

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Bassiouni, Mahmoud
Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2114
978-3-518-29714-8

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2114

Menschenrechte befinden sich im zeitgenössischen islamischen Diskurs in einem normativen Spannungsfeld. Einerseits müssen sie islamisch legitimiert, das heißt im islamischen Rechtsdenken verankert werden, andererseits sollen sie aber auch universal konsensfähig sein. Mahmoud Bassiouni entwickelt in seinem bahnbrechenden Buch eine neue Möglichkeit, diese beiden Ansprüche gleichzeitig zu erfüllen, indem er Menschenrechte, angelehnt an die Theorie der islamischen Rechtszwecke (*maqāṣid al-šarīʿa*), als Institutionen zum Schutz grundlegender menschlicher Bedürfnisse konzipiert.

Mahmoud Bassiouni ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft sowie am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Mahmoud Bassiouni
Menschenrechte
zwischen Universalität und
islamischer Legitimität

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2114

Erste Auflage 2014

© Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29714-8

Inhalt

| | |
|--|----|
| Danksagung | 9 |
| Einleitung: Menschenrechte als Identitätsfrage | 11 |
| I. Kontexte des muslimischen Menschenrechtsdiskurses .. | 23 |
| 1. Der zeitgenössische Kontext | 25 |
| 1.1. Muslime als Teil der internationalen Menschenrechtsdebatte | 26 |
| 1.2. Kritik an der westlichen Menschenrechtspolitik | 28 |
| 1.3. Reaktion auf westliche Kritik | 30 |
| 2. Historischer Kontext | 32 |
| 2.1. Dialog der Identitäten | 33 |
| 2.2. Religiöses Verständnis in Raum und Zeit | 35 |
| 3. Theologischer Kontext | 39 |
| 3.1. Scharia und Fiqh | 40 |
| 3.2. Differenzierung des islamischen Rechts | 43 |
| 3.3. Die Stagnation des islamischen Rechts | 50 |
| 3.3.1. Klassische Erklärungsmodelle | 51 |
| 3.3.2. Autoritätskonstruktion und <i>taqlid</i> | 53 |
| 3.3.3. Spaltung der geistigen und politischen Autorität | 64 |
| 3.4. Islamisches Rechtsverständnis zwischen Text und Kontext | 70 |
| II. Rekonstruktion des muslimischen Menschenrechtsdiskurses | 77 |
| 4. Ablehnung und Unvereinbarkeit | 81 |
| 4.1. Das Argument der Unvereinbarkeit – eine kritische Analyse | 83 |
| 4.1.2. Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten | 88 |
| 5. Aneignung | 92 |
| 5.1. Menschenrechte und Urheberrechte | 93 |

| | |
|---|-----|
| 5.2. Sakralisierung der Menschenrechte | 97 |
| 5.3. Islamisierung der Menschenrechte | 100 |
| 6. Angleichung | 107 |
| 6.1. Textueller Ansatz | 109 |
| 6.2. Evolutionärer Ansatz | 113 |
| 6.3. Intentionaler Ansatz | 116 |
| 6.4. Hermeneutischer Ansatz | 119 |
| 6.5. Pragmatischer Ansatz | 124 |
| 7. Bilanz und Perspektive | 127 |
| III. Islamische Grundlagen einer universalen Menschenrechtskonzeption | 137 |
| 8. Der Zweck des islamischen Rechts (<i>maqāṣid al-šarīʿa</i>) | 141 |
| 8.1. Vom Grund zum Zweck | 142 |
| 8.2. Die Suche nach den Zwecken des islamischen Rechts | 146 |
| 8.3. Zwecktheorie bei al-Šāṭibi | 161 |
| 8.4. Implikationen der <i>maqāṣid</i> für die islamische Rechtsfindung | 175 |
| 9. Ein kritischer Rückblick | 182 |
| 10. Neue Konzeptionen der <i>maqāṣid</i> | 205 |
| IV. Menschenrechte und menschliche Bedürfnisse | 229 |
| 11. Konzeptionen der Menschenrechte | 231 |
| 11.1. Menschenrechte und Konsens | 234 |
| 11.2. Menschenrechte und Souveränität | 241 |
| 11.3. Menschenrechte und Rechtfertigung | 248 |
| 11.4. Menschenrechte und normative Handlungsfähigkeit | 254 |
| 11.5. Menschenrechte und Interessen | 262 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 12. | Menschliche Bedürfnisse | 265 |
| 12.1. | Was sind Bedürfnisse? | 266 |
| 12.2. | Welche Bedürfnisse hat der Mensch? | 270 |
| | 12.2.1. Bedürfnisse aus motivationspsychologischer Perspektive | 270 |
| | 12.2.2. Bedürfnisse aus soziohistorischer Perspektive | 276 |
| | 12.2.3. Bedürfnisse aus der Perspektive der Friedens- und Konfliktforschung | 288 |
| 12.3. | Zusammenfassung | 293 |
| 13. | Menschenrechte als Institutionen zum Schutz menschlicher Bedürfnisse | 295 |
| 13.1. | Rekurs: <i>maqāṣid al-ṣarīʿa</i> | 296 |
| 13.2. | Menschenrechte zwischen Bedürfnissen und Gefährdungen | 299 |
| 13.3. | Menschenrechtliche Prioritäten und Interdependenzen | 322 |
| | Schluss | 353 |
| | Literaturverzeichnis | 365 |

Danksagung

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis eines langjährigen Prozesses, der ohne die Mithilfe und das Engagement vieler Personen nicht hätte begonnen, durchlaufen oder vollendet werden können. Zu tiefstem Dank verpflichtet bin ich an erster Stelle Rainer Forst, für sein großes Vertrauen und seine unermessliche Unterstützung, die weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausging und hinausgeht. Er hat dieses Projekt von Anfang an begleitet, durch richtungsweisende und konstruktive Kritik geformt und trotz der einen oder anderen inhaltlichen Differenz durchgehend gefördert. Ömer Özsoy hat dieses Projekt stets mit unterstützendem Interesse verfolgt und mir oft dazu verholfen, mich vom akademischen Selbstzweifel zu befreien. Ihm habe ich zudem die wertvolle Möglichkeit zu verdanken, Teil der sich neu etablierenden Islamischen Theologie in Frankfurt sein zu dürfen, was mir die Gelegenheit gab, meine Gedanken mit Kolleginnen, Kollegen und Studierenden zu diskutieren.

Mohamed Nagy Ibrahim ist es zu verdanken, dass dieses Buch überhaupt entstanden ist. Er hat mir seine Tage und Nächte gewidmet, um mich durch die Tiefen der islamischen Rechtsphilosophie zu führen, und musste sich dabei mit meinen ungedulden Fragen auseinandersetzen, die er mit seinem scheinbar unerschöpflichen Wissen stets in aller Ausführlichkeit beantwortet hat. Viele wichtige Gedanken haben sich dabei erst in Gesprächen mit Tasniem Ibrahim entwickelt, die mir stets mit aufopferungsvoller Hilfsbereitschaft zur Seite stand. Ihre Unterstützung trug in erheblichem Maße zur Fertigstellung dieses Buches bei. Eva Buddeberg hat mir in vielen konstruktiven Gesprächen mit ihren scharfsinnigen Fragen dazu verholfen, meine Gedanken zu sortieren und zu konkretisieren; hierfür und für ihre wertvolle Freundschaft sei ihr von Herzen gedankt. Jan-Erik Strasser vom Suhrkamp Verlag danke ich für die ausgezeichnete Zusammenarbeit und für die vielen wertvollen Hinweise bei der Durchsicht des Manuskripts. Meinem Vater Mohamed Bassiouni danke ich für seine Geduld und seine liebevolle Unterstützung, die mir in Form von lachsbelegten Kürbiskernbrötchen und Kaffee lange

Zeit den Morgen versüßte. Mein Bruder Yosef Bassiouni trug mit seinem Witz und Humor dazu bei, den oft frustrierenden Alltag des Denkens und Schreibens mit Heiterkeit zu füllen.

Ich hielt es immer für eine charmante Geste, wenn sich Wissenschaftler ihren größten Dank aufsparen, um ihn gegen Ende der Danksagung an ihre Lebenspartner zu richten. Mittlerweile ist mir jedoch klargeworden, dass dies nur wenig mit Charme zu tun hat. Denn ohne die unnachgiebige Unterstützung, die ständige Ermunterung und die inhaltlichen Anregungen von Sara Hallouda, meiner Frau, wäre diese Arbeit nur schwer zu bewältigen gewesen. Sie gab mir in langen Gesprächen über so romantische Themen wie die islamische Rechtsmethodik viele Denkanstöße und verhalf mir so zu einem besseren Verständnis meiner Gedanken. Dafür und für all das, was sich nicht in Worte fassen lässt, sei ihr meine tiefste Dankbarkeit ausgesprochen.

Ich widme diese Arbeit dem Gedenken an meine Mutter, Wafaa Assaf, und an meine Großmutter, Hoda Helmy.

Frankfurt am Main, August 2014

Einleitung: Menschenrechte als Identitätsfrage

Es schadet nichts, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der islamischen Gedankenwelt mit der Feststellung einzuleiten, dass wissenschaftliche Untersuchungen nicht dazu dienen, zu loben oder zu tadeln, sondern primär unternommen werden, um zu fragen, zu hinterfragen, zu verstehen und zu erklären. Dieser basale Befund sei hier deswegen erwähnt, weil er bezüglich der vorliegenden Thematik keinesfalls als selbstverständlich betrachtet werden kann. Nicht selten laufen Forschungsunternehmen darauf hinaus zu zeigen, wie rückständig oder unvernünftig der Islam als Ganzes oder in seinen Teilaspekten ist, während von anderer Seite versucht wird, die Überlegenheit des Islams gegenüber anderen Konzepten zu beweisen. Dass solche Versuche oft von Vorurteilen, Vorwürfen, Belehrungen und schlichter Unwissenheit geprägt sind, lässt sich leicht erschließen. Diese Tendenz mag angesichts der Natur des Diskurses, in dem sich die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Islam befindet, auch nicht weiter verwundern. Man kann dabei von einem Identitätsdiskurs sprechen.¹ Identität, genauer: kulturelle Identität, erfordert Abgrenzung gegenüber anderen. Sie beinhaltet immer die Frage nach dem, was *wir* gemeinsam haben und was *uns* von *anderen* unterscheidet. Mit dieser Differenzierung geht zumeist ein hierarchisches Denken einher, das zur Konstruktion des Selbst oft eine Abwertung des Anderen mit sich bringt. Der Diskurs um den Islam ist dementsprechend emotional stark besetzt. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit einer Thematik steht dabei oft nicht im Vordergrund, sondern wird – bewusst oder unbewusst – mit der Zielsetzung unternommen, ein Verständnis von Identität zu entwickeln, mit dem man sich vom Anderen abzugrenzen versucht. In diesem Rahmen ergeben sich feste Denk- und Argumentationsstrukturen, die ein partikuläres und stereotypisches Verständnis des Anderen mit sich bringen

1 Ich verwende diesen Begriff als Bezeichnung für den dominanten Rahmen, in dem die Auseinandersetzung mit dem Islam stattfindet, was nicht bedeuten soll, dass außerhalb dieses Rahmens kein differenzierter Diskurs geführt wird.

und darauf hinauslaufen, ein bestimmtes Selbstverständnis zu bestätigen oder zu definieren. So wird von einer Seite mit einer gewissen Buchgelehrsamkeit der Frage nachgegangen, inwieweit es »dem Islam« gelungen ist, »westliche Werte« auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren, während auf der anderen Seite versucht wird, eigene »islamische Werte« durch Abgrenzung vom »Westen« zu benennen und zu rechtfertigen. Debatten zu komplexen Themen geraten dadurch oft in ein Spannungsfeld von Hochmut, Apologetik und Polemik und verlieren so an produktiver Substanz.

Wohlgermerkt handelt es sich beim Wertestreit in erster Linie um eine politische Frage. Es sind nämlich nicht metaphysische Streitigkeiten, etwa die Existenz oder Nichtexistenz Gottes, sondern gesellschaftspolitische Werte, die das Zentrum der Kontroverse bilden. Nicht zu verkennen ist dabei das Ungleichgewicht der Kräfte, mit denen über soziale und politische Werte debattiert wird. Zu deutlich tritt das Dominanzverhältnis in der Gegenüberstellung von westlicher Fortschrittlichkeit und islamischer Rückständigkeit hervor, zu stark der Dualismus zwischen westlicher Friedfertigkeit und islamischer Gewaltbereitschaft, zu verwurzelt ist die Vorstellung einer spezifisch westlichen Rationalität jenseits islamischer Frömmigkeit und zu selbstverständlich die Auffassung der Freiheit und der Toleranz als Merkmale der westlichen und Defizite der islamischen Kultur. Kulturelle Simplifizierungen wie diese finden ihre Prägung sicherlich darin, dass der scheinbaren »geistigen« Dominanz des Westens eine unleugbare »materielle« Dominanz auf politischer, ökonomischer, militärischer und technologischer Ebene zugrunde liegt. Die Identitätsfrage lässt sich losgelöst von sozialpolitischen Machtstrukturen also nicht erläutern. Diese Feststellung ist wichtig und verdient Beachtung, da sie es uns erlaubt, den Diskurs im Kontext seiner Herrschaftsverhältnisse zu verstehen. Es erweist sich dabei für das genaue Verständnis der zeitgenössischen Auseinandersetzung als unumgänglich, den Diskurs in seiner Aktualität im Lichte seiner kolonialen und postkolonialen Vorgeschichte zu betrachten.² Denn neben den tiefgreifenden Auswirkungen der

2 Vor allem das muslimische Selbstverständnis muss in diesem Kontext betrachtet werden: »Bis auf den hartnäckigsten ›Orientalisten‹ stellt kaum jemand in Frage, dass ein großer Teil der islamischen Erweckungsbewegung [...] das Produkt

Kolonialphase auf die Umgestaltung und Verfestigung politischer und wirtschaftlicher Machtstrukturen rief die damit einhergehende »Kolonialisierung des Geistes« ein Grundmuster der (Selbst)Wahrnehmung hervor, dessen Dynamik bis in die heutige Zeit hineinreicht: Europa, in seiner kulturellen Höherwertigkeit bestätigt, wurde zum Inbegriff des »Eigentlichen«; das »Europäisch-Sein« wurde zur Norm. Das muslimische Bewusstsein dagegen verfiel angesichts der europäischen Herausforderung der »Dialektik des kolonisierten Geistes«³ und neigte dazu, seine eigene Identität – in der Abgrenzung zu Europa – zwischen Bewunderung und Abneigung zu suchen.

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

einer langen kolonialen und postkolonialen Geschichte ist, welche die Wahrnehmung einer Gemeinschaft von sich selbst als den Anderen geprägt hat.« Akeel Bilgrami, »What Is a Muslim?«, in: Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates, *Identities*, Chicago 1995, S. 209; Übers. M.B.

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

4 Die Gründe, wieso in diesem Zusammenhang gerade der Islam dieses Anderssein verkörpert, sollten leicht nachvollziehbar sein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Islam für das christliche Europa für gut zehn Jahrhunderte den

ein Prozess der subjektiven Wahrnehmung statt, dessen Ziel es nicht ist, ein reales Bild des Anderen zu suchen, sondern, ausgehend vom Selbstbild, ein Bild des Gegenübers zu (er)finden, das den Zwecken der Selbstdefinition gerecht wird. In diesem Sinne schreibt Ernest Renan beispielsweise: »Der Islam ist die komplette Negation Europas; Islam ist Fanatismus, [...] die Verachtung der Wissenschaft, die Unterdrückung der Zivilgesellschaft, er ist die entsetzliche Einfachheit des semitischen Geistes, der den menschlichen Verstand einschränkt und ihn für jede feinfühligere Idee, jedes feine Gefühl, jede rationale Forschung verschließt, um ihn vor eine ewige Tautologie zu stellen: *Gott ist Gott.*«⁵ Das »Wissen« über den Islam, das aus dieser hegemonialen Perspektive erzeugt wird, dient daher weniger der wissenschaftlichen Erkenntnis als der Spiegelung der eigenen Identität.⁶ Dem Islam als Verkörperung dieses Anders-Seins werden dementsprechend Eigenschaften zugesprochen, deren Funktionalität im Wesentlichen darin besteht, die Differenz und Unvollkommenheit in Relation zur eigenen Identität hervorzuheben. Muslime befinden sich demnach in einem Spannungsfeld zwischen einem in der Vormoderne steckengebliebenen Islam und der europäischen Moderne, die für Muslime nur dadurch erreichbar zu sein scheint, dass sie

einzig großen ideologischen und militärischen Rivalen darstellte. Im Gegensatz zu den Kulturen des Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus, deren religiöse Differenzen zum Christentum weitaus größer waren, stellte der Islam durch seine geographische Nähe die einzig wahrnehmbare Bedrohung für die ideologische und politische Machtstruktur Europas dar.

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

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

sich im Zuge einer fälligen Aufklärung dem westlichen Wertekanon anschließen.

Einige Muslime haben dieses Szenario kapitulierend akzeptiert. Die Mehrheit der Muslime jedoch befindet sich demgegenüber in einer Abwehrhaltung, und dies gilt, wie Krämer beobachtet, selbst für jene, die diese Werte grundsätzlich bejahen.⁷ Der Grund hierfür liegt im Bestreben, der »aufklärerischen Arroganz« entgegenzutreten und sich gegen die oktroyierte Inferiorität und die damit verbundenen Angriffe auf die eigene Identität zu verteidigen. Dies drückt sich oft in einer Tendenz aus, die eigene Identität im Gegensatz zu dem zu definieren, was sie nicht sein soll, nämlich westlich. »Islamische Werte« sollten demnach jenseits von all dem liegen, wofür der Westen steht. Auf diese Weise wird der Islam zu einem wesentlichen, wenn nicht ausschließlichen Bestandteil der kulturellen Identitätskonstruktion, der gegen äußere Angriffe verteidigt werden muss. Muslim zu sein bedeutet infolgedessen nicht mehr nur, islamische Glaubens- und Moralnormen zu befolgen, sondern beinhaltet implizit auch eine politische Oppositionshaltung. Soroush unterscheidet in diesem Zusammenhang passend zwischen zwei Formen des Islams: »Dem Islam der Identität und dem Islam der Wahrheit. Im ersteren ist der Islam ein Deckmantel für kulturelle Identität und eine Antwort auf die wahrgenommene ›Identitätskrise‹. Der letztere versteht den Islam als eine Quelle von Wahrheiten, die auf den Weg der diesseitigen und jenseitigen Erlösung weisen.«⁸ Die Tendenz, die eigene Identität vornehmlich unter dem Aspekt zu definieren, anders zu sein als der Westen, ist kein spezifisch muslimisches Phänomen, sondern, wie Sen schildert, ein allgemeines Entwicklungsmuster reaktiver Identitäten.⁹ Diese »reaktive Selbstwahrnehmung« bewirkt dabei unter anderem auch, dass viele Werte und Ideen oft abgelehnt oder zumindest negativ konnotiert werden, weil man sie für westlich hält, und dies, obwohl sie historisch durchaus in der eigenen Kultur verbreitet

7 Gudrun Krämer, »Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs«, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Bonn 2005, S. 469.

8 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford 2000, S. 23; alle Übersetzungen aus diesem Werk M. B.

9 Vgl. Sen, *Die Identitätsfalle*, S. 101-104.

waren. Es wird stattdessen versucht, im Wettstreit mit dem Westen einen »eigenen Souveränitätsbereich«¹⁰ auf moralischer und religiöser Ebene zu etablieren. Da im Bereich der Wissenschaft und Technik die Überlegenheit des Westens zwangsläufig anerkannt und dessen Errungenschaften imitiert werden müssen, gilt es nun, auf geistig-moralischer Ebene die eigene Unabhängigkeit zu beweisen und sich gegen die »kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt«¹¹ zu wehren. Im Zuge dessen wird der Westen nur allzu gerne als Ort der moralischen Anarchie, der defekten Familien und des Konsumwahns dargestellt, als Ort, an dem Freiheit bloß sexuelle Zügellosigkeit bedeutet, sowie als homogene Einheit, in der Menschenrechte und Demokratie lediglich Mittel eines andauernden Kulturimperialismus sind. Sosehr der Prozess der Identitätsfindung jedoch in Abgrenzung zum Westen verlaufen mag, losgelöst von ihm wäre er nicht zu verstehen. Die eigene Identität wird nämlich erst dadurch bestimmt, dass der Zirkel der Identitätsfindung auf den Kreismittelpunkt »Westen« fixiert wird, selbst wenn der Kreis dann mit dem größtmöglichen Radius gezogen wird. Auch die Konzipierung »eigener« islamischer Werte und Konzepte entspringt lediglich einem reaktiven Impuls auf die westliche Herausforderung, der es Paroli zu bieten gilt.

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

10 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, S. 6, zitiert in Sen, *Die Identitätsfalle*, S. 101.

11 So der Titel von Muḥammad al-Ṭāhir ‘Azwi, *al-Ġazw al-ṭaqāfi w’al-fikri li’l-‘ālam al-islāmi* [Die kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt], ‘Ayn Malilah 1999.

kurses ist dementsprechend nicht eine offene, diskursive Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Anliegen, sondern die Demonstration der eigenen Überlegenheit bzw. Unabhängigkeit.

Ein deutliches Beispiel für dieses Phänomen bietet die Diskussion darüber, ob und inwiefern der Islam mit den Menschenrechten vereinbar ist. Gudrun Krämer hat die Situation klar erfasst, wenn sie sagt, dass das »Thema der Menschenrechte [...] zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden [ist], in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht«. ¹² So fällt es auch nicht schwer, den üblichen Verlauf des muslimisch-westlichen Menschenrechtsdiskurses zu rekonstruieren: Dieser beginnt meist mit dem Vorwurf einer geschichtlich erwiesenen essenziellen Unfähigkeit islamischer Länder, die Menschenrechte zu beachten. Infolgedessen gelangt der »Beobachter zu dem Schluss [...], dass dies nicht allein auf besonders ungünstige soziostrukturelle Voraussetzungen zurückzuführen sein könne, sondern ganz wesentlich mit Mentalität und (politischer) Kultur zu tun haben müsse, und in letzter Konsequenz mit dem Islam«. ¹³ Als Einleitung zur Abwehr gegen diese Anschuldigung fragen die Muslime daraufhin ihre westlichen Dialogpartner, ob »es je quantitativ und qualitativ schlimmere Verletzungen der Menschenrechte gegeben [hat] als während der beiden Weltkriege – mit Einsatz chemischer und atomarer Waffen –, während des stalinistischen Terrors, im Holocaust, unter der Apartheid und bei ethnischen Säuberungen in Bosnien und im Kosovo«. ¹⁴ Darauf folgend wird versucht, die Überlegenheit eines muslimischen Konzepts der Menschenrechte aufzuzeigen. Insgesamt lässt sich leider konstatieren, dass so genannte interkulturelle Menschenrechtsdialoge bisher wenig zu einer Annäherung beigetragen haben. ¹⁵ Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass solche Dia-

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

13 Ebd., S. 12.

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

15 »Nicht selten«, kommentiert Hippler über den muslimisch-westlichen Dialog, »blieb es bei Alibiveranstaltungen, bei rituellen Bezeugungen guten Willens, bei Propaganda für die eigene Position, beim oberflächlichen Austausch von Höflichkeiten. [...] Auf allen Seiten existiert eine Tendenz zu offener oder versteckter Besserwisserei, die die Äußerungen einer Gegenseite oft nur dann zur Kenntnis nimmt, wenn sie positiv oder negativ ins eigene Weltbild passen.«

loge meist nicht auf interkultureller Basis, sondern lediglich mit *innerkulturellem* Bezug geführt worden sind und zumeist darum bemüht waren, eigene Standpunkte zu vertreten, um sie gegenüber dem Anderen durchzusetzen und zu verteidigen.

Dies gilt auch und vor allem für den innermuslimischen Diskurs um die Menschenrechte, der in dieser Hinsicht keinen produktiven Beitrag zur Förderung der interkulturellen Menschenrechtsdiskussion geleistet hat; man ist fast geneigt zu behaupten, er beschäftige sich mehr damit, partikularistische Positionen zu beziehen und Rechtfertigungen für diese hervorzubringen. Obwohl der Begriff »Menschenrecht« seit der frühen Phase des Islams unter der Rubrik der »Rechte des Menschen« (*ḥaqq ādamī*) bzw. »Rechte des Normadressaten« (*ḥaqq al-mukallaf*) bekannt war, hat man sich kaum mit den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte beschäftigt, so dass von muslimischer Seite heutzutage keine ausgearbeitete, theoretisch fundierte Konzeption der Menschenrechte vorliegt. Dies hängt maßgeblich damit zusammen, dass sich muslimische Menschenrechtsverständnisse nicht primär aus einer analytischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition herausbilden, sondern vielmehr kolonialen und postkolonialen Rechtfertigungsnarrativen entspringen, die meist eine »ausgeprägte Tendenz zu Abwehr und Gegenangriff, Apologetik und Polemik«¹⁶ mit sich bringen.

Ein erstes, defensives Rechtfertigungsnarrativ verwirft die Idee der Menschenrechte dabei als westliches und somit systemfremdes Konzept, das die kulturelle Integrität der Muslime verletzt und als Ausdruck eines ungebrochenen kolonialen Denkens verurteilt werden muss. Zwar wird nicht bestritten, dass Menschen Rechte besitzen. Diese ergeben sich jedoch lediglich in Bezug auf die islamische Scharia und unter der Voraussetzung, dass diese *per definitionem* bereits eine gerechte Ordnung bereitstellt. Lediglich die Rückbesinnung auf die islamische Tradition, so das Argument, garantiere eine authentische kulturelle Identität. Der Islam fungiert hier nicht als normativer Imperativ der Wertekonstruktion, sondern lediglich als symbolischer Referenzrahmen zur Garantie der kulturellen Unabhängigkeit.

Jochen Hippler (Hg.), *Der Westen und die islamische Welt. Eine muslimische Position*, Stuttgart 2004, S. 8f.

¹⁶ Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S. 147.

Auf eine ganz unterschiedliche Weise wird dieses Streben nach kultureller Selbstbehauptung in einem anderen Rechtfertigungsnarrativ verfolgt, in dem Menschenrechte nun nicht mehr als kulturfremdes Element gelten, sondern als fester Bestandteil der islamischen Kultur oder sogar als Erfindung des Islams. Wieder soll die islamische Tradition vor einer kulturellen und intellektuellen Verwestlichung geschützt werden, diesmal jedoch dadurch, dass die Vereinbarkeit und moralische Überlegenheit des Islams gegenüber westlichen Ideen betont wird. Eine allgemeine Strategie besteht darin, zu behaupten, dass jegliche lobenswerte moderne Institution, die sich heute im Westen wiederfindet, zuerst von Muslimen erfunden und realisiert worden ist. Dementsprechend befreite der Islam die Frau, errichtete eine Demokratie, tolerierte den religiösen Pluralismus und schützte die Menschenrechte, lange bevor dies im Westen getan wurde. Um Menschenrechte zu verwirklichen, sei es also lediglich notwendig, den wahren und »eentlichen« Islam zum Ausdruck zu bringen. Aus dieser Argumentation entstand eine Literaturflut, die den islamischen Menschenrechtsdiskurs bis heute dominiert. Die Folge ist eine künstliche Idealisierung der eigenen Tradition und eine intellektuelle Haltung, welche die Spannungspunkte zwischen der islamischen Tradition und den Menschenrechten ignoriert.

Statt einer anachronistischen Lozierung und essenzialistischen Vereinnahmung von Menschenrechten in das islamische Gedankengebäude unternehmen Vertreter eines dritten Rechtfertigungsansatzes den Versuch, alternative Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis aufzuzeigen. Sie untersuchen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können bzw. ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumindest nicht im Weg stehen. Methodologisch geht dieses Rechtfertigungsnarrativ recht heterogen vor, von einer textuellen bis hin zu einer hermeneutischen Kritik eines traditionellen Islamverständnisses. Viele Vorhaben zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie einen Primärwert wie den der Toleranz, der Würde oder der Selbstbestimmung in der islamischen Tradition ausfindig machen, um diesen dann als »Einfallstor« zu verwenden, durch das die Menschenrechte Einzug in den Islam halten können. Diese Tendenz hat vor allem

unter dem Druck der islamkritischen Atmosphäre nach dem 11. September zugenommen und auch hier zu einer Semantik der »Eigentlichkeit« geführt, die den »wahren Islam« in der einen oder anderen moralischen Vision realisiert sieht.

Wie eine nähere Betrachtung dieser Rechtfertigungsnarrative ersichtlich macht, befindet sich der Herausbildungsprozess muslimischer Menschenrechtsverständnisse in einem Spannungsfeld von zwei unterschiedlichen Normativitätsansprüchen: dem der islamischen Legitimität einerseits und dem der Universalität andererseits. Um die Annahme der Menschenrechte nicht als bloße Übernahme »westlicher« Ideen erscheinen zu lassen, müssen sich Menschenrechte demnach aus der islamischen Tradition ableiten und begründen lassen. Gleichzeitig sieht sich der islamische Menschenrechtsdiskurs mit der Herausforderung konfrontiert, eine Konzeption der Menschenrechte hervorzubringen, die auch aus nichtmuslimischer Perspektive akzeptiert werden kann, da Menschenrechte eine universale Gültigkeit beanspruchen, was impliziert, dass sie jedem Menschen zukommen sowie von jedem Menschen geachtet werden sollen. Menschenrechte stellen in diesem Sinne also normative Ansprüche dar, die dem Menschen einerseits einen bestimmten Handlungsraum gewähren und ihm andererseits auch ein bestimmtes Handeln vorschreiben. Damit dringen sie in ein moralisches Terrain ein, das von verschiedenen religiösen und kulturellen Ordnungen beansprucht wird. Um ihrem universalen Geltungsanspruch gerecht zu werden, müssen Menschenrechte daher so begründet werden, dass ihre Verbindlichkeit von jedem Menschen unabhängig von seiner kulturellen Zugehörigkeit oder religiösen Überzeugung akzeptiert werden kann. Für den islamischen Menschenrechtsdiskurs ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, eine Begründung der Menschenrechte zu formulieren, die auch unabhängig von islamischen Glaubensüberzeugungen akzeptiert und als verbindlich anerkannt werden kann. Dies verdeutlicht das Dilemma, in dem sich der islamische Menschenrechtsdiskurs momentan befindet. Während sich auf *begründungstheoretischer* Ebene einerseits die Notwendigkeit ergibt, religiös unabhängige Kriterien anzulegen, um die universale Konsensfähigkeit und die damit zusammenhängende Gültigkeit der Menschenrechte zu garantieren, ergibt sich andererseits auf *legitimitätstheoretischer* Ebene die Notwen-