

Islamische Menschenrechtserklärungen und ihre Kritiker

Einwände von Muslimen und Nichtmuslimen gegen die Allgültigkeit der Scharia

1. Die Bedeutung der Menschenrechtsdiskussion
2. Islamische Menschenrechtserklärungen
3. Islamisch definierte Menschenrechte in der apologetischen Debatte
4. Muslimische Stimmen abseits der offiziellen islamischen Menschenrechtserklärungen
5. Bemühungen um die Verbesserung der Menschenrechtssituation in islamischen Ländern
6. Menschenrechtsarbeit - wohin?
7. Der Einfluss der Scharia-Thematik auf die Menschenrechtsdiskussion
8. Literatur
9. Endnoten

1. Die Bedeutung der Menschenrechtsdiskussion

Die Thematik „Islamische Menschenrechtserklärungen und ihre Kritiker“ ist angesichts von Globalisierung, Nahostkonflikt und dem dauerhaften Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in Europa von großer Aktualität. Längst ist die Beschäftigung mit islamischen Menschenrechtserklärungen kein



Christine Schirmacher ist promovierte Islamwissenschaftlerin und Professorin für Islamkunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven/Belgien und wissenschaftliche Leiterin des Instituts für



Thema mehr, das nur Islamwissenschaftler, Historiker oder Politologen berührt. Es betrifft in Europa wirklich jeden. Aktuell ist die Thematik auch deshalb, weil erst kürzlich, am 19.06. 2006, in Genf als Nachfolgeorganisation zur UNO-Menschenrechtskommission ein sog. „Menschenrechtsrat“ der Vereinten Nationen ins Leben gerufen wurde, dessen Ziel und Aufgabe es ist, Menschenrechte weltweit und das gegenseitige Verständnis und den Dialog zu befördern. Der UN-Menschenrechtsrat untersteht direkt der UN-Generalversammlung Aufmerksamkeit für und Beschäftigung mit den Menschenrechten auf hoher Ebene also.

Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz. (Bild: Credit s.u.)

Diesem intensiven Bemühen könnte aber auf der anderen Seite auch entnommen werden, dass es Beratungsbedarf gibt und grundlegende Konflikte noch nicht als geklärt gelten können. So wurde z. B. im Prozess der Gründung des 47köpfigen „Menschenrechtsrates“ bemerkt, dass Länder, in denen vielfache Menschenrechtsverletzungen beklagt werden, nun selbst Mitglieder des Rates sind. Zugleich sind westliche Demokratien - in denen die umfassendsten Menschenrechte gewährt werden - in der Minderheit, so dass westlich-demokratische Vorstellungen von Menschen- und Freiheitsrechten innerhalb des Rates teilweise offensiv in Frage gestellt werden. Unterschiedliche Kulturen, Traditionen und Religionen - und nicht zuletzt die Politik selbst - haben Auswirkungen auf die Beurteilung dessen, was eigentlich Menschenrechte sind:

Ist „Islamphobie ... die schlimmste Form des Terrorismus“

So konnte die „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC) auf der vierten Sitzung des Menschenrechtsrates vom 12.-30.3. 2007 z. B. eine von ihr eingebrachte Resolution durchsetzen, in der sie ein weltweites Verbot der öffentlichen Diffamierung des Islam gefordert hatte,[1] wobei mit „Diffamierung“ all das gemeint sein dürfte, was den Islam in irgendeiner Weise mit Negativem in Zusammenhang bringt oder kritisch über seinen



möglichen „Anteil“ an vorhandenen Missständen und Extremismen nachdenkt.

Es war dieselbe OIC, die Mitte Mai 2007 verkündete, die „Islamphobie“, also die „absichtliche Diffamierung des Islam und die Diskriminierung und Intoleranz gegen Muslime“, insbesondere in Europa und den USA, sei „die schlimmste Form des Terrorismus“[2]. In dasselbe Horn stieß der Präsident des „Amtes für religiöse Angelegenheiten“ (Diyanet) in der Türkei, Ali Bardakoglu in einer Rede am 01.11.2006, in der er Kritik am Islam als „Bedrohung des Weltfriedens“ bezeichnet hatte.[3]

Wodurch entsteht also eine Bedrohung des Friedens, der Freiheit und der Menschenrechte - durch ihre Missachtung oder durch kritische Berichte darüber? Schon in diesem Punkt besteht offensichtlich keine grundlegende Einigkeit. Daher bleibt eine inhaltliche Diskussion über die Thematik der Menschenrechte weiterhin hochaktuell.

Islam und Menschenrechte

Hochaktuell ist es in Bezug auf den Islam - und nur um diese Thematik, nicht um Menschenrechte allgemein geht es in diesem Beitrag - auch deshalb, weil einerseits unübersehbar ist, dass es bis in die Gegenwart in vielen Ländern mit überwiegender muslimischer Bevölkerung, deren Verfassungen sich ausdrücklich auf die Scharia als eine wesentliche oder sogar einzige Quelle der Gesetzgebung berufen, mit den Menschenrechten nicht zum Besten bestellt ist. Eine Einschränkung bürgerlicher Freiheiten (wie z. B. der Meinungs-, Presse-, Religions-, Versammlungsfreiheit oder der Freiheit zur unabhängigen politischen Meinungsbildung) ist in zahlreichen dieser Länder an der Tagesordnung und echte demokratische Verhältnisse sind in keinem arabischen Staat gegeben. Gerade in den arabischen Staaten wird jedoch gleichzeitig intensiv über die Menschenrechtsthematik debattiert und auch für die Menschenrechte von zahlreichen, weltanschaulich sehr unterschiedlich geprägten Gruppierungen und Einzelpersonen gekämpft, was in der westlichen Welt allerdings in dieser Intensität häufig nicht wahrgenommen wird.

Es gibt in islamisch geprägten Ländern Mut machende wie deprimierende Entwicklungen in Menschenrechtsfragen. Die wichtigste Frage lautet, in welche Richtung die Entwicklung fortschreiten wird - zu einer weiteren Einschränkung von Freiheit und Menschenrechten oder zu einer Reform und Aufklärung und in diesem Zusammenhang auch zu einer Verbesserung der Menschenrechtslage. Murad Wilfried Hofmann, prominenter deutscher



Konvertit, Jurist und ehemaliger Diplomat verschiedener Botschaften Nordafrikas, ist der Meinung, dass aufgrund der vorwiegend kritischen Beurteilung des Verhältnisses von Islam und Demokratie, Menschen- und Frauenrechten „die Zukunft des Islam im Westen von den Antworten abhängt, welche die Muslime auf diese drei Fragen geben“[4] werden.

Die Thematik der Menschenrechte verdient es im islamischen Kontext nicht, einlinig abgehandelt zu werden; das Bild hat viele Facetten. Einerseits existieren prominente islamische Menschenrechtserklärungen wie die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ des Islamrates in Europa von 1981 sowie die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ von 1990, die sich für die Gewährung zahlreicher Menschenrechte aussprechen. Ihre inhaltliche Definition jedoch unterscheidet sich teilweise erheblich von westlichen Menschenrechtsvorstellungen. Schariazentrierte Stellungnahmen unterstreichen teilweise vehement die Unterschiede zu westlichen Menschenrechtserklärungen, während sich besonders via Internet, aber auch in westlichen Medien eine Vielzahl von kritischen Stimmen aus islamisch geprägten Ländern zu Wort meldet, die eine Erweiterung bzw. inhaltliche grundlegende Umorientierung islamischer Menschenrechtserklärungen fordert und für die Gewährung umfangreicherer Menschenrechte aus dem Islam bzw. Koran Begründungen ableitet. Und nicht zuletzt spielt in der apologetischen Diskussion über die Inanspruchnahme und kulturelle oder religiöse Verortung der Menschenrechte auch die Thematik der Menschenrechtsverstöße der westlichen Welt eine Rolle. Häufige Anklagepunkte sind der Zweite Weltkrieg und der Holocaust, der westliche Kolonialismus,[5] der Zweite Golfkrieg 1991, die militärischen Interventionen westlicher Mächte in Afghanistan und der Dritte Golfkrieg im Irak 2003 und die damit in Zusammenhang stehenden Folterskandale des irakischen Gefängnisses von Abu Ghraib.

Die Thematik der Menschenrechte bleibt also Gegenstand intensiver Diskussion um Berechtigung, Begründung und Inhalt und dies sowohl innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaft wie auch zwischen westlicher und islamischer Welt. Zur Veranschaulichung dieser Diskussion werden im Folgenden die beiden einflussreichsten islamischen Menschenrechtserklärungen vorgestellt, davon abweichende Auffassungen aus dem islamisch-liberalen bzw. islamischen „Reform“-Spektrum ihnen gegenüber gestellt und in aller Kürze die Rolle der Scharia in Bezug auf die Menschenrechtsproblematik erläutert.

2. Islamische Menschenrechtserklärungen

Es gibt keine islamische Menschenrechtserklärung, die allgemeine Anerkennung in islamischen Ländern erfahren hätte oder in konkrete Rechtstexte gegossen worden wäre und damit völkerrechtlich bindenden Charakter erfahren hätte wie das für die UN-Menschenrechtscharta von 1948 der Fall ist. Einige islamische Menschenrechtserklärungen haben überregionale Bedeutung erlangt, andere Textentwürfe sind in unterschiedlichen Stadien der Beratung zu einem vorläufigen Haltepunkt gekommen, wie z. B. die „Arab Charter on Human Rights“ vom 15.09. 1994 [6]. Sie wurde zwar in einer überarbeiteten Fassung vom Rat der 22 Staaten der Liga der Arabischen Staaten angenommen, aber bis heute nur von wenigen Staaten ratifiziert.

Eine herausragende Stellung nehmen dagegen zwei Erklärungen ein, die sogenannte „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ von 1990 [7], sowie die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1981 [8].

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1981

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 19. September 1981 stammt aus der Feder des Islamrates von Europa, einer nicht-staatlichen Organisation mit Sitz in London, die als private Institution keinerlei Gefolgschaft beanspruchen kann. Die Erklärung kam auf Initiative des saudischen Königshauses zustande und stand unter der einflussreichen Mitwirkung von Wissenschaftlern aus dem Sudan, Pakistan und Ägypten.[9]

Wer den Text dieser Erklärung studiert, dem fällt als erstes auf, dass diese Erklärung von Muslimen („wir Muslime ... verkünden“) für Muslime verfasst wurde. Die Menschenrechte werden hier einlinig auf den Islam zurückgeführt bzw. mit dem Islam begründet und von ihm beansprucht. Schon in der Präambel heißt es: „Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die Menschenrechte umfassend und tiefgründig als Gesetz fest.“[10]

Die Universalität des Anspruchs des Islam wird zugleich aus der Präambel deutlich, wenn dort auf die Pflicht zur Verbreitung des Islam durch seine Propagierung (arab. da'wa) hingewiesen wird, denn die Propagierung des Islam sei ein „aufrichtiger Beitrag zur Rettung der Welt aus allen Übeln ... und ... Befreiung der Völker von mannigfaltigen Plagen“. Im gesamten Text wird der Islam als „wahre Religion“ absolut gesetzt, unter deren

Führung allein es dem menschlichen Verstand möglich sei, das diesseitige Leben zu bewältigen.

Dies sei der Fall, weil es unter dem Islam keinerlei „Privilegierung und Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Rasse, Geschlecht, Farbe, Sprache oder Religion“ gäbe. Vor dem Hintergrund der Scharia kann dies nicht so gemeint sein, dass es keine rechtlichen Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen oder Männern und Frauen gäbe, denn dies ist nach Schariagesetzgebung unmöglich. Die Betonung liegt vielmehr darauf, dass dies keine „Diskriminierung“ oder „Privilegierung“ bedeutete, denn die Scharia bleibt der letztgültige Maßstab, nicht menschliche Erwägungen.

Ferner betont die Präambel die Unverletzlichkeit bzw. Unaufhebbarkeit der Scharia, die Pflicht des Herrschers zur Umsetzung der Scharia, die Notwendigkeit zur Homogenität einer Gesellschaft, die dadurch erreicht wird, dass sich alle zur (islamischen) Religion bekennen sowie die „Sicherheit, Freiheit, Würde und Gerechtigkeit“ für jeden Menschen, die dadurch erlangt wird, dass die Scharia zur vollen Umsetzung kommt.

In den folgenden 23 Artikeln geht es um nähere Erläuterungen einer Lebensform, die einzig auf der Scharia basiert. Das Recht auf Leben und Freiheit wird thematisiert (Art. 1 und 2) und auf Gleichheit aller Menschen (Art. 3), das allerdings in Art. 2 mit dem Hinweis eingeschränkt wird, dass die „Frömmigkeit“ – also die Zugehörigkeit zum Islam – einen Menschen vor einem anderen einen Vorrang einräumt, was eine Rangordnung der Menschheit gemäß ihres Religionsbekenntnisses bedeutet. Auch die im selben Art. 3 verwendete Formulierung aus der islamischen Überlieferung „Das Blut der Muslime ist gleichwertig“ lässt auf die Frage, ob auch das Blut von Nichtmuslimen dem von Muslimen „gleichwertig“ sei, eine negative Antwort vermuten. Das derzeitige iranische Strafrecht konkretisiert diese Vermutung, wenn dort gesetzlich geregelt ist, dass das Blutgeld für einen Totschlag eines nichtmuslimischen Staatsbürgers geringer ist als für einen Muslim.[11]

Art. 4 spricht allen Menschen das Recht zu, „nur nach der Scharia“ beurteilt zu werden und alles abzulehnen, was der Scharia entgegensteht. Weitere Artikel behandeln das Recht auf ein gerechtes Gerichtsverfahren (Art. 5) und Machtmissbrauch (Art. 6), das Recht auf Schutz vor Folter (Art. 7) und den Schutz der Ehre (Art. 8), das Recht auf Zuflucht (Art. 9) und die Rechte der Minderheiten (Art. 10), die selbstverständlich nicht anders als durch die Scharia definiert werden – was nichts anderes als eine rechtliche Einschränkung der Rechte von Minderheiten bedeutet.

Art. 11 widmet sich der Thematik der Teilnahme am öffentlichen Leben, das allen Muslimen das Recht gibt, „öffentliche Stellungen und Ämter zu übernehmen“, was umgekehrt wiederum die Beschränkung oder Verwehrung des Zugangs zu diesen Ämtern für Nichtmuslime vermuten lässt (und durch die Praxis in islamischen Ländern in vielen Fällen bestätigt wird). Art. 12 garantiert Gedanken-, Glaubens- und Religionsfreiheit, die ebenfalls durch die entsprechenden Schariabestimmungen begrenzt werden, also Werbung für einen anderen Glauben als den Islam unter Muslimen verbietet, den Abfall vom Islam verurteilt oder sogar verfolgt, ebenso wie ganz allgemein disloyales Verhalten gegen Staat, Staatsgemeinschaft und (islamische) Religion: „nicht erlaubt ist die Verbreitung von Unwahrheit und die Veröffentlichung dessen, was der Verbreitung der Schamlosigkeit oder Schwächung der Umma [der Gemeinschaft der Muslime] dient“.

Es folgt das Recht auf religiöse Freiheit (Art. 13), das Recht auf Engagement in der Gesellschaft (Art. 14), das Recht auf Eigentum (Art. 15), das allerdings als öffentliches Eigentum „dem Interesse der Umma“ dienen muss, womit wiederum impliziert wird, dass Nichtmuslime hier nicht eingeschlossen sind. Dies entspricht wiederum Schariarecht, denn Almosenspenden von Muslimen, die in der Befolgung einer der „Fünf Säulen des Islam“ zur Abgabe verpflichtet sind, dürfen niemals Nichtmuslimen zugute kommen, und so haben denn auch nur „die Armen der Umma ... einen zugestandenen Anspruch auf das Vermögen der Reichen“.

Art. 16 behandelt den Schutz des Eigentums, Art. 17 und 18 Rechte und Pflichten des Arbeiters, Art. 19 das Recht auf Gründung einer Familie, in dem die Überordnung des Mannes über der Frau mit erwähnt wird. Art. 20 behandelt die Rechte der Ehefrau (Wohnung, Unterhalt, Eigenvermögen, Scheidung, Erbe, Ehre), Art. 21 das Recht auf Erziehung der Kinder, Art. 22 den Schutz der Privatsphäre und Art. 23 das Recht auf Bewegungs- und Aufenthaltsfreiheit jedes Menschen.

Verschiedentlich ist hervorgehoben worden, dass die englische und französische Version des Textes im Vergleich zur arabischen Version eher gemäßigtere Formulierungen verwenden. Wenn sich die europäischen Übersetzungen auf „das Gesetz“ mit „The Law“ oder „La Loi“ beziehen, dann könnte mit diesen Begriffen auch das weltliche Gesetz eines Landes gemeint sein. Der arabische Text spricht nur von „der Scharia“, was selbstverständlich eine ganz andere Konnotation impliziert. Kritiker haben aus diesem Umstand geschlossen: „Dadurch entsteht der Eindruck, als zielten die Versionen in westlichen Sprachen darauf ab, die Nichtmuslime zu beruhigen und ihnen die islamische Ethik so darzulegen, dass sie auch für diejenigen annehmbar ist, die vom Geist der

modernen menschenrechtlichen Prinzipien durchdrungen sind.“[12]

Die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ von 1990

Die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ wurde am 4. August 1990 von 45 Außenministern der insgesamt 57 Mitgliedsstaaten der am 25. September 1969 in Rabat gegründeten „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC) [13] verabschiedet und am Tag darauf dem Hochkommissar für Menschenrechte der Vereinten Nationen überreicht [14]. Die Bekanntheit der „Kairoer Erklärung“ dürfte noch größer sein als die der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“, da sie manches kompakter und kürzer fasst, was in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ ohne Kenntnis des Schariarechts nicht immer sofort verständlich wird.

Auch in der Kairoer Erklärung wird die Scharia als einzige Grundlage für die Gewährung von Menschenrechten bezeichnet, während Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen, wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 als jüdisch-christliches Konstrukt säkularer und daher Menschen gemachter Gesetze abgelehnt werden. Die iranische Regierung hob bereits im Jahr 1981 hervor, dass eine solch „säkulare Interpretation der jüdisch-christlichen Tradition“ bei Muslimen keinerlei Gültigkeit besäße. Und 1984 verkündete der iranische Repräsentant Rajaie-Khorassani gegenüber der UN-Generalversammlung, dass der Iran sich lediglich an das Gesetz Gottes gebunden sehe, nicht an von Menschen gemachte Gesetze. Daher würde der Iran nicht zögern, die UN-Menschenrechte im Konfliktfall zu verletzen. Schließlich ließ der iranische Außenminister anlässlich einer Feierlichkeit zum 50. Jahrestag der UN-Erklärung in Genf am 17. März 1998 verlauten, dass die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 „revidiert“ werden müsse. Seitdem hat der Iran diese Position mehrfach unterstrichen. [15]

Dass es der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ nicht um Toleranz und Anerkennung von Nichtmuslimen auf Augenhöhe geht, sondern um die Reklamierung einer durch die Offenbarung des Islam begründeten Vorherrschaft, wird bereits in der Präambel deutlich, die in Anlehnung an Sure 3,110 betont, dass „die islamische Umma [muslimische Weltgemeinschaft] ... von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und ... der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat.“ [16]

Die Mitglieder der OIC betonen zudem „die Rolle, die diese Umma bei der Führung der

durch Konkurrenzdenken und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte.“ Die Präambel fährt fort, dass die OIC ihren Beitrag dazu leisten möchte, den Menschen ein „Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Scharia“ zu ermöglichen – was unmittelbar die Frage nahelegt, ob ein Leben, das sich nicht im Einklang mit der Scharia befindet, ebenfalls ein „würdiges Leben“ sein kann. Abschließend unterstreicht die Einleitung den göttlichen, ewigen Charakter der Scharia, wenn gemahnt wird, dass die im Islam gewährten Rechte und Freiheiten weder aufgehoben, noch verletzt oder missachtet werden dürften, denn dies sei „eine schreckliche Sünde.“[17]

Die übrigen Artikel befassen sich mit der Gleichheit aller Menschen (Art. 1), mit dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2), dem Recht auf Begrenzung von Krieg (Art. 3), dem Recht auf Ehre (Art. 4) und der Gründung einer Familie (Art. 5), mit den Rechten von Frauen (Art. 6) und Kindern (Art. 7), mit der Rechtsfähigkeit der Menschen (Art. 8), mit der Bildung (Art. 9), der Religion (Art. 10), der Freiheit (Art. 11) und Freizügigkeit (Art. 12), der Arbeit (Art. 13) und der Einkünfte (Art. 14), mit Fragen des Eigentums (Art. 15) und des Gewinns (Art. 16), mit der Frage der Erlangungen von Reinheit in der Gesellschaft (Art. 17) und Sicherheit der Religion und der Privatsphäre (Art. 18), mit der Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 19), mit dem Schutz vor Willkür (Art. 20) und Geiselnahme (Art. 21), mit der freien Meinungsäußerung (Art. 22) und dem Schutz vor Autoritätsmissbrauch (Art. 23).

Was auf den ersten Blick kaum von nicht-islamischen Menschenrechtserklärungen abzuweichen scheint, ergibt wiederum zahlreiche Unterschiede zur UN-Menschenrechtserklärung von 1948:

Schon in der Überschrift (oder besser: Unterschrift) zur Kairoer Erklärung in Art. 24 und 25 wird das oberste Prinzip zur Auslegung dieser Menschenrechtserklärung genannt: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia“ (Art. 24) und in Art. 25 heißt es noch genereller: „Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.“ Dieses Auslegungsprinzip der Überordnung der Scharia wird in jedem einzelnen der übrigen 23 Artikel der Erklärung deutlich:

So wird in Art. 1 zwar betont, dass alle Menschen „gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung“ sind, augenfällig aber bleibt, dass hier nicht von den gleichen Rechten wie in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der UN-Erklärung von 1948 die Rede

ist.[18] Zudem ergänzt die Kairoer Erklärung, dass der „wahrhafte Glaube ... die Garantie für das Erlangen solcher Würde“ sei. Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Würde möglicherweise nur dann erlangt werden kann, wenn der „wahrhafte Glaube“ (des Islam) angenommen wird. Dies scheint zumindest Art. 1b) naheulegen, wenn es dort heißt: „... niemand ist den anderen überlegen, außer an Frömmigkeit oder guten Taten.“ Frömmigkeit und gute Taten aber sind die im Koran an zahlreichen Stellen genannten Kennzeichen des wahren (islamischen) Glaubens und die Erfüllung der (islamischen) Glaubenspflichten (vgl. z. B. Sure 19,96).

Ebenso wird der Schutz und die Unversehrtheit des Lebens durch die Scharia mit Art. 2a) begrenzt: „... es ist verboten, einem anderen das Leben zu nehmen, außer wenn die Scharia es verlangt“ nach Vorgabe der Scharia erlaubten z. B. Ehebruch oder Apostasie ein Nehmen des Lebens eines anderen. Damit wird die Scharia über jede weltliche Gesetzgebung erhoben und ihr vorgeordnet.

In Bezug auf die Gleichberechtigung der Frau vermerkt die Kairoer Erklärung, dass eine Frau „durch keinerlei Einschränkungen aufgrund der Rasse, Hautfarbe oder Nationalität“ von einer Heirat abgehalten werden sollte (Art. 6). Die freie Wahl des Ehepartners unabhängig von dessen Religion wird nicht erwähnt, was den Hintergrund der Schariabestimmung, dass eine muslimische Frau nach klassischer Auslegung und nach in arabischen Ländern geltendem Recht keinen nichtmuslimischen Mann heiraten darf, widerspiegelt. Zudem heißt es hier nur, dass die Frau „dem Mann an Würde gleich“ ist - offensichtlich nicht aber an Rechten, was nach Maßgabe der Scharia unmöglich ist, denn die Scharia - zumindest in ihrer traditionellen und damit ganz überwiegenden Auslegung - ermöglicht im Erb-, Ehe- und Scheidungsrecht keine rechtliche Gleichstellung der Frau. Allerdings wird dies im traditionellen Islam und ebenso in der Kairoer Erklärung nicht als Unrecht oder Diskriminierung der Frau aufgefasst, denn es herrscht eine „göttlich bestimmte Ungleichheit zwischen Mann und Frau“ [19] und „Gleichheit vor Gott bedeutet ... nicht notwendig Gleichheit vor dem Gesetz“.[20]

Schariabestimmungen schimmern ebenso in Art. 7 durch, wenn dargelegt wird, dass ein Kind Anrecht auf seine „richtige Pflege und Erziehung“ hat, so „... dass die Erziehung mit den ethischen Werten und Grundsätzen der Scharia übereinstimmt“ □ nach Schariabestimmungen darf kein muslimisches Kind von einem Nichtmuslim erzogen werden. Dies kommt auch in Art. 9 zum Ausdruck, in dem es heißt, dass das Ziel jeder Erziehung sei, dass der „Glaube an Gott gestärkt wird“, eine atheistisch oder christliche ausgerichtete Erziehung also gar nicht zur Disposition steht.

Die Scharia als religiöses Gesetz vor allem staatlichen Gesetz bildet ebenso in Art. 12 zum Asylrecht den Bezugsrahmen wie in Art. 16 zur künstlerischen Freiheit und freien Meinungsäußerung wie auch zum Einsatz für Recht und Gesetz (Art. 22). Freiheiten dieser Art, so wird immer wieder betont, können nur innerhalb und in Einklang mit den Normen der Scharia gewährt werden.

Ebenso wie die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ hat die Kairoer Erklärung keinerlei bindenden Charakter und kann daher keine Gefolgschaft einfordern, ja hat nach Auffassung mancher Beobachter „in der muslimischen Welt im Allgemeinen keine breite Unterstützung“[21] gefunden.

Problemfelder islamischer Menschenrechtserklärungen...

a) Absolutsetzung der Scharia

Eine besondere Problematik dieser islamischen Menschenrechtserklärung sind nicht nur die beschränkten Freiheitsrechte für Muslime (und noch mehr für Nichtmuslime), sondern vor allem die Überordnung der Scharia über alle anderen Lebensentwürfe, denn „Gottesrecht bricht Menschenrecht so lautet dann für Konfliktfälle die Interpretationsregel.“[22] Daraus folgt die Erhebung des Islam zur einzigen wahren Religion und Lebensordnung, der „die Menschen einlädt, die niedere Ebene des tierischen Lebens zu überschreiten, um in die Lage versetzt zu werden, die bloßen Bande zu zerreißen, die durch Blutsverwandtschaft, rassische Überlegenheit, sprachliche Arroganz und wirtschaftliche Privilegien begünstigt werden.“[23] D. h., dass ein Leben außerhalb des Islam als eine „niedere Ebene tierischen Lebens“ betrachtet wird, gezeichnet von Rassismus, wirtschaftlicher Machtausübung und Arroganz - Formulierungen, aus denen sich wahrhaftig keine Gleichheit unter Menschen aufgrund ihres Menschseins ableiten lässt.

Nicht der Mensch und sein Wohlergehen bilden also das Zentrum aller Erwägungen zur Gestaltung der Gesellschaft, sondern Gott und sein Wille, wie er ihn im Koran und der Überlieferung verbindlich niedergelegt hat. Der Mensch, so meint der zeitgenössische syrische Lyriker Ali Ahmed Said, wird damit gewissermaßen „ausgelöscht“. Er fasst diese unterschiedliche Ausrichtung in islamischen und nichtislamischen Gesellschaften mit den Worten zusammen: „Wenn die westlichen Denker behaupten, Gott sei tot, so können wir vielleicht sagen, dass bei uns der Mensch tot ist, während Gott allein lebt.“[24] Die Religion und die Frage der Übereinstimmung mit ihr wird damit zum einzigen Beurteilungskriterium

für den Status, die Rechte und Privilegien eines Menschen, für die politische oder gesellschaftliche Ausrichtung eines Staates. Folgerichtig werden „westliche“ Menschenrechtsvorstellungen negiert und die dort formulierten Rechte eingeschränkt.[25]

b) Fehlende Konkretisierungen

So sehr die Scharia als oberstes Prinzip vorgeordnet wird, so vage und unbestimmt bleiben die Formulierungen im Einzelnen, wie man sich die Ausgestaltung dieser islamisch definierten Menschenrechte vorzustellen hat. Ein Grund dafür liegt in jedem Fall in der Tatsache, dass es „die Scharia“ als kodifiziertes Gesetzbuch, als fest umrissenen und eindeutig definierten Kanon von Gesetzen ja gar nicht gibt, sondern nur eine Vielzahl von Interpretationen von Texten des Korans und der Überlieferung durch maßgebliche Theologen, vor allem aus einer Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr., der normativen Periode zur Entstehung des islamischen Rechts.

Daher ist Hans Zirker recht zu geben, der zur Kairoer Erklärung kritisch bemerkt, dass sie in zahlreichen Punkten zwar allgemeine moralische Forderungen erhebt, aber keine „realisierbaren Normen und gültige, einklagbare Rechtssätze“ formuliert.[26] Damit werden Menschenrechte zwar in allgemeiner Weise proklamiert, aber gleichzeitig durch ihre metaphysische Ausrichtung auf Gott und seine Gesetzgebung der menschlichen Prüfung und Einklagbarkeit entzogen. Ja, einige Kritiker stellen die Frage, ob islamische Menschenrechtserklärungen überhaupt für eine muslimische Öffentlichkeit verfasst wurden oder ihre Adressaten nicht vielmehr die gebildeten westlichen Eliten seien, um eigenständige muslimische Positionen und das Recht, derartige Auffassungen zu vertreten, vor der Weltöffentlichkeit zu unterstreichen.[27] Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass man es überhaupt als notwendig erachtete, eigene islamische Menschenrechtserklärungen zu formulieren und ihnen dezidiert andere Schwerpunkte zu verleihen.

c) Einseitig religiöse Begründungen der Menschenrechte

„Konsens beider [„westlicher“ wie islamischer] Erklärungen ist, dass Menschenrechte existieren“ -[28] davon abgesehen aber sind die Unterschiede, insbesondere bei der Begründung und weltanschaulichen Ableitung der Menschenrechte, enorm:

Etliche muslimische Apologeten haben hervorgehoben, dass islamische Erklärungen als Gegenentwürfe zu der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 verstanden werden müssen, auch wenn zahlreiche islamische Länder die UN-Erklärung von 1948 zunächst mit unterstützt hatten. Aber diese UN-Erklärung sei ihrer Auffassung nach von westlichen jüdisch-christlichen Werten bestimmt, die Scharia aber sei im Unterschied zu

jedem von Menschen gemachten Gesetz göttlichen Ursprungs, „von Allah verliehen.“[29] Daher sei sie absolut gerecht, denn Allah übe Gerechtigkeit mit seinen Geschöpfen und habe auch ihnen befohlen, miteinander in Gerechtigkeit umzugehen.[30] Deshalb stehe „die Scharia als göttliches Recht letztlich nicht zur Disposition“[31], mag es noch so viele anderslautende Menschenrechtsdokumente geben. Aus diesem Grund gelten die islamisch definierten Menschenrechte in zeitlicher und geographischer Hinsicht universal, nicht nur für Muslime und islamische Länder, denn „der Islam setzt einige allgemeingültige Grundrechte für die Menschheit als Ganzes fest, die unter allen Umständen eingehalten und geachtet werden müssen, unabhängig davon, ob der Mensch innerhalb oder außerhalb des Territoriums des islamischen Staates lebt.“[32] Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass eigentlich jeder Mensch von Geburt an Muslim sei und dieser Religion angehört, wenn er nicht durch die Erziehung seiner Umgebung zum Juden oder Christen wird, denn der „Islam ist eine Naturanlage, Fitra, mit der nach muslimischer Auffassung der Mensch geboren wird.“[33] Haben die Menschenrechte aber eine religiöse Begründung und ordnen den Islam als einzig voll anerkannte Religion allen anderen Religionen über, können die so definierten Menschenrechte dem Atheisten oder Andersgläubigen letztlich nicht wirklich im vollen Umfang zukommen.

Wer also nicht unter der Leitung der Scharia steht, wird nach diesem Vorverständnis nicht wirklich in der Lage sein, verantwortlich und ethisch zu handeln, da die einzig gesellschaftserhaltende und gerechtigkeitsspendende Ethik aus dem Islam kommt. Letztlich bilden auch in politischen Fragen die Schariabestimmungen, nicht das staatliche Gesetz, den eigentlichen Bezugsrahmen für Recht und Unrecht, wenn z. B. Leben „nur“ genommen werden darf, wenn es die Scharia erlaubt.

Diese Erklärungen sind also nicht nur Erläuterungen der Menschenrechte, sondern auch Definitionen ihrer Einschränkungen, denn die vollen Menschenrechte und die volle Solidarität der Gemeinschaft – sichtbar z. B. durch Unterstützungszahlungen aus den Almosenabgaben – kommen nur dem muslimischen Mann zu. Sodann gehört die Solidarität und das Recht in abgestufter Weise der muslimischen Frau und erst dann – wiederum abgestuft – demjenigen, der nicht zur „Umma“ gehört. Aber auch der muslimische Mann ist eingeschränkt durch die Maßgaben der Scharia, wenn es um seine Meinungs- und Gewissensfreiheit oder um die Frage des Religionswechsels zu einer anderen Religion geht, denn auch er verliert seine von der Scharia verbrieften Rechte, wenn er der Gesellschaft durch sein „disloyales“ Verhalten Schaden zufügt.

d) Fehlende Rechte



Problematisch sind nicht nur die Definitionen der Rechtsbereiche, die in den islamischen Menschenrechtserklärungen genannt werden, problematisch sind auch die Dinge, die nicht genannt werden:

Im Vergleich zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen von 1948 fällt vor allen Dingen auf, dass in keiner der beiden Erklärungen von der Gleichberechtigung aller Menschen, von der Rechtsgleichheit von Mann und Frau oder des Konvertiten und unabhängig davon von der vollen und selbständigen Rechtsfähigkeit der Frau gesprochen wird. Ebenso fehlt ein allgemeines und umfassendes Bekenntnis zur vollen (auch negativen) Religions- und Gewissensfreiheit, zur ungehinderten, öffentlichen Praktizierung einer Religion oder Weltanschauung, zu umfassenden Freiheitsrechten, zur politischen Willensbildung und der Brüderlichkeit und Gleichheit aller Menschen über die Grenzen der „Umma“ hinweg.

Problematisch ist nicht nur die Über- und Höherordnung der Scharia vor allen anderen Gesetzen (und damit unausgesprochen auch vor allen staatlichen Gesetzen), problematisch ist auch das Schweigen hinsichtlich der in der Scharia angeordneten Körperstrafen wie Amputation von Hand und Fuß bei Diebstahl oder die Auspeitschung bzw. Steinigung bei Unzucht und Ehebruch; man sucht vergeblich nach einer Verurteilung und Distanzierung davon. Allerdings kommen diese Körperstrafen in den wenigsten islamischen Ländern tatsächlich je zur Anwendung, obwohl ihr theoretischer Geltungsanspruch bis heute von den maßgeblichen Theologen einer traditionellen Auslegung voll und ganz aufrechterhalten wird. Daher ist in dieser Frage in der Tat eine „paradoxe Verbindung von theoretischem Geltungsanspruch und tatsächlicher Nicht-Anwendung der Körperstrafen“[34] zu beobachten. Wenn es bei islamischen Menschenrechtserklärungen wirklich um die Würde des Menschen geht, käme eine klare Verurteilung der Körperstrafen aus den Reihen einflussreicher islamischer Organisationen wie der „Muslimischen Weltliga“ einer Distanzierung von Scharianormen gleich. Auch die „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC) hat bisher nicht verlauten lassen, dass sie in der von der Scharia per Gericht zu verordnenden Todesstrafe für Konvertiten oder der - häufiger in der Praxis anzutreffenden - Lynchjustiz der Straße an Konvertiten ein furchtbares Verbrechen erkennt, sondern lediglich in der „Diskriminierung und Intoleranz gegen Muslime ... die schlimmste Form des Terrorismus“[35] wahrnimmt.

e) Fehlende konkrete Konzepte

Problematisch an diesen Menschenrechtserklärungen nach Scharia-Vorgaben ist darüber hinaus das Fehlen konkreter Konzepte zur Behebung bekannter gesellschaftlicher

Misstände. Dass allein die Ausrichtung der Gesellschaft an Scharianormen eingefordert, aber nicht thematisiert wird, was sich in Folge daraus zum Guten verändern würde, zeigt den ideologisch geprägten, praxisfernen Charakter dieser Entwürfe. Wie sollten die verbreitete Bildungsmisere (besonders die hohe Analphabetenrate), die verbreitete Landflucht, mangelhafte Infrastruktur, Überbevölkerung und Wohnungsnot, die Auslandsverschuldung, Unterentwicklung und Armut durch die Einführung der Scharia konkret beseitigt werden? Oder, wie einer der grundsätzlichen Kritiker dieser Scharia-Entwürfe, der 1992 von Extremisten ermordete ägyptische Intellektuelle Farag Fouda, formulierte: „Der Islam wird den Herausforderungen des Fortschritts nicht dadurch gerecht, das unsere Jugend pakistanische Kleidung trägt und sich mit den Namen alter Prophetengefährten anspricht. Man wird nicht den Anschluss an den Fortschritt der Wissenschaft finden, indem man Zahnhölzer statt Zahnbürsten benutzt ... indem man seine Zeit im Streit darum vergeudet, ... wann wohl der ersehnte Messias und wo der falsche Messias erscheinen wird ... Soll dies das wahre Gesicht des Islam sein, sollen wir so dem 21. Jahrhundert begegnen?“ [36]

Der ideologische Charakter der genannten Menschenrechtserklärungen wird auch daraus deutlich, dass die Menschenrechte dem Zugriff des Menschen vermeintlich entzogen werden. Aus der Argumentation, dass Gott derjenige sei, der die Menschenrechte verleiht, wird geschlussfolgert, dass sie von Menschen nicht gegeben und nicht genommen werden können, sie also keine verhandelbare Masse darstellten. Dies mag in der Theorie wohlklingen, die alltägliche Erfahrung insbesondere von Kritikern und Regimegegnern - und dies gerade auch in islamisch geprägten Staaten - ist, dass Menschenrechte sehr wohl von Menschen entzogen und missachtet werden. Wo können in einem solchen Fall die von Gott verliehenen Menschenrechte eingeklagt werden? Darüber findet sich nichts in den Texten islamischer Menschenrechtserklärungen. Ihre Enthebung aus dem irdischen in den metaphysischen Bereich machen sie zu Größen, die von Praxis und Realität abgetrennt sind.

3. Islamisch definierte Menschenrechte in der apologetischen Debatte

Geht es um das grundsätzliche Verhältnis von Islam und Menschenrechten, wird von muslimischen Apologeten in erster Linie vorgebracht, dass der Islam die eigentliche Quelle der Menschenrechte sei, ja, dass schon die islamische Geschichte eine Reihe von Beispielen

für die Gewährung von Menschenrechten enthalte,[37] die Menschenrechte von westlichen Nationen jedoch erst viel später entdeckt worden seien. Diese Argumentation ist Begründung für die Beurteilung des Islam als die vollkommene und einzig unverfälschte Religion und das islamische Recht als ein Synonym für Gerechtigkeit und Würde, ja, „der Islam (als) ein weltweit gültiges System der Freiheit.“[38]

Mit der ursächlichen Zuschreibung sämtlicher Menschenrechte an die Adresse des Islam wird letztlich eine inhaltliche Neudefinition von Menschenrechten vorgelegt. Dies geschieht etwa, wenn behauptet wird, „dass der Islam ... alle klassischen Menschenrechte schon seit 1400 Jahren kennt und ... besser verankert hat als der Okzident seinen Kodex“[39] und „der Heilige Qurʾān, das Gesetz Gottes für die Menschen, bereits vor 1400 Jahren das verkündete, was im Jahre 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen als Menschenrechte festgelegt wurde.“[40]

„Klassische Menschenrechte“ sind also diejenigen, die der Islam gewährt, was nichts anderes bedeutet, dass es abseits vom Islam keine Menschenrechte geben kann bzw.[41] die wahren Menschenrechte mit dem Islam identisch sind, denn der Islam „betrachte(t) die Menschenrechte als heiliger als die Gottesverehrung.“[42] Problematisch erscheint in diesem Zusammenhang nicht in erster Linie die Tatsache einer religiösen Begründung für Menschenrechte - wenn sie für alle Menschen gelten würde. Problematisch ist vor allem, dass im Namen der Religion vor allem Frauen und Nicht-Muslimen bestimmte Menschenrechte abgesprochen werden.

3. Nur wenige Unterschiede zu westlichen Menschenrechtserklärungen?

Von dieser Absolutsetzung der islamischen Normen werden in der apologetischen Debatte „die wenigen Unterschiede“[43] zu westlichen Menschenrechtserklärungen (z. B. hinsichtlich Apostasie oder Frauenrechten) relativiert. Wie allerdings im Zusammenhang mit den „wenigen Unterschieden“ der wohl derzeit berühmteste Rechtsgutachter Yusuf al-Qaradawi angeführt werden kann, der sich sowohl zur klassischen Rollenbeschränkung der Frau als auch eindeutig und mehrfach für das Recht auf Tötung eines Apostaten und für die Berechtigung von Selbstmordattentaten gegen Nichtmuslime ausgesprochen hat, bleibt ebenso unverständlich [44] wie die Argumentation von Murad Wilfried Hofmann, der einzelne muslimische Staat könne ja durchaus den christlichen und jüdischen Minderheiten mehr Rechte verleihen (als sie traditionell als Minderberechtigte dort besäßen) und Frauen

könnten durchaus mehr erben (als das traditionelle halbe Erbteil), wenn ihre Väter dies so verfügten. Sie könnten auch bei Gericht gehört werden (anstatt auf ihre Aussage zumindest in Strafrechtsprozessen vielfach wegen befürchteter Unglaubwürdigkeit zu verzichten), wenn sie „Kompetenz“ besäßen.[45] Dies mag Murad Hofmanns privater Versuch einer Versöhnung beider weltanschaulicher Konzepte oder der Abmilderung von Schariarecht in der praktischen Anwendung sein, ist aber in der klassischen islamischen Gelehrtenwelt nicht konsensfähig und besitzt kaum praktische Relevanz. Gleichzeitig wendet sich Hofmann gegen das „unzulässige Verfahren zur Unterwerfung der Scharia unter die eigene Vernunft“ [46] hat er dieses Verfahren nicht gerade selbst zur Anwendung gebracht?

Islamische Begründungen für westliche Menschenrechte?

Hadayatullah Hübsch dagegen, langjähriger Pressesprecher der Ahmadiyya-Gemeinschaft, unternimmt sogar den Versuch, einige Artikel der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 mit islamischen bzw. koranischen Begründungen zu versehen.[47] Er kommt zu dem Schluss, dass die in Art. 3 der UN-Erklärung geforderten Rechte auf Leben, Freiheit und Sicherheit der muslimischen Pflicht entsprächen, Anderen die Wahrheit des Islam durch Vorbild und Predigt zu verkünden ohne Zwang auszuüben, denn der Islam rechtfertige keinen Zwang und keinen Angriffskrieg, nur die Verteidigung -[48] wobei der Begriff der „Verteidigung“ nicht näher definiert wird und sich gerade innerhalb des politischen Islam als sehr interpretierbarer Terminus erwiesen hat. Auch sei die Frau im Islam laut Hübsch dem Mann gleichberechtigt[49] – eine Behauptung, die sich von der Lebenswirklichkeit der Mehrzahl muslimischer Frauen ebenso erheblich unterscheidet wie von den Schariavorgaben zum islamischen Eherecht.

Weitere Themen, in deren Zusammenhang Hübsch Kongruenzen zwischen islamischen Werten und westlichen Menschenrechtskatalogen erkennen will, sind das Recht auf Meinungsäußerung, Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Recht auf die Gründung einer Familie, auf Arbeit, Erziehung und die Abkehr von Grausamkeit und Folter. Hübsch schließt mit der Aufforderung, daher aus dem Koran und der islamischen Tradition[50] das zu „erlernen“, was das „Gute“ sei, von dem Sure 41,35-36 so deutlich rede; es erschließt sich also (allein?) aus der islamischen Tradition. Dieser kontextualisierten Argumentation zu Gunsten der Überordnung des Islam werden Nichtmuslime selbstverständlich nicht folgen können.

Umgekehrt wird eine mögliche Verbindung zwischen Islam und mangelhafter Menschenrechtslage in islamisch geprägten Ländern mit der Argumentation zurückgewiesen, dass die dortigen Menschenrechtsverletzungen Folge ausschließlich politischer Fehlentwicklungen seien und mit der Religion nichts zu tun hätten: „Dabei muss klargestellt werden, dass die vielfache Verletzung von Menschenrechten in sogenannten islamischen Staaten - darunter Folter, Staatsterror, Polizeibrutalität, Wahlfälschung und Zensur - weder islamisch motiviert noch islamisch legitimiert sind,“[51] während es gleichzeitig im Westen - und dieses Argument ist seit Einrichtung der berüchtigten US-amerikanischen Gefangenenlager in Guantanamo Bay nach den Terroranschlägen des 11.9.2001 und Bekanntwerden der Folterskandale von Abu Ghraib im Irak ab Herbst 2003 wieder vermehrt vorgebracht worden - zahlreiche Menschenrechtsverletzungen bis in die Gegenwart gegeben habe, so dass sich die westlichen Länder zu Unrecht „aufs hohe Ross setzen.“[52]

4. Muslimische Stimmen abseits der offiziellen islamischen Menschenrechtserklärungen

Abweichend von der oben genannten orthodoxen Sichtweise, die allenfalls die praktischen Anwendungen der althergebrachten Schariainhalte diskutieren mag, aber wenig oder gar keine Beweglichkeit in der Frage ihrer prinzipiellen Gültigkeit kennt, kann eine Vielzahl von kritischen Stimmen ausgemacht werden, die vorwiegend von Einzelpersonen wie Juristen, Intellektuellen, Schriftstellern oder Journalisten stammen und für eine prinzipielle Neuorientierung in der Menschenrechts- und Demokratiedebatte eintreten. Diese Stimmen werden häufig als die „Liberalen“ oder die „Reformer“ bezeichnet, also als „Individuen, die sich außerhalb der herrschenden Eliten situieren und sich vom Islamismus, arabischen Nationalismus und den verschiedenen, noch existierenden Spielarten kommunistischer Residuen abgrenzen.“ [53]

Unterschieden werden kann zwischen solchen Stimmen, die den Islam grundsätzlich als unvereinbar mit westlichen Menschenrechtskonzepten betrachten und Stimmen, die der Auffassung sind, dass der Islam an sich mit Menschenrechten und Demokratie vereinbar sei, die Problematik sich auf eine irriige Interpretation und Umsetzung des Islam beschränke, also auf Machtmissbrauch und fehlgeleitete Entwicklungen, die nicht dem Islam selbst zur Last zu legen seien. Da der Islam Frieden, Gleichheit und Gerechtigkeit bedeute, müssten

die gegenwärtigen nachteiligen Entwicklungen in zahlreichen islamischen Ländern in Menschenrechtsfragen nur Fehlentwicklungen sein, die mit Hilfe einer Rückkehr zum „wahren“ Islam korrigiert werden könnten.

Konzepte zur Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten

a) Shirin Ebadi

Eine prominente Vertreterin der letzteren Argumentation ist z. B. die am 10.12. 2003 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete iranische Juristin Shirin Ebadi (geb. 1947), die durch ihre Verteidigung von Regimekritikern und Dissidenten im Iran den vielfachen Zorn religiöser Autoritäten auf sich lud. Menschenrechtsfeindliche Regierungen markieren für Ebadi zwar Rückständigkeit und Unterdrückung, aber dem Islam könnten sie ihrer Auffassung nach ebenso wenig zur Last gelegt werden wie die Unterdrückung der Frauen. Shirin Ebadi mahnt zu Mäßigung und Geduld, wenn sie vertritt, dass Menschenrechte, Demokratie und islamische Prinzipien miteinander vereinbar seien. Sie bejaht zwar, dass im Iran in Bezug auf die Menschenrechtslage – z. B. die Gleichberechtigung der Frau oder die Meinungsfreiheit – bestimmte Schwierigkeiten beständen, betont aber auch die Verbesserung der gegenwärtigen Verhältnisse im Vergleich zu einer Zeit vor 25 Jahren.[54]

b) Mohammed Shabestari

Der zeitgenössische iranische Theologe, Reformler und Verfechter von Demokratie, Menschenrechten und Meinungsfreiheit, Mohammed Shabestari (geb. 1936), betrachtet Menschenrechte und Demokratie grundsätzlich als von Menschen ersonnene Größen, über die der Koran keine Aussagen träge. Daher widersprächen weder Demokratie noch Menschenrechte dem Islam, nein, beide sind für Shabestari ganz im Sinne des Islam, dem in jedem Fall Folge geleistet werden muss. Demokratie und Menschenrechte seien lediglich zeitgenössische Umsetzungen der im Koran niedergelegten Prinzipien einer gerechten Herrschaft auf Erden.[55]

c) Abdolkarim Soroush

Noch bekannter als Shabestari dürfte der iranische Intellektuelle und Philosoph Abdolkarim Soroush (geb. 1945) sein, dessen eigentlicher Name Hossein Haj Farajullah Dabbagh lautet. Er ist einer der bedeutendsten oder vielleicht sogar der führende Vertreter der gegenwärtig geführten religiösen Reformdebatte im Iran. Er vertritt zwar die Meinung, dass im Islam zwischen unaufgebbaren, sozusagen ewig gültigen Prinzipien, ethischen Geboten und



zeitbedingten Anweisungen zu unterscheiden sei, also nicht alle Aussagen gleichbedeutend nebeneinander ständen. Aber Soroush verbindet diese Forderung nach Reform der – im orthodoxen Islam ahistorischen – Betrachtungsweise der Offenbarung sowie einer zeitgemäßen Auslegung der Scharia nicht mit einer grundsätzlichen Kritik am Islam oder der Scharia als solcher. Vielmehr fügt er die Religion in ein System ein, in dem das oberste Prinzip die Vernunft ist.

Für Soroush ist es vernünftig und daher das Gebot der Stunde, Menschenrechte und Demokratie aus anderen (nichtislamischen) Staaten zu übernehmen. Die Vernunft erlaubt eine neue Deutung der islamischen Quellen, denn das, was aus der Perspektive der Vernunft gut ist, kann nicht im Gegensatz zum Islam stehen. Notwendiges Ziel ist für Soroush die Entstehung einer religiös begründeten Demokratie, also einer Demokratie, in der jeder Bürger seinen Glauben leben kann, aber nicht durch Gewalt dazu gezwungen wird.[56]

Dieser Ansatz, zwischen dem auf ewig offenbaren Wort und Gesetz Gottes und der mit Fehlern behafteten menschlichen Auslegung und Anwendung zu unterscheiden, ist schon früher von Theologen und Intellektuellen in dem Versuch vorgebracht worden, einerseits den ewiggültigen göttlichen Anspruch der Scharia nicht opfern, andererseits den status quo nicht stillschweigend billigen zu müssen. Wenn nicht die Scharia an sich, aber ihre Auslegung diskutierbar wird, sind die Inhalte der Scharia grundsätzlich als historische und damit veränderbare Größe definiert – was den Weg zu Reform, kritischer Reflexion und ggf. Relativierung orthodoxer Interpretationen öffnet.

Weder Shabestari noch Soroush sind bisher auf grundsätzlichen Konfrontationskurs zum iranischen Regime bzw. der dortigen Mullahkratie gegangen. Die Frage muss offen bleiben, wie die Positionen eines Shabestari und Soroush in einem Umfeld ausfallen würden, in dem ein freier Diskurs ohne Angst um Leib und Leben, Position und Familie möglich wäre.

Die Ablehnung der Vereinbarkeit von klassischem Islam und Menschenrechten

Andere muslimische Intellektuelle verwerfen den Gedanken der Kompatibilität von Scharia und Menschenrechten und sprechen sich für eine grundsätzliche Abkehr von der Scharia als Voraussetzung für die Einführung von Menschenrechten und Demokratie aus:

a) Mahmud Muhammad Taha

Eines der prominentesten Beispiele dafür dürfte der Gründer der Republikanischen Bruderschaft, Mahmud Muhammad Taha (geb. 1909 oder 1911), sein. Aus seiner Sicht war der Islam mit Frieden, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Demokratie und Freiheit geradezu gleichzusetzen. Der Schlüssel für eine solche Entwicklung innerhalb des Islam lag für ihn darin, nur den mekkanischen (unpolitischen) Frühislam der Jahre 610-622 n. Chr., nicht aber die medinensische (politische) zweite Lebensperiode Muhammads 622-632 n. Chr. als normativ gelten zu lassen. Dies war selbstverständlich ein frontaler Angriff gegen den klassischen Scharia-Standpunkt; daher wurde Taha nach einigem machtpolitischen Tauziehen im Januar 1985 kurz vor der Absetzung des damaligen sudanesischen Präsidenten Jafar Muhammad an-Numeiri trotz seines hohen Alters von rund 75 Jahren öffentlich hingerichtet, was eine bis heute spürbare negative Signalwirkung auf den kritischen Diskurs innerhalb des Islam hatte.

b) as-Sadiq an-Naihum

Einen etwas anderen Weg beschreitet der Libyer as-Sadiq an-Naihum, der die seiner Auffassung nach am Streben nach Macht und Unterdrückung schuldigen Scharia-Juristen und ihre Interpretationen anprangert. Für ihn ist die Versöhnung von Islam und Demokratie denkbar, wenn nur der Koran, nicht aber die Sunna (die in Rechtsfragen viel ausführlichere und unflexiblere Überlieferung) als Rechtsquelle gelten würden. Muhammad habe nämlich gesagt „Heute habe ich meine Religion an euch vollendet“ (Sure 5,3); er habe nie von einer zweiten Rechtsquelle neben dem Koran gesprochen.[57] an-Naihum glaubt, dass es ohne Überlieferungstexte erheblich schwieriger, wenn nicht unmöglich ist, einen dezidierten Scharia-Standpunkt als oberste Richtschnur für Politik und Gesellschaft zu begründen.

c) Muhammad Said al-Ashmawi

In ähnlicher Weise vertritt der ägyptische Jurist Muhammad Said al-Ashmawi (geb. 1932), dass der Islam aufgrund seiner Offenheit für Interpretationen geradezu zu einer freiheitlichen Demokratie hinführen müsse, denn es „könne auch keiner für sich in Anspruch nehmen, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein ... Vielmehr müsse ein freier Disput auf der Grundlage der Freiheit und Gleichheit aller Menschen gewährleistet werden, der den Islam vor seiner Politisierung ... auch ausgezeichnet habe.“[58]

Andere Intellektuelle und Theologen, die von einer inhaltlichen Kompatibilität von Islam und Menschenrechten ausgehen, betonen die Entwicklungsfähigkeit des Islam, der von Gott dazu entworfen worden sei, den Menschen zu dienen, und wenn dies am Besten mit einer Demokratie geschähe, stände dem aus islamischer Sicht nichts entgegen.

Dies alles sind Modelle, die die Scharia in ihrer Reichweite zur Einschränkung von Freiheiten und Menschenrechte begrenzen, ebenso wie die Möglichkeiten zur Anwendung von Körperstrafen und die Begrenzung von Frauenrechten, ohne allerdings dem allumfassenden Anspruch der Scharia konfrontativ entgegenzutreten.[59] Allerdings sind diesen Ansätzen zahlenmäßig nur wenige und insgesamt nicht einflussreiche Theologen der führenden Universitäten, Lehrstätten und Moscheen gefolgt. Wer solche moderaten Auffassungen offensiv vertritt, leidet häufig unter Diskriminierung und Verfolgung, dem Verbot seiner Schriften, dem Entzug seiner Lehrerlaubnis oder steht auf Grund von Drohungen unter Personenschutz, wenn er nicht sogar ins westliche Exil fliehen muss, um sein Leben zu retten.

d) Taslima Nasrin

Für die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Islam, Demokratie und Menschenrechten votiert die Ärztin, Menschenrechtsaktivistin und Publizistin Taslima Nasrin (geb. 1962) aus Bangladesh. Für sie ist die grundsätzliche rechtliche Ungleichbehandlung von Muslimen und Nichtmuslimen sowie von Männern und Frauen nach Schariarecht, wie sie teilweise die Gesetzgebung, häufiger aber noch das Rechtsdenken großer Teile der Bevölkerung in Ländern mit überwiegender muslimischer Bevölkerung prägen, Ursache für die dortige mangelhafte Menschenrechtssituation. Auch fehle dort die Trennung von Staat und Religion, was sie als weitere Ursache für die fehlende Demokratie betrachtet.[60] Taslima Nasrin verließ auf Grund massiver Drohungen von Vertretern des politischen Islam 1994 Bangladesh und floh nach Europa.

e) Mohsen Kadivar

Ähnlich grundsätzlich urteilt der iranische Philosoph Mohsen Kadivar (geb. 1959). Er erkennt in der traditionellen Interpretation des Islam und der Scharia und den so begründeten Menschenrechten keinerlei Raum für Demokratie und ebenbürtige Rechte aller Menschen unabhängig von ihrer Religion, ihrem Geschlecht und ihrer gesellschaftlichen Position.[61] Kadivar äußert sich kritisch über die benachteiligte Stellung der Frau in islamisch geprägten Ländern und verurteilt insbesondere den mit Bezug auf den Islam verübten Terror. Er erkennt Widersprüche zwischen bestimmten Aussagen des Korans, der Überlieferung und den Menschenrechten. Für Kadivar liegt die Lösung daher darin, bestimmte Regelungen der heiligen Schriften lediglich als zeitbedingt gelten zu lassen. Im Jahr 1999 wurde Mohsen Kadivar auf Grund seiner kritischen Äußerungen zu 18 Monaten Gefängnisstrafe im berüchtigten Teheraner Evin-Gefängnis verurteilt.

5. Bemühungen um die Verbesserung der Menschenrechtssituation in islamischen Ländern

Der Protest gegen die in islamischen Ländern vielfach problematische Menschenrechtssituation erschöpft sich jedoch nicht in den mehr oder minder grundsätzlichen Alternativkonzepten muslimischer Intellektueller. Zu diesen Protesten hinzuzurechnen sind auch die zahlreichen Einzelpersonen, Initiativen und Institutionen, die sich auf praktischem Weg für eine Verbesserung der Menschenrechtssituation einsetzen, indem sie öffentlich – heute besonders häufig per Internet – auf Machtmissbrauch, Willkür und konkret geschehenes Unrecht aufmerksam machen. Ihre Arbeit erstreckt sich weiter auf die Unterstützung Betroffener (Folteropfer, Inhaftierte, Opfer von Willkürmaßnahmen) sowie auf eine Sensibilisierung der Öffentlichkeit. Es gibt rund 200 Menschenrechtsorganisationen in islamisch geprägten Ländern mit unterschiedlicher Ausrichtung, Größe, Finanzierungsrahmen, und Arbeitsweise, die häufig unter massiven Behinderungen durch die jeweiligen Regierungen arbeiten und unterschiedliche ideologische Ausrichtungen verfolgen. Von den zahlreichen Organisationen zum Schutz und der Verteidigung der Menschenrechte sollen drei Initiativen exemplarisch vorgestellt werden.

a) Die „Versöhnungskommission“ in Marokko

Da sind zum einen staatliche Initiativen wie etwa die im Jahr 2004 von König Mohammed VI. eingesetzte „Versöhnungskommission“ zur Untersuchung der Menschenrechtssituation in Marokko. Über 20.000 Anträge mit der Bitte um Untersuchung und Wiedergutmachung erlittenen Unrechts sollen bei dieser Kommission in wenigen Jahren eingegangen sein, wobei die Dunkelziffer sogar noch höher liegen soll.[62]

Am 10.4. 2004 war durch ein königliches Dekret die Arbeitsweise und Zuständigkeit der Kommission, der „Instance Equité et Réconciliation“ (IER), festgesetzt worden.

Schwerpunkt der Arbeit der Kommission sollte die Feststellung von Menschenrechtsverletzungen vergangener Jahrzehnte sein. Es ging besonders um den Zeitraum ab der Erlangung der Unabhängigkeit 1956 bis zum Jahr 1999, als eine erste Entschädigungskommission für Opfer staatlicher Willkür, die „Instance Indépendante d'Arbitrage“ (IIA), eingerichtet worden war. Ihre Aufgabe war damals vorrangig das Sammeln von Informationen und die Feststellung staatlicher Verantwortung für Menschenrechtsverletzungen in Folge von willkürlicher Verhaftung, Folter und dem „Verschwindenlassen“ von Personen gewesen, sowie die Festsetzung angemessener Entschädigung bzw. Wiedergutmachung für das erlittene Unrecht.



Auch die IER konzentrierte ihre Arbeit ab 2004 auf Menschenrechtsverletzungen durch staatliche Organe. Diese Einschränkung begrenzte zwar die Reichweite der Arbeit der IER, da sie Privatpersonen ausklammerte. Zudem besaß die IER keinerlei juristische Entscheidungsfunktion. Trotzdem fand die Arbeit der IER große Beachtung in der Bevölkerung, und dies nicht zuletzt deshalb, weil ihre Mitglieder Menschenrechtsaktivisten sowie frühere Opfer von Willkür und Verhaftung waren.

Ab 2004 wurden außerdem öffentliche politische Diskussionen und Kolloquien organisiert und im Fernsehen und Radio Berichte von Betroffenen und deren Angehörigen über schwere Menschenrechtsverletzungen in Marokko ausgestrahlt - also trotz der genannten Beschränkung eine Aufsehen erregende und in islamisch geprägten Ländern in diesem Umfang wohl bisher einzigartige Aktion zur Aufarbeitung der Vergangenheit.[63]

Allerdings muss eingeschränkt werden, dass die Einsetzung der Kommission bisher nicht zu einer grundsätzlichen Reform und Neuorientierung der Institutionen der Macht (Polizei, Gerichte, Geheimdienste), der Verfassung oder einer Hinterfragung der absoluten Stellung des Islam als Staatsreligion geführt haben, so dass kritische Stimmen von bloßer äußerer Kaschierung des täglichen Unrechts und einer nur scheinbaren Öffnung der Diskurskultur sprechen. Als sicher anzunehmen ist immerhin, dass die kritische Reflexion erfahrenen Unrechts gewissermaßen vor den Augen und Ohren der Gesellschaft das öffentliche Bewusstsein und die politische Wahrnehmung dauerhaft verändern werden.

Die genannte Versöhnungskommission ist nicht die einzige Organisation zur Förderung des Schutzes von Menschenrechten in Marokko; es existiert darüber hinaus zumindest noch die „Organisation Marocaine des Droits de l'Homme“ (OMDH), die „Association Marocaine des Droits Humains“ (AMDH) sowie das Forum „Verité et Justice“ (FVJ).

b) The Arab Organization for Human Rights (AOHR)

Die Gründung der „Arab Organization for Human Rights“, ein „Meilenstein der arabischen Menschenrechtsbewegung“[64], datiert auf den 01.12.1983 in Limassol/Zypern. Bei dieser Organisation, die heute ihren Hauptsitz in Kairo hat, handelt es sich um einen Dachverband verschiedener regionaler Menschenrechtsorganisation. Mittlerweile sind in Marokko, Algerien, Tunesien, Jordanien, Libanon, Jemen, Bahrain und Kuwait Ableger und Partnerorganisationen ins Leben gerufen worden, die mit der AOHR verbunden sind.[65]

Ziel der AOHR ist es, sich für die Menschenrechte aller Bewohner der arabischen Länder auf Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte einzusetzen. Besonders im

Fokus der Arbeit stehen diejenigen, die nach UN-Maßgaben unrechtmäßig inhaftiert oder von Einschränkungen und Repressionen aufgrund ihrer Religion, ihres Geschlechts, ihrer politischen Überzeugungen, ihrer Rasse, Hautfarbe oder Sprache bedroht oder betroffen sind.

Die Arbeit des in weltanschaulicher Hinsicht besonders zu Beginn breitgefächerten Vorstands, der Mitglieder aus dem national-liberalen, nasseristischen und gemäßigt islamistischen sowie marxistischen Spektrum umfasste [66], konzentriert sich auf Bemühungen zur Befreiung politischer Gefangener, auf ihre Verteidigung, die Unterstützung ihrer Angehörigen und, wo ein direktes Eingreifen nicht möglich ist, auf die Beobachtung und Dokumentation der Verletzung von Menschenrechten durch Veröffentlichungen, Konferenzen und Seminare.[67]

Dass auch Aktivisten aus dem islamistischen Lager bis 1990 im Vorstand der AOHR vertreten waren, mag auf den ersten Blick erstaunen; allerdings legten die AOHR-Statuten fest, dass Menschenrechte nicht gemäß der Schariavorgaben definiert werden dürften; es war vielmehr erwünscht, im Zusammenhang mit der Arbeit der AOHR nur im allgemeinen Sinne von der göttlichen Offenbarung zu sprechen und sich ansonsten zu den grundlegenden Menschenrechtskonventionen zu bekennen.[68]

c) The Egyptian Organization for Human Rights

Die „Egyptian Organization for Human Rights“ (EOHR) ist eine der ältesten Nicht-Regierungsorganisationen mit Beobachterstatus bei den Vereinten Nationen, Mitglied der „Organisation Mondiale contre la Torture“ („World Organisation Against Torture“) (OMCT), der „Arab Organization for Human Rights“ (AOHR), der „Fédération International des Ligues des Droits de l'Homme“ („International Federation for Human Rights“) (FIDH) und der „International Commission of Jurists“ (ICJ). Die weitvernetzte EOHR nimmt in ihrem Einsatz für die Wahrung der Menschenrechte in Ägypten eine Wächter- und Dokumentationsaufgabe wahr und setzt sich für die Umsetzung erweiterter Menschenrechte aktiv ein. Die EOHR soll im Jahr 2006 2.300 Mitglieder und 17 Zweige in allen Provinzen Ägyptens besessen haben.[69]

Lange litt die EOHR unter ihrer fehlenden staatlichen Anerkennung. Erst nach zähem Ringen erhielt sie schließlich am 24.6. 2003 vom ägyptischen Sozialministerium eine offizielle Registriernummer und damit den Status einer legal tätigen NGO. Bereits im Jahr 1985 war die EOHR als ein Zweig der „Arab Organization for Human Rights“ gegründet worden und hatte sich ab 1987 darum bemüht, ihre offizielle Registrierung durchzusetzen.



Dies wurde jedoch wiederholt abgelehnt, so dass die EOHR sich durch mehrere Instanzen kämpfen und die Widerstände des Sozialministeriums gegen einen positiven Entscheid der Verwaltung zur Registrierung überwinden musste, bevor 18 Jahre nach ihrer Gründung endlich eine offizielle Anerkennung möglich wurde.

Die EOHR widmet sich der Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen in Ägypten, unabhängig von der Identität von Opfer und Täter und führt Klage, und zwar sowohl dann, wenn der Verantwortliche für die betreffende Menschenrechtsverletzung ein Vertreter des Staates ist als auch in den Fällen, in denen es um Privatpersonen geht. EOHR-Berichte dokumentieren mehrere Dutzend Fälle von Folter und Misshandlung, die in einigen Fällen zum Tod der Opfer führten. Dabei dokumentiert die EOHR im Zusammenhang mit den Misshandlungen auch die Beteiligung von Sicherheitskräften innerhalb von ägyptischen Polizeistationen an Hand eigener Untersuchungen, an Hand forensischer Berichte, Polizeiberichte, Zeugenaussagen, Klagen und Gerichtsverhandlungen gegen beteiligte Polizisten. Die dokumentierten Fälle, die selbstverständlich keine vollständige Sammlung darstellen können, haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten ans Tageslicht gebracht, dass in den Polizeistationen ganz Ägyptens Folter zur Anwendung kommt. Ein weiterer Arbeitsschwerpunkt der EOHR sind die Dokumentation von Diskriminierungen gegen Frauen und die Unterstützung von Flüchtlingen.

Mit der Arbeit der EOHR wird nicht nur Menschen Hilfe geleistet, sondern auch ein Tabu gebrochen, wenn diese im gesellschaftlichen und politischen Leben als sensitiv betrachteten Informationen Gegenstand eines öffentlichen Diskurses werden und zudem Solidarität und Hilfeleistung für die Opfer angemahnt werden. So versucht die EOHR, durch Pressearbeit ein öffentliches Bewusstsein für die vorhandene Problematik zu schaffen und durch die Werbung von Partnern unter privaten Institutionen Unterstützer für ihr Anliegen zu gewinnen.

Wenn die EOHR als eins ihrer Ziele die „Reform der ägyptischen Gesetzgebung bzw. Verfassung“ benennt, so dass sie mit den universalen Menschenrechtserklärungen in Einklang gebracht werden könnte und wenn sie die Unabhängigkeit der Gerichte und die Abschaffung von Diskriminierungen aufgrund von Religionszugehörigkeit fordert [70], dann zeigt das, wie grundsätzlich die EOHR die Problematik angeht. Es scheint diese grundsätzliche Frage nach den etablierten Machtstrukturen und der Verfassung sowie nach den ihr übergeordneten Werten zu sein, die langfristig über den grundsätzlichen Erfolg der Arbeit dieser und ähnlicher Menschenrechtsorganisationen in islamischen Ländern entscheiden wird.

6. Menschenrechtsarbeit - wohin?

Insgesamt hat sich die Menschenrechtsdebatte in islamisch geprägten Ländern in den vergangenen 10 bis 15 Jahren intensiviert. Die Zahl und die Aktivitäten von Menschenrechtsorganisationen und -aktivisten ist deutlich gestiegen und es sind Erfolge und Fortschritte zu verbuchen. Die Forderungen dieser Gruppierungen und Einzelpersonen stehen in der Praxis allerdings in den meisten islamisch geprägten Ländern in teilweise erheblichem Gegensatz zur Realität, in der Menschenrechtsgruppierungen noch immer zahlreiche Behinderungen in ihrer Arbeit seitens islamistischer Gruppen sowie repressiver Regime hinnehmen müssen. Eine Problematik für die Öffentlichkeitsarbeit und die Werbung um Unterstützung aus weiteren Kreisen der Bevölkerung stellt auch die Tatsache dar, dass es angesichts eines höchst beschränkten Zugangs zur zudem weithin zensierten Presse schwierig ist, das Anliegen von Menschenrechtsorganisationen öffentlich bekannt zu machen. Auch das Internet ist dort einer breiten Öffentlichkeit noch zu wenig zugänglich, als dass es bei der Schaffung eines allgemeinen öffentlichen Bewusstseins eine führende Rolle übernehmen könnte.

Ergänzend erwähnt werden muss in diesem Zusammenhang der Einsatz arabischer Feministinnen wie Fatima Mernissi oder Nawal al-Saadawi und zahlreicher Frauenrechtsorganisationen, deren Engagement sich nicht nur auf den Einsatz für Frauenrechte beschränkt. Häufig werden in diesem Zusammenhang auch die Debatten um Menschenrechte und Demokratie mit berührt. Im Ehe- und Familienrecht wurden in den vergangenen Jahren in mehreren arabischen Ländern - auch aufgrund der unermüdlichen Arbeit von Frauenrechtsorganisationen - Reformen durchgeführt, die auf eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Frau abzielten. Häufige Themen waren dabei z. B. die Heraufsetzung des Heiratsalters, eine Erschwerung der Scheidung für den Ehemann, eine erschwerte Möglichkeit zur Schließung einer Zweit- oder Mehrehe oder die Abschaffung des im traditionellen Eherecht verankerten Gehorsamsprinzips der Frau.

7. Der Einfluss der Scharia-Thematik auf die Menschenrechtsdiskussion



Warum aber scheint es in islamisch geprägten Ländern so schwierig zu sein, eindeutige Verbesserungen an der Menschenrechtsfront herbeizuführen, während sich doch die Mehrheit der Menschen größere Freiheiten wünscht? Sind es vor allem politische Fehlentwicklungen, eine wirtschaftliche Unterentwicklung, die hohe Analphabetenrate, oder ganz allgemein die fehlende Zivilgesellschaft, die für eine erfolgreiche politische Partizipation Voraussetzung wäre? Und warum scheint die Entwicklung einer Zivilgesellschaft so schwierig zu sein?

So sehr wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Fehlentwicklungen eine Rolle spielen, bleibt doch unübersehbar, dass eine der Problematiken in diesem Zusammenhang die Begründung der Menschenrechte mit Hilfe der Scharia bleibt, dem von den Kanzeln der Universitäten und Moscheen weitestgehend unkritisch verkündeten ewig gültigen Gottesgesetz. So lange die Scharia in ihrer traditionellen, ahistorischen Auslegung jeglicher Kritik enthoben und weiter als einzig Norm gebend für das diesseitige Leben und damit auch für die Definition von Menschenrechten betrachtet wird, können sich liberale oder säkulare Begründungen für die Gültigkeit umfangreicherer Menschenrechte offensichtlich nur abseits dieser Erklärungen und nicht selten unter Gefahren für ihre Kritiker etablieren, denn: „Einige muslimische Reformtheologen sehen durchaus die Chance, mit Menschenrechtsstandards bestimmte Traditionen zu überwinden und den ursprünglich humanen Charakter des Islam wieder herauszustellen. Doch ist ihr politischer Einfluss vergleichsweise gering.“ [71] Es ist offensichtlich, dass nach den Entwürfen der Kairoer Erklärung von 1990 und der Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 wenig Raum für die Entstehung von Pluralismus und Meinungsfreiheit, ja, allgemein für den kritischen Diskurs bleibt.

Wenn etwa die Demokratie nur dann denkbar scheint, wenn sie, wie bei Murad Hofmann, bereits im Koran bei Muhammad und seinen Weggefährten entdeckt werden kann, dann ist eine säkulare Begründung für die Demokratie oder ihre Einführung für den Fall, dass eine wie auch immer geartete Mehrheit diese Urform der Demokratie bei Muhammad nicht entdecken könnte, eben kaum denkbar und es wird argumentiert: „Wenn die ersten drei Kalifen durch Wahl ermittelt wurden, ohne mit dem Propheten (s.) blutsverwandt zu sein, kann man daraus ableiten, dass ein islamischer Staat eine demokratische Republik sein kann, jedenfalls aber keine Monarchie sein muss.“ [72]

Gleichzeitig gilt jedoch auch, dass es nicht immer die Religion und ihre machtpolitisch etablierten Vertreter sein müssen, die eine Verbesserung der Menschenrechtsslage verhindern, sondern ebenso einfach diktatorische Regime oder auch eine säkular

begründete Staatsgewalt, die, wie in der Türkei sichtbar wird, die Gewähr umfangreicherer Rechte für Minderheiten aus nicht-religiösen Beweggründen derzeit unmöglich macht. Das Bild erhält noch eine weitere Facette, wenn man bedenkt, dass unter den meisten islamisch legitimierten Regierungen nicht nur politisch oder weltanschaulich oppositionelle Gruppen, sondern auch islamistische Gruppierungen Willkür und Repressionen beklagen.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Scharia entgegen anderslautender Proklamationen nirgends vollständig und in „Reinform“ zur Anwendung kommt, auch nicht in Afghanistan oder dem Iran. Sie bleibt auch heute ein „ideales“ Gesetz, eine Ideologie, die von bestimmten Gruppierungen meist zur Begründung einer traditionellen Ausrichtung des Ehe- und Familienrechts und der Festigung der eigenen Machtposition herangezogen wird. Aber sie ist kein kodifiziertes Gesetz und bleibt daher stets abhängig von Interpretationen.

Die Autorität der „Scharia“

Die Scharia umfasst sämtliche rechtlichen Regelungen für alle Lebensbereiche. Sie meint also die Gesamtheit der Gebote Gottes, so wie sie im Koran und der islamischen Überlieferung niedergelegt und von maßgeblichen Theologen, vor allem bis zum 10. Jahrhundert, interpretiert wurden. Was nun z. B. der Koran jedoch genau rechtlich regeln will – proklamiert er die Vielehe oder lehnt er sie gerade ab? – darüber herrscht im Einzelfall unter Theologen durchaus Dissens. Das bedeutet, dass es die Scharia als verfasstes Gesetz gar nicht geben kann.

Die Scharia enthält Normen für die vertikalen wie horizontalen Beziehungen jedes Menschen: sie gibt Anweisungen für das ethische Verhalten wie für die Beziehungen zu Familie und Gesellschaft (z. B. im Wirtschafts-, Erb-, Stiftungs-, Ehe- und Strafrecht), aber sie reglementiert auch die Glaubensausübung und religiösen Handlungen (vor allem die Praktizierung der „Fünf Säulen“: Bekenntnis, Gebet, Fasten, Almosen und Wallfahrt). Der Ablauf des täglichen rituellen Gebets ist also ebenso wenig in das Belieben des einzelnen gestellt wie die schariarechtlich notwendigen Klauseln eines Ehevertrags, die erfüllt sein müssen, um die Ehe zu einer rechtlich „gültigen“ Ehe zu machen.

An der Theorie der Autorität der Scharia hat sich weithin wenig geändert, obwohl es selbstverständlich kritische muslimische Stimmen gibt, die eine grundlegende Neuinterpretation der Scharia fordern. Daher sind die althergebrachten Scharianormen,

wie sie sich als ein Grundkorpus an Bestimmungen schon in den ersten Jahrhunderten des Islam herausbildeten, in islamisch geprägten Ländern in unterschiedlichem Maß in die Gesetzgebung aufgenommen worden. Aber auch dort, wo dies nur teilweise der Fall war, besitzt die Scharia durch ihre gesellschaftliche Normgebung für alles Verhalten und ihren Anspruch, das eigentlich gültige, weil göttliche Gesetz zu sein, nicht unerheblichen Einfluss. Mag man sich auch an die staatlichen Gesetze (wie z. B. die in der Türkei vorgeschriebene Einehe) meistens halten, ist doch die Scharia von der Theologie in ihrem allumfassenden Anspruch niemals grundlegend relativiert oder in Frage gestellt worden und gilt auch heute vielen Menschen als der eigentliche Bezugsrahmen für Leben und Glauben. Eine Folge davon ist z. B., dass es – besonders im ländlichen Bereich der Türkei – sehr wohl zu den nach der Scharia gestatteten Mehrehen kommt, weil dies mit der „gefühlten“ Berechtigung zur Höherordnung der Scharia über jedes weltliche Gesetz korrespondiert.

Ein anderes Beispiel sind die im vergleichsweise säkular ausgerichteten Syrien überall existierenden sogenannten „Scharia-Gruppen“, die einem Schülerkreis ergänzend zu den eigentlichen rechtswissenschaftlichen Studien an der Universität die Anwendung der Scharia durch persönlichen Unterricht bei einer religiösen Führungspersönlichkeit vermitteln. Diese Anwendung kommt als eigentlicher Bezugsrahmen für das eigene Leben und Rechtsdenken soweit wie möglich im eigenen Umfeld zur Anwendung und schafft ein Bewusstsein, das einem Rezipienten einer solchen informellen Ausbildung die Scharianormen ebenfalls als die [eigentlichen] erscheinen lassen dürften. Gleichzeitig besitzen die Leiter dieser Scharia-Gruppen, die Shaikhs, auch öffentlichen Lehreinfluss durch Medien, an Universitäten oder als Moscheeprediger und Muftis (Rechtsgutachter), so dass neben einem recht gemäßigten „Staatsislam“ zugleich ein konservativ-orthodoxer Islam verbreitet wird, der zwar nicht von allerhöchster politischer Stelle spricht (wie etwa im Iran), aber doch quer durch viele Bereiche der Gesellschaft beachtlichen Einfluss ausübt. Durch diese und andere Kanäle der Vermittlung spielt die Beschäftigung mit und die Anwendung der Scharia eine viel größere Rolle im gesellschaftlichen Leben als dies bei einem Vergleich der syrischen Gesetzgebung mit Scharianormen zunächst vermutet werden würde.[73]

Der Einfluss der „Scharia“

Daher wäre eine Geringschätzung der praktischen Bedeutung der Scharia irrig, auch wenn sie in zahlreichen Ländern in vielen Bereichen gar nicht oder nur teilweise gesetzlich zur

Anwendung kommt. Im Alltag sind ihre Normen durch Moscheepredigten, durch die bei Heiraten, Trauerfeierlichkeiten, Festivitäten u. ä. zitierten Überlieferungstexte, durch Traditionen und das dadurch geprägte Rechtsempfinden in vielen Bereichen präsent: „viele arabische Länder ... (sind) in einem schwer nachvollziehbaren Ausmaße vom tradierten Schariatsrecht durchdrungen ..., so dass sich für die ihm unterworfenen Muslime alle Handlungen und Lebensäußerungen in erster Linie als in sich abgestufte Formen der Erlaubt-oder Verworfenheit bei und vor Gott darstellen. Es ist das religiöse Recht der Scharia, das die kollektiven und individuellen Überzeugungen und Verhaltenserwartungen in einem für den analytischen Zugriff des westlichen Wissenschaftlers nur schwer rekonstruierbaren Maße steuert und nicht etwa ein abgekoppelt davon fassbarer Bereich von Normen des Rechts und der Moral oder einer bloß „vernünftigen“ Ethik, wie dies für die mehr oder weniger positivistischen Rechtsordnungen im kontinentaleuropäischen Bereich mit ihrer Trennung von Religion und Recht, Politik und Moral charakteristisch ist.“[74]

Daher übt die Scharia in ihrer herkömmlichen Auslegung auch heute in gewisser Weise in allen islamisch geprägten Ländern einen gewissen Einfluss auf die Gesetzgebung (zumindest im Ehe- und Familienrecht) aus. Vielleicht noch stärker ist jedoch ihre gesellschaftliche Prägekraft dadurch, dass ein Großteil der Bevölkerung weder die Fehlerlosigkeit des Korantextes noch die grundsätzliche Beurteilung der Scharia als unaufgebbare göttliche Norm und damit ihre Berechtigung zur Lebensgestaltung - zumindest in der Theorie - in Zweifel ziehen würde. Scharianormen werden über die Koranschule, die Moscheepredigt, die Berichte der Überlieferung, über Fatwas und Predigten, über Literatur und Kassetten, über Diskussions- und Gelehrtenzirkel vermittelt und schaffen ein allgemeines Rechtsbewusstsein, das zumindest emotional stärker an den Scharianormen ausgerichtet ist, als es die offizielle Theologie der Universitäten oder eine gemäßigte Ausrichtung eines bestimmten Landes zunächst vermuten lassen würde. Und in diesem allgemeinen Bewusstsein sind Scharianormen bis heute kein allgemeiner Verhandlungsgegenstand, sondern allenfalls Auslegungssache.

Es ist daher wohl nicht zu erwarten, dass sich eine grundlegende und umfassende Verbesserung der Menschenrechtssituation in islamisch geprägten Ländern ergibt, so lange der theoretische Anspruch der Scharia nicht von offizieller Plattform zur Disposition gestellt wird. Oder wie es Bassam Tibi formuliert: „Das bedeutet, dass es ohne eine radikale Religions- und Rechtsreform im Islam, für die aufgeklärte Muslime wie etwa der sudanesischer Jurist Abdullahi An-Na’im eintreten, keine Synthese von Islam und Menschenrechten geben wird.“[75]

Auf der einen Seite den vollen theoretischen Anspruch der Scharia und die einflussreichen konservativ bis politischen Interpretationen unangetastet lassen, bedeutet aber, den Schariakritikern weiterhin das Exil oder die Anonymität zuzuweisen. Bleiben auf der anderen Seite die Scharianormen in ihrem Anspruch im Wesentlichen unangetastet, muss der Interpretationsrahmen für erweiterte Menschenrechte naturgemäß sehr eingegrenzt und die praktische Erweiterung der Menschenrechte de facto äußerst schwierig bleiben.

So lange der Islam als solcher und eine möglichst getreue Nachahmung der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts n. Chr. von theologisch oder sogar politisch einflussreichen Stellen als gleichbedeutend betrachtet wird mit Gerechtigkeit, Fortschritt und wahrer Zivilisation, so lange ist eine kritische Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der Scharia nicht zu erwarten. „Von diesem religiösen Standpunkt aus erscheint die Moderne als Verlust und Rückfall, da sie die eigentlichen Ursprünge und deren Prämissen hinter sich lässt.“[76] Es bleibt zu hoffen, dass sich auch die offizielle Theologie einer historisch-kritischen Betrachtung der Scharia in absehbarer Zeit zu öffnen beginnt.

8. Literatur:

Aufsätze und Bücher zur Thematik „Menschenrechte im Islam“ sind in so großer Zahl erschienen, dass hier nur eine Auswahl aufgeführt werden kann.

- Lise Abid. Menschenrechte im Islam (Teil 1). Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. www.derislam.at/islam.php (27.05.2007)
- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (10. Dezember 1948) www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm (27.05.2007)
- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (http://www.dadalos-d.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm. (19.05.2007)
- Arab Charter on Human Rights (<http://www.law.wits.ac.za/humanrts/instree/arabhrcharter.html> (19.05. 2007)
- The Arab Organization for Human Rights. www.aohr.org (29.10.2006)
- Donna Arzt. Religiöse Menschenrechte im Nahen Osten und in Nordafrika. in: *Gewissen und Freiheit*, 23. Jg., Nr. 46-47/1996, S. 123-143
- Maurits S. Berger. The Shari´a and Legal Pluralism. The Example of Syria. in: Baudouin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini. *Legal Pluralism in the Arab World*.

- Arab and Islamic Laws Series, vol. 18. Kluwer Law International: The Hague, 1999, S. 113-124
- Hinnerk Berlekamp. Marokko. Die Folteropfer erhalten das Wort. www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2004/1224/politik/0034/index.html (29.05.2007)
 - Heiner Bielefeldt. Zum Menschenrechtsverständnis im Islam. in: *Gewissen und Freiheit*, 20. Jg., Nr. 39/1992, S. 7-16
 - Heiner Bielefeldt. Menschenrechte in der islamischen Diskussion. www.kompetenz-interkulturell.de/userfiles/Grundsatzartikel/Menschenrechte%20Islam.pdf (19.05. 2007)
 - Heiner Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Primus/Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1988
 - A. K. Brohi. Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights. in: *Human Rights in Islam. Report of a seminar held in Kuwait, December 1980.* International Commission of Jurists, University of Kuwait and Union of Arab Lawyers, o. O., 1982, S. 41-60
 - Bettina Dennerlein. Nicht umblättern, sondern lesen. Die Versöhnungskommission Instance Equité et Réconciliation hat für Marokko viel geleistet, aber was kommt nun?, 09.01.2006, Frankfurter Rundschau online, unter www.fr-aktuell.de/ressorts/nachrichten_und_politik/dokumentation/ , zitiert nach: Zentrum Moderner Orient, Pressespiegel, unter www.zmo.de/pressekit/material/FR_Dennerlein.pdf (29.05.2007)
 - Anne Duncker. Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte. Wissenschaftlicher Verlag: Berlin, 2006
 - Shirin Ebadi; Juju Chang. Islam and Human Rights, in: Council on Foreign Relations. June 7, 2004 (<http://www.cfr.org/publication.html?id=7093>) (19.05. 2007)
 - Hans-Georg Ebert. Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven. Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Bd. 7. Peter Lang: Frankfurt, 1996
 - The Egyptian Organization for Human Rights. www.eohr.org/info/about.htm (29.10.2006)
 - Kamran Ekbal. Toleranz - Ein Grundprinzip im Islam. in: *Gewissen und Freiheit*, 19. Jg., Nr. 36/1991, S. 67-71
 - Farag Foda. Die vergessene Tatsache. in: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (Hg.). *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker.* C. H. Beck: München, 1998, S. 167-192

- K. Peter Fritzsche. Menschenrechte. Schöningh: Paderborn, 2004
- Osman El Hajje. Die islamischen Länder und die internationalen Menschenrechtsdokumente. in: Gewissen und Freiheit, 19. Jg., Nr. 36/1991, S. 74-79
- Riffat Hassan. Religiöse Menschenrechte im Koran: Gewissen und Freiheit, 23. Jg., Nr. 46-47/1996, S. 58-71
- Adonis. Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft. in: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (Hg.). Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. C. H. Beck: München, 1998, S. 62-71
- Konrad Hilpert. Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Patmos Verlag: Düsseldorf, 1991
- Mohamed Aman Hobohm. Menschenrecht und Gottesrecht. Vorträge über den Islam Nr. 6. Informationszentrale Islamisches Zentrum München: München, 1995
- Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte.
www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007)
- Gerhard Höver. Grundwerte und Menschenrechte im Islam. in: Bernhard Mensen SVD (Hg.). Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin/Steyley Verlag: Siegburg, 1988, S. 37-51
- Hadayatullah Hübsch. Islam und Menschenrechte.
www.ahmadiyya.de/library/islam_und_menschenrechte.html (27.05.2007)
- Human Rights in Islam. Institute of Islamic Information and Education (III & E): Human Rights in Islam, Brochure Series; No. 7,
www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/humanrights/ (19.05. 2007)
- Shaikh Shaukat Hussain. Human Rights in Islam. Kitab Bhavan: New Delhi, o. J.
- Jahresbericht 2006. Amnesty International. S. Fischer: Frankfurt, 2006
- Carsten Jürgensen. Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1994
- Carsten Jürgensen. Die Menschenrechtsdebatte. in: Sigrid Faath (Hg.). Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 2004, S. 295-318
- Ahmed Kaftaro. Der Islam und die religiöse Toleranz. in: Gewissen und Freiheit, 19. Jg., Nr. 36/1991, S. 59-66
- Kairoer Erklärung der Menschenrechte. in: Gewissen und Freiheit, Nr. 36/1991 und:
www.aidlr.org/german/mag/36_1%20-5.pdf (19.05.2007)
- Ayatollah Khamenei. Human Rights in Islam.
www.iranchamber.com/history/akhameini/works/human_right_islam.pdf (21.10.2005)

- Matthias Koenig. Menschenrechte. Campus: Frankfurt, 2005
- Gudrun Krämer. Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis. Herta Benz Vorlesung 20. Ladenburg, 10.7.2003.
www.daimler-benz-stiftung.de/home/events/lecture/all/bbv20_kraemer.pdf
(27.05.2007)
- Birgit Krawietz. Die Hurma. Schariarechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Duncker & Humblot: Berlin, 1991
- Ann Elizabeth Mayer. Islam and Human Rights. Tradition and Politics. Westview Press: Boulder, 1995
- David Littman. Universal Human Rights and ?Human Rights in Islam?. in: Midstream Febr/March 1999 und unter www.dhimmitude.org/archive/universal_islam.html
(27.05.2007)
- Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bundeszentrale für Politische Bildung: Bonn, 2004
- Die Menschenrechte im Islam. www.enfal.de/insan-ha.htm (27.05.2007)
- Die Menschenrechte und Gerechtigkeit im Islam. www.islam-guide.com/de/ch3-12.htm
(27.05.2007)
- Ali Merad. Zur „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung.“ in: Johannes Schwartländer. Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz, 1993, S. 443-449
- Lorenz Müller. Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1996
- Abdullahi Ahmed an-Na´im. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. New York: Syracuse University Press, 1990
- Ali al-Nasani. Menschenrechte im Islam. amnesty international.
www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/Druck/37261CFBBBCD377DC1256B3500462C84
(19.05. 2007)
- Taslima Nasrin. Demokratie und Menschenrechte im Islam. Aufklärung und Kritik 2/1996, S. 108-114 und: www.gkpn.de/nasrin_islam.htm (27.05.2007)
- Bahman Nirumand. Anpassung an zeitgemäße Lesarten des Islam.
www.qantara.de/webcom/show_article.php (27.5.2007)
- Alexandra Petersohn. Islamisches Menschenrechtsverständnis unter Berücksichtigung der Vorbehalte muslimischer Staaten zu den UN-Menschenrechtsverträgen. Dissertation der Rheinischen-Wilhelms-Universität, Bonn, 1999
- M. Mustafizur Rahman. Human Rights in Islam. in: The Muslim World League Journal,

- Vol. 23, No. 8, January 1996, S. 30-35
- Jafar Abdul Salam Ali. Human Rights in Islam. in: The Muslim World League Journal, Vol. 32, No. 7, September 2004, S. 11-16
 - Ridwan al-Sayyid. Contemporary Muslim Thought and Human Rights. in : Islamochristiana 21(1995), S. 27-41
 - Die Schweiz und der UNO-Menschenrechtsrat. Informationsplattform humanrights.ch (<http://www.humanrights.ch/home/de/Schweiz/Politik/Menschenrechtsrat/content.html>) (27.05.2007)
 - Roman Seidel. Mohammad Shabestari. www.quantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-3/_p-1/i.html (28.05.2007)
 - Abdolkarim Soroush. Official Website. www.dr.soroush.com/English.htm (28.05.2007)
 - Silvia Tellenbach. Strafgesetze der Islamischen Republik Iran. Walter de Gruyter: Berlin, 1996
 - Bassam Tibi. Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Piper: München, 1996
 - Ulrich Vogt. Die Demokratisierungsdebatte. in: Sigrid Faath (Hg.) Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 2004, S. 273-294
 - Siraj Wahab. Islamophobia worst form of Terrorism. in: Arab News. The Middle East's Leading English Daily, 17.05.2007
 - (<http://arabnews.com/services/print/print.asp?artid=96276&d=17&m=5&y=2007&hl=%91Islamophobia%20Worst%20Form%20of%20Terrorism%92>, (27.05.2007)
 - Susan E. Waltz. Human Rights and Reform. Changing the Face of North African Politics. University of California Press: Berkeley, 1995
 - Hans Zirker. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, in: Moslemische Revue 21 (76. Jg.), Jan-März 2000, S. 54-66

9. Endnoten

[1] Vgl. den Bericht bei: Die Schweiz und der UNO-Menschenrechtsrat.

Informationsplattform humanrights.ch.

www.humanrights.ch/home/de/Schweiz/Politik/Menschenrechtsrat/content.html

(27.05.2007)[2] Siraj Wahab. Islamophobia worst form of Terrorism. in: Arab News. The Middle East's Leading English Daily,

17.05.2007.<http://arabnews.com/services/print/print.asp?artid=96276&d=17&m=5&y=2007>

7&hl=%91Islamophobia%20Worst%20Form%20of%20Terrorism%92 (27.05.2007), im Originalwortlaut: ?Islamophobia? ? ?a deliberate defamation of Islam and discrimination and intolerance against Muslims???Islamophobia the worst form of terrorism?[3] www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=101942-22k (28.05.2007)[4] Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 1[5] So auch Ayatollah Khamenei in einer Rechtfertigung der islamischen Revolution des Iran im Jahr 1987: Human Rights in Islam. www.iranchamber.com/history/akhameini/works/human_right_islam.pdf (21.10.2005), S. 2[6] Vgl. den Text unter: www.law.wits.ac.za/humanrts/instree/arabhrcharter.html (19.05.2007)[7] Vgl. den Text unter: www.aidlr.org/german/mag/36_1%20-5.pdf (19.05.2007)[8] Vgl. den Text unter: www.dadalos-d.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm. (19.05.2007)[9] So Anne Duncker. Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte. Wissenschaftlicher Verlag: Berlin, 2006, S. 27[10] Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam. www.dadalos-d.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm. (19.05.2007), S. 1[11] Silvia Tellenbach. Strafgesetze der Islamischen Republik Iran. Walter de Gruyter: Berlin, 1996, 4. Buch, 2. Kapitel, Art. 297-300[12] Ali Merad. Zur ?Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung.? in: Johannes Schwartländer. Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz, 1993, S. 443-449, hier S. 449[13] Die OIC steht in enger Verbindung zur Islamischen Weltliga (Muslim World League) in Mekka (www.muslimworldleague.org/name.htm - 1k.)[14] So Anne Duncker. Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte. Wissenschaftlicher Verlag: Berlin, 2006, S. 62[15] David Littman. Universal Human Rights and ?Human Rights in Islam?. in: Midstream Febr/March 1999 und unter www.dhimmitude.org/archive/universal_islam.html (27.05.2007), S. 1-2; 5-6[16] Kairoer Erklärung der Menschenrechte. (http://www.aidlr.org/german/mag/36_1%20-5.pdf (19.05.2007), S. 1[17] Kairoer Erklärung der Menschenrechte. (http://www.aidlr.org/german/mag/36_1%20-5.pdf (19.05.2007), S. 1[18] Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (10.12.1948) www.unhcr.ch/udhr/lang/ger_print.htm, S. 1[19] So formuliert Hans-Georg Ebert. Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven. Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Bd. 7. Peter Lang: Frankfurt, 1996, S. 44[20] So Gudrun Krämer. Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis. Herta Benz Vorlesung 20. Ladenburg, 10.7.2003.

www.daimler-benz-stiftung.de/home/events/lecture/all/bbv20_kraemer.pdf (27.05.2007), S. 28[21] Donna Arzt. Religiöse Menschenrechte im Nahen Osten und in Nordafrika. in: *Gewissen und Freiheit*, 23. Jg., Nr. 46-47/1996, S. 123-143, hier S. 125[22] Gerhard Höver. Grundwerte und Menschenrechte im Islam. in: Bernhard Mensen SVD (Hg.). *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin/Steyley Verlag: Siegburg, 1988, S. 37-51, hier S. 44[23] Human Rights in Islam. Institute of Islamic Information and Education (III & E): Human Rights in Islam, Brochure Series; No. 7. www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/humanrights/ (19.05. 2007), S. 3 im Originalwortlaut: ?by inviting mankind to transcend the lower level of animal life to be able to go beyond the mere ties fostered by the kinship of blood, racial superiority, linguistic arrogance, and economic privileges.?[24] Adonis. Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft. in: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (Hg.). *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. C. H. Beck: München, 1998, S. 62-71, hier S. 70[25] Vgl. die Erläuterungen der Einschränkungen bei Ann Elizabeth Mayer. *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Westview Press: Boulder, 1995, S. 61ff.[26] Hans Zirker. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, in: *Moslemische Revue* 21 (76. Jg.), Jan-März 2000, S. 54-66, hier S. 65[27] So etwa Ridwan al-Sayyid. *Contemporary Muslim Thought and Human Rights*. in : *Islamochristiana* 21(1995), S. 27-41, hier S. 37[28] Ali al-Nasani. *Menschenrechte im Islam*. amnesty international. www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/Druck/37261CFBBBCD377DC1256B3500462C84 (19.05. 2007), S. 1[29] Die Menschenrechte im Islam. www.enfal.de/insan-ha.htm (27.05.2007), S. 2[30] So z. B. die Argumentation bei Ja?far Abdul Salam Ali. *Human Rights in islam*. in: *The Muslim World League Journal*, Vol. 32, No. 7, September 2004, S. 11-16, hier s. 15[31] Murad Hofmann. *Der Islam und die Menschenrechte*. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 8[32] Die Menschenrechte im Islam. www.enfal.de/insan-ha.htm (27.05.2007), S. 1[33] Lise Abid. *Menschenrechte im Islam (Teil 1)*. Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. www.derislam.at/islam.php (27.05.2007), S. 2[34] Heiner Bielefeldt. *Menschenrechte in der islamischen Diskussion*. www.kompetenz-interkulturell.de/userfiles/Grundsatzartikel/Menschenrechte%20Islam.pdf (19.05. 2007), S. 6[35] Siraj Wahab. *Islamophobia worst form of Terrorism*. in: *Arab News. The Middle East?s Leading English Daily*, 17.05.2007. <http://arabnews.com/services/print/print.asp?artid=96276&d=17&m=5&y=2007&hl=%91Islamophobia%20Worst%20Form%20of%20Terrorism%92>, 27.05.2007) im Originalwortlaut: ?Islamophobia? ? ?a deliberate defamation of Islam and discrimination and intolerance against Muslims???Islamophobia the worst form of terrorism?[36] Farag Foda.

Die vergessene Tatsache. in: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (Hg.). Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. C. H. Beck: München, 1998, S. 167-192, hier S. 185-186[37] Zahlreiche Beispiele dafür nennt Lise Abid. Menschenrechte im Islam (Teil 1). Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. www.derislam.at/islam.php (27.05.2007)[38] Ahmed Kaftaro. Der Islam und die religiöse Toleranz. in: Gewissen und Freiheit, 19. Jg., Nr. 36/1991, S. 59-66, hier S. 60[39] Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 2[40] Hadayatullah Hübsch. Islam und Menschenrechte. www.ahmadiyya.de/library/islam_und_menschenrechte.html (27.05.2007), S. 5[41] ?There is no such thing as human right (sic) in the abstract?. A. K. Brohi. Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights. in: Human Rights in Islam. Report of a seminar held in Kuwait, December 1980. International Commission of Jurists, University of Kuwait and Union of Arab Lawyers, o. O., 1982, S. 41-60, hier S. 51[42] Shaikh Shaukat Hussain. Human Rights in Islam. Kitab Bhavan: New Delhi, o. J., S. 83, im Originalwortlaut: ?Islam regards human rights to be more sacred than worship?[43] Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 4[44] Ebd. S. 4[45] Ebd. S. 6[46] Ebd.[47] Hadayatullah Hübsch. Islam und Menschenrechte. www.ahmadiyya.de/library/islam_und_menschenrechte.html (27.05.2007)[48] Ebd. S. 1-2[49] Ebd. S. 2[50] Ebd. S. 4[51] Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 2[52] Ebd. S. 2[53] Ulrich Vogt. Die Demokratisierungsdebatte. in: Sigrid Faath (Hg.) Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 2004, S. 273-294, hier S. 284[54] Shirin Ebadi; Juju Chang. Islam and Human Rights, in: Council on Foreign Relations. June 7, 2004. www.cfr.org/publication.html (19.05. 2007), S. 2[55] Roman Seidel. Mohammad Shabestari. www.quantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-3/_p-1/i.html (28.05.2007)[56] Vgl. die Angaben zu Leben und Werk von Abdolkarim Soroush auf seiner eigenen Homepage: www.dr.soroush.com/English.htm (28.05.2007)[57] Lorenz Müller. Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1996, S. 262[58] Zitiert nach: Lorenz Müller. Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1996, S. 230 und 210ff.[59] Weitere Beispiele für Alternativentwürfe muslimischer Theologen zur Relativierung der orthodoxen Scharia-Interpretation s. bei Katerina Dalacoura. Islam, Liberalism and Human Rights. I. B. Tauris: London, 2003, S. 58ff.[60] Ein Vergleich zwischen einzelnen Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den



Grundlagen der Scharia findet sich z. B. in: Taslima Nasrin. Demokratie und Menschenrechte im Islam. Aufklärung und Kritik 2/1996, S. 108-114 und: www.gkpn.de/nasrin_islam.htm (27.05.2007)[61] Bahman Nirumand. Anpassung an zeitgemäÙge Lesarten des Islam. www.qantara.de/webcom/show_article.php (27.5.2007), S. 1[62] Diese Zahl nennt der Bericht von Hinnerk Berlekamp. Marokko. Die Folteropfer erhalten das Wort, www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2004/1224/politik/0034/index.html (29.05.2007), S. 1[63] So der Bericht von Bettina Dennerlein: Nicht umblättern, sondern lesen. Die Versöhnungskommission Instance Equité et Réconciliation hat für Marokko viel geleistet, aber was kommt nun?, 09.01.2006, Frankfurter Rundschau online unter www.fr-aktuell.de/ressorts/nachrichten_und_politik/dokumentation/, zitiert nach: Zentrum Moderner Orient, Pressespiegel, unter www.zmo.de/pressekit/material/FR_Dennerlein.pdf (29.05.2007)[64] So Carsten Jürgensen. Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1994, S. 33[65] Carsten Jürgensen. Die Menschenrechtsdebatte. in: Sigrid Faath (Hg.). Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 2004, S. 295-318, hier S. 296[66] Carsten Jürgensen. Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1994, 35[67] Vgl. die Selbstdarstellung :The Arab Organization for Human Rights. www.aohr.org (29.10.2006)[68] So Carsten Jürgensen. Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Deutsches Orient-Institut: Hamburg, 1994, S. 38+151[69] Vgl. die Selbstdarstellung: The Egyptian Organization for Human Rights: www.eohr.org/info/about.htm (29.10.2006)[70] The Egyptian Organization for Human Rights: www.eohr.org/info/about.htm (29.10.2006), S. 1[71] Ali al-Nasani. Menschenrechte im Islam. amnesty international. www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/Druck/37261CFBBBCD377DC1256B3500462C84 (19.05. 2007), S. 2[72] Murad Hofmann. Der Islam und die Menschenrechte. www.way-to-allah.com/themen/Menschenrechte.html (27.05.2007), S. 4[73] S. die Schilderung aus eigener Anschauung in Damaskus bei: Maurits S. Berger. The Shari? a and Legal Pluralism. The Example of Syria. in: Baudouin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini. Legal Pluralism in the Arab World. Arab and Islamic Laws Series, vol. 18. Kluwer Law International: The Hague, 1999, S. 113-124, hier S. 115ff.[74] Birgit Krawietz. Die Hurma. Schariarechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Duncker & Humblot: Berlin, 1991, S. 77 (Hervorhebung im Original)[75] Bassam Tibi. Im Schatten Allahs. Der Islam und die



Menschenrechte. Piper: München, 1996, s. 45[76] Adonis. Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft. in: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (Hg.). Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. C.

H. Beck: München, 1998, S. 62-71, hier S. 69

Über die Autorin

Prof. Dr. Christine Schirmmacher ist promovierte Islamwissenschaftlerin, Professorin für Islamkunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven/Belgien und wissenschaftliche Leiterin des Instituts für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz [www.islaminstitut.de].

Bei dem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, im Rahmen der Tagung „Sharia and Western Legal Systems“ des -Instituts für Rechtspolitik (IRP) an der Universität Trier/Institute for Legal Policy, University of Trier, 30.-31. Oktober 2006, Trier. Er wurde zuerst veröffentlicht in der Reihe: Rechtspolitisches Forum/Legal Policy Forum, Heft Nr. 39. Der Text wurde im Januar 2008 geringfügig aktualisiert.

(Credit Bild: Christine Schirmmacher, © Evangelische Theologische Faculteit Leuven/
Link: <https://www.thomasschirmmacher.info/blog/christine-schirmmacher-in-das-kuratorium-des-deutschen-instituts-fuer-menschenrechte-dimr-berufen/>)