

DER ISLAM UND DAS GELINGEN DER MENSCHENRECHTE

Reinhard Schulze (FINO)

In den zeitgenössischen Debatten um die Universalität der Menschenrechte ist die Bezugnahme auf den Islam höchst umstritten. Da die Menschenrechte in der islamischen Öffentlichkeit zunächst naturrechtlich verstanden wurden, bestand lange keine Notwendigkeit, den Islam zur Rechtfertigung der Menschenrechte heranzuziehen. Dies änderte sich erst in den 1960er Jahren, als der Islam zunehmend für die Rechtfertigung subjektiver Rechtsansprüche herangezogen wurde. Umgekehrt intervenierten nun auch islamische Eliten in die Debatte um die Menschenrechte und reklamierten das Recht auf eine islamische Begrenzung oder Bestimmung von Rechtsnormen. Naturrechtliche Deutungen waren und sind umstritten, da vielen der Islam als Prinzip einer religiösen Natürlichkeit gilt, die den Menschenrechten zugrunde zu legen sei. Eine „Islamität“ von Menschenrechten zu behaupten, provozierte zudem das Problem, für wen diese gelten sollten.¹

Wie wichtig sind lokale Kontexte für das Funktionieren und Gelingen von Menschenrechten? Was bedeuten «funktionieren» und «gelingen»? Wie «bewähren» sich Menschenrechte tatsächlich in bestimmten sozialen und/oder politischen Kontexten? Bezieht sich die Bewährungsprobe auf die politische Identität der Menschenrechte, also auf die individualrechtlichen Ansprüche, die dadurch wirksam werden, dass sie Gegenstand eines Verhandlungsprozesses werden, aus dem sich dann die Grundlagen einer öffentlichen Ordnung im Konsens ergeben? Oder bezieht sie sich auf die Ebene der Würdigung des Menschen als freien, normativen Akteur, dessen Rechte unveräusserlich sind und dessen Rechte darauf ausgerichtet sind, den Menschen in seinen fundamentalen Werten zu schützen?

Wie kann begründet werden, dass es für die Bewährung der Menschenrechte eine Einbettung in lokale Kontexte bedarf, damit sie erfolgreich sind?

Der Islam gilt als ein solcher Kontext, allerdings als ein problematischer, wenn nicht gar als eine Ordnung, die im Widerspruch zu dieser Zielsetzung stehe. Diese Ausgrenzung des Islam als möglicher Träger einer Verortung der Menschenrechte begann in den 1950er Jahren. Bis dahin galt der Islam noch als eine Rahmenordnung, die die damals bestehenden Menschenrechtsvorstellungen moralisch billigte. Vor der Verkündung der AEMR 1948 hatte der irakische Historiker **Majid Khadduri**, der als irakischer Delegierter an der Gründungsversammlung der UNO in San Francisco teilgenommen hatte, der amerikanischen akademischen Öffentlichkeit erklärt, dass der Islam nur als Schutz der Men-

schenrechte zu verstehen sei und selbst keinerlei eigene Menschenrechtsnormen konstituiere.² Doch schon 1951 vermerkte der ägyptische Philologe Khafaji, der keinen Hehl aus seiner Sympathie für die Muslimbrüder machte, dass die Menschenrechte eigentlich nur im Kontext des Christentums Sinn ergäben; da sich für den Islam das Problem der abendländisch-christlichen Religionsgeschichte nicht stellte, bräuchte es auch keine islamische Begründung, Rechtfertigung oder Ableitung der Menschenrechte.³

Abgrenzende Debatten

Hierbei handelte es sich allerdings nur um vereinzelte Stellungnahmen. Bis in die frühen 1970er Jahre gab es keine institutionalisierten Debatten um eine mögliche Verortung der Menschenrechte im islamischen Kontext. Das änderte sich erst 1972, als europäische Juristen die Rechtssituation in Saudi-Arabien (vor allem das bestehende Strafrecht) mit den Menschenrechten «vermessen» wollten und hierzu eine Reihe von Konferenzen organisierten. Da das saudi-arabische Recht als Scharia propagiert wurde, diskutierten die Juristen in der Sache die Relation von Menschenrechte und islamischer Scharia. Dadurch entstand ein Wettstreit zwischen göttlichem Recht (so die saudische Deutung der Scharia) und Naturrecht. Für die saudi-arabischen Kanoniker schien klar zu sein, dass die Menschenrechte im Grunde nur das nachholten, was durch den Islam offenbart wurde, ja, dass Hobbes, Locke und ihre Anhänger «die Würde der Menschheit und ihre Grundrechte erst dann anerkannten, als sie feststellten, dass der Islam ihr bereits dasselbe gewährt hatte.»⁴ Der Stein war nun losgetreten, und von 1972 bis 1990 wurden zahlreiche Diskussionsbeiträge, Programmentwürfen, Erklärungen, Chartas⁵ und Studien⁶ erarbeitet, die ein breites Panorama von muslimischen Ansichten über eine mögliche Relation von Menschenrechten und Islam enthielten. Ein Konsens ergab sich allerdings nicht, ausser vielleicht, dass Menschenrechte stets unter dem «Vorbehalt der Scharia» stünden und dass der Islam nicht als blosse

«**Pflichtenreligion**» zu verstehen sei, sondern als «Religion, die Pflichten und Rechte des Menschen» gleichermassen definiere.

Im Zusammenhang mit kulturelrelativistischen Standpunkten in der postkolonialen Kritik stabilisierte sich zunächst diese Differenzbehauptung. Aber schon in den 1990er Jahren mehrten sich die Stimmen, die die Universalität der Menschenrechten davon abhängig machten, dass sie sich durch partikulare Kontexte rechtfertigen liessen. Zugleich müssten die Verfechter der Menschenrechte anerkennen, dass sie selbst aus einem partikularen Kontext entstanden seien gemeint war jener Kontext, den der deutsche Staatsrechtler **Ernst-Wolfgang Böckenförde** als die «protestantischen Aspekte ihrer Begründung» und «ihrer Zuordnung zu Bürgerrechten» bezeichnet hatte.⁷ Die Universalität der Menschenrechte sei gerade in ihrer Eigenschaft als überpositives, vorstaatliches Recht zu sehen. Dies eröffnete muslimischen Debattenteilnehmern eine andere Form der Mitsprache. Während man früher fragte, ob «es möglich ist, ein islamisches Konzept von Menschenrechten zu erstellen, das authentisch islamisch ist»⁸, ging es nun darum zu erörtern, wie sich islamisch die Universalität der Menschenrechte durch den Verweis auf das islamische Recht selbst rechtfertigen lasse. Da konnten sich die muslimischen Debattenteilnehmer darauf berufen, dass das islamische Recht im Kern vorstaatliches Recht sei, das auf einer überpositiven Setzung beruhe. Eine einheitliche, islamische Ausformulierung der Rechte selbst sei nicht möglich, da über den Islam keinerlei Konsens bestehe. Mithin könne es nur darum gehen, die Dialektik von Universalität und Partikularität islamisch zu bewältigen. Islamisch heisst hierbei, Ressourcen der islamischen Religionsgeschichte zu nutzen und nicht in einen neuen Fundamentalismus zu verfallen.⁹ Es geht also um islamische Quellen, die für die Legitimität der Menschenrechte bürgen. Heute üblich ist es, die Bürgschaft auf die sogenannten Zwecke der Scharia zu beziehen (die Scharia hier verstanden als das Ergebnis der Rechtsfindung der Juristen). In diesen **Zwe-**

cken (*maqāṣid*) sei der Schutz der grundlegenden Rechte des Menschen eingeschlossen, und man müssen nun durch die Prüfung der «Zwecksetzungen» die Menschenrechte «freilegen». Diese **Modalität** der Rechtfertigung der Menschenrechte ist allerdings umstritten, da sie ein heutiges Rechtsempfinden als **Telos** (also als Ziel, Absicht) muslimischer Jurisprudenz im Mittelalter bestimmt. Diese ahistorische Deutung der muslimischen Rechtsdogmatik des «Mittelalters» kann daher in erster Linie nur dazu dienen, heutige muslimische Jurisprudenz als Medium der Rechtfertigung der Menschenrechte zu nutzen.

Rückläufige Genealogien

Eine andere Möglichkeit besteht in der Erarbeitung einer «**rückläufigen Genealogie**» der Menschenrechte. Dabei wird davon ausgegangen, dass Menschenrechte heute in eine Vielzahl von **Modalitäten** (wie werden sie hergeleitet, wie begründet, wie verankert etc.) bestehen, sich **substantiell** (was sind Menschenrechte, was zählt als Menschenrecht) aber nicht unterscheiden. Damit haben die Menschenrechte nicht eine einzige **Herkunft**, sondern verfügen über eine Vielzahl von Ahnen oder **Genealogien**. Diese Ahnen bilden zusammen die **Genealogie der Menschenrechte**. Rückwärts in die Vergangenheit schauend nimmt dabei die Zahl der Ahnen kontinuierlich zu. Menschenrechte haben demnach nicht einen Ursprung, sondern eine Vielzahl von Herkünften oder Ahnen. Betrachtet man die Diskussion um die Menschenrechte in der islamischen Welt, dann fällt auf, dass heute eine grosse Ähnlichkeit der Menschenrechte und ihrer Rechtfertigung besteht; doch je weiter wir in die Vergangenheit zurückschauen, desto unähnlicher werden die vorgängigen Argumente und Ausformulierungen. Schon für das 18. Jahrhundert lässt sich kaum noch eine Ähnlichkeit zwischen den vielen Modalitäten feststellen. Sich ähnlich bleibt bis in die heutige Zeit allein jene Abstammungslinie, die heute als klassische Herleitung der Menschenrechte dient («west-

lich», christlich-protestantisch). Umgekehrt können wir also feststellen, dass es eine Konvergenz von Normenvorstellung gibt, die sich mit der Zeit und über alle kulturellen Grenzen hinweg immer ähnlicher werden, sodass heute gemeinhin transkulturell unbestritten ist, was Menschenrechte darstellen.

Seit den 1950er Jahren ist gesichert, was der Begriff «Menschenrechte» bezeichnet. Umstritten bleibt allerdings ihre Herleitung, ihre Begründung, ihre Rechtfertigung und bestimmte Setzungen. Rückblickend zeigt sich, dass arabisch-islamische Autoren seit der Mitte des 19. Jahrhunderts den europäischen Begriff der Menschenrechte teilen, und zwar zunächst in der englischen Variante «**human rights**» (*al-ḥuqūq al-insāniya*), und dann ab etwa 1910 überwiegend in der französischen Form «**droits de l'homme**» (*ḥuqūq al-insān*). Dabei nutzten die Autoren arabische Ausdrücke, die fester Bestandteil einer traditionellen arabischen Rechts-terminologie waren. Es war für sie selbstverständlich, subjektive, unveräusserliche Rechte (*ḥuqūq*) von objektiven, veränderlichen Setzungen (*aḥkām*) zu unterscheiden. In der Klassifikation der Rechte unterschieden muslimische Juristen des «Mittelalters» zwischen «Rechten, die Gott hat» («Gottesrechte», *ḥuqūq allāh*) und den «Rechten, auf die der Mensch als Mensch Anspruch hat» («Menschenrechte», *ḥuqūq al-'ibād*). Während Gott das Anrecht hat, dass er allein angebetet und verehrt werde und dass der Kult, der ihm gebührt, durch unabänderliche Regeln («Grenzen», *ḥudūd*) geschützt werde, hatten die Menschen das Anrecht auf vollkommene Integrität, und zwar deshalb, weil dies dem in der Schöpfung innewohnenden Ziel des Daseins (Entelechie, *fiṭra*) entspreche. Das bedeutet, dass den muslimischen Juristen eine Menschenrechtskonzeption zur Verfügung stand, die im Laufe des 19. Jahrhunderts mit der europäischen Idee der Menschenrechte konvergierte und die dieser immer ähnlicher wurde. Dieser Prozess der **Verähnlichung** war allerdings einseitig, da die europäische Modalität, Menschenrechte zu bestimmen, hegemo-

nial war und da die Europäer weiterhin den Anspruch erhoben, allein die modernen Menschenrechte herleiten zu können.

Diese «Familienähnlichkeit» erlaubte es arabischen Autoren, die Menschenrechte fest in die Interpretation einer politischen Ordnung einzu beziehen. So war der ägyptische Philosophiehistoriker **Ismā'īl Maẓhar** (1891–1962) davon überzeugt, dass der moderne Staat auf den «Menschenrechten», auf einer «Nationalkultur» (*al-ṭaqāfa al-qawmiya*) und auf einer «Nationalökonomie» beruhe.¹⁰ Teilweise wurde diese Vorstellung auch im politischen Prozess eingesetzt.¹¹

Doch wie weit kann diese Ähnlichkeit zurückverfolgt werden? Die islamische Konzeption von Menschenrechten, die von Juristen und Kanonikern des «Mittelalters» zugrunde gelegt wurde, unterschied sich ja an einem wesentlichen Punkt von den modernen Menschenrechten: Letztere setzen ja eine **personale Identität** des Menschen voraus, die sich real in jedem Individuum entfalte. Diese moderne Auffassung von Menschenrechten zeigte sich zum Beispiel in der Ansicht von John Locke: «Dies kann uns zeigen, worin die persönliche Identität besteht: nicht in der Identität der Substanz, sondern, wie ich bereits sagte, in der Identität des Bewusstseins.» Und weiter: «So wird dieses Selbst nicht durch die Identität oder Vielfalt der Substanz bestimmt, von der es nicht wissen kann, sondern nur durch die Identität des Bewusstseins.»¹² Nutzniesser des Schutzes durch die Menschenrechte war somit die Person (hier zu verstehen als der Name für dieses Selbst), geschützt war nicht die «Substanz des Menschen».

Es ist daher sinnvoll, islamische Gestaltungen des «**Wie**» der Menschenrechte (wie herleiten, wie begründen, wie rechtfertigen, wie verankern etc.), mithin islamischen Modalitäten der Menschenrechte bis in die Zeit zurückzuverfolgen, als das moderne Menschenbild, das auf der Anerkennung einer individuellen, subjektiven Identität beruht, entstand.

In der europäischen Tradition war der Durchbruch dieses neuzeitlichen Menschenbilds Teil

einer tief greifenden **Brechung** der mittelalterlichen Erkenntnisordnung. Diese Brechung ist oft und kontrovers diskutiert worden.¹³ Hingegen ist bislang kaum erforscht, ob sich auch in der islamischen Religionsgeschichte das Echo eines solchen **Umbruchs zur Neuzeit** finden lässt. Allerdings geben erste Hinweise in der Forschung Anlass zur Hypothese, dass sich der Umbruch, auf den sich rückblickend das neuzeitliche Menschenbild berief, das dann zur Ressource der Menschenrechte werden sollte, auch im Kontext der islamischen Welt vollzog, und zwar ebenfalls im 16. und 17. Jahrhundert. Doch erst wenn es gelingt, diesen Umbruch historisch zu rekonstruieren und zu zeigen, dass dieser Umbruch eine Ressource bei der islamischen Rezeption der europäischen Modalität der Menschenrechte darstellte, können wir von einer islamischen Genealogie der Menschenrechte sprechen.

Der nicht konfessionell gebundenen Islamwissenschaft steht es allerdings nicht zu, diese rückläufige Genealogie in eine progressive Narration, also in eine «**islamische Geschichte der Menschenrechte**» umzuwandeln. Dies kann allein Aufgabe derjenigen sein, für die der Islam als Begründungs- und Rechtfertigungsraum der Neuzeit und Moderne sinnstiftend ist. Solche progressiven Narrationen sind ja heute wieder aktuell: grosse Beachtung etwa hat die christlich-katholische Narration gefunden, die der kanadische Philosoph Charles Taylor ausgearbeitet hat. Frühe jüdische Narrationen, die an Spinoza anknüpfen und die weit über die Passung von Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde hinausgehen, finden sich seit dem 19. Jahrhundert, so zum Beispiel beim Kantianer Hermann Cohen (1842–1918).

Wie christliche Rückprojektionen der Menschenrechte in eine «christliche Geschichte» zeigen, halten sich diese Narrationen in konfessioneller Absicht selten an der Brechung zur Neuzeit auf, sondern gehen bis weit ins «Mittelalter» zurück oder greifen die eigenen religiösen Gründertexte auf. Muslimische Narrative der Menschenrechte verfahren nicht anders. Doch im Unterschied zu früheren kulturellrelativistischen Ansätzen spielen der Koran und die

Prophetentradition keine entscheidende Rolle mehr, vielmehr sind es die Werke muslimischer Juristen und Theologen des Mittelalters, die nun die wichtigste Ressource für die Ausarbeitung einer «islamischen Geschichte der Menschenrechte» spielen.

Allerdings liessen sich die klassischen Begründungsfiguren der Menschenrechte weitgehend islamisch abwandeln und gestalten: So kann die Auffassung, dass Menschenrechte in einem engen Bezug zu dem Daseinsziel des Menschen stehen, islamisch von der *fitra*-Vorstellung Gebrauch machen; die vertragstheoretischen Herleitungen lassen sich an das Anliegen der islamischen **Rechtsdogmatik** zurückbinden; und die naturrechtliche Begründung kann als Wiederhall der Tradition der jüngeren **Stoa** verstanden werden, die nicht nur in bestimmten islamischen Theologien ihre Spuren hinterlassen, sondern wohl auch die Ethik des Koran mit gestaltet hat.¹⁴

Abschliessende Bemerkungen

Es geht also um die Anerkennung einer islamischen Berechtigung, Menschenrechte zu begründen und zu rechtfertigen. Es geht weniger um die Materialität der Menschenrechte selbst, diese sind heute weit weniger umstritten als oft angenommen. Es geht damit auch um die Anerkennung einer politischen Wirksamkeit.

Doch ist es überhaupt sinnvoll, von „islamischen Menschenrechten“ zu sprechen? Ja, sofern das Attribut «islamisch» keine Partikularität der Normen definiert, sondern eine **Modalität** der Rechtfertigung dessen, worüber Konsens besteht.

Was folgt aus den islamischen Debatten über das Verhältnis von Religion und Menschenrechten? Die islamischen Debatten waren politisch bislang wenig leistungsfähig, da sie das eigentliche Ziel der Menschenrechte, eine reale Schutzwelt für den Menschen durch eine politisch-soziale Wirksamkeit zu schaffen, nur teilweise erreicht haben. Wirkungsmächtiger waren im tragischen Kontext der arabischen Politik jene Menschenrechtskonzeptionen, die gradlinig auf die Setzungen der AEMR Bezug nahmen.¹⁵ *Bedürfen heute Menschenrechte einer religiösen Rechtfertigung, um durchsetzungsfähig zu sein?* Die Pluralität von überpositiven Möglichkeiten, Menschenrechte zu begründen, bedingt, auch die religiösen Behauptungen und Modalitäten anzuerkennen, ansonsten ergäbe sich ein Widerspruch zu den Menschenrechten. Dies erst ermöglicht die Überwindung der behaupteten Differenz von Universalität und Partikularität.

*Wenn die Menschenrechte inhaltlich neu ausgehandelt werden könnten und alle Menschen mit allen möglichen ideellen Hintergründen sich an der Diskussion beteiligten: Könnten die Menschenrechte in übereinstimmender Weise neu festgeschrieben werden?*¹⁶ Durch die Trennung von Genealogie und Norm ist es möglich, Partikularität und Universalität zusammenzufügen und zusammenzudenken; damit könnte die Fortschreibung der Menschenrechte und ihre Weiterentwicklung in einem vertragstheoretischen Sinn gesichert werden.

-
- ¹ Zusammenfassung eines Vortrags vor der Philosophischen Gesellschaft Bern *krino* am 1.11.2018.
- ² Majid Khadduri, «Human Rights in Islam», in: *Essential Human Rights. The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 243 (Jan. 1946), S. 77–81.
- ³ Muḥammad ‘Abdalmun‘im Ḥafāḡī: *al-Islām wa-ḥuqūq al-insān*. Kairo: Dār al-Našr al-Miṣrīya, 1370 H. = 1951 M.
- ⁴ M. S. H. Ma’sumi, "Islamic Concept of Human Rights", in *Islamic Studies* 11 (1972) 3, S. 211–221.
- ⁵ Universal Islamic Declaration, London, Islamrat für Europa, 12.4.1980); Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (London, Islamrat für Europa, 19. September 1981); Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (Organisation der Islamischen Konferenz (ab 2011 der Islamischen Zusammenarbeit) 5. August 1990); Arabische Charta der Menschenrechte (Kairo, Liga der arabischen Staaten, 15. September 1994).
- ⁶ Es lassen sich mindestens 3'000 Publikationen zum Thema «Islam und Menschenrechte» von 1946 bis 2018 bibliographieren.
- ⁷ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis* [Kolloquium vom 2. - 4. Mai 1985 ... in Wien]. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, S. 93 ff.
- ⁸ Ali Merad, „Das islamische Bewusstsein vor dem Anruf der Menschenrechte“, in: Johannes Schwartländer (Hg.): *Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: M. Grünewald, 1993, S. 347–352.
- ⁹ Mahmoud Bassiouni: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin: Suhrkamp, 2014.
- ¹⁰ *Ismā‘īl Maḡhar: mu‘ḍīlāt al-madīna al-ḥadīṭa wa-maqālāt uḡrā*. Kairo: o.V., 1928, S. 223 (hier speziell auf Europa bezogen, aber zugleich als Ideal auch für die arabische Welt gedacht).
- ¹¹ ‘Alī Lāhīḡī al-Ḥāyirī aṭ-Ṭīhrānī. *al-kitāb al-musammā bi-ramz al-‘irfān fī ma‘rifat ḥuqūq al-insān wa-l-ḡamād wa-n-nabāt wa-l-ḥayawān wa-adā‘ihā bi-qadri al-imkān*. Iṣfahān: Dār al-Saltāna-e Eṣfahān, 1911.
- ¹² John Locke; *An Essay Concerning Human Understanding*. I–II. London: Printed for W. Baynes, 1823, S. 265 (book 2, 27:19), vgl. S. 267 (book 2, 27:23).
- ¹³ Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966; Charles Taylor: *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, Mass.: Cambridge Univ. Pr., 1989; Richard van Dülmen: *Die Entdeckung des Individuums. 1500–1800*. Frankfurt am Main: Fischer, 2002.
- ¹⁴ Fehmi Jadaane: *L' influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beirut: Dar el-Machreq, 1968. Die Spuren führen meist zurück auf das Handbüchlein von Epiktet (sein *Enchiridion*), das in syrisch-aramäischen Versionen bis ins 7. Jahrhundert kursierte; Reinhard Schulze: *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel: Schwabe, 2015, S. 579 ff.
- ¹⁵ Anthony Chase, Amr Hamzawy (ed.): *Human Rights in the Arab World: Independent Voices*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., 2006.
- ¹⁶ Fragt Thomas Kesselring auf: <https://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-themen/universalitaet/bedeutung/> (1.12.2018).