

Hatem Elliesie

Islam und Menschenrechte

I. Einführung

Nach dem Verständnis der Vereinten Nationen sind Menschenrechte Rechte, die jedem Menschen kraft seines Personseins zukommen¹ und als solche an keinerlei darüber hinausgehende Bedingungen gebunden sind.² Als Reaktion auf die historischen Unrechtserfahrungen im Zweiten Weltkrieg³ verfolgten die Vereinten Nationen im Hinblick auf den Menschenrechtsschutz von Anfang an einen globalen Ansatz.⁴ Sie strebten die Entwicklung eines universellen Normprogramms an,⁵ das ausgehend von der Vorstellung der Würde, Einsichtsfähigkeit und Individualität des Menschen auf dem tragenden Element der Gleichheit gründet.⁶ Mithin erstreckt sich der Anwendungsbereich der Menschenrechte auf alle Personen, ohne Unterscheidung beispielsweise der Herkunft, Nationalität, des Geschlechts oder der Religion.⁷

Religion ist nicht erst seit jüngeren Entwicklungen wie der Verankerung des Grundgedankens der universellen Menschenrechte in der Charta der Vereinten

¹ Vgl. Klaus Stern, Menschenrechte als universelles Leitprinzip, in: Detlef Merten/Hans-Jürgen Papier (Hrsg.), Handbuch der Menschen- und Grundrechte, Bd. VI/2: Europäische Grundrechte II. Universelle Menschenrechte, Heidelberg 2009, S. 673–698, hier S. 674, § 185 Rn. 1, und Udo Di Fabio, Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hrsg.), Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, Freiburg i. Br. 2008, S. 63–97, hier S. 63.

² Vgl. Maurice Cranston, What are Human Rights?, London 1973, S. 36; Winfried Brugger, Menschenrechte im modernen Staat, in: Archiv des öffentlichen Rechts 114 (1989), S. 537–588, hier S. 555; John Rawls, The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“, Cambridge (Mass.)/London 1999, S. 80 f.; Tilman Nagel, Erst der Muslim ist ein freier Mensch! Die Menschenrechte aus islamischer Sicht, in: Georg Nolte/Hans-Ludwig Schreiber (Hrsg.), Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Göttingen 2004, S. 121–136, hier S. 121, und Christian Tomuschat, Human Rights. Between Idealism and Realism, Oxford/New York 2008, S. 69.

³ Vgl. Walter Kälin/Jörg Künzli, The Law of International Human Rights Protection, Oxford/New York 2009, S. 3; Thomas Buergenthal, The Normative and Institutional Evolution of International Human Rights, in: Human Rights Quarterly 19 (1997), S. 703–723, hier S. 706, und Eibe Riedel, Universality of Human Rights and Cultural Pluralism, in: Ders., Die Universalität der Menschenrechte. Philosophische Grundlagen. Nationale Gewährleistungen. Internationale Garantien, hrsg. von Christian Koenig/Ralph Alexander Lorz, Berlin 2003, S. 139–162, hier S. 150.

⁴ Vgl. Sina Fontana, Universelle Frauenrechte und islamisches Recht. Zur Umsetzung von Menschenrechten in einer islamisch geprägten Rechtsordnung, Tübingen 2017, S. 5.

⁵ Vgl. Eckart Klein, Universeller Menschenrechtsschutz – Realität oder Utopie?, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 26 (1999), S. 109–115, hier S. 110.

⁶ Vgl. Brugger, Menschenrechte im modernen Staat, S. 579; David Weissbrodt/Connie de la Vega, International Human Rights Law. An Introduction, Philadelphia 2007, S. 34, und Tomuschat, Human Rights, S. 58.

⁷ Vgl. dazu Fontana, Universelle Frauenrechte, S. 5.

Nationen⁸ von einer merklichen Ambivalenz geprägt. Die Vorstellung von Universalität wird als ein zentrales Merkmal des Menschenrechtsdiskurses angesehen, realiter werden Menschenrechtsverletzungen aber oft nur bei anderen wahrgenommen oder diesen zugeschrieben. Demgemäß ist auch das Verhältnis von Islam und Menschenrechten heutzutage von bestimmten Wahrnehmungsmustern belastet: Wechselseitig, also sowohl aus Sicht der westlichen wie der islamischen Welt, werden Annahmen evoziert, die dann – als Tatsachen behauptet und kommuniziert – die Grundlage von Werturteilen bilden.⁹ Bei der konzeptionellen Erschließung des Themenfelds fällt auf, dass diese wechselseitige Sicht mit der Debatte um konkurrierende Genealogien des Menschenrechtskonzepts einhergeht.

Die Wahrnehmung des Islam ist in Europa und den USA zunehmend geprägt von zwei Bildern: Erstens werden Menschenrechte als Teil einer Moderne begriffen, die ihrerseits als genuines Produkt der europäisch-westlichen Kultur verstanden wird. Daraus wird gefolgert, dass die Akzeptanz und Durchsetzung von Menschenrechten notwendig gebunden sei an die westliche Modernisierungsgeschichte. Dies hieße im Umkehrschluss, dass nur jene Gesellschaften und Kulturen mit dem Menschenrechtsgedanken kompatibel seien, die zumindest weitgehend die westliche Entwicklung nachvollzogen haben. Das zweite Bild korrespondiert mit dem ersten: Trifft die europäische Wahrnehmung auf Gesellschaften, die als anders empfunden werden, sucht man nach der Essenz, aus der diese Besonderheit resultiert. Bei der Suche wird man in einem als Kultur konstruierten Islam fündig, an dem man das Anderssein festmacht. In diesem Kulturessentialismus scheint sich dann die ontologische Grundannahme zu bewahrheiten, dass das Wesen des Islam die Gläubigen auf bestimmte Verhaltensweisen festlege, denen sie nicht entinnen könnten. Aus dieser Perspektive erscheinen Menschenrechte und Islam als unvereinbar, weil der Islam seinem Wesen nach Menschenrechte ausschließe und alle Musliminnen und Muslime zu einem entsprechenden Denken und Handeln verpflichte. Demzufolge wäre der *homo islamicus* geboren.¹⁰

II. Islam und Menschenrechte

Um sich dieses Themenfelds adäquat annehmen zu können, muss man sich von dieser Form des kulturalistischen Essentialismus einer Fremd- und Eigenwahrneh-

⁸ Vgl. Bundesgesetzblatt 1973, Teil II, S. 430–531: Gesetz zum Beitritt der Bundesrepublik Deutschland zur Charta der Vereinten Nationen, 6.6.1973. Der Begriff Menschenrechte findet in diesem UN-Gründungsdokument sieben Mal Erwähnung, um die Förderung und den Schutz von Menschenrechten zu einem Hauptziel und Leitprinzip der Organisation zu machen. Mit der Unterzeichnung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte – Vereinte Nationen, A/RES/217 A (III), Resolution der Generalversammlung: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 – rückte der Menschenrechtsschutz ab 1948 übergreifend in den internationalen Fokus.

⁹ Vgl. Geert Hendrich, Konkurrierende Vorstellung von Menschenrechten: Diskurse und Kontroversen in der islamischen Welt, in: Jahrbuch für Pädagogik 2011, S. 161–174, hier S. 161.

¹⁰ Vgl. Riccardo Bavaj/Martina Steber (Hrsg.), Germany and „The West“. The History of a Modern Concept, New York/Oxford 2015.

nung trennen. Der Ausgangspunkt eines Menschenrechtsverständnisses ist daher zunächst aus einer innerislamischen Betrachtungsweise heraus zu suchen. Hierfür bietet es sich an, am Begriff Menschenrecht anzuknüpfen, der seit der frühen Phase des Islam unter der Rubrik „Rechte des Menschen“ (*ḥuqūq ādamīya*) beziehungsweise „Rechte des Normadressaten“ (*ḥuqūq al-mukallaḥ*) bekannt ist. Daraus lässt sich in der Genese innerislamischer Menschenrechtsdebatten allerdings kein allgemeingültiges theoretisch-fundiertes Menschenrechtskonzept nach heutigem Verständnis ausmachen oder ableiten.¹¹ Auch sind muslimische Ansichten über die Beziehung von Islam und Menschenrechten qua Religionszugehörigkeit viel zu divers und in ihrer Gesamtheit zu komplex, um sie unter dem Banner der Allgemeingültigkeit einfangen zu können.¹² Die Vielzahl der innerislamischen Positionen¹³ lässt daher weder einen „Jargon der Eigentlichkeit“ noch eine der „westlichen“ Position gegenüberstehende „eigentlich islamische[...]“ Position zu.¹⁴ Die vielfältigen Vorstellungen und eine orts-, zeit- und milieuhängige Praxis von Musliminnen und Muslimen in Geschichte und Gegenwart verbieten solch eine pauschalisierende Sichtweise.¹⁵ So wenig wie man von *dem* Islam als einheitlichem Block ausgehen kann,¹⁶ so wenig kann man eben auch eine einzige islamisch-menschenrechtliche Perspektive zugrunde legen.¹⁷ Demgemäß kann man durchaus bezweifeln, „ob es überhaupt legitim und sinnvoll ist, gesellschaftliche und kulturelle Erscheinungen in muslimischen Gesellschaften mit ‚dem Islam‘ zu erklären“¹⁸. Eine polarisierende Betrachtungsweise ist für eine analytische Darstellung wenig hilfreich,¹⁹ und es bedarf einer eingehenderen Reflexion.

Bei genauerer Betrachtung lohnt es sich, noch einmal an die Verankerung des Grundgedankens der universellen Menschenrechte in der Charta der Vereinten Nationen anzuknüpfen. Dass die Menschenrechte bereits mit dem Menschsein

¹¹ Vgl. Mahmoud Bassiouni, Menschenrechte und die Suche nach einer islamischen Identität, in: MenschenRechtsMagazin 17 (2012), S. 28–43, hier S. 32, und Omaia Elwan, Rechtsnormen im Islam und Menschenrechte, in: Islam – eine andere Welt?, Heidelberg ²2002, S. 73–87, hier S. 74.

¹² Ähnlich auch Mahmoud Bassiouni, Islamische Menschenrechtsdiskurse, in: Antonius Liedhegener/Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.), Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, Wiesbaden 2010, S. 177–218, hier S. 177.

¹³ Vgl. auch Stephan Kokew/Osman Sacarcelik, Islam und Menschenrechte im aktuellen Diskurs, in: Die Welt des Islams 51 (2011), S. 235–247.

¹⁴ Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der islamischen Diskussion, in: Hans Waldenfels/Heinrich Oberreuter (Hrsg.), Der Islam – Religion und Politik, Paderborn 2004, S. 95–106, hier S. 95.

¹⁵ Vgl. Gudrun Krämer, Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis, in: Nicole Janz/Thomas Risse (Hrsg.), Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden 2007, S. 39–54.

¹⁶ Vgl. Hatem Elliesie, Vorwort des Herausgebers, in: Ders. (Hrsg.), Beiträge zum Islamischen Recht, Bd. VII: Islam und Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2010, S. 23–26, hier S. 23.

¹⁷ Vgl. Hatem Elliesie, Menschenrechte – Islamisch, in: Heribert Hallermann u. a. (Hrsg.), Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 3, Leiden u. a. 2020, S. 189–191, hier S. 189.

¹⁸ Krämer, Islam, Menschenrechte und Demokratie, S. 40.

¹⁹ Vgl. Elliesie, Menschenrechte, in: Hallermann u. a. (Hrsg.), Lexikon, Bd. 3, S. 189.

gegeben sind, kommt – angelehnt an ein Diktum aus dem 18. Jahrhundert, wonach Menschenrechte dem Menschen „angeboren“ seien²⁰ – in Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 zum Ausdruck: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“²¹

Die Freiheit des Menschen steht demnach in einer unauflöslich normativen Beziehung zur inneren Verbindung von Würde und Rechten des Menschen. Hierbei gilt es zu bedenken, dass die Menschenwürde in aller Regel mit einem bestimmten Menschenbild einhergeht, wie es beispielsweise die Auszeichnung des Menschen als „Ebenbild und Gleichnis Gottes“ im ersten Schöpfungsbericht des Buchs *Genesis* (1, 26 f.) zugrunde legt.²² Das Rekurrieren auf ein bestimmtes Menschenbild hat den großen Vorzug, dass damit unmittelbar ein dichtes Assoziationsfeld aufgerufen werden kann. Bekanntlich hat das Motiv der Gottesebenbildlichkeit die Geschichte der Menschenrechtsidee in Europa entscheidend geprägt, es hat aber auch den unverkennbaren Nachteil, dass von vornherein nur diejenigen werden folgen können, die an dieses Menschenbild glauben.²³ Daraus resultierende divergierende Wahrnehmungsmuster wurden bereits in den Beratungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen 1948 deutlich, als Brasilien den Vorschlag machte, einen Bezug auf die biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit in den Text einzubeziehen. Dieser Vorschlag wurde mit großer Mehrheit abgelehnt.²⁴ Der Einwand lautete, dass die Erklärung durch Aufnahme einer solchen biblischen Referenz nicht den Konsens der religiös und weltanschaulich pluralistischen Weltgesellschaft repräsentieren könne. Man entschied sich schließlich dafür, den Begriff Menschenwürde ohne Bezug auf ein spezifisches religiöses Menschenbild in die Erklärung aufzunehmen.²⁵

Nun ist es aber Zweck dieses Beitrags, einen genaueren Blick auf das Verhältnis Islam, Menschenrechte und Menschenwürde zu werfen. Dabei ist zunächst festzustellen, dass das islamische Konzept der Menschenwürde (*karāmat al-insān*) im Vergleich zu den entsprechenden Konzepten des Judentums und Christentums

²⁰ Auch wenn diese Metapher angesichts der mittlerweile bestehenden Eingriffsmöglichkeiten in vorgeburtliches Leben veraltet anmuten mag, so behält sie dennoch ihren Sinn. Sie macht deutlich, dass Menschenrechte nicht das Ergebnis von Leistungen oder Verdiensten sind, sondern jedem Menschen zustehen und zwar allein schon deshalb, weil sie oder er ein Mensch ist; vgl. Heiner Bielefeldt, „Westliche“ versus „islamische“ Menschenrechtskonzeptionen?, in: Elliesie (Hrsg.), Beiträge, Bd. VII, S. 99–119, hier S. 102.

²¹ Vereinte Nationen, A/RES/217 A (III), Resolution der Generalversammlung: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948.

²² Vgl. Claus Westermann, Das Alte Testament und die Menschenrechte, in: Jörg Baur (Hrsg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, S. 5–18.

²³ Vgl. Rainer Forst, Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (2005), S. 589–596.

²⁴ Vgl. Wolfgang Vögele, Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen, in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.), Ethik der Menschenrechte, Tübingen 1999, S. 103–133 (Zum Streit um die Universalität einer Idee 1).

²⁵ Vgl. Heiner Bielefeldt, Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte, Berlin 2008, S. 12.

einen zentralen Unterschied aufweist: Es zeichnet sich durch eine abgegrenzte wechselseitige Bezogenheit des Menschen auf Gott aus und wird entsprechend nicht aus den Prinzipien der jüdischen und christlichen Gottesebenenbildlichkeit heraus begründet. Dies kann man in der abrahamitischen Religionsgeschichte durchaus als eine dogmatische Zäsur werten. Anders als im Judentum (*tzālām elo-him*) wird der Mensch nicht mehr als Geschöpf und Ebenbild Gottes betrachtet, was noch im Christentum (*imago dei*) nach Vorgaben der Tora insoweit fortbestand, als Christus als das vollkommene Bild Gottes betrachtet wird, wie es in *Genesis* 1, 26 f. festgeschrieben ist. Im islamischen Menschenbild werden die Menschen als von Gott geschaffen skizziert, die „im Sinne ihres Urhebers handeln“ sollen (*ḥalīfa*).²⁶ Die frühmedinensische Bezeichnung Adams im 7. Jahrhundert als *ḥalīfa* im Sinne von Gottes „Statthalter auf Erden“ wird üblicherweise als koranisches Gegenstück oder Analogon zum biblischen Begriff der *imago dei* interpretiert und somit als eine „Basis zur Verständigung über Menschenrechte und Menschenwürde“ angesehen.²⁷ Zeitgenössische Gelehrte verstehen den Terminus *ḥalīfa* als grundlegende Referenz auf die besondere Würde des Menschen als eines Geschöpfes, das sich, mit freiem Willen und Verstand begabt, von der übrigen Schöpfung unterscheidet. Aufgrund dieser Gaben sei der Mensch zur Erfüllung seiner ihm übertragenen Verantwortung (*amāna*)²⁸ als „Stellvertreter“ oder „Statthalter“ (*ḥalīfa*) auf Erden befähigt.

Die klassische Koranexegese war jedoch in ihrer Interpretation des *ḥalīfa*-Begriffs verhaltener. Im Gefolge von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) hatte die islamische Gelehrsamkeit die Zuschreibung der „Statthalterschaft“ an die Menschheit als ganze entweder ausdrücklich zurückgewiesen²⁹ oder den Titel „Stellvertreter Gottes“ (*ḥalīfat Allāh fī arḍihī*) auf die Propheten als Vermittler zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen beschränkt.³⁰ Diese bis heute weitverbreitete Zuschreibung verschiebt auch die Gütekriterien des Handelns auf die Klassifikationsmerkmale der Gattung, was so im Koran, jedenfalls in diesem Zusammenhang, nicht gemeint sein kann. Die Menschen sind mit dem Auftrag versehen, die Dinge auf der Erde in „guter Ordnung“ (*iṣlāḥ*)³¹ zu halten.³² Das Diesseits wird demzufolge als Bewäh-

²⁶ Vgl. Koran, Sure 6:165 sowie Sure 35:39.

²⁷ Rotraud Wielandt, Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren, in: Rainer Bucher/Ottmar Fuchs/Joachim Kügler (Hrsg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern 1998, S. 170–187, hier S. 173.

²⁸ Vgl. Koran, Sure 33:72.

²⁹ Vgl. Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān, hrsg. von ʿAlī ʿĀṣūr Maḥmūd Šākīr, Beirut 2011, S. 229–449; detaillierter Han Hsien Liew, The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qurʾānic Term Ḥalīfa, in: Arabica 63 (2016), S. 1–29; zum Stellvertreter Gottes ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Muḥammad al-Baiḍawī, Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl, Kairo 1955, S. 20.

³⁰ Vgl. Rüdiger Braun, Textautorität und Dekanonisierung – Zeitgenössische muslimische Zugänge zum säkularen Topos Menschenwürde im Horizont einer historisch sensibilisierten Exegese des Qurʾān, in: Zeitschrift für Recht & Islam 8 (2016), S. 107–119.

³¹ Ein Begriff, der im Arabischen mit „Gleichgewicht“ beziehungsweise „Ausgleich“ konnotiert ist.

³² Vgl. Koran, Sure 7:56.

rungsort für den Menschen betrachtet. Daraus folgt in Übereinstimmung mit den jüdisch-christlichen Traditionen ein klarer Anthropozentrismus, wonach menschliches Handeln im Fokus der Religion stehe. Dabei bestehe die Aufgabe der Menschen, die auch als Kinder Adams (*banī Ādam*) beschrieben werden, insbesondere in der Übernahme der Verantwortung gegenüber der ihnen anvertrauten und mit Ehre und Würde verliehenen (göttlichen) Schöpfung,³³ die weder verdient werden müsse noch verloren werden könne.³⁴ Menschenwürde wird also nicht erworben. Vielmehr gilt sie, wie es auch in der Abschiedspredigt (*ḥaḡḡat al-wadāʿ*) des Propheten Muḥammad hervorgehoben worden sein soll, umfassend als jedem Menschen mit dem Dasein gegeben, woraus ein Anspruch auf Achtung entspringe.³⁵ Demgemäß wird die Würde des Menschen als ein umfassendes natürliches Recht (*ḥaqq ṭabīʿī*) für jeden Menschen unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Ethnie, Hautfarbe, Sprache und Religion et cetera begriffen,³⁶ womit der konzeptionelle Ausgangspunkt universeller Menschenrechte – die Menschenwürde – auch auf einem islamischen Fundament fußt. Diese Sicht deckt sich mit jüdischen wie mit christlichen Sichtweisen auf den Menschen, ohne auf eine einzige religiös-weltanschauliche Anthropologie festgelegt zu sein.³⁷

Davon ausgehend lassen sich nach Kuhn-Zuber und Bassiouni für den (globalen) innerislamischen Diskurs drei grundsätzliche Ansätze feststellen:³⁸ Ein erster Ansatz versteht die Idee der Menschenrechte als angeblich westliches und somit systemfremdes Konzept, das die kulturelle Integrität der Musliminnen und Muslime verletze und das als Ausdruck eines ungebrochenen kolonialen Denkens verurteilt werden müsse. Die Übernahme nicht-islamischer Begriffe, Ideen und Institutionen wird dabei als Anbetung unislamischer und damit illegitimer Götzen verstanden.³⁹ Lediglich die Rückbesinnung auf die islamische Tradition garantiere eine authentische kulturelle Identität. Bei diesem Ansatz fungiert *der* Islam nicht

³³ Vgl. Abū at-Ṭanāʾ Šihāb ad-Dīn Sayyid Maḥmūd b. ʿAbd Allāh al-Ḥusainī al-Ālūsī, *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa-s-sabʿ al-maṭānī*, Bd. 8, Beirut 1994, S. 122; Muṣṭafā as-Sibāʿī, *Istirākiyat al-islām*, Damaskus 1960; Wahba Muṣṭafā az-Zuhailī, *Al-fiqh al-islāmī wa-adīlatuhu*, Bd. 6, Damaskus 1985, S. 71.

³⁴ Vgl. Anja Pistor-Hatam/Kerstin von der Decken, „Menschenwürde/Karāma(t)“: Zur Frage eines möglichen Konsenses in der Menschenrechtsdebatte am Beispiel der Islamischen Republik Iran, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 9 (2017), S. 155–178, hier S. 162.

³⁵ Vgl. Karlies Abmeier/Michael Borchard/Angelika Klein, *Menschenwürde und Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung*, 13.2.2009, S. 2; www.kas.de/de/web/italien/publikationen/einzeltitel/-/content/menschenwuerde-und-menschenrechte-im-zeitalter-der-globalisierung [21.6.2022].

³⁶ Vgl. Wahba Muṣṭafā az-Zuhailī, *Al-fiqh*, S. 720; Abū at-Ṭanāʾ [...] al-Ālūsī, *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān*, S. 122; Muṣṭafā as-Sibāʿī, *Istirākiyat al-islām*, S. 71.

³⁷ Vgl. Hatem Elliesie/Abdelghafar Salim, *Menschenwürde – Islamisch*, in: Hallermann u. a. (Hrsg.), *Lexikon*, Bd. 3, S. 199 f.

³⁸ Vgl. Gabriele Kuhn-Zuber, *Die Universalität der Menschenrechte im Islam*, in: *Vierteljahresschrift für Sicherheit und Frieden* 19 (2001), S. 11–17, hier S. 15 f., und Bassiouni, *Menschenrechte*.

³⁹ Vgl. Maḥmūd al-Ḥalidī, *Ad-dimūqrāṭiyya al-ġarbiyya fī ḍauʿ aš-šarīʿa al-islāmīya*, Amman 1968, S. 81–88.

als normativer Imperativ der Wertekonstruktion, sondern lediglich als symbolischer Referenzrahmen zur Garantie kultureller Unabhängigkeit. Um einer Vorherrschaft des Westens entgegenzutreten, wird der Islam durch dieses Narrativ zur Antithese des Westens stilisiert. Das zuvor hergeleitete menschenrechtliche Fundament, die Menschenwürde, wird ausgeblendet. Demgegenüber werden in einem zweiten Ansatz Menschenrechte nicht als kulturfremdes Element betrachtet, sondern als fester Bestandteil der islamischen Kultur oder gar eine Erfindung des Islam. So heißt es beispielsweise in der Präambel der vom Islamrat für Europa verfassten allgemeinen islamischen Menschenrechtserklärung von 1981, der Islam habe „der Menschheit“ bereits vor 1400 Jahren einen „idealen Menschenrechtskodex“ gegeben.⁴⁰

Beiden Argumentationslinien ist in der Tiefenstruktur tendenziell gemein, dass eine islamische Tradition gegen eine kulturelle und intellektuelle Verwestlichung verteidigt, jedoch in der Oberflächenstruktur die Vereinbarkeit und moralische Überlegenheit des Islam gegenüber westlichen Ideen betont wird. Aus diesen essentialistischen Diskussionssträngen lässt sich zunächst ableiten, dass – so wie die Vereinnahmung der Menschenrechte für einen Kanon sogenannter westlicher Werte im Ergebnis auf die Relativierung des menschenrechtlichen Universalismus oder seine Verkehrung in imperialistische europäische Zivilisierungsmissionen hinausläuft⁴¹ – analog auch ein islamisch vereinnahmter Menschenrechtsbegriff entweder partikularistische oder imperialistische Züge annimmt.⁴² Dies zeigt sich in der Verquickung neuzeitlicher menschenrechtlicher und klassisch islamrechtlicher Begriffe, wie sie für die Menschenrechtserklärung des Islamrats von 1981 charakteristisch ist.⁴³

Es lassen sich aber auch weniger anachronistische und vielmehr als angleichend zu bezeichnende Ansätze in der Debattenlandschaft finden. Hier werden alternative Anknüpfungspunkte für ein als modern tituliertes Menschenrechtsverständnis herangezogen. Die Untersuchungen gehen dahin festzustellen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können beziehungsweise ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumin-

⁴⁰ Conseil islamique d'Europe, *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, Paris, 19.9.1981: „L'Islam a donné à l'humanité un code idéal des droits de l'homme, il y a quatorze siècles.“ Abgedruckt in: *Arab Law Quarterly* 16 (2001), S. 374–387, hier S. 374. Vgl. auch Martin Forstner, *Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung*, Frankfurt a. M. 1982, S. 20; ders., *Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung*, in: Johannes Hoffmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt a. M. 1991, S. 249–273, hier S. 253; Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg 1996, S. 120 f., und Kuhn-Zuber, *Universalität der Menschenrechte im Islam*, S. 15.

⁴¹ Zum Begriff der Zivilisierungsmissionen vgl. Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005.

⁴² Vgl. Bielefeldt, *Menschenrechte*, in: Waldenfels/Oberreuter (Hrsg.), *Islam*, S. 97.

⁴³ Vgl. ebenda, und Forstner, *Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung*, in: Hoffmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten*.

dest nicht im Wege stehen.⁴⁴ So nimmt man sich beispielsweise kritischer Verse, die den Status der Frau als dem Mann gesellschaftlich unterlegen betreffen, vom koranischen Wortlaut ausgehend an und führt diese einer Re-Interpretation zu: Sure 4:34 müsse demnach durch eine spezifisch männliche Brille gelesen werden, um eine Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu begründen. Der arabische Wortlaut des Verses – *ar-riḡāl qawwāmūn ‘alā n-nisā’* – wird stattdessen wiedergegeben als „Die Männer stehen für die Frauen ein“.⁴⁵ Männer seien demnach verpflichtet, sich in vollem Umfang um ihre Ehefrauen zu kümmern. Im Hinblick auf den Umgang mit dem gesellschaftlich höchst brisanten Themenkreis der Apostasie wird betont, dass der Koran je nach konkreter Situation argumentiere, warne oder das rechte Verhalten empfehle, nicht aber zum Argument des Schwerts greife.⁴⁶ Es wird auf die Maxime *lā ikrāh fi d-dīn* („kein Zwang in der Religion“) aus Sure 2:256 verwiesen und dabei hervorgehoben, dass es die Sache des Menschen sei, eine (autonome) Wahl (der Religionszugehörigkeit) zu treffen.⁴⁷

Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist die hermeneutische Herangehensweise, die nicht den buchstäblichen Wortlaut der Schrift als ausschlaggebend erachtet, sondern das Begreifen religiöser Normen. Man unterscheidet dabei zwischen religions- und kulturbestimmten Normen, also zwischen dem, was dem Sakralen, und dem, was dem Geschichtlichen oder Politischen zuzuordnen ist.⁴⁸ Eine grundlegende Feststellung lautet dabei zunächst, dass der Koran im Kontext eines bestimmten soziohistorischen Hintergrunds (*asbāb an-nuzūl*) offenbart worden sei.⁴⁹ Das Verständnis religiöser Normen setze demnach voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den Seinsgrund, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kamen, sorgsam aufzuarbeiten.⁵⁰ Erst dann ließen sich von einem allgemeinen Grundsatz normative Rückschlüsse im Hinblick auf die konkrete gegenwärtige Situation ziehen.⁵¹

Einen ähnlich soziohistorischen Anknüpfungspunkt verfolgt man schließlich bei der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren.⁵² Dabei handele es sich um zwei unterschiedliche Offenbarungsabschnitte, die inhalt-

⁴⁴ Vgl. Bassiouni, Menschenrechte, S. 35 f.

⁴⁵ Murad W. Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Kreuzlingen/München 2000, S. 140.

⁴⁶ Zu theologischen Ausführungen vgl. Ṭāhā Ḡābir al-‘Alwānī, *Lā ikrāh fi d-dīn: Iskālīyat ar-ridda wa-l-Murtaddīn min šadr al-islām ilā l-yaum*, Kairo 2006.

⁴⁷ Vgl. Koran, Suren 2:62, 5:48, 6:35, 10:108, 11:118, 16:93, 18:29, 42:8, 74:55, 76:3, 76:29, 80:12, und 109:1–6.

⁴⁸ Vgl. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Iskālīyat ta’wīl al-Qur’ān qadīman wa-ḥadīṭan*, Damaskus 2005; www.maaber.org/issue_july05/spotlights1.htm [31.12.2021].

⁴⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsa fi ‘ulūm al-Qur’ān*, Casablanca/Beirut 2014, S. 97–115.

⁵⁰ Vgl. Bassiouni, Menschenrechte, S. 38.

⁵¹ Vgl. Assem Hefny, *Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte*, in: Elliesie (Hrsg.), *Beiträge*, Bd. VII, S. 73–97.

⁵² Vgl. Müller, *Islam und Menschenrechte*, S. 243 f.

lich unabhängig voneinander seien, wobei die in Mekka offenbarten Suren die zeitlose Botschaft des Korans enthielten, während die später in Medina offenbarten Suren an die spezifischen Verhältnisse der Gemeinde in Medina angepasst und deshalb nicht von zeitloser Gültigkeit seien.⁵³ Die aus medinensischer Zeit stammenden rechtlichen Normen des Korans müssten demnach im Lichte der ursprünglichen mekkanischen Botschaft verstanden und relativiert werden, da nur sie einen überzeitlichen Charakter besäßen. Dabei beruft man sich auf das Prinzip der Abrogation (*nash*) – die Aufhebung einer normativen Bestimmung des Korans oder der Sunna durch eine andere, zeitlich nachfolgende Bestimmung aus Koran oder Sunna.

III. Fazit

Wie der Blick auf die Wahrnehmungsnarrative und Begründungsansätze verdeutlicht, befindet sich das Verhältnis Islam und Menschenrechte in einem Spannungsfeld von zwei Normativitätsansprüchen: dem Anspruch der islamischen Authentizität einerseits und dem der Universalität andererseits. Universal gültig sind Menschenrechte dann, wenn sie aus einem Grund akzeptiert werden, der für jeden Menschen unabhängig von ihrem oder seinem kulturellen und religiösen Hintergrund nachvollziehbar und zustimmungsfähig ist. Die Herausforderung, die der muslimische Menschenrechtsdiskurs unter anderem zu meistern hat, besteht entsprechend darin, einen Weg zu finden, der zwischen diesen beiden Normativitätsansprüchen navigiert und sie in einer islamisch legitimen und universal konsensfähigen Konzeption der Menschenrechte vereint.⁵⁴ Die Möglichkeit, zwischen spezifischen religiösen, weltanschaulichen beziehungsweise kulturellen Perspektiven zu vermitteln, ist nicht – wie es Autorinnen und Autoren unterschiedlichster Provenienz und Couleur glauben machen wollen – ausgeschlossen. Heiner Bielefeldt beschrieb dies mit dem von John Rawls übernommenen Konzept des *overlapping consensus*.⁵⁵ Damit werde nicht ein faktischer Konsens bezeichnet, sondern die normative Zielvorstellung eines Konsenses. Dieser setze zwar eine Vielfalt weltanschaulicher Überzeugungen frei, markiere aber auch Grenzen der Toleranz.⁵⁶ Der *overlapping consensus* ist damit keine umfassende Ökumene der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen. Die normative Prämisse eines solchen Menschenrechtsdenkens ist die Einsicht, dass unter den Bedingungen der Moderne die Pluralität kultureller Lebensformen sowie religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden könne, wenn Menschen einander dadurch anerkennen, dass sie sich die gleiche Frei-

⁵³ Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives. A Preliminary Inquiry, in: Harvard Human Rights Journal 3 (1990), S. 13–52, hier S. 52.

⁵⁴ Vgl. Bassiouni, Menschenrechte, S. 43.

⁵⁵ Vgl. John Rawls, Political Liberalism, New York 1993, S. 133.

⁵⁶ Vgl. Bielefeldt, Menschenrechtskonzeptionen, in: Elliesie (Hrsg.), Beiträge, Bd. VII, S. 115–119.

heit und gleichberechtigte gesellschaftliche Mitwirkung zugestehen. Der Fokus der Debatte um Islam und Menschenrechte sollte daher nicht nur in der Anerkennung einer islamischen Berechtigung liegen, Menschenrechte zu begründen und zu rechtfertigen.

Für die Anerkennung und vor allem für die Umsetzung von Menschenrechten bedarf es der (sozio-)politischen Wirksamkeit. Hierauf bezogene Auseinandersetzungen sind im islamisch geprägten Kontext bislang wenig ausgeprägt. Das eigentliche Ziel der Menschenrechte, eine reale Schutzwelt durch eine politisch-soziale Wirksamkeit zu schaffen, wurde nur teilweise erreicht.⁵⁷ Es wäre daher wünschenswert, wenn die durch die in den Ländern des sogenannten Arabischen Frühlings seit 2010 angestoßenen gesellschaftlichen Umbrüche,⁵⁸ zwischenzeitlich jedoch abgeebbten Diskurse um Menschenrechte in islamischen Kontexten wiederbelebt werden könnten. Auch wenn die emanzipatorische Wirkung nicht in dem Maße erreicht werden konnte, wie es sich viele erhofft hatten, und allen bekannten Widerständen zum Trotz, ist eine kritische Haltung gegenüber den menschenrechtlichen Widersprüchen jeglicher Art das Ferment soziokulturellen und sozio religiösen Wandels.⁵⁹ Dieser Gedanke verleiht Walter Kälins Feststellung Aktualität, wonach Menschenrechte auf Emanzipation angelegt und damit auch immer Stachel im Fleisch einer (soziopolitischen beziehungsweise -religiösen) Kultur seien, der die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden seien.⁶⁰ Dies trifft nicht nur, aber insbesondere eben auch auf das beschriebene Verhältnis von Islam und Menschenrechten zu.

⁵⁷ Vgl. Reinhard Schulze, Der Islam und das Gelingen der Menschenrechte, FINO-Memo Nr. 3, November 2018, S. 5; www.fino.unibe.ch/e646124/e779484/files779499/FINO_MEMO_3_ger.pdf [9.6.2022].

⁵⁸ Vgl. Rainer Grote/Tilman J. Röder (Hrsg.), *Constitutionalism, Human Rights, and Islam after the Arab Spring*, New York 2016.

⁵⁹ Vgl. Bielefeldt, Menschenrechtskonzeptionen, in: Elliesie (Hrsg.), *Beiträge*, Bd. VII, S. 116.

⁶⁰ Vgl. Walter Kälín, Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt, in: Stefan Batzli/Fridolin Kissling/Rudolf Zihlmann (Hrsg.), *Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich 1994, S. 17–22, hier S. 20.