. 13.

¹⁹ So heißt es beispielsweise in einer Erklärung: „Islam was the first to recognize basic human rights and almost 14 centuries ago it set up guarantees and safeguards that have only recently been incorporated in universal declarations of human rights“, *International Commission of Jurists, University of Kuwait and Union of Arab Lawyers* (Hrsg.), *Human Rights in Islam, Report of a Seminar held in Kuwait, December 1980*, 1982, S. 9.

²⁰ *Rachid Ghannouchi* zitiert in: *Kevin Dwyer, Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*, S. 41.

dem klassischen islamischen Recht entweder zu verwerfen oder zu integrieren. Verworfen werden auf der einen Seite die Menschenrechte, die den Rahmen der Scharia²¹ überschreiten, während Menschenrechte, die nicht im Widerspruch zur Scharia stehen, islamisch redefiniert und legitimiert werden. Menschenrechte können demnach zwar ihren Platz in der Scharia finden, jedoch nur solange sie ihr nicht widersprechen. Die Scharia fungiert sozusagen als exklusiver Maßstab, der den Umfang und Inhalt der Menschenrechte bestimmt.²² Besonders ersichtlich wird dies in der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte*, in der zunächst umfassend formulierte Freiheits- und Gleichheitsrechte auf ‚den Rahmen der Scharia‘ eingengt werden. So bestimmt Art. 24 der Erklärung: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“²³ Auch der abschließende Art. 25 betont: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.“²⁴ Die in der Erklärung enthal-

tenen Rechte unterliegen demnach einer ‚Generalklausel‘, die besagt, dass die letztgültige Entscheidungsgrundlage die Scharia bleibt und im Zweifel unbedingt über jeder von Menschen erdachten Forderung steht.²⁵

Es bedarf wohl keiner näheren Erwähnung der Tatsache, dass einige Menschenrechte entscheidend eingeschränkt werden, indem sie in den Rahmen des traditionellen islamischen Rechts gepresst werden. Durch diesen Geltungsvorrang erhalten demzufolge auch die Regelungen in Bezug auf Apostasie, die mit dem Tod bestraft wird, und Körperstrafen ihre Gültigkeit. Beispielsweise führt Art. 2 der Kairoer Erklärung das Recht auf körperliche Unversehrtheit auf und verbietet es „Leben zu nehmen, es sei denn aus einem von der Scharia vorgeschriebenen Grund.“²⁶ Auch der Art. 22 garantiert das „Recht auf freie Meinungsäußerung“, jedoch nur „in einer Weise, die nicht gegen die Prinzipien der Scharia verstößt“. Das gleiche Muster findet sich auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam*. Das Recht auf Leben wird als unverletzlich, ja sogar heilig erklärt, mit der darauf folgenden Einschränkung, dass „[d]iese Heiligkeit [...] nur durch die Macht der Scharia und durch die von ihr zugestandenen Verfahrensweisen angetastet werden [kann]“.²⁷ Auch das Recht auf Freiheit darf „[nur] durch die Scharia und die durch sie zugestandenen Verfahrensweisen [...] eingengt oder begrenzt werden“.²⁸ In Bezug auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit besagt Art. 12: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb

²¹ Die Verwendung des Begriffs ‚Scharia‘ zur Betitelung des islamischen Rechts geschieht aus Gründen der Anpassung, da dies die dominante Terminologie in der behandelten Position darstellt. Zur Tatsache, dass der Begriff neben rechtlichen Normen auch Glaubens-, Ethik- und Ritualnormen umfasst und somit keineswegs ein Synonym für das islamische Recht darstellt vgl. *Mohammad Hashim Kamali*, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 2003, S. 26; *Imran Ahsan Khan Nyazee*, *Theories of Islamic Law*, 1994, S. 20ff; *Tariq Ramadan*, *The Way (Al-Sharia) of Islam*, in: Mehran Kamrava (Hrsg.), *The New Voices of Islam*, 2006, S. 65-98 (S. 92).

²² *Heiner Bielefeldt*, *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, in: *Human Rights Quarterly* 17 (1995), S. 587-617 (S. 605). *Tabandeh* ist sogar der Auffassung, dass die von den Vereinten Nationen verabschiedete Allgemeine Erklärung der Menschenrechte an den Stellen umgeschrieben werden sollte, an denen sie der Scharia widerspricht, um sie mit dem Islam zu vereinbaren. Vgl. *Sultanhussein Tabandeh*, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, 1970.

²³ *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 5. August 1990*.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. *Gunther Ludwig*, *Rapport: Menschenrechte und Islam*, in: Johannes Hoffmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen*, 1991, S. 241-248 (S. 242f.).

²⁶ *Kairoer Erklärung der Menschenrechte*, Art. 2.

²⁷ *Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 19. September 1981*, Art. 1a.

²⁸ Ebd., Art. 2a.

der allgemeinen Grenzen, die die Scharia vorschreibt, bleibt.“²⁹

Wie diese Beispiele verdeutlichen, ist das Narrativ der Aneignung innerlich zerrissen zwischen dem Willen, der Tradition treu zu bleiben, und dem Wunsch, die moderne Theorie der Menschenrechte zu integrieren. Auf der Suche nach einer modernen Identität, ohne gleichzeitig ‚das Gesicht zu verlieren‘, unternimmt man dabei den Versuch, die islamische Tradition gegenüber ‚dem Westen‘ zu verteidigen, indem man die Vereinbarkeit, ja Höherwertigkeit des Islam propagiert. Solche Behauptungen erfolgen weder aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition, noch aus einem Verständnis der propagierten Ideen und Institutionen. Beides liegt dem Argument der Aneignung fern. Sie erfolgen lediglich, um äußere Kritik abzuwenden, und dienen als Mittel der kulturellen Selbstbehauptung. ‚Islamische Menschenrechte‘ sind dabei kein Produkt, das aus dem Islam heraus definiert wird, da eine philosophische Prämisse, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basieren muss, nicht existiert und eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen fehlt. Nach dem Argument der Aneignung erhalten Menschenrechte das Attribut ‚islamisch‘ vielmehr dadurch, dass sie durch die traditionelle Konzeption des islamischen Rechts ‚gefiltert‘ werden. Dabei bleibt die Geltung der Menschenrechte angesichts des theoretischen Geltungsvorrangs des traditionellen islamischen Rechts als göttliches und im Kern unveränderliches Recht prekär. Im Gegenteil wird der Eindruck vermittelt, dass die islamischen Menschenrechtserklärungen zur Rechtfertigung autoritärer Rechtsbeschränkungen herhalten können.

c. Angleichungsversuche

Die Tatsache, dass das Argument der Aneignung ein dominantes Narrativ im zeitgenössischen muslimischen Menschen-

rechtsdiskurs darstellt, bedeutet jedoch keinesfalls, dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten bereits abschließend beantwortet worden ist. Es lässt sich im Rahmen des muslimischen Menschenrechtsdiskurses nämlich noch ein weiterer Ansatz identifizieren, den man als Versuch der ‚Angleichung‘ bezeichnen kann. Statt einer anachronistischen Lozierung und essentialistischen Vereinnahmung von Menschenrechten in das islamische Gedankengebäude unternehmen Vertreter dieses Ansatzes den Versuch, alternative Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis aufzuzeigen. Ihre Untersuchungen gehen dahin, festzustellen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können beziehungsweise ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumindest nicht im Weg stehen. Methodisch geht diese Argumentation dabei recht heterogen vor.

i. Textueller Ansatz

Im Rahmen eines *textuellen Ansatzes* wird beispielsweise versucht, anhand einer literarischen Kritik eine Re-Interpretation der islamischen Quellen durchzuführen. Insbesondere kritische Verse, die den Status der Frau betreffen, wie zum Beispiel der Vers 4:34³⁰, werden anhand ihres Wortlautes einer linguistischen Kritik unterzogen.³¹ So wird behauptet, dass man den Koran tatsächlich durch eine spezifisch männliche Brille lesen muss, um in Vers 4:34 eine Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu finden. Der arabische Wortlaut des Verses – *al-riğāl qawamūna ‘ala al-nisā’* – wird stattdessen wiedergegeben als „Die Männer stehen für die Frauen ein.“³² Männer seien demnach verpflichtet, sich in vollem Umfang um ihre Ehefrauen zu küm-

²⁹ Ebd., Art. 12.

³⁰ In der Übersetzung von *Max Henning* lautet der Vers: „Die Männer sind den Weibern überlegen.“ Vgl. *Max Henning*, *Der Koran*, 1989, S. 93.

³¹ Vgl. ausführlich *Kecia Ali*, *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, 2006, S. 117-126.

³² Hofmann (Fn. 14), S. 140.

mern und die Verantwortung für ihren Unterhalt zu übernehmen. Desgleichen läuft der Vorwurf der Polygamie laut diesem Argument ins Leere. Denn der Koran hatte die Ehe mit bis zu vier Frauen in Sure 4:3 unter anderem an die Bedingung der Gleichbehandlung geknüpft: „Doch wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht werden zu können, heiratet nur eine...“. In der gleichen Sure (4:129) versichert der Koran indessen, dass diese Bedingung unerfüllbar ist: „Euch wird es niemals möglich sein, in Gerechtigkeit gegen eure Ehefrauen zu verfahren, wie sehr ihr es euch auch wünschen möchtet.“ Weiterhin heißt es in Sure 33:4: „Gott hat nicht zwei Herzen in die Brust des Mannes gelegt.“ Bezüglich der Apostasie (*ridda*) wird schlicht betont, dass es für den bloßen Abfall vom Islam nach Koran und Sunna keinerlei zu vollziehende Strafe gibt.³³ Zwar wird der Abfall vom Glauben im Koran verurteilt und auf Folgen im Jenseits verwiesen; eine diesseitige Strafe wird jedoch nicht erwähnt.³⁴ Auch dem Propheten, der laut Koran „nichts anderes als ein deutlicher Warner“ ist (7:184), obliegt es nicht, die Menschen in ihrem Glauben zu halten.³⁵ So wird der Prophet im Koran mit den Worten adressiert: „Und hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle, die insgesamt auf der Erde sind, geglaubt. Willst du die Menschen also dazu zwingen, Gläubige zu werden?“ (10:99) Im Hinblick auf den Umgang mit

Apostaten wird betont, dass der Koran je nach der konkreten Situation argumentiert, warnt oder das rechte Verhalten empfiehlt, nie aber zum Argument des Schwertes greift.³⁶ Im Gegenteil wird auf die Maxime „Kein Zwang in der Religion“ (*la ikrāha fī'l-dīn*, 2:256) verwiesen, und auf die Tatsache, dass es die Sache des Menschen sei, seine Wahl zu treffen.³⁷

ii. Evolutionärer Ansatz

Einen anderen Vorschlag zur Lösung islamischer Menschenrechtskonflikte unterbreitet Abdullahi an-Na'im durch einen *evolutionären Ansatz*.³⁸ Grundgedanke dieses Ansatzes ist, die Qualifizierung bestimmter koranischer Verse als rechtsverbindlich zu überdenken. Angelehnt an Mahmoud Muhammad Taha³⁹ schlägt an-Na'im dabei eine Koranlektüre vor, die vor allem zwischen mekkanischen und medinischen Suren innerhalb des Korans unterscheidet. Dabei handele es sich um zwei unterschiedliche Offenbarungen, die inhaltlich unabhängig voneinander seien, wobei die in Mekka geoffenbarten Suren die zeitlose Botschaft des Korans enthielten, während die später in Medina offenbarten Suren an die spezifischen Verhältnisse der Gemeinde in Medina angepasst und deshalb nicht von zeitloser Gültigkeit seien.⁴⁰ Aufgrund der Tatsache aber, dass die Gesellschaft nicht bereit gewesen sei, diese ewige und grundlegende Botschaft,

³³ Das Thema der Apostasie wird ausführlich behandelt in *Abdullah Saeed/Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, 2004. Zur Religionsfreiheit im Allgemeinen siehe den hervorragenden Aufsatz von *Mohsen Kadivar, Freedom of Religion and Belief in Islam*, in: Mehran Kamrava (Hrsg.), *The New Voices of Islam*, 2006, S. 119-142; siehe auch *Mohamed Talbi, Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?*, in: Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, S. 242-260.

³⁴ Vgl. Suren 2:217, 3:86-91, 3:106, 4:115, 5:21, 9:74, 16:106-7, 47:25-26, 47:34.

³⁵ Vgl. Suren 3:20, 5:92, 5:99, 6:66, 6:107, 7:184, 11:12, 13:7, 13:40, 16:64, 16:125, 17:54, 22:49, 24:54, 25:43, 25:56, 27:92, 29:18, 39:41, 42:48, 50:45, 88:21-22.

³⁶ Ebd., S. 66 und 70.

³⁷ Vgl. Suren 2:62, 5:48, 6:35, 10:108, 16:93, 18:29, 11:118, 42:8, 74:55, 76:3, 76:29, 80:12, 109:1-6.

³⁸ Vgl. *Abdullahi A. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 1990, und *ders., Koran, Schari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und zukünftige Perspektiven*, in: Concilium 26 (1990), S. 129-134. Zu einer detaillierten Darstellung dieses Ansatzes vgl. *Lorenz Müller, Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, 1996, S. 241-253.

³⁹ *Mahmoud M. Taha, The Second Message of Islam*, 1989.

⁴⁰ *An-Na'im (Fn. 38) Toward an Islamic Reformation*, S. 52.

die Gott seinem Gesandten in Mekka geoffenbart hatte, anzunehmen, sei die Anwendung der universalen mekkanischen Botschaft durch die in Anbetracht der Umstände realistischeren, medinesischen Offenbarungen ersetzt worden.⁴¹ Die aus menschenrechtlicher Sicht problematischen Regelungen des Korans lassen sich an-Na`im zufolge der medinesischen Phase zuordnen. Dies gelte etwa sowohl für das Gebot der Polygamie (4:3) und der erbrechtlichen Regelungen (4:7-14) sowie für die Überlegenheit des Mannes über die Frau (4:34) als auch für die Körperstrafen (24:2, 24:4, 5:38) oder Verse, die den Abfall vom Islam verurteilen. Die Anwendung der mekkanischen Botschaft sei jedoch in Anbetracht der mangelnden Reife ihrer Adressaten nicht aufgehoben, sondern nur vorübergehend suspendiert worden, um in der Zukunft unter geeigneten Umständen wieder angewendet werden zu können.⁴² Die aus medinesischer Zeit stammenden rechtlichen Normen des Korans müssten demnach im Lichte der ursprünglichen mekkanischen Botschaft verstanden und relativiert werden, da nur sie einen überzeitlichen Charakter besitze. Dabei beruft sich an-Na`im auf das Prinzip der Abrogation (*naskh*), das von frühen muslimischen Gelehrten dazu verwendet worden ist, die Inkonsistenzen der religiösen Quellen auszugleichen, indem sie die später offenbarten Verse als Widerrufung oder Abschaffung der früheren Verse ansahen. Dieser frühere Prozess der Abrogation soll nun umgekehrt werden, um die Verse des Korans, die der mekkanischen Offenbarung entstammen, als verbindlich zu erklären. Damit soll eine moderne Fassung des islamischen Rechts entwickelt werden, die inhaltlich weitgehend mit internationalen Menschenrechtsnormen zu vereinbaren ist.

iii. Intentioneller Ansatz

Ein alternativer Versuch, das problematische Verhältnis von Islam und Menschen-

rechten aufzulösen, findet sich in einem *intentionellen Ansatz*. Hier lautet der Kerngedanke, dass man den Geist beziehungsweise die eigentliche Grundrichtung der Offenbarung durch die Kontingenz des Geschichtlichen hindurch erkennen müsse, um davon ausgehend eine zeitgemäße Geltung der Offenbarung zu interpretieren.⁴³ Diese Grundrichtung wird erkannt, in dem man die Ist-Zustände der vorislamischen Zeit mit den Soll-Ansprüchen der koranischen Offenbarung vergleicht und die daraus entstehende normative Sinnrichtung – und nicht etwa das buchstäbliche Verständnis der Offenbarung – als relevant anerkennt. Besaß die Frau in vorislamischer Zeit zum Beispiel noch kein Erbrecht, erhielt sie mit dem Islam das Recht, die Hälfte der Güter des Mannes zu erben. Die Aussage „die Frau erhält die Hälfte“ bedeute in ihrer Intention demnach nicht, dass die Frau *nur* die Hälfte bekommt. Vielmehr liege der Sinn darin, dass sie *auch* ein Recht auf Erbfolge hat. Der Geist der koranischen Erbregelung ziele darauf hin, eine graduelle und progressive Veränderung der Stellung der Frau einzuleiten. „Die Qualität, nicht die Quantität ist das Entscheidende.“⁴⁴ Die Absicht Gottes sei es gewesen, die Situation der Frau zu verbessern. Demgemäß fordert Abū Zaid ein gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die Dynamik des Textes dahingehend bewertet, dass sie die Gleichstellung der Geschlechter anstrebt.⁴⁵ Grundlegend für die Argumentation des intentionellen Ansatzes ist die Feststellung, dass der Koran soziale Reformen graduell eingeführt hat, um ihre Akzeptanz im Hinblick auf die damals herrschenden soziokulturellen Umstände zu garantieren. Der graduelle Ansatz, den der Koran im Umgang mit sozialen und kulturellen Praktiken angewandt habe,

⁴¹ Ebd., S. 52f.

⁴² Ebd., S. 53.

⁴³ Ali Merad, *Die šarī`a – Weg zur Quelle des Lebens*, in: Schwartländer (Fn. 33), S.292-393 (S. 393). Vgl. auch *Nasr Hamid Abū Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, 1996, S. 182-189 (Kap. 3.4 Textinterpretation zwischen Sinn und Gehalt).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ *Abū Zaid* (Fn. 43), S. 187.

deute also auf eine qualitative Sinnrichtung hin, die in der Rechtsinterpretation berücksichtigt werden müsse. In Bezug auf die Polygamie deute die qualitative Sinnrichtung der Offenbarung dementsprechend in Richtung Monogamie. War die Polygamie in vorislamischer Zeit noch unbeschränkt, reduzierte sie die Offenbarung zunächst, um sie letztendlich im Laufe der Zeit abzuschaffen:

“Quranic law concerning marriage, rather than intending to ratify the widely prevalent practice of polygamy, sought to reform it as far as was possible at the time. The ultimate intent [...] was to transform marriage from a polygamous to a monogamous relationship. The ultimate objective of Quranic marriage law, then, was to legitimate monogamy, rather than to endorse polygamy.”⁴⁶

Auch im Hinblick auf die Körperstrafen wird auf einen übergeordneten Sinn verwiesen. Das wirkliche Problem, das der Islam mit der Einführung des Strafgesetzes unter den bestehenden geschichtlichen Umständen in Angriff nahm, sei demnach nicht die Bestrafung des Diebstahls an sich, sondern die „Festlegung des ‚Strafgesetzes‘ im Kontext einer derart aufgebauten sozialen Gerechtigkeit“, so „dass für den Diebstahl kein Platz und folglich für die Strafe kein Grund mehr besteht“.⁴⁷ Garaudy verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel eines Sklaven, der auf einem Feld Weizen gestohlen hatte, woraufhin der Eigentümer des Feldes eine Strafe forderte. Daraufhin erklärte der Prophet zum Herrn des Sklaven: „Dieser Mann hatte Hunger, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Du selbst bist es, den ich strafen werde.“⁴⁸ Die soziale Gerechtigkeit sei also ein höherer sittlicher Wert als die Verteidigung des Eigentums. Die Anwendung einer Strafe stehe somit dem Geist des Korans entge-

gen, bevor man nicht die soziale Gerechtigkeit verwirklicht hat.

iv. Hermeneutischer Ansatz

Während sich der intentionelle Ansatz vom eigentlichen Text des Korans entfernt und sich auf die geistige Ebene der Schrift konzentriert, beschäftigt sich der *hermeneutische Ansatz* mit dem Verständnis der Schrift. Die Betonung liegt hierbei auf *Verständnis*, da auch hier nicht der buchstäbliche Wortlaut der Schrift als ausschlaggebend erachtet wird, sondern das *Begreifen* religiöser Normen. Dabei versucht der hermeneutische Ansatz, zwischen religions- und kulturbestimmten Normen zu unterscheiden, also zwischen dem, was dem Sakralen, und dem, was dem Geschichtlichen zuzuordnen ist. Um das Religiöse vom Geschichtlichen zu trennen, geht der Ansatz – wie der Name schon sagt – hermeneutisch vor, indem er die gesellschaftliche wie die geschichtliche Bedingtheit verschiedener Normen aufzuzeigen versucht, um die damit verbundene Begrenztheit ihrer normativen Geltung zu begründen. Eine grundlegende Feststellung lautet dabei zunächst, dass der Koran im Kontext eines bestimmten soziohistorischen Hintergrunds offenbart worden ist.⁴⁹ Der Koran wurde nicht auf einmal oder als ganzer Text offenbart, sondern in einem Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren, in dessen Verlauf er sich auf spezifische Ereignisse bezieht und auf konkrete historische Situationen antwortet. Die Interpretation einer koranischen beziehungsweise prophetischen Norm muss nach Fazlur Rahman daher in drei methodischen Schritten erfolgen: Erstens muss gefragt werden, was eine bestimmte koranische oder prophetische Aussage innerhalb ihrer historischen Situation genau bedeutete oder auf welches spezielle Problem sie damals antwortete. Nicht immer

⁴⁶ C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence. An International Perspective*, 1988, S. 69.

⁴⁷ Roger Garaudy, *Die Menschenrechte und der Islam: Begründung, Überlieferung, Verletzung*, in: *Concilium* 26 (1990), S. 119-128 (S. 123).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Entsprechend notiert *Mumisa*: “Although we believe in the supra-historicity of the Qur’an, we need to understand that the revelation of the Qur’an is an event that took place within human history”, *Michael Mumisa*, *Islamic Law. Theory and Practice*, 2001, S. 38.

lässt sich nämlich einwandfrei nachvollziehen, ob der Prophet zum Beispiel spontan zu einer ganz speziellen Problematik seiner Zeit und seiner Umgebung Stellung nahm, oder ob er damit die Muslime für alle Zeiten auf ein bestimmtes Verhalten festlegen wollte. Zweitens muss der allgemeine religiöse oder ethische Grundsatz ‚herausgeschält‘ und formuliert werden, der in dieser speziellen Antwort zum Ausdruck kam. Letztlich muss aufgezeigt werden, wie dieser allgemeine Grundsatz im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu konkretisieren ist, das heißt es muss möglichst genau angegeben werden, was er heute bedeuten oder wie er heute in die Tat umgesetzt werden soll.⁵⁰ Das Verständnis religiöser Normen setzt also voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den *Seinsgrund*, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kam, wiederzuentdecken. Betrachte man den Koran so, als wäre er gestern offenbart worden, wäre man gar nicht erst in der Lage, ihn zu verstehen. Der Verweis also, dieses oder jenes stünde doch so und so im Koran, ist daher nicht allzu aussagekräftig, da die Koranlektüre ohne Kenntnisse der kontextuellen Hintergründe (*asbāb al-nuzūl*) wenig Sinn macht. So muss beispielsweise auch die koranische Erbrechtsregelung vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Bedingungen verstanden werden, die zum Zeitpunkt der Offenbarung herrschten. Die Tatsache, dass der Koran dem männlichen Erben doppelt so viel zuspricht wie der weiblichen Erbin, ist laut dieser Argumentation darauf zurückzuführen, dass es die Pflicht des Mannes sei, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau das Recht auf eine unabhängige Führung ihres Vermögens hat. Die Frau kann einem

Beruf nachgehen, ist aber nicht wie der Mann zum Erwerb des Familienunterhalts verpflichtet. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleibt in ihrer Hand und sie braucht nichts zum Haushaltsbudget beizusteuern.⁵¹ Nehme man eine fiktive Situation an, in der Mann und Frau arbeiten und beide einen Verdienst von 1000 Geldeinheiten haben, so wäre lediglich der Mann dazu verpflichtet, von seinem Verdienst den Haushalt zu unterhalten und für den Unterhalt seiner Familie aufzukommen, während die Frau ihren Verdienst entweder für sich selbst oder gar nicht ausgeben muss. Die Erbregelung wäre demnach keine Diskriminierung der Frau, sondern ein logischer Ausgleich für die Belastung des Mannes der Unterhaltung des Haushalts. Zieht man diesen Gedanken konsequent durch, so würde dies bedeuten, dass die weibliche Erbin nur dann die Hälfte des männlichen Erben bekommt, wenn die Umstände, welche diese Regelung bedingten, gegeben sind. Herrschen demnach andere Bedingungen – zum Beispiel wenn Mann und Frau arbeiten, jedoch beide für den Unterhalt des Haushalts aufkommen müssen – so folgt, dass die Regelung keine Gültigkeit mehr besitzt. Die Gültigkeit einer Norm hängt somit vom Vorliegen bestimmter Umstände ab. Ändern sich diese, so muss die Gültigkeit der Norm überdacht werden.

Im Hinblick auf das koranische Strafrecht hält das hermeneutische Argument zunächst die Tatsache fest, dass die darin enthaltenen Körperstrafen keine koranischen Erfindungen darstellen, sondern zum größten Teil aus dem prä-islamischen Stammesrecht der Araber übernommen wurden.⁵² Trotz der kritischen Einstellung,

⁵⁰ *Fazlur Rahman*, Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition, 1982, S. 5ff.; vgl. *Rotraud Wielandt*, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: Schwartländer (Fn. 33), S. 179-209 (s. 205f.), auch für andere hermeneutische Ansätze. Siehe auch die Beiträge in *Felix Körner*, Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, 2006.

⁵¹ *Lise J. Abid*, Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam, in: Mechtild Rumpf/Ute Gerhard/Mechtild M. Jansen (Hrsg.), Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, 2003, S. 143-162 (S. 154).

⁵² Vgl. diesbezüglich *Walter Young*, Zinā, Qadhāf and Sariqa: Exploring the Origins of Islamic Penal Law and its Evolution in Relation to Qur’anic Rulings, zitiert in: *Wael B. Hallaq*, The

die der Koran in Bezug auf die soziale und moralische Umwelt der Araber einnahm, wurden die lokalen Gewohnheiten und Eigenheiten der arabischen Stammesgesellschaft, an die sich die Offenbarung unmittelbar richtete, berücksichtigt. Kamali macht am Beispiel der Handamputation bei Diebstahl fest, dass dies im Lichte der damaligen gesellschaftlichen Umstände verständlich ist:

“[B]edouin Arab society consisted largely of nomads who travelled with their camels and tents in search of pastures, and it was not feasible under the circumstances to penalize the thief with imprisonment. Imprisonment necessitates durable structures and guards, feeding and care of inmates and so forth, hence the physical punishment was the only reasonable option. Since there were no protective barriers to safeguard the property of people, society could not afford to tolerate proliferation of theft. Mutilation of the hand of the thief also provided the kind of punishment that disabled the thief from persisting in his wrongdoing, just as it also left a visible mark on the offender to warn people against his menace. Mutilation was thus an eminently rational punishment for theft.”⁵³

Die zweite Feststellung lautet somit, dass die im Koran enthaltenen strafrechtlichen Regelungen vor ihrem gesellschaftlichen Hintergrund verstanden werden müssen. Das *Prinzip* der Bestrafung wird im Koran lediglich im Lichte der gesellschaftlichen Gegebenheiten kontextualisiert beziehungsweise ‚akzentuiert‘, ohne damit jedoch eine spezifische *Form* der Bestrafung überzeitlich festlegen zu wollen.

v. Pragmatischer Ansatz

Speziell im Hinblick auf die Körperstrafen lässt sich ein weiterer, *pragmatischer Ansatz* identifizieren, dessen Anliegen darin besteht, die Anwendung der Körperstrafen prozedural zu beschränken, ohne dabei

ihre normative Geltungskraft in Frage zu stellen.⁵⁴ Baderin notiert:

“Questioning the *hudūd* punishments is considered as questioning the divine wisdom underlying them and impugning the divinity of the Qur’an and the theocentric nature of Islamic law”.⁵⁵

Im Lichte der immer lauter werdenden Rufe nach einer Anwendung des islamischen Rechts ist es nach Baderin daher praktischer,

“to seek for reconciliation between the *hudūd* punishments and the prohibition of cruel, inhuman, and degrading punishments under international human rights law indirectly through legal procedural shields available within Islamic law”.⁵⁶

Der pragmatische Ansatz greift dabei auf diverse juristische Manöver zurück, die von der islamischen Jurisprudenz entwickelt wurden, um die Bestrafung bei Diebstahl soweit wie möglich einzuschränken. Dementsprechend könne man den Diebstahl erst dann bestrafen, wenn der Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet, an einem gesicherten und geschlossenen Platz aufgehoben war und zudem die Absicht und den sozialen Hintergrund des Angeklagten sowie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Betracht zieht. Dessen ungeachtet muss definiert werden, ab wann zum Beispiel ein Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet und welche sozialen Rahmenbedingungen herrschen müssen, damit eine Strafe vollzogen werden kann. Krämer hält fest, dass eine weithin akzeptierte Position davon ausgeht, dass Diebstahl erst in einer wahrhaft vom Islam durchdrungenen Gesellschaft mit der kanonischen Strafe der Handamputation bestraft werden kann.⁵⁷ Ein Einwand, der sich

Origins and Evolution of Islamic Law, 2005, S. 24.

⁵³ Muhammad Hashim Kamali, Shari’ah Law, 2008, S. 130f.

⁵⁴ Eine ausführliche Behandlung findet sich in Mohamed S. el-Awa, Punishment in Islamic Law, 2000.

⁵⁵ Mashood A. Baderin, International Human Rights and Islamic Law, 2005, S. 84.

⁵⁶ Ebd., S. 85.

⁵⁷ Krämer (Fn. 12), S. 63.

hier jedoch aufdrängt, lautet, dass der pragmatische Ansatz zwar die praktische Anwendbarkeit einer strittigen Norm begrenzen kann, ihren theoretischen Geltungsanspruch jedoch nicht. Das Problem werde damit nicht aufgehoben, sondern lediglich aufgeschoben. Entsprechend kritisch bemerkt Ramadan:

“Anyone who reads the books of the *ulamā'*, listens to their lectures and sermons, travels inside the Islamic world or interacts with the Muslim communities of the West will inevitably and invariable hear the following pronouncement from religious authorities: ‘almost never applicable’. Such pronouncements give the majority of the *ulamā'* and Muslim masses a way out of dealing with the fundamental issues and question without risking appearing to have betrayed the Islamic scriptural sources.”⁵⁸

Ramadan, der die machtpolitische Instrumentalisierung der Scharia und ihre Einengung auf den punitiven Aspekt der *hudūd* kritisiert, fordert stattdessen eine sofortige Aufhebung der Körperstrafen:

“[I]t is our moral obligation and religious responsibility to demand for the immediate suspension of the application of the *hudūd* which is inaccurately accepted as an application of Islamic *sharī'a*.”⁵⁹

3. *Resultate des islamischen Menschenrechtsdiskurses*

Wie die obige Rekonstruktion der verschiedenen Positionen zeigt, lässt sich unter Muslimen in Bezug auf die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten ein sehr breites Meinungsspektrum identifizieren. Von einer oft suggerierten einheitlichen, homogenen islamischen

Menschenrechtskonzeption kann also keine Rede sein. Die Frage, ob der Islam mit den Menschenrechten vereinbar ist, muss daher differenziert beantwortet werden. Die größten Hindernisse für die Adaption der Menschenrechte stellen die Positionen dar, die Bielefeldt als “defensive and embracive attitudes towards human rights”⁶⁰ charakterisiert. ‘Defensive attitudes’, in der hier verwendeten Terminologie als Position der Ablehnung bezeichnet, lehnen die Menschenrechte als kulturfremdes Konzept ab, während ‘embracive attitudes’, hier als Position der Aneignung benannt, einen unkritischen Exklusivitätsanspruch auf das Konzept der Menschenrechte erheben und sie kulturell vereinnahmen. Hier werden Menschenrechte zwar nicht kategorisch verneint, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht, wodurch sie teilweise stark beschnitten werden. Zweifellos am nächsten kommt der Menschenrechtsidee die Position der Angleichung mit dem Versuch, die Unstimmigkeiten zwischen Islam und Menschenrechten zu überwinden. Gegensätze in der Beurteilung der Menschenrechte ergeben sich dabei aus einem unterschiedlichen Verständnis der islamischen Tradition und der unterschiedlichen Beurteilung der Rechtsfindung. Dementsprechend kann mit Müller geschlossen werden, dass es keineswegs ‘der Islam’ ist, der die Schwierigkeiten bei der Rezeption der Menschenrechte bedingt, sondern allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, das sich aus der jeweiligen Konzeption des islamischen Rechts ergibt. Entscheidend also ist, wie mit dem islamischen Recht umgegangen wird. Dieses kann in dem Sinne menschenrechtsfreundlich interpretiert werden – wie es die Position der Angleichung zu tun versucht hat –, dass die Quellen des islamischen Rechts nicht notwendigerweise eine Barriere für die Adaption der Menschenrechte darstellen.⁶¹

Die Formulierung des letzten Satzes verdeutlicht jedoch schon die Problematik, in der sich der zeitgenössische muslimische

⁵⁸ Tariq Ramadan, *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World*. <http://www.tariqramadan.com/An-International-call-for.html?lang=en> (Stand: 1. Juni 11). Zur dadurch ausgelösten Debatte siehe auch *ders.*, *A call for a moratorium on corporal punishment – The debate in review*, in: Kari Vogt/Lena Larsen/Christian Moe (Hrsg.), *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition*, 2009, S. 163-174.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Bielefeldt (Fn. 22), S. 602.

⁶¹ Müller (Fn. 38), S. 322.

Menschenrechtsdiskurs befindet. Das einzige Ziel des Diskurses besteht nämlich genau darin zu beweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz *nicht unfähig* sind. Es wird zu zeigen versucht, dass *nicht stimmt*, was Muslimen von außen vorgeworfen wird, und dass einer Vereinbarkeit eigentlich nichts im Wege steht. Muslime verkennen dabei oft, dass sie auf diese Art und Weise keine selbstständige Menschenrechtskonzeption hervorbringen, sondern lediglich Flickschusterei betreiben. Es stellt sich daher aus muslimischer Perspektive die Frage, inwiefern das Paradigma der Vereinbarkeit überhaupt sinnvoll ist, um als Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsthematik zu dienen. Automatisch impliziert wird dadurch nämlich ein Wertungsschema, das lediglich der Frage nachgeht, ob und inwieweit es ‚den Muslimen‘ gelungen ist, ‚westliche Werte‘ auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren. Dies bindet jeglichen Argumentationsverlauf von Anfang an in eine diskursive Struktur ein, in der die abhängige Variable Islam bemüht ist, sich der unabhängigen Variable Menschenrechte anzugleichen und somit in ein Herr- und Knecht-Verhältnis eintritt, in dem die Apologetik der Anschuldigung folgt und die Legitimationserteilung die Rechenschaftspflicht mit sich bringt. Es entsteht mit anderen Worten also die Gefahr, in einen Sog der Rechtfertigung zu geraten, der allzu oft eine ausgeprägte Neigung zu Abwehr und Apologetik bewirkt und meist Argumente hervorbringt, die eher den äußeren Druck, sich bekennen zu müssen, als den ernsthaften Versuch einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsthematik verdeutlichen. Der zeitgenössische muslimische Menschenrechtsdiskurs ist dementsprechend nicht dazu in der Lage, einen eigenständigen und theoretisch wertvollen Beitrag zur Förderung und Erweiterung des allgemeinen Menschenrechtsverständnisses beizusteuern, da es ihm in erster Linie darum geht, die an ihn gerichteten Vorwürfe zu entkräften, um das Stigma des menschenrechtlichen Problemkinds loszuwerden.

Die Unfähigkeit, zu einem tiefergreifenden und weiterführenden Verständnis der Menschenrechte beizutragen, wird dabei vor allem dann deutlich, wenn wir uns der Frage widmen, wie die Menschenrechte im muslimischen Diskurs begründet werden. Krämer macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Grundannahme, „Menschenrechte seien nicht aus menschlicher Überlegung und menschlichem Rechtsempfinden erwachsen, und schon gar nicht aus einem ‚Naturrecht‘, sondern von Gott als alleinigem Souverän und Gesetzgeber verliehen“⁶² wichtige Probleme aufwirft. Demnach betone die Argumentation „zwar den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte, den auch der Bezug auf das Naturrecht zum Ausdruck bringt, bindet sie aber unauflöslich an die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott, entkleidet sie also ihres nach modernem westlichen Verständnis absoluten Charakters“.⁶³ Die Erfüllung der Menschenrechte wird also zu einer rituellen Handlung gegenüber Gott erhoben,⁶⁴ während die sich aus ihr ergebende zwischenmenschliche Pflicht nur sekundär bleibt. Im Gegensatz zu Krämer sehe ich das damit zusammenhängende Problem jedoch weniger darin, dass nicht alle Menschen im gleichen Maße als Menschenrechtsträger anerkannt werden können.⁶⁵ Menschenrechte werden der obigen Begründung nach nämlich nicht in dem Sinne an den Glauben gebunden, dass sie nur demjenigen zukommen, der auch an Gott glaubt. Das eigentliche Problem der muslimischen Menschenrechtsbegründung scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass sie nicht

⁶² Krämer (Fn. 12), S. 148.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. die Präambel der Kairoer Erklärung der Menschenrechte, in der es heißt, dass die Beachtung grundlegender Rechte „zu einem Akt der Anbetung und deren Vernachlässigung oder Verletzung zu einer verwerflichen Sünde“ wird.

⁶⁵ Laut Krämer lässt die muslimische Begründung „die Frage offen, ob auch das Menschenrecht derer zu achten und zu schützen ist, die ihre Pflichten gegenüber Gott nicht erfüllen“, Krämer (Fn. 12), S. 149.

dazu in der Lage ist, alle Menschen gleichermaßen zur Achtung der Menschenrechte zu verpflichten. Indem nämlich die Achtung der Menschenrechte vom Gottesglauben abhängig gemacht wird, entsteht eine Wertebasis, welche die Frage der *Gültigkeit* für diejenigen aufwirft, die nicht an Gott glauben. Wie wären beispielsweise Atheisten oder Agnostiker an die Menschenrechte gebunden? Der Gottesbezug in der Begründung von Menschenrechten stellt also nicht so sehr in Frage, dass sich Menschenrechte *auf* jeden Menschen beziehen. Die Problematik liegt vielmehr darin, dass die Begründung nicht *für* jeden Menschen gültig ist. Was Muslime dabei verkennen, ist dass sie dadurch den universalistischen Imperativ ihrer Religion dekonstruieren, die sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach nicht darauf beschränkt, das Leben einer bestimmten Rasse oder Kultur zu regulieren, sondern das der gesamten Menschheit. Um dem universalistischen Anspruch des Islam gerecht zu werden, müssen Muslime mit anderen Worten also Wege finden, ihre Behauptungen über das Rechte und Gute gegenüber anderen, nicht- und andersgläubigen Menschen zugänglich zu machen, indem Menschenrechte auf eine Art und Weise begründet werden, die für alle Menschen nachvollziehbar ist.

III. Fazit

Wie die Betrachtung der obigen Rechtfertigungsnarrative und -ansätze ersichtlich werden lässt, befindet sich der Herausbildungsprozess muslimischer Menschenrechtsverständnisse also in einem Spannungsfeld von zwei unterschiedlichen Normativitätsansprüchen: dem Anspruch der islamischen Authentizität einerseits und dem der Universalität andererseits. Um die Annahme der Menschenrechte nicht als bloße Übernahme von ‚westlichen‘ Ideen erscheinen zu lassen, müssen sich Menschenrechte demnach aus der islamischen Tradition ableiten und begründen lassen. Die Notwendigkeit einer islamischen Rezeption der Menschenrechte ergibt sich also auf *legitimitätstheoretischer*

Ebene. Andererseits ergibt sich auf *begründungstheoretischer Ebene* die Notwendigkeit, dass religiös unabhängige Kriterien angelegt werden müssen, um die universale Gültigkeit der Menschenrechte zu garantieren. Universal gültig sind Menschenrechte dann, wenn sie aus einem Grund akzeptiert werden, der für jeden Menschen unabhängig von seinem kulturellen und religiösen Hintergrund einsehbar und zustimmungsfähig ist. Die Herausforderung, die der muslimische Menschenrechtsdiskurs zu meistern hat, besteht entsprechend darin, einen Weg zu finden, der zwischen diesen beiden Normativitätsansprüchen navigiert und sie in einer islamisch legitimen *und* universal konsensfähigen Konzeption der Menschenrechte vereint.