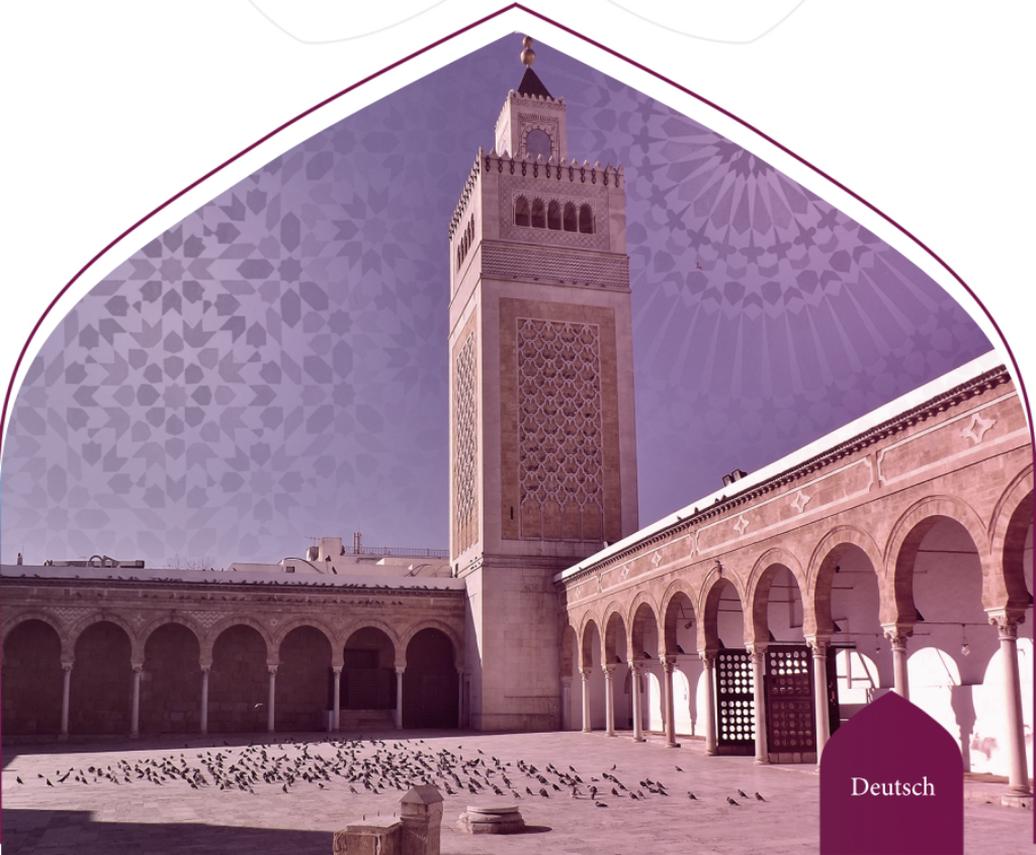




المملكة العربية السعودية
وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد
وكالة المطبوعات والبحث العلمي

Menschenrechte im Islam

Jamaal al-Din M. Zarabozo



Deutsch

Menschenrechte im Islam

Jamaal al-Din M. Zarabozo



Einleitung

Viele Wissenschaftler verweisen schnell darauf, dass Menschenrechte in der heutigen Welt ein Thema, wenn nicht sogar *das* Hauptthema geworden sind. Zum Beispiel schreibt Ann Kent in: *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights* (dt. *Zwischen Freiheit und Subsistenz, China und Menschenrechte*): „Das Problem der Menschenrechte ist das Herzstück der modernen politischen Ansprache.“¹ Einige argumentieren, sogar die Länder, die nicht besonders gut mit dem Konzept der Menschenrechte ausgerüstet seien, verausgabten sich um zu beweisen, dass ihr Handeln keine Menschenrechte verletze.² Wer könnte denn tatsächlich überhaupt gegen ein Konzept mit der Überschrift „Menschenrechte“ sein?

Speziell in Bezug auf den Islam schrieb Khalid Abou El Fadhl: „Von all den moralischen Herausforderungen, die dem Islam in der modernen Zeit

¹ Zitiert aus: Anthony C.Yu, „Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights,“ in: Elizabeth M. Bucar und Barbra Barnett, Hrsg., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B.Erdmans Publishing Company, 2005), S. 107.

² Vgl. Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), S.1.

³ Khaled Abou El Fadhl, „The Human Rights Commitment in Modern Islam,“ in: Joseph Runzo, Nancy M.Martin and Arvind Sharma, Hrsg., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003), S. 301.



Menschenrechte im Islam

gegenüberstehen, sind die Menschenrechte die gewaltigste Herausforderung.“¹ Zweifellos spüren die muslimischen Länder, Organisationen, Wissenschaftler und Individuen die Notwendigkeit, zu klären, wo sie in der Frage der Menschenrechte stehen. Eigentlich ist die Rede längst nicht mehr von einer bloßen Akzeptanz des Menschenrechtskonzepts als Ganzen. Wenn unter Muslimen über politische Fragen wie den Nahostkonflikt gesprochen wird, dann immer mit Bezug auf Menschenrechte. Tatsächlich, in vielen internen muslimischen Debatten über Rechte schwingt das Menschenrechtsparadigma im Publikum immer mit, unabhängig von der Publikumszusammensetzung.

Jedoch sind nach Ansicht des Autors eine Anzahl wichtiger Fragen relativ unbeantwortet geblieben, wie: Verdient die Menschenrechtslehre den Respekt und die Bewunderung, die sie erhält? Wie genau sollte das Verhalten eines Muslims gegenüber dem Menschenrechtskonzept sein und insbesondere gegenüber dem heutigen Menschenrechtsparadigma? Genauso wichtig wäre die Frage, welche Einstellung die Menschenrechtslehre dem Islam gegenüber hat. Hat ein Muslim beispielsweise im Rahmen des gegenwärtigen Denkmodells der Menschenrechte wirklich das Recht,

seine Religion auszuüben?

Aufgrund der allgemeinen Bedeutung der Menschenrechte in der heutigen Welt ist es wichtig, ein paar bedeutsame Schlussfolgerungen, die der Autor gezogen hat, vorzuschicken.

Erstens scheint heutzutage eine Situation, in der die Menschenrechte allgemein anerkannt und respektiert sind, einer anderen, in der solche Rechte keine Bedeutung haben und verleugnet werden, weit überlegen zu sein. Das erklärt die Popularität der Menschenrechte unter den Unterdrückten und den Geschundenen, einschließlich der muslimischen Massen in der ganzen Welt. Bedauerlicherweise stellen die Menschenrechtsfragen in Wirklichkeit ein Versprechen in Aussicht, in dessen Genuss viele erst noch kommen müssen.

Zweitens, obwohl sich sogar die Philosophien unterscheiden, die hinter den Rechten stehen, gibt es definitiv einige anerkannte Menschenrechte, die vom Islam voll unterstützt werden. Deshalb ist es für Muslime überall auf der Welt verpflichtend, diese Rechte zu verteidigen und zu unterstützen – da Muslime immer ein Volk sein sollen, das die Wahrheit fördert und verteidigt, während dagegen Falschheit, Unterdrückung und Tyrannei von ihnen bekämpft werden.



Drittens muss anerkannt werden, dass das gegenwärtige Menschenrechtsprogramm keine „vollkommene Lebensweise“ darstellt – eine von vielen Menschenrechtsvertretern zugegebene Tatsache (wie später noch ausgeführt werden soll). Gleichzeitig jedoch wird das Projekt Menschenrechte in dem Sinne „vergöttert“, dass die darin gestellten Forderungen Vorrang haben vor jeder anderen Überzeugung oder Religion (oder es wird sogar explizit gefordert, dass die Menschenrechte die Vorrangstelle einnehmen). Die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung stellt Forderungen an die Muslime, die einige zentrale Glaubensinhalte und Praktiken des Islam berühren. Die Behauptung des Autors ist, dass, wenn Menschenrechtsvertreter von Muslimen verlangen, ihre Religion zu ändern, müssen sie auch gute Gründe und „Beweise“ bringen, eben solche, die überzeugend genug sind, um solche Forderungen aus muslimischer Sichtweise zu unterstützen. Wenn solche „Beweise“ nicht angeführt werden können, ist es unfair, von den Muslimen zu verlangen, ihre Lebensart für etwas zu ändern, was nicht bewiesen ist und außerdem auf fehlerhaften Grundlagen beruht.



Die Auffassung des Autors von korrekter islamischer Methodik

Bevor es weitergeht, ist der Autor verpflichtet, seine Auffassung vom „Islam“ oder von „islamischer Methodik“ zu erklären bzw. was er unter: „Islam“, „islamisch“ usw. versteht. Dies ist wichtig und sollte von Anfang an erwähnt werden, denn vieles, was über den Islam oder über die Menschenrechte geschrieben wird, stützt sich auf die Behauptung, es gebe nicht „den einen Islam“, sondern viele „Islame“ oder viele Typen von Muslimen.

Viele zeitgenössische Autoren, sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime, argumentieren, dass der Islam und die Muslime nicht einheitlich seien.¹ Das stimmt vielleicht. Allerdings ziehen sie daraus einen unlogischen

¹ Vergleiche beispielsweise was Mayer schreibt: „Ein zentrales Thema in diesem Buch ist, dass man nicht von „Islam“ und Menschenrechten sprechen kann, als ob der Islam einheitlich sei und als ob es eine anerkannte islamische Menschenrechtsphilosophie gäbe, die alle Muslime dazu bringt, Rechte in einer bestimmten Weise zu sehen. Die Lehren des Islam, wie die des Christentums, des Hinduismus, des Judentums und der anderen Religionen, die eine lange und umfassende Tradition haben, sind Interpretationen unterworfen, die Konflikte zwischen der religiösen Lehre und den Menschenrechten schaffen und schaffen können oder die beide versöhnen.“ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 4. Auflage, 2007), S. xi; Siehe auch Irene Oh, *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007), S. 7; Vartan Gregorian, „Islam: A Mosaic, not a Monolith“, auf www.drсорoush/E-CMO-20021100-Islam-A_Mosaic_not_a_Monolith.html .



und inakzeptablen Schluss, nämlich dass praktisch alle Erscheinungsformen des Islam, solange sie im Einklang mit der Menschenrechtslehre sind, zulässig und sogar lobenswert sein sollten.

Solche Ansichten reduzieren die Frage des Islam und der Menschenrechte auf einen Punkt: sicher zu stellen, dass die richtige „Form“ des Islam in der muslimischen Welt angewandt wird. So drückt Mahnaz Afkhami in einer Arbeit mit dem Titel *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women* die in solchen Arbeiten übliche Sichtweise aus, dass jedes Verständnis des Islam gleichermaßen gültig sein sollte:

„Der zentrale Punkt bei den Menschenrechten der Frauen ist einfach. Die Islamisten postulieren die Frage der Frauenrechte immer in einem islamischen Bezugsrahmen. Dieser Bezugsrahmen bestimmt die Grenzen meiner Existenz als muslimischer Frau. Die Fragen, die ich stelle, sind: Warum sollte ich, als eine erwachsene muslimische Frau, nicht das Recht haben, zu bestimmen, wie ich mein persönliches Leben organisiere? Was gibt einer anderen Person das Recht, sich in mein persönliches Leben einzumischen? Warum kann ein islamischer Geistlicher sich selbst anmaßen, das Recht zu haben, mich mit Gewalt in ein vorbestimmtes Rahmenkonzept zu zwingen? Bezieht er seine Autorität von Gott? Leitet er sie vom Text ab? Leitet er sie aus Traditionen ab? Ich weise



all diese Ansprüche seiner Autorität zurück. Ich behaupte, dass ich im Prinzip als eine muslimische Frau genauso gut wie irgendein Mann weiß, was Gott bestimmt hat oder was ein Text sagt. Ich behaupte, dass Traditionen nicht länger eine gültige Quelle der Autorität sind, weil sich Gesellschaften, Kulturen und auch Menschen ändern, und weil ich beides bereit und in der Lage bin, diese Punkte mit ihm zu diskutieren.“¹

Irgendwie, vielleicht aus historischen Gründen, findet diese Art der Argumentation bei den Menschenrechtsaktivisten Gehör, besonders bei den weiblichen Aktivisten unter ihnen. Kann es eine ehrliche und freie Diskussion über die Menschenrechte und den Islam geben, wenn solche Ansichten über den Islam für richtig gehalten werden?

Es gibt noch eine Reihe wichtiger Punkte, die in Bezug auf diesen nicht untypischen Abschnitt angesprochen werden muss.² Der einzige Anspruch

¹ Mahnaz Afkhami, „Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies,” in: Courtnez W. Howland, *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women* (New York, NY: Palgrave, 2001), S. 72.

² Es gibt einen wichtigen Aspekt, der hier aber nicht weiter ausgeführt werden soll, nämlich dass Afkhami versucht, das gegenwärtige Bild vom „traditionellen“ Verständnis des Islam als eins von Männern postulierten zu präsentieren und sie stellt es ihrem Islam-Verständnis als Frau gegenüber. In Wirklichkeit gibt es aber viele weibliche muslimische Gelehrte, die mit

Afkhamis darauf, den Islam zu verstehen, ist der, dass sie eine „muslimische Frau“ ist. Ob die Gelehrten-Ansicht auf einer richtigen Methodik und Auslegung der Texte basiert usw., scheint für sie irrelevant zu sein. Tatsächlich scheint es so, dass sie die Auslegung eines Mannes per se ablehnen würde, selbst wenn sie aus dem Text abgeleitet worden wäre. Könnte es wirklich irgendeine ernst zu nehmende Religion geben, die den Anspruch erhebt, der Welt Gottes Wahrheit zu präsentieren, die einem Menschen die Türen der Auslegung offen halten würde, eher weil er ein Gläubiger ist, oder vielmehr weil er menschlich/männlich/weiblich ist, ungeachtet dessen, ob er sein Verständnis der Religion aus ihren Texten und aus den Lehren des wahrhaftigen Propheten zieht? Selbst mit all diesen Unzulänglichkeiten findet das Werk Afkhamis seinen Weg in eine „wissenschaftliche Arbeit“ über die Menschenrechte der Frauen. Traurigerweise ist sie eine der wenigen islamischen Stimmen, die auch über den Islam schreiben, denn die meisten Anthologien beinhalten Beiträge von höchstens einem oder zwei muslimischen Autoren.¹

Afkhami nicht übereinstimmen würden, sondern vielmehr mit dem „ihm“, auf den Afkhami verweist, solange „seine“ Äußerungen mit dem Koran und der Sunna übereinstimmen.

¹ So wurde beispielsweise in einer Arbeit mit dem Titel: *Religion and Human Rights: Competing Claims*, der Abschnitt über den Islam von einer Nicht-Muslimin, Elizabeth Ann Mayer, geschrieben. Offensichtlich war der einzige Muslim, den man finden konnte und der eine „Antwort“ oder einen

Andere Arbeiten sind voll des Lobes über die häretischen islamischen Gruppen, wie die Gruppen der Khawarij, der Mutalazah und der Republikanischen Brüder (Sudan) als Vertreter und Aushängeschilder eines Islam, mit welchem die Menschenrechtsplattformen zusammenkommen können.¹

Außerdem ist die üblichste Darstellung der Menschenrechte im Islam in westlichen Arbeiten eine modernistische/progressive Position.²

Kommentar zu Mayers Arbeitschreiben sollte, nicht in der Lage, mitzuwirken. Siehe Carrie Gustafson und Peter Juviler, Hsg., *Religion and Human Rights: Competing Claims* (Armonk, New York: M.E.Sharpe, 1999), passim.

¹ Beispiele dieser Art sollen bald angeführt werden.

² Obwohl andere Religionen oft auf verschiedene Art und Weise durch verschiedene Autoren dargestellt werden, diskutiert Elizabeth Ann Mayer, eine Nicht-Muslimin, diese Frage in mehreren Abhandlungen und Symposien, in Bezug auf den Islam. Tatsächlich, außer Khaled Abou El-Fadl und Abdullahi An-Na'im (die Ansichten dieser beiden Autoren werden später im Detail dargelegt) sind sehr wenige „muslimische Stimmen“ repräsentiert und wenn das einmal der Fall ist, dann sind sie wie gewöhnlich auch modernistisch/progressiv. Die folgenden Werke können hierfür als Beispiel dienen: Elizabeth M. Bucar und Barbra Barnett, Hsg., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B.Eerdmans Publishing Company, 2005), mit Khaled Abou El-Fadhl als einzigem muslimischen Beitragenden; Hans Kung und Jürgen Moltmann, *The Ethics of World Religions and Human Rights* (London, England: SCM Press, 1990), mit Abdullahi An-Na'im als Repräsentanten des Islam; Joseph Runza, Nancy M.Martin und Arvind Sharma, Hsg. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: Oneworld Publications, 2003) mit Artikeln sowohl von Abdullahi An-Na'im als auch von Khaled Abou El-Fadhlund

In dieser Arbeit nähert sich der Autor dem problematischen Thema Islam und Menschenrechte aus der Perspektive des „orthodoxen sunnitischen Islam“.¹ Für diejenigen, die dieses Verständnis des Islam akzeptieren, ist es der einzige, richtige Weg, dieses Thema zu diskutieren. Es stimmt, dass viele Muslime in der heutigen Welt einer solchen Ansicht nicht zustimmen oder daran nicht glauben. Es stimmt aber auch, dass dieses Verständnis heutzutage tatsächlich das weit verbreitetste Islamverständnis ist, und dass das islamische Wiedererwachen, welches die muslimische Welt im letzten Jahrhundert erlebt hat, größtenteils auf dieses Islamverständnis zurückzuführen ist. Also sollte jede ernsthafte Diskussion des Islam und der Menschenrechte im Sinne dieses Verständnisses stattfinden, anstatt von anderen Formen des Islam auszugehen, die vielleicht

einem zusätzlichen von Amir Hussain; John Witte, Jr. Und Johan D van der Vyver, Hsg., *Religious Human Rights in Global Perspective* (The Hague, Holland: Martinus Nijhoff Publishers, 1996) mit einem Artikel von Abdullahi An-Na'im und einem von Riffat Hassan.

¹ Erstaunlicherweise gibt es keinen guten Begriff oder Ausdruck, um diese Bedeutung im Englischen wiederzugeben. Das Wort „orthodox“ hat gewisse Konnotationen, die nicht passend sind. Ein anderer Begriff, der oft verwendet wird, ist der „traditionelle Islam“. Wenn aber hiermit einfach Traditionen oder Bräuche gemeint sind, welche die Muslime befolgen, dann passt dieser Begriff hier auch nicht, denn diese Traditionen selbst können dem Koran und der Sunna widersprechen. Ein anderer, heutzutage populärer Begriff, ist der „fundamentalistische Islam“. Wieder gilt die Geschichte des Gebrauchs dieses Begriffs im Westen nicht für den Islam. Außerdem hat er einige starke negative Konnotationen.

wenig Relevanz für die Mehrheit der heutigen Muslime haben.

Einige grundlegende Charakteristika der „orthodoxen sunnitischen islamischen“ Weltansicht sind:

(1) Der Koran ist das Wort Gottes, das dem Propheten Mohamed (Allahs Segen und Friede mit ihm) als ewige Führung für die Muslime offenbart wurde. Muslime sind verpflichtet, ihr Leben nach den Richtlinien des Koran zu führen. Wie es im Koran selbst steht, ist dieses ehrwürdige Buch ein „klares Buch“¹ und seine allgemeinen Prinzipien und Richtlinien können von allen verstanden werden. Außerdem legt der Koran selbst fest, wie sein Text zu interpretieren ist und Koran-Gelehrte haben durch die Jahrhunderte hindurch die Regeln der Auslegung daraus gezogen, einschließlich Grundsätze, die auf der Sunna (Worte und Taten des Propheten) und auf der arabischen Sprache beruhen.² Jede Interpretation des Koran, welche die Führung durch den Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) missachtet oder die Prinzipien

¹ Allah sagt beispielsweise: „Gekommen ist, nunmehr zu euch von Allah ein Licht und ein klares Buch.“ (*al-Maaidah* 15; „Dieses sind die Zeichen des Buches, und eines deutlichen Koran.“ (*al-Hijr* 1); Allah stellt auch fest, dass das Arabische des Koran ein deutliches Arabisch ist (siehe *Al-Nahl* 103 und *al-Shuaraa* 195).

² Der Koran erwähnt, dass er in der arabischen Sprache geoffenbart wurde, u.a. in den Suren *Yussuf* 2, *al-Raad* 37, *al-Nahl* 103, *Taha* 113 und *al-Shuaraa* 195.

der arabischen Sprache verletzt, würde nicht anerkannt werden.

(2) Die Sunna des Propheten¹ ist, neben dem Koran, die höchste Autorität im Islam. Es gibt mindestens fünfzig Verse im Koran, die das Gewicht und die Autorität der Sunna des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) betonen.² Noch einmal, jede Interpretation oder Verständnis des Islam, das in klarem Widerspruch zum Weg des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) steht, muss abgelehnt werden.

(3) Die Gefährten wurden vom Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) geleitet; er bestätigte, dass sie seine Botschaft verstanden haben, also waren sie auf dem rechten Weg. Das bedeutet nicht, dass sie perfekt oder übermenschlich waren, sondern dass sie im Allgemeinen richtig verstanden haben, was es heißt, ein Muslim zu sein. Das bedeutet auch nicht, dass heutige Muslime mit diesem Verständnis sich danach sehnen würden, zu einer „idealisierten Vergangenheit“³ zurückzukehren, sondern

¹ Gesamtheit der überlieferten Aussprüche, Verhaltens- und Handlungsweisen des Propheten.

² Siehe den „Anhang“ von Jamal al-Din M Zarabozo, *The Authority and Importan of the Sunnah* (Denver, CO: Al-Basheer Company, 2000), S. 257 - 272.

³ Dies ist eine übliche Kritik der „Fundamentalisten“ verschiedener Religionen. Siehe beispielsweise John Stratton Hawley, „Fundamentalism“ in Courtney W Howland, *Religious Fundamentalism and the Human Rights of Woman* (New York, NY: Palgrave, 2001), S. 3.

das bedeutet, dass sie an den Gefährten des Propheten sich ein lehrreiches und nachahmenswertes Beispiel nehmen können.

(4) Der Konsens (*ijmaa*) der muslimischen Nation ist auch eine Autorität im Islam.¹ Die Übereinstimmung ist oftmals schwer zu beweisen. Jedoch gibt es definitiv sowohl im Koran als auch in der Sunna gewisse Themen und Aspekte, die in diesen beiden Quellen eindeutig festgelegt sind und über deren Verständnis auch überall Einstimmigkeit herrscht. Ein Beispiel dieser Art wäre die Amputation der Hand als eine Bestrafung für Diebstahl. Der koranische Vers ist diesbezüglich klar und eindeutig und alle früheren Gelehrten stimmten dieser allgemeinen Tatsache zu.

Nochmal, es ist gleichgültig, ob der Leser dieser Sichtweise des Islam zustimmt, ihr widerspricht, damit zufrieden oder unzufrieden ist, sie ist für zahlreiche Muslime in der ganzen Welt eine Tatsache und damit muss man sich befassen. Autoren, die über den Islam und die Menschenrechte schreiben, können nicht erwarten, dass sich diese Sichtweise der Muslime in der nächsten Zeit ändern wird. Das bedeutet nicht, dass andere Bewegungen gar keinen Rückhalt haben bei den Muslimen, so wie die

¹ Den Beweis für die Einstimmigkeit kann man in jedem Grundlagenwerk über das islamische Gesetz finden (*Usool al-fiqh*).



Menschenrechte im Islam

modernen Strömungen. Trotzdem ist der „orthodoxe Islam“, wie oben erwähnt, noch immer der allgemeine Repräsentant des Islam, der das größte Echo bei den Massen findet.

Leider übernimmt nicht jeder, der über den Islam und die Menschenrechte schreibt, dieses allgemein anerkannte Konzept. Das hat u.U. mehr Verwirrung gestiftet, als dass es irgendetwas Positives zum Verständnis der Beziehung zwischen dem Islam und den Menschenrechten beigetragen hätte. Und nun ist es an der Zeit, dass die grundlegenden Tendenzen in der Literatur über den Islam und die Menschenrechte überprüft werden.

Gegenwärtige Trends in der Beziehung zwischen den Menschenrechten und dem Islam

In diesem gekürzten Überblick über die einschlägige Literatur werden Beispiele dreier Haupttendenzen angerissen und kurz kritisiert.¹

Die drei Ansätze können wie folgt zusammengefasst werden:

¹ Hier wird nicht behauptet, dass kein Autor außerhalb des Rahmens der drei skizzierten Tendenzen fällt. Dies sind die Haupttendenzen, die die breite Mehrheit der Arbeiten umfaßt, die auf dieses Thema Bezug nehmen. Deshalb schreibt z.B. Baderin: „Halliday hat mindestens vier Arten von islamischen Antworten in der Debatte der Menschenrechte identifiziert. Die erste ist, dass der Islam mit den internationalen Menschenrechten vereinbar ist. Die zweite ist, dass wahre Menschenrechte nur unter dem islamischen Gesetz vollkommen verwirklicht werden können. Die dritte ist, dass das Ziel der internationalen Menschenrechte eine imperialistische Agenda ist und deshalb abgelehnt werden muss, und die vierte ist, dass der Islam unvereinbar mit den internationalen Menschenrechten ist. Es gibt eine fünfte erwähnenswerte Antwort, die von Halliday ausgelassen wurde, welche besagt, dass das Ziel der internationalen Menschenrechte eine versteckte antireligiöse Agenda ist. Kritisch betrachtet, sind die meisten dieser Antworten die Reaktionen von Muslimen auf das, was oft als der doppelte Maßstab der Länder an der Spitze der Förderung der internationalen Menschenrechte beschrieben wird. Die Antworten spiegeln eher die Befangenheit der Menschenrechte zwischen Humanismus und internationaler Politik wieder als wirkliche Meinungsverschiedenheit mit dem Konzept der Menschenrechte im islamischen Gesetz. Wir werden nun diese Antworten innerhalb des Umfangs des islamischen Gesetzes bewerten.“ Ashood Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford, England: Oxford University Press, 2003), S. 13.

a) Die erste Gruppe der Autoren argumentiert, dass es keine inhärenten Widersprüche zwischen dem Islam und den Menschenrechten gebe. Tatsächlich lassen sich im Islam die grundlegenden Ideen der Menschenrechtsbewegung finden. Ganz vorbehaltlos ist das allerdings nicht, denn das „traditionelle“ oder „orthodoxe“ Verständnis des Islam wird hier verworfen. Dieser Ansatz kann als der modernistische/progressive Ansatz bezeichnet werden.

b) Die zweite Gruppe der Autoren argumentiert, dass der Islam im Grunde nicht mit den Menschenrechten zu vereinbaren ist. Tatsächlich bedeutet die Ausübung des Islam – und für viele dieser Autoren, die Ausübung irgendeiner der bekannten Religionen¹ – nichts anderes als die Verletzung der internationalen Normen der Menschenrechte. Diese Autoren zeigen manchmal sogar Mitgefühl mit den Autoren der oben vorgestellten Gruppe (a), aber ihr Ton gegenüber den Religionen im Allgemeinen und dem Islam im Besonderen ist nicht sehr positiv oder ist sogar feindlich. Dieser Zugang lässt sich als pessimistisch bezeichnen. Er kann auch als der „extreme Menschenrechtsansatz“ oder als der „fundamentalistische Menschenrechtsansatz“ oder als das

¹ Oh (S.10) schreibt: „Einige der bekanntesten Theorien über Menschenrechte im Westen lehnen den Islam gänzlich ab mit der Behauptung, dass Religion im Allgemeinen ein Hindernis für den Fortschritt der Menschenrechte darstellen.“ Sie zitiert insbesondere Ignatieff und Donnelly.

„Herrschaftsparadigma der Menschenrechte“ bezeichnet werden.

c) Die dritte Gruppe der Autoren sind diejenigen, die den „orthodoxen“ Islam wie oben beschrieben unterstützen und an ihn glauben, und sie argumentieren, dass der Islam im Grunde die Normen der Menschenrechte nicht verletzt. Auf den ersten Blick erscheint es so, als gehöre der Autor der vorliegenden Arbeit dieser Gruppe an. In Wirklichkeit aber hat er das Gefühl, dass der Ansatz der Gruppe (c) grundsätzlich fehlerhaft ist, wie es im Laufe dieser Arbeit dargestellt wird. Außerdem haben sich viele Autoren dieser Gruppe durch ihre Ansätze angreifbar gemacht für die berechtigte Kritik seitens der Autoren der Gruppen a) und b). Dies wird als der „irgendwie fehlerhafte“ Ansatz bezeichnet. Am besten lässt er sich als den „apologetischen“ Ansatz beschreiben, eine Definition, die keineswegs schmeichelhaft ist, die allerdings einige wichtige Auswirkungen auf das Islamverständnis hat.

Der selbst ernannte modernistische/progressive Ansatz

Der selbst ernannte progressive oder modernistische Ansatz sieht die Menschenrechtslehre hauptsächlich als eine moderne bzw. fortschrittliche Entwicklung. Seine grundlegende Prämisse ist, dass das „orthodoxe“ Verständnis des Islam mit den heutigen Menschenrechtsgesetzen tatsächlich unvereinbar sei. Die „orthodoxen“ Lehren des Islam mögen auf der einen Seite zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte ziemlich revolutionär oder fortschrittlich gewesen sein, auf der anderen Seite aber seien sie in der heutigen Zeit nicht länger gültig oder angemessen. Deshalb müsse das Verständnis und besonders die Ausübung der islamischen Religion optimiert, modernisiert und in einem neuen Licht begriffen werden; es müsse praktisch alles das verworfen werden, was bisher herkömmlicherweise als islamisches Selbstverständnis anerkannt war. In dieser Weise betrachtet, ist die Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Menschenrechtsdenken das Ziel und der Zweck, die eine Anpassung des Islam erfordern. Diese Ansicht ist bei vielen Autoren sehr beliebt, die zurzeit im Westen leben und an verschiedenen Universitäten lehren. Darunter sind zu nennen: Khaled Abou El Fadl,

Abdolkarim Soroush¹, Abdullahi an-Na'im und andere. Man braucht nur diese Namen in die Google-Suchmaschine einzugeben, und schon hat man eine Menge Einträge, die jeden von ihnen als den „führenden Experten für Menschenrechte und Islam...“ bezeichnen. Also müssen wir uns hier mit einigen Aspekten ihrer Lehren im Einzelnen befassen.

Abdullahi an-Na'im kommt ursprünglich aus dem Sudan, lehrt aber zurzeit an der Emory Universität in Georgia. Er ist ein überaus produktiver Schriftsteller und hat zahlreiche Zeitschriften und Anthologien veröffentlicht.² An-Na'im ist ein Anhänger und eifriger Unterstützer von Mahmoud Mohamed Taha (1909 – 1985), einem sudanesischen „Reformer“, der, wie er es nannte, die „zweite Botschaft des Islam“ propagierte.³

Taha wurde schließlich von Ga'far Nimeiry für seine

¹ Beispiele aus den Arbeiten von An-Na'im und Abou El Fadl werden hier angeführt. Soroushs Ansichten sind überprüft in: Oh, siehe auch Hinweis.

² Obwohl sich die Ansichten des Autors von denen an-Na'ims sehr unterscheiden, ist er der Meinung, dass an-Na'im einige sehr aufschlußreiche Kommentare zu Menschenrechten in verschiedenen und zahlreichen Veröffentlichungen gemacht hat.

³ *The Encyclopadia of Islam and the Muslim World* nennt ihn den „führenden Repräsentanten“ der Schule von Taha. Richard C. Martin, Herausgeber, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York; MacMillan Reference USA, 2004), S. 590.

abweichenden Ansichten hingerichtet.¹ Der Einfluss von an-Na'im auf die Fragen des Islam und der Menschenrechte ist sehr groß, da er den Islam in zahlreichen Foren repräsentiert und da er auch zahlreiche muslimische und nicht-muslimische Autoren beeinflusst hat.²

¹ Es sollte noch zur Kenntnis genommen werden, dass die Todesstrafe für Abtrünnigkeit in der Geschichte des Islam nur selten vollstreckt wurde. Und an Muhammad Mahmood Taha wurde sie eben vollzogen, vor allem aufgrund und wegen seinen extremen Anschauungen.

² Wahrscheinlich aufgrund des Mangels an anderen Stimmen im Westen verlassen sich zahlreiche nicht-muslimische Autoren auf solche Autoren, wenn sie über den Islam und die Menschenrechte schreiben. So stützt sich z.B. Bell vollkommen auf An-Naim in seinen Äußerungen zum Islam, wie z.B. in der folgenden interessanten Bemerkung: „Tatsächlich ist dies in den islamischen Kreisen ein strittiger Punkt. Einige „fortschrittliche“ Interpreten des Koran argumentieren, dass das Alkoholverbot sich nur auf bestimmte Arten von alkoholischen Getränken beziehe, dass die Vorschrift sich nur auf die Gebetszeiten beschränke und dass es kein ausdrückliches Verbot jeglichen Alkoholgenusses gebe.“ (Gespräch mit Abdullah An-Na'im). Daniel A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), S. 72. Überraschenderweise hat er auch einige muslimische Autoren stark beeinflusst, z.B. Shaheen Ali, die ihn zitiert in: Shaheen Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2000). Gokal nennt ihn: „ Einer der besten Gelehrten der Scharia. [Alison Swicker Gokal, „Human Rights and Shari'a: An Essay on the development and use of Shari'a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations,“ (*Hertfordshire Law Journal* 5(1), 86-106), S.105]. Amir Hussain bezieht sich auf ihn indem er sagt: "Für Ustadh Abdullahi Ahmed An-Na'im, der eine Generation von uns inspiriert hat mit *Toward an Islamic Reformation*" [Amir Hussain, „This tremor of Western wisdom: A Muslim response to human rights and the declaration,“ in Joseph Runzo, Nancy

An-Na'im's Prämisse ist, dass es eine „drastische Unvereinbarkeit zwischen der Scharia und den modernen Standards der internationalen Beziehungen und den Menschenrechten gibt.“¹ Deshalb ruft er nach einer „drastischen Reform“ im öffentlichen Recht der Scharia. Er behauptet, dass seine Ansicht bei vielen Muslimen auf der ganzen Welt Anklang finden würde, die aus Angst, sich zu äußern oder aus Unkenntnis der Inhalte der Scharia sich sonst gegen das Scharia-Gesetz stellen würden, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten.²

Das Fazit seiner Argumentation, warum die heutigen Muslime die Freiheit haben sollten, sich ihre eigene Version von der Scharia zu machen, formuliert an-Na'im wie folgt:

„Ich habe gezeigt, dass die Scharia von muslimischen Juristen während der ersten drei Jahrhunderte des Islam *konstruiert* wurde. Obwohl aus den

M.Martin und Arvind Sharma, Hsg., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003), S. 176]. Gleichzeitig findet man jedoch keine Referenzen zu seinen Schriften in den wichtigsten Werken zum Thema Menschenrechte, die von muslimischen Wissenschaftlern auf Arabisch geschrieben worden sind.

¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), S.184.

² An-Na'im, *Toward*, S. 185. Er kann natürlich für diese Behauptung keinen Beweis erbringen.

grundlegenden göttlichen Quellen des Islam, dem Koran und der Sunna abgeleitet, ist die Scharia nicht göttlich; sie ist das Produkt *menschlicher Interpretationen* dieser Quellen. Darüber hinaus fand dieser Prozess der Konstruktion durch menschliche Interpretation innerhalb eines spezifischen geschichtlichen Kontextes statt, der sich drastisch von unserem heutigen Kontext unterscheidet. Deshalb sollte es für heutige Muslime möglich sein, einen ähnlichen Prozess der Interpretation und Anwendung des Koran und der Sunna im gegenwärtigen geschichtlichen Zusammenhang in Gang zu setzen, zur Entwicklung eines alternativen islamischen öffentlichen Rechts, welches für die heutige Anwendung angemessen ist“.¹

Es stimmt, dass Menschen an der Entwicklung des *fiqh*² beteiligt waren. Es stimmt auch, dass Menschen nicht unfehlbar sind. Muslimische Gelehrte haben dies durch die Geschichte des Islam hindurch eingesehen und haben tatsächlich auf der Grundlage dieser Prämisse gehandelt, dadurch unterschieden sie sich auch voneinander, sie widerlegten sich gegenseitig usw. Jedoch beweist das an und für sich nicht, dass das, was diese Gelehrten entwickelten, falsch gewesen wäre oder dass es heute erneuert werden müsste. Wenn es bewiesen würde, dass

¹ An-Na'im, *Toward*, Seite 185 – 186.

² Beachte, dass an-Na'im das Wort *Scharia* falsch gebraucht, das allgemein dazu benützt wird, um speziell auf Texte des Koran und der Sunna hinzuweisen, die keine Produkte der Menschen sind.

die Art und Weise, wie diese Gelehrten den Koran und die Sunna verstanden haben, falsch war und dass es ein alternatives, genauso vertretbares und belegbares Verständnis der Texte gäbe, dann stünde es den Menschen frei, sich für eine andere Interpretation zu entscheiden. Also müsste man nachweisen, dass die Methodologie des *fiqh* vollkommen falsch ist oder dass die Gelehrten die Texte des Koran und der Sunna in bestimmten Punkten falsch verstanden hätten. Beides ist für An-Nai'm nicht der Mühe wert aufzuzeigen. Er beginnt und schließt einfach mit den Aussagen, dass Menschen fehlbar sind, dass Menschen das *fiqh* erschaffen haben und dass deshalb das *fiqh*, welches sie geschaffen haben, heute entbehrlich sei. Ingenieure sind ebenfalls Menschen, die fehlbar sind. Das bedeutet jedoch nicht, dass man all die Bautechniken, die sie entwickelt haben, auch entbehren sollte, ihre Prinzipien ignorieren und auf neue bestehen, einfach weil die Ingenieure fehlbare, menschliche Wesen sind. Allerdings ist dies eben genau die Logik, die hinter dem Argument von an-Nai'm steckt.

Der grundsätzliche Fehler in der Argumentation an-Na'ims (und vieler Gleichgesinnter) ist, dass er mit einer These beginnt, die er dann versucht, seinem Verständnis der Offenbarung Gottes zugrunde zu legen. So heißt es z.B. über die Rechte der Frauen und der Nicht-Muslime: „Im Falle des Islam beispielsweise muss man in der Lage

sein, eine Technik der Neu-Interpretation der grundlegenden Quellen, des Koran und der Sunna, auf eine Weise zu entwickeln, die es uns ermöglicht, der Diskriminierung von Frauen und Nicht-Muslimen die Grundlage zu entziehen.“¹ Lässt man die Frage der „Diskriminierung“ beiseite und betrachtet das hier vorgebrachte Argument im Lichte der Religion (nicht bloß aus der heutigen säkularen Perspektive), so zeigt sich darin ein grundlegender, logischer Fehler. Der Ansatz von an-Na'im ist das sprichwörtliche „den Wagen vor das Pferd spannen“. Was wäre denn wirklich die Aufgabe der Offenbarung, wenn ihr einziger Zweck darin läge, mit den Ideen, welche die Menschen entwickelt haben, im Einklang zu stehen?²

Schließlich muss an-Na'im zugestanden werden, dass er die vielleicht ironischste Bemerkung aller Autoren, die sich mit dem Islam und den gegenwärtigen Menschenrechten beschäftigen, gemacht hat. Er gilt als

¹ An-Naim, *Toward*, S.163.

² Man mag sich fragen: Wie kommt es, dass solche Arbeiten überhaupt gedruckt werden, wenn sie solche falschen Ansichten beinhalten? Man muss sich in Erinnerung rufen, dass die säkulare akademische Welt des Westens im Allgemeinen die Religion als das Produkt menschlichen Bewusstseins und Einbildung ansieht. In anderen Worten, wenn einer nicht glaubt, dass die Religion die Offenbarung Gottes ist und dass man damit eine Quelle hat, die den menschlichen Verstand übertrifft, dann darf man wohl argumentieren, dass die Inhalte und Texte der Religion flexibel genug sein müssen, um sich jeder neuen Einstellung anpassen zu können.

eine der führenden Stimmen des Islam in Bezug auf Menschenrechte und manche scheinen Hoffnung auf ihn zu setzen, dass er wirklich einen Wandel auslösen könnte. Gleichzeitig erkannte aber an-Na'im selbst eine wichtige Tatsache: „Beispielsweise ist es sehr unwahrscheinlich, dass Muslime eine Reform ernst nehmen werden, die ein Nicht-Muslim befürwortet, oder ein Muslim, den sie als Häretiker oder als Abtrünnigen wahrnehmen, weil er in seiner Kritik des vorherrschenden Islam-Verständnisses zu weit gegangen ist.“¹ Das ist ironisch, weil an-Na'im selbst Anführer einer radikalen Bewegung ist. Er sagt das selbst:

„Ich habe die Gültigkeit dieser Prämisse selbst erläutert und dokumentiert. Zusätzlich dazu habe ich es nahe gelegt, dass die Methodologie der Reform, die vom verstorbenen sudanesischen Reformier Ustadh Mahmoud Mohamed Taha entwickelt wurde, das am besten geeignete Mittel zu sein scheint, um das moderne, öffentliche Recht des Islam aus dem Koran und der Sunna abzuleiten, wie sie im heutigen, historischen Kontext interpretiert werden. Ob diese besondere Methodologie von den heutigen Muslimen angenommen oder abgelehnt wird, ist nicht ganz klar; völlig unbestritten ist aber die Dringlichkeit einer drastischen Reform des öffentlichen Rechts der

¹ Abdullahi An-Na'im, „The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism,“ in Runzo, u.a., S.41

Sharia.“¹

Also ist an-Na'im der Anführer² einer Bewegung, die als so fremdartig angesehen wurde, dass ihr Gründer einer der wenigen Menschen in der islamischen Geschichte war, gegen die die Todesstrafe wegen Abtrünnigkeit verhängt wurde. Die Ansichten an-Na'ims sollten natürlich nicht abgelehnt werden, nur weil er der Anhänger einer solchen Bewegung ist. Tatsächlich hat er, wenn er über die Menschenrechte, den Säkularismus oder andere Themen schreibt, einige aufschlussreiche Dinge zu sagen. Jedoch hat die o.g. Bewegung seine Sicht des Islam so gefärbt, dass die Vorschläge, die er zum Thema Menschenrechte und Islam macht, sehr wahrscheinlich keinen Anklang bei den Massen finden werden. Zwar haben westliche Institutionen eine Menge in an-Na'im investiert, aber langfristig gesehen wird das alles umsonst sein, worauf er selbst im oben zitierten Abschnitt hinweist.

Khalid Abou El Fadhl ist eine andere, hochgelobte und wichtige Figur bei den westlichen Diskussionen über den Islam und die Menschenrechte. Anscheinend

¹ An-Na'im, *Toward*, S.186

² John Voll schreibt: „Der führende Repräsentant dieser Gedankenschule ist Abdullahi An-Na'im, einstiger Schüler von Taha, der als ein Auswanderer Tahas Gedanken weiter entwickelte und ein berühmter muslimischer Wissenschaftler auf dem Gebiet der Menschenrechte und des internationalen Gesetzes wurde.“ John Voll, „Republican Brothers,“ in Richard C. Martin, Hsg., *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York, New York: MacMillan Reference, 2004), Bd. 2, S. 590.



bezeichnet er sich selbst als ein Mu'tazilit und wird in den Vereinigten Staaten sogar als die führende Autorität für islamisches Recht gepriesen. Er lehrt momentan an der Universität von Kalifornien in Los Angeles.

Wie bei den Modernisten/Progressiven erwähnt wurde, müsse der Islam neu formuliert und in einem neuen Licht verstanden werden, um mit der Menschenrechtstheorie vereinbar zu sein. Das folgende Beispiel von Abou El Fadl stellt einen der Ansätze dar, die dazu benutzt werden, eine Neu-Interpretation des Islam zu rechtfertigen oder die etablierten Prinzipien des Islam zu hinterfragen. Im unten zitierten Abschnitt stellt Abou El Fadl in Frage, wie Muslime behaupten können, mit Sicherheit die Bedeutung eines Koranverses zu verstehen. Eigentlich gehen seine Zweifel noch weit darüber hinaus: Er argumentiert, dass niemand behaupten kann, genau zu wissen, was irgendein Teil der Offenbarung wirklich bedeutet. Die Andeutung, die er macht, ist offensichtlich: Wenn man niemals sicher sein kann, was die koranischen Verse wirklich bedeuten, sollten Muslime die Freiheit haben, sie auf vielfältige Weise zu interpretieren, und wenn das möglich gemacht wird, sollte es keine Schwierigkeit mehr geben, sie auch im Lichte der gegenwärtigen Menschenrechte und dem internationalen Recht auszulegen.

Der relevante, koranische Vers bezüglich der Strafe für Diebstahl lautet: „Der Dieb und die Diebin – trennt ihnen ihre Hände ab als Lohn für das, was sie begangen haben und als ein warnendes Beispiel von Allah. Allah ist Allmächtig und Allweise.“ (*al-Maaidah* 38). Diesen Vers betreffend schreibt Abou El Fadl:

„Der Koran benutzt den Ausdruck *iqta'u*, vom Stammwort *qata'a*, das bedeuten kann: abtrennen oder abschneiden. Das kann aber auch bedeuten: entschlossen handeln, etwas zu Ende bringen, sich zurückhalten oder sich von etwas fernhalten. Welche Bedeutung auch immer vom Text abgeleitet wird, kann dann der Stellvertreter Gottes auf Erden mit absoluter Sicherheit behaupten, dass der Beschluss, den er gefasst hat, mit der von Gott intendierten Vorschrift übereinstimmt?...

Das bedeutet nicht, dass die Erforschung des Gesetzes Gottes nutzlos ist; das bedeutet nur, dass die Interpretationen der Juristen eine mögliche Erfüllung von Gottes Wille sind, und dass aber diejenigen Gesetze, die vom Staat festgeschrieben und angewandt werden, nicht als die wirkliche Erfüllung dieser Möglichkeiten angesehen werden.

Nun aber gehört das Gesetz des Staates, ungeachtet seiner Herkunft oder seiner Basis, dem Staat. Es muss betont werden, dass es nach dieser Auffassung keine religiösen Gesetze gibt, die vom Staat durchgesetzt

werden können oder dürfen. Der Staat kann die vorherrschenden subjektiven Verpflichtungen der Gemeinschaft (die zweite Schule) durchsetzen, oder er kann das durchsetzen, was die Mehrheit für näher am göttlichen Ideal hält (die erste Schule). Aber es muss betont werden, dass in jedem Fall nicht Gottes Gesetz durchgesetzt wird. *Somit sind alle Gesetze, die in einem Staat verabschiedet und angewandt werden, durch und durch menschlich und müssen als solche behandelt werden...“¹*

Man braucht keinen besonders berühmten muslimischen Wissenschaftler heranzuziehen, um die obige Darstellung von Abou El Fadl zurückzuweisen. Das einzige Verfahren, das El Fadl benutzt haben könnte, um zu solchen Schlussfolgerungen zu kommen und dadurch das Verständnis der Scharia als Ganzen in Frage zu stellen, war: (1) den Kontext des Verses oder den aktuellen arabischen Aufbau des Verses zu beschädigen und (2) es überhaupt nicht zu berücksichtigen wie der Prophet

¹ Khaled Abou El Fadl, „Islam and the Challenge of Democratic Commitment,“ in Elizabeth M. Bucar und Barbra Barnett, Hsg., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), S. 102-103 (Eigene Hervorhebung). Nebenbei gesagt, übernahm Abou El Fadl diesen ganzen Abschnitt aus einer früheren Arbeit (früher im Hinblick auf das Datum der Veröffentlichung), Khaled Abou El Fadl u.a., *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), S. 35

(Allahs Segen und Friede mit ihm) den Vers verstand und anwendete.¹ Erstens sagt der Vers nicht „trenne ihn ab“, sondern sagt ausdrücklich „trennt ihre Hände ab“.² Ein Wort im Arabischen kann für zahlreiche symbolische Bedeutungen stehen, aber wenn es in Verbindung mit bestimmten anderen Begriffen verwendet wird, sind solche symbolischen Bedeutungen unbedeutend. Also blätterte der Autor dieser Untersuchung in den klassischen, arabischen Wörterbüchern *Lisaan al-Arab*, *Taaaj al-Uroos*, *Tahdheed al-Lughah* und *al-Qamoos al-Muheet* und fand keinen Hinweis auf den Begriff „schneidet seine Hand ab“ in der Bedeutung, die er impliziert hat, als er erklärte: „entschlossen handeln, zu Ende bringen, sich zurückhalten oder sich von etwas fernhalten.“ Also nochmal, solch eine Verdrehung des Textes würde der Aufmerksamkeit vieler Muslime wahrscheinlich nicht entgehen.

¹ Es würde nicht überraschen, wenn es der Fall wäre, dass Abou Fadl und Gleichgesinnte die Handhabung und das Verständnis des Koran durch den Propheten ganz einfach nicht als verpflichtend oder als göttlich inspiriert ansähen. Doch ist hier nicht der richtige Platz, um diese Frage zu diskutieren. Der interessierte Leser kann dies aber z.B. in der Arbeit des Autors nachschlagen: Jamaal Al-Din Zarabozo, *The Authority and Importance of the Sunnah*, S.103 - 127.

² Obwohl man nicht unbedingt leicht eine Sprache in eine andere übertragen kann, kann man viele Beispiele finden, die dem obigen ähnlich sind. Wenn jemand sagt: „er trennte ihn ab“, ist es möglich, dass er ihn physisch von einem Gebäude trennte am wahrscheinlichsten ist damit aber gemeint, dass er ihn im Gespräch unterbrach oder beim Fahren oder ihn beim Überqueren beschnitt. Jedoch wenn jemand sagt: "er trennte seine Hände ab“, ist eigentlich die Möglichkeit irgendeiner anderen Bedeutung beseitigt.

Abou El Fadl spricht in einem längeren Abschnitt über die historische Debatte, wann ein Gelehrter eine persönliche, juristische Argumentation (*ijtihaad*) benutzt und ob er damit immer Recht hat oder nicht. Einige vertraten die Meinung, dass ein Gelehrter immer Recht habe – in anderen Worten, seine Ansicht müsse als die richtige akzeptiert werden, während andere argumentierten, dass er für seine Bemühungen belohnt werde, während er sich in seinen Schlüssen trotzdem geirrt haben könne. Nach diesem Einstieg versucht Abou El Fadl zu belegen, dass im Hinblick auf beide Meinungen, keiner niemals wirklich in der Lage sein kann, zu sagen, was Gottes Gesetz nun wirklich sei. Diese Schlussfolgerung ist ihm sehr wichtig. Aufgrund von Prämissen kann er Behauptungen aufstellen, wie: „Die Scharia umfasst eine Vielfalt von Gedankenschulen und Ansätzen, die alle gleichermaßen gültig und orthodox sind.“¹ Er zieht dann daraus den Schluss, dass es nicht ausgeschlossen sein kann, ein neues, islamisches Paradigma einzuführen, welches mit dem heutigen Menschenrechtskonzept vereinbar ist – und eigentlich auf dessen Grundlage aufzubauen.

Indessen ignoriert oder übersieht El Fadl in dieser ganzen Diskussion einen sehr wichtigen Punkt, der sein

¹ Khalid Abou El Fadl, „The Human Rights Commitment in Modern Islam“. In: Runzo u.a., S.321.

ganzes Gebilde in sich zusammenstürzen lässt. Die Diskussion, die er präsentiert und die Zweifel, die er in Bezug auf die Wahrheitsfindung äußert, beschäftigen sich nur mit den Angelegenheiten des *ijtihaad* oder wann eine persönliche, juristische Urteilsfindung notwendig ist. Ein allgemein anerkanntes Prinzip indes besagt, dass es keinen *ijtihaad* gibt, wenn die Texte von dem Koran oder der Sunna explizit und eindeutig sind. Viele Gesetze, mit denen Abou El Fadl sich beschäftigt, wie das oben angeführte Beispiel zur Bestrafung der Diebe, beruhen auf eindeutigen, expliziten Texten, die nicht für *ijtihaad* offen stehen. Das ist der Grund, warum kein früherer Gelehrter jemals zu dem Schluss kam, dass es irgendeine andere Bestrafung für Diebstahl geben könnte. Die Texte waren klar, bestimmt und eindeutig und deshalb kam *ijtihaad*, welcher nicht unfehlbar ist, nicht in Frage. Es ist zu beachten, dass Auffassungen wie an-Na'ims und Abou El Fadls nicht wirklich vernünftig sind, obwohl Modernisten gewöhnlich von sich behaupten, vernünftig zu sein. Dass manche Gesetze einige Zweifel hervorrufen können, bedeutet nicht, dass das ganze Projekt zerpfückt werden muss und man so frei ist, von ganz vorne mit irgendeiner Interpretation, die man sich wünscht, anzufangen. Es ist nicht nötig, dass man beim Gesetz absolut sicher sein muss, ob seine Interpretation richtig ist; solange es genug Beweise und Nachweise dafür gibt, ist es ausreichend. Zweifel zu säen und damit ganz neue Interpretationen zu

erlauben, war unter Progressiven und Modernisten üblich (an-Na'ims Beispiel über die Scharia passt hier auch), aber die Auffassungen, die sie versuchen daraus abzuleiten, sind einfach extrem und irrational.

Soroushs Ansichten sind vielleicht sogar noch extremer als die zwei oben dargelegten¹ Auffassungen, und wie Oh bemerkt: „Die Auseinandersetzung Soroushs mit den Fragen von Demokratie, Toleranz und Menschenrechte ragt als diejenige heraus, die am besten mit der gegenwärtigen westlichen Auffassung der Menschenrechte zu vereinbaren ist.“² Mayer fasst Soroushs Hauptkonzept der Gerechtigkeit in folgender Anmerkung zusammen: „Soroush hat es gewagt, öffentlich zu behaupten, dass Gerechtigkeit dem Islam vorausging und dass islamisches Recht mit dem Kriterium der Gerechtigkeit übereinstimmen sollte.“³ Demzufolge vertritt Soroush die These, dass Gottes Religion einfach auf dem Konzept von Gerechtigkeit und Freiheit begründet werden sollte.⁴ Nun liegt es ja auf der Hand,

¹ Diesem Autor scheinen die die Ansichten von Soroush sowohl im Westen als auch in der sunnitischen Welt viel weniger einflussreich und deshalb wird ihm weniger Platz gewidmet.

² Oh, S. 112.

³ Mayer, *Islam und Human Rights*, S. 53.

⁴ Siehe Oh, S. 86-87. Abou El Fadl verwendet eigentlich dasselbe Argument in Runzo, u.a., S.330. Dort heißt es: „Meiner Ansicht nach ist Gerechtigkeit und alles, was nötig ist, um Gerechtigkeit zu erreichen, das



Menschenrechte im Islam

dass „Gerechtigkeit“ und „Freiheit“, gelinde gesagt, unscharfe Begriffe sind und dass das Konzept der Gerechtigkeit und der Freiheit einer Person sich von der Auffassung dieser Ideale einer anderen Person sehr unterscheiden kann. Tatsächlich könnte so argumentiert werden, dass Menschen keine göttliche Führung brauchen, wenn das das Äußerste ist, was göttliche Führung zu bieten hat.

göttliche Gesetz und das ist es, was die Überlegenheit und Herrschaft des Göttlichen darstellt.“ Es ist interessant festzustellen, dass eines seiner Hauptargumente sich darauf bezieht, dass ein auf koranische Texte basierender *ijtihad* „zweifelhaft“ sei, und dass er dann versucht zu erklären, dass es leichter sein würde, „Gerechtigkeit“ (offensichtlich nicht auf Texten oder irgendetwas anderem basierend) festzusetzen.

Erwartungen bezüglich dieses Ansatzes

Obwohl viele westliche Autoren große Hoffnung in solche muslimischen Schriftsteller und in solch einen Zugang zum Islam setzen¹, ist es einfach eine Tatsache, dass ein solcher Zugang niemals von der muslimischen Welt als Ganzem akzeptiert werden wird. Oh bemerkt: „Namhafte amerikanische Wissenschaftler wie Abdullahi an-Na'im und Ann Mayer haben umfangreich über Menschenrechte publiziert, aber ihr Einfluss ist hauptsächlich beim nordamerikanischen und westlichen Publikum zu spüren.“² Sie bemühen sich nicht zu erklären,

¹ Siehe beispielsweise Mayers Lob für an-Nai'm und Abou El Fadl in Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 58.

² Oh, S. 7. An-Naim erkennt diese Tatsache an, bleibt aber bezüglich seines eigenen möglichen Einflusses sehr optimistisch, als er erklärt (S.186-187): „Es kann deshalb anmaßend erscheinen, von einem Buch zu erwarten, das in englisch geschrieben wurde und wahrscheinlich in einigen muslimischen Ländern verboten werden wird, dass es irgendeinen nennenswerten Einfluss in der muslimischen Welt haben wird. Trotz des unterdrückenden Stils der meisten politischen Regime und der konservativen Ausrichtung vieler Gesellschaften in der muslimischen Welt, glaube ich jedoch, dass die hier ausgedrückten Ideen die Herzen und den Verstand vieler Muslime erreichen werden. Zum Einen weil viele dieser Ideen, wenngleich in einer etwas verkümmerten oder stillen Form, ohnehin schon in den Herzen und in den Köpfen vieler Muslime vorhanden sind, besonders bei den jüngeren Generationen, die die emsigsten Akteure der sozialen Veränderungen sind. Es ist meine Hoffnung und Erwartung, dass dieses Buch für die Veränderung in der muslimischen Welt wie ein Katalysator wirkt, indem es in einer systematischen und umfassenden Weise die Ideen vorstellt und sie mit einer islamischen Begründung versieht. Zum Zweiten macht es die kulturelle

warum sie eigentlich woanders keinen Einfluss haben. Wohl deshalb, weil muslimische Wissenschaftler und viele muslimische Gruppierungen leicht erkennen, dass solche Darstellungen ernsthafte Mängel aufweisen. Tatsächlich muss man sich oft wundern, für wen genau diese Schriftsteller schreiben. Man kann vernünftigerweise fragen, ob sie nicht einfach für das westliche, akademische Publikum schreiben, das gerne neue Theorien über den Islam anzunehmen scheint.

Es gab in der Vergangenheit andere Versuche einer „Synthese“ zwischen Islam und Nicht-Islam und sie schlugen zum größten Teil fehl. Dass der Ansatz, einen anderen Stil des Islam zu entwickeln, an frühere, fehlgeschlagene Versuche erinnert, versteht beispielsweise Noah Feldman gut. In Bezug auf die Arbeit von Abou El Fadl, stellte er fest:

„Anstrengungen wie diejenigen, die Abou El Fadl unternimmt, um den Islam mit der Demokratie zu vereinbaren, erinnern an die mittelalterlichen islamischen Philosophen, die versucht hatten, Aristoteles und Plato mit einer authentischen islamischen Weltsicht zu vereinbaren. Al-Farabi, Averroes und Avicenna produzierten eine reichhaltige philosophische Literatur, *aber ihr intellektueller Einfluss war in der westlichen Welt größer,*

Unabhängigkeit der modernen Welt immer schwieriger, Ideen auszuschließen und ihren Einfluss zu verringern.“

als unter den Arabern, und zu einem geringeren Ausmaß in der persisch-sprachigen Welt.“¹

Es kann nicht ernsthaft erwartet werden, dass die Schriften solcher Personen des Westens von ihren Professorenstühlen aus wirklich einen starken Einfluss in der muslimischen Welt haben könnten, besonders dann nicht, wenn ihre Argumente so fehlerhaft sind. Sie feilen einfach „zu viel“ am Islam herum, um ihr „Ziel der Menschenrechte“ zu erreichen.

Der Grund, weshalb solche Schriften bei westlichen Schriftstellern und nicht bei den Muslimen Anklang finden, ist, dass viele im Westen nicht verstehen, wie sehr sich der Islam vom Christentum oder Judentum unterscheidet. Obwohl manche im Westen eine Art von Martin Luther ähnlicher Reformation in der muslimischen Welt zu erwarten scheinen, wird das dagegen bei den Muslimen wahrscheinlich niemals Anklang finden. Die Gruppe der Mu'tazilah wurde nie das vorherrschende Paradigma (selbst dann nicht, als sie für eine Weile die

¹ Noah Feldman, „The Best Hope“, in Khaled Abou El Fadl u.a., *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004) S. 61. Ein klassisches Beispiel ist Averroes (Ibn Rushd) der als einen richtig großen muslimischen Philosophen im Westen gepriesen und hochgehrt wird, während S. Maqbul Ahmad in seiner weithin anerkannten *The Encyclopedia of Islam* schreibt: „Ibn Rushd hatte im Islam wenige Schüler“. (S. Maqbul Ahmad, „Ibn Rushd in B. Lewis u.a. *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1986. Bd. III, S.919.)

Macht übernommen hatte) und die modernistische Bewegung des Abduh Afghani hatte zwar Einfluss, aber wurde schnell abgelehnt und als fehlerhaft angesehen. Die gegenwärtigen Modernisten mögen im Westen und in manchen Teilen der muslimischen Welt sehr einflussreich sein, aber es ist schwer zu erwarten, dass sie jemals das bestimmende Paradigma sein werden. Es spricht einfach zu viel gegen sie. Die Situation im Islam unterscheidet sich von der des Christentums in vielerlei Hinsicht. Es gibt beispielsweise keine unterdrückende Kirche, gegen die man aufbegehren kann. Auch hat die Wissenschaft den Koran nicht so verfälscht, wie sie es nach dem Gefühl vieler Menschen mit der Bibel getan hat.

Bevor wir fortfahren, ist es wichtig anzumerken, dass ein tatsächliches Aufdrängen einer modernistischen Theorie auf die muslimische Welt auch einige sehr beunruhigende Aspekte in sich birgt. Man sollte nie vergessen, wie viel Blutvergießen derlei Bewegungen in Europa angerichtet haben – im Zusammenspiel mit verschiedenen politischen Gegebenheiten. Man muss nur Norman Housleys *Religious Warfare in Europe 1400 – 1536* und Richard Dunns *The Age of Religious Wars 1559 – 1715* lesen, dann wird man sich klar, dass es hier um jahrhundertelange, innere „religiöse Kriege“ zwischen den Christen in Europa ging, die wegen solcher reformatorischer Bewegungen der Kirche geführt wurden. Natürlich könnte man behaupten, für die Christenheit war

die Reformation notwendig aufgrund ihrer eigenen besonderen Geschichte. Angesichts der brutalen Gewalt der gegenwärtigen Kriegsführung und der Tatsache, dass die Welt ein „Dorf“ geworden ist, ist es schwer vorstellbar, dass jemand etwas Derartiges auf die muslimische Welt heute loslassen würde. Gleichzeitig kann aber auch nichts anderes erwartet werden, wenn Leute dazu gezwungen werden, Ansichten über ihre eigene Religion zu akzeptieren, an die sie einfach nicht glauben oder mit denen sie nicht einverstanden sind. Ohne zuerst die Muslime mit guten islamischen Argumenten zu überzeugen, dass solche Änderungen aus islamischer Perspektive annehmbar und notwendig sind, ist das Ergebnis sehr wahrscheinlich Gewalt. Nach Ansicht des Autors haben zeitgenössische Modernisten darin versagt, ein überzeugendes, islamisches Argument zu präsentieren. Und indem sie versuchen, ihre Ansichten im Namen der „Menschenrechte“ oder eines anderen Programms aufzudrängen, richten sie wahrscheinlich eher mehr Schaden an, als dass sie Gutes schaffen.

Der pessimistische Ansatz

Der pessimistische Ansatz sieht im Grunde genommen den Islam (vielleicht die Religion im Allgemeinen) eher als ein Hindernis anstatt als eine Hilfe an, wenn es darum geht, die Menschenrechte in der ganzen Welt zu verankern. Insbesondere hat dieser Ansatz keine Geduld mit dem Phänomen, welches hier als „orthodoxer“ Islam bezeichnet wurde – obwohl von dieser Seite wohl eher der Begriff: „fundamentalistischer Islam“ benutzt wird. Diese Ansicht dreht sich um drei Hauptpunkte:

(1) Das gegenwärtige Modell der Menschenrechte ist richtig und muss angewandt werden. Deshalb gibt es keinen Platz für eine Religion, welche die Menschenrechte verletzt.

(2) Die muslimischen Staaten müssen sich an die von ihnen unterzeichneten Dokumente halten. Wenn muslimische Staaten Vorbehalte gegenüber diesen Dokumenten haben, sollen ihre Bedenken zurückgewiesen und gänzlich ignoriert werden, wenn sie den Geist und die Absicht dieser Dokumente ablehnen.

(3) Die Menschenrechte sind heute ein Teil der internationalen Normen und Gesetze geworden. Deswegen sind muslimische Staaten dazu verpflichtet, sich an diese internationalen Standards zu halten, auch wenn sie bestimmte Dokumente nicht unterzeichnet haben. Einige

Autoren legen tatsächlich klar und deutlich dar, dass es höchste Zeit ist, dass die internationale Gemeinschaft alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel benutzt, um die muslimischen Staaten zu zwingen, sich an solche internationalen Normen zu halten.

Obwohl eine ganze Reihe von Autoren zu dieser Kategorie gezählt werden kann, wird aus Platzgründen nur eine begrenzte Gruppe hier besprochen werden.

Eine Arbeit, die besondere Aufmerksamkeit verdient, ist jene von Ann Elizabeth Mayers *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Die vierte Auflage des Buches wurde gerade veröffentlicht. Es wird als Lehrbuch in vielen Studiengängen in den Vereinigten Staaten benutzt. Außerdem ist es Mayer gewesen, auf die die Wahl gefallen ist, um in einer Reihe von Anthologien zum Thema Menschenrechte über die Beziehung zwischen Menschenrechten und Islam zu schreiben, von den zahlreichen Konferenzen gar nicht zu sprechen, an denen sie teilnahm und in denen sie sich als die Autorität schlechthin über den Islam und die Menschenrechte präsentierte.

Mayer ist eine starke Verfechterin der Universalität der Menschenrechte. Diese Überzeugung gründet sich darauf, dass jeder Mensch absolut die gleichen Menschenrechte verdient wie jeder andere, und deshalb

darf keine religiöse oder kulturelle Praxis ihn daran hindern, die Menschenrechte zu bekommen. In der Tat lehnt sie das Konzept von kulturellem Relativismus vollkommen ab und machte bei zahlreichen Gelegenheiten klar, dass die Muslime die Freiheit und das Recht haben sollten, ihre Religion auszuüben, *solange sie nicht die besagten Menschenrechte verletzen*. So schrieb sie: „In der Überzeugung, dass internationales Menschenrechtsgesetz universell anwendbar ist, glaube ich natürlich auch, dass Muslime das Recht darauf haben, die Schutzmaßnahmen, die die Menschenrechte und das internationale Gesetz anbieten, voll und ganz zu genießen.“¹ Diese ziemlich harmlose Bemerkung – und hier benutzt der Autor der vorliegenden Arbeit die gleiche Sprache, die Mayer verwendet, wenn sie islamische Menschenrechtssysteme kommentiert – impliziert sehr viel mehr als das, was vielleicht der Leser sich zunächst vorstellt. Heute richtet Mayer ihr Augenmerk vor allem darauf, dass Muslime das Menschenrecht hätten, Gesetzen zu folgen, die die Religion des Islam verletzen.

Mayer vertritt, wie viele andere, die Auffassung, dass der Islam nicht out sei, dass die Muslime auf der ganzen Welt verschiedene Ansichten über die Beziehung zwischen dem Islam und den Menschenrechten hätten – einige lehnten äußerlich das Konzept ab, während andere

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. xv.

es vollkommen annähmen. Hier hat sie Recht, da niemand bestreiten kann, dass diese Ansichten bei heutigen Muslimen tatsächlich existieren. Jedoch kann man nicht von dieser Tatsache und von der Behauptung ausgehen, dass der Islam nicht „einheitlich“ ist, um zu dem Schluss zu kommen, dass es verschiedene zulässige Versionen des Islam gebe. Im folgenden Abschnitt räumt Mayer ein, dass sie eine Außenseiterin ist, die über den Islam schreibt und den Muslimen nicht wirklich sagen kann, welche Version des Islam sie letztendlich akzeptieren sollten. Sie erklärt:

„Ich begrüße die aufkommende Befürwortung der Menschenrechte, die auf grundlegenden Prinzipien basieren, in den Ländern des Nahen Ostens und die wachsende Tendenz, die islamischen Quellen in einer Art zu interpretieren, die das islamische Recht mit den internationalen Menschenrechten in Einklang bringt. Jedoch stelle ich immer wieder fest, dass ich eine außenstehende Beobachterin bin, die die Entwicklungen einer fremden Welt, in der meine Ansichten keinen normativen oder maßgebenden Wert haben, kommentiert. Deshalb unterstütze ich weder eine bestimmte Interpretation der islamischen Lehre noch versuche ich zu signalisieren, welche Interpretationen Muslime für verbindlich halten sollten.“¹

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. xv.

Es ist möglich, ihre Bemerkung „noch versuche ich zu signalisieren, welche Interpretationen Muslime für verbindlich halten sollten“ zu akzeptieren, doch gleichzeitig verwendet sie den größten Teil ihres Buches darauf, zu zeigen, wie die „orthodoxe“ Auslegung des Islam die Menschenrechte untergräbt, und dass sie deshalb von einer internationalen Perspektive aus nicht akzeptiert werden kann.¹ Von der Warte des internationalen Rechts aus betrachtet, sieht das so aus, als wolle sie den Muslimen tatsächlich nicht „signalisieren“, an was sie glauben sollten, allerdings *verlangt* sie ohne jeden Zweifel, dass diese Ansichten des Islam, die mit dem gegenwärtigen Schema der Menschenrechte unvereinbar sind, nicht zu tolerieren.

Mayer behauptet, dass sie an die Religionsfreiheit glaubt, wie alle guten Menschenrechtsverfechter es auch tun würden. Es ist jedoch allzu offensichtlich, dass Mayers Verständnis davon, was es bedeutet, an eine Religion zu glauben und sie auszuüben, entweder säkular oder sehr beschränkt ist. Sie macht ganz deutlich, dass Religion eine rein private Glaubensangelegenheit ist und dass es ihr

¹ Beispielsweise schreibt sie auf Seite 3: „Im Gegenteil, islamische Menschenrechtsprogramme, wie das Programm, welches von der Organisation der islamischen Konferenz gefördert wird, haben ständig distinktive islamische Kriterien benutzt, um die Rechte und Freiheiten, die vom internationalen Gesetz garantiert werden, zu beschneiden, als ob die letzteren überzogen wären.“

nicht erlaubt sei, sich in die Politik oder die Gesetze einzumischen. So schreibt sie:

„Die Muslime mögen der festen Überzeugung sein, dass ihre religiösen Traditionen Abweichungen vom internationalen Recht verlangen und *solche privaten Überzeugungen müssen respektiert werden*. Jedoch sieht die Situation anders aus, wenn die Überzeugung, dass islamische Regeln die Menschenrechte ersetzen sollten, instrumentalisiert wird, um Kampagnen zu führen oder um Maßnahmen durchzuführen, die die Rechte Anderer beschneiden, auf welche sie nach internationalem Gesetz Anspruch haben, oder wenn man sich auf solche Überzeugen beruft, um eine Regierungspolitik und Gesetze zu unterstützen, die die internationale Gesetzesgrundlage verletzen. Die daraus resultierenden Einschränkungen der Rechte und der Freiheiten gehen weit über den Bereich des geschützten privaten Glaubens hinaus und überschreiten den Rahmen der Politik und des Gesetzes.“¹

¹ Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1999) S. xv, eigene Hervorhebung. In der neueren Ausgabe ihres Buches änderte sie diesen Abschnitt ein wenig und schrieb (S. xiv): „Ich verstehe zwar, dass einzelne Muslime sich frei entscheiden können, die Autorität der Interpretationen islamischer Quellen anzunehmen, die islamisches Gesetz in einen Konflikt mit dem internationalen Menschenrechtsgesetz bringen. Das Recht der Muslime, solche Ansichten zu haben, muss respektiert werden. Jedoch ändert sich die Situation, wenn Behauptungen aufgestellt werden, dass islamische Regeln über den

In diesem Abschnitt hat sich Mayer deutlich von der eigentlichen Frage der Religionsfreiheit entfernt, um zu erklären, welche Art von Religion die Freiheit habe, zu existieren und in die Praxis umgesetzt zu werden. Ihre Feststellung erinnert an den berühmten Ausspruch von Henry Ford: „Sie können das T-Modell in jeder Farbe bekommen, die Sie möchten, solange es schwarz ist.“

Bei mehr als einer Gelegenheit versucht Mayer offen zu zeigen, welche „Versionen“ des Islam gefördert und unterstützt werden sollten, was sie zu einigen sehr sonderbaren Schlussfolgerungen führt. Sie singt wirklich ein Loblied auf die Gruppen der Khawarij und Mu'tazilah, und lässt sich dabei durch eine Tendenz beeinflussen, die das Menschenrechtsparadigma kennzeichnet: die Betonung des Individualismus und des Rationalismus (was im Einzelnen später diskutiert werden soll). Nachdem sie angeblich die „orthodoxe Ansicht“ über Menschenrechte kritisiert hat, wendet Mayer ihre Aufmerksamkeit den Khawarij zu. Sie schreibt:

„Diese Charakteristiken islamischer Denkweise behinderten zwar die Entwicklung des Konzepts von

Menschenrechten stehen sollten in einem Kontext, indem sie dazu benutzt werden, den Leuten die Menschenrechte zu entziehen, nach denen sie sich sehnen und ausschöpfen möchten und auf die sie nach internationalem Gesetz ein Anrecht haben. Hier spricht man nicht von persönlichen religiösen Überzeugungen, sondern von Programmen, die den Bereich von Politik und der Gesetzgebung beeinträchtigen.“

individuellen Rechten, die sich gegen Verstöße durch die Regierungen hätten behaupten können, aber sie stellten niemals andere islamische Denkströmungen gänzlich in den Schatten, die bereit waren, Menschenrechtsideale aufzunehmen. Man kann humanistische Strömungen identifizieren, die in den frühen Entwicklungsstadien der islamischen Denkschulen begannen und sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzen. Außerdem umfasst frühes, islamisches Denken Vorläufer der Ideen von politischer Freiheit. Demokratiekonzepte, die jenen der modernen politischen Systeme sehr ähnlich sind, lassen sich in der ersten Periode der islamischen Geschichte finden, nämlich in der Denkrichtung der Sekte der Kharijiten, die sich vom gängigen, etablierten islamischen Denken im siebten Jahrhundert abwandte, nachdem ihre Ansicht abgelehnt wurde, dass die Nachfolger des Propheten Mohammed von der Gemeinschaft gewählt werden sollten. Die Kharijiten wurden für ihre unorthodoxen Ansichten gegeißelt und ihre Literatur ist den meisten Muslimen nicht bekannt; aber man kann immer noch sagen, dass die islamische Tradition von Anfang an Gedankengut in sich trug, die welches einige der demokratischen Grundsätze vorwegnahm, die den modernen Menschenrechtsnormen zugrunde liegen.“¹

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 53

Es verwundert nicht, dass diese Verfechterin der Menschenrechte sich nicht schämt, die Vorzüge der Kharijiten zu preisen. Natürlich erwähnt sie nicht, dass die Kharijiten die wohl gewalttätigste aller bekannten Sekten im Islam waren und eigentlich einhellig als wahre Extremisten angesehen werden. So führten sie ihre „demokratischen“ Ansichten des Lebens dazu, alle Muslime, die nicht der eigenen Sekte angehörten, zu Ungläubigen zu erklären und es wurde erlaubt, das Blut der nicht-kharijitischen Muslime zu vergießen.¹ In Zeiten von steigendem Extremismus, Terrorismus und blinder Gewalt kann man nicht ernsthaft argumentieren, dass Muslime zur Inspiration auf die Kharijiten zurückblicken sollten.

Und im Falle der Mu'tazilah versäumt sie zu erwähnen, dass diese, als sie wirklich die Oberhand in der muslimischen Welt hatten, versuchten, ihre Glaubensansichten den muslimischen Gelehrten und Massen aufzuzwingen, und somit nicht viel Respekt für Freiheit und Glauben demonstrierten. Mehr als ein muslimischer Wissenschaftler kam ins Gefängnis, weil er sich ihrem Druck nicht beugte. Die berühmte Geschichte von Ahmad Ibn Hanbal braucht in diesem Zusammenhang

¹ Vielleicht hat Mayer in einem anderen Punkt recht, der zeigt wie modern die Kharijiten waren: wie gegenwärtige Verfechter der Demokratie, der Freiheit und der Menschenrechte scheuten sich die Kharijiten nicht davor, auf Gewalt zurückzugreifen, um solche Freiheiten durchzusetzen.

nicht wiedergegeben zu werden. Und jetzt sollen es kurioserweise ausgerechnet die Mu'tazilah sein, zu denen die heutigen Muslime aufblicken sollen, wenn es um Freiheit und Menschenrechte geht. Im Namen der Freiheit, der Menschenrechte und der Vernunft fordert Mayer tatsächlich, wenn auch nicht in deutlichen Worten, das Ende des „traditionellen orthodoxen“ Islam, zumindest auf öffentlicher Ebene.

Mayers Einstellung wird noch deutlicher in dem Artikel, den sie für eine Arbeit mit dem Titel *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives* schrieb.¹ In diesem Artikel zeigt Mayer einiges von dem auf, was sie dem traditionellen Verständnis des Islam vorwirft. Der Leser, der mit dem Islam vertraut ist, wird leicht bemerken, wie viele dieser Einwände sich auf Gesetze beziehen, die klar und eindeutig in dem Koran oder in der Sunna festgelegt sind:

„Die Gesetze [im muslimischen Nahen Osten] sehen gewöhnlich vor, dass eine Frau ihrem Ehemann gehorchen muss, dass es Frauen nicht erlaubt ist, ohne Einverständnis der Ehemänner arbeiten zu gehen, dass Männer bis zu vier Frauen heiraten dürfen, dass eine muslimische Frau einen Nicht-Muslim nicht heiraten darf und dass Frauen

¹ Das ist eines von vielen Beispielen, in denen Mayer herangezogen wurde als eine Expertin für Islam und Menschenrechte.

Anspruch auf nur die Hälfte einer Erbschaft haben, die die Männer in vollem Umfang erhalten. In diesem oder in jenem islamischen Land kann man Fälle vorfinden, wo Frauen gezwungen sind, in der Öffentlichkeit verhüllende Bekleidung zu tragen [...], wo die Zeugenaussage von Frauen vor Gericht ausgeschlossen ist oder wo ihr Zeugnis nur halb soviel wert ist, wie das eines Mannes; man kann Beispiele von Ländern finden, in denen Frauen nicht berechtigt sind, ohne die Erlaubnis eines männlichen Verwandten zu reisen oder nur in Begleitung eines männlichen Verwandten... Natürlich fällt es schwer, die Beibehaltung solcher Gesetze zu rechtfertigen, wenn man internationale Normen ernst nimmt, wie den Artikel 2 von CEDAW [Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau, seit 1908 in Kraft getreten], der von allen Staaten verlangt „mit allen geeigneten Mitteln und ohne Verzug eine Politik der Abschaffung von Diskrimination gegen Frauen zu verfolgen.“¹

Es sollte zur Kenntnis genommen werden, dass nur wenige muslimische Länder das CEDAW ratifiziert haben und dass von denjenigen, die es ratifiziert haben, manche Vorbehalte zu gewissen Punkten des CEDAW eingelegt haben. Mayer behauptet, dass solche Vorbehalte nicht

¹ Ann Elizabeth Mayer, „Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience“, In: Julie Peters und Andrea Wolper (Hrsg.), *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives* (New York: Routledge, 1995), S. 177.

gültig seien, weil sie „unvereinbar mit dem Gegenstand und Zweck des jeweiligen Abkommens oder der jeweiligen Konvention sind.“¹

Tatsächlich glaubt Mayer, Menschenrechtsgesetzen sei Folge zu leisen, ob nun ein Land sie akzeptiert oder ratifiziert hat oder nicht. Deshalb schrieb die Verfechterin von „Rechten und Freiheiten“:

„Obwohl die Muster der Ratifizierung von internationalen Menschenrechtskonventionen uneinheitlich waren und obwohl noch Vieles in den internationalen

¹ Mayer, „Cultural“ S. 178. Hier präsentiert Mayer nur eine Möglichkeit, was zu tun ist, wenn ein Vorbehalt gegen die Absicht des Dokuments gerichtet ist. Von der Perspektive der internationalen Gesetze und der internationalen Beziehungen aus, ist die Lösung solchen Konflikts nicht so einfach, wie Mayer es darstellt. Was sie fordert, ist auch nicht die einzige Möglichkeit. Siehe beispielsweise die Studie über Saudi Arabiens Vorbehalte gegenüber dem CEDAW und über mögliche Ausgänge aus solch einer Sackgasse: Sarah Helaoui, „Cultural Relativism and Reservations to Human Rights Treaties: The Legal Effects of the Saudi Reservation to CEDAW“ (Master's Thesis, Faculty of Law, University of Lund, 2004). Hier einige Ergebnisse dieser Studie (S. 65): „Diese Schlussfolgerung ist bedauerlich. Das Dilemma Universalität versus Integrität tritt zu Tage: Ist es besser, die sich zurückhaltenden Staaten ‘beizubehalten’ auf Kosten der Integrität des Abkommens oder die Ratifizierung des Abkommens ungültig zu machen auf Kosten der Universalität? Meine Antwort ist ein sehr unzufriedenes Ja. Ein konsequenter, gleichsam automatischer Gebrauch der salvatorischen Klausel bei inkompatiblen Vorbehalten ist zweifellos die vorzuziehende Lösung, weil es ein Triumph bedeutet, sowohl für die Universalität, als auch für die Integrität des Abkommens. Die Trennbarkeit wäre aber für die Staatssouveränität gleichzeitig von Nachteil.“

Menschenrechtsgesetzen umstritten bleibt, gibt es immer noch Konsens genug, um die Behauptung zu bekräftigen, dass viele Menschenrechte ein Teil des Völkergewohnheitsrechts schon geworden sind und deshalb für alle Länder unabhängig vom Status der Ratifizierung verpflichtend sind.“¹

Das ist – gelinde gesagt – eine merkwürdige Aussage. Zuerst wird eingeräumt, dass nicht alle Menschenrechtskonventionen ratifiziert wurden, dann heißt es, es gibt Meinungsunterschiede über das internationale Menschenrechtsgesetz, und zum Schluss müssen sich dann alle Nationen an diese Gesetze halten, gleichgültig ob sie ihnen zustimmen oder nicht.

Auf den letzten Punkt soll hier näher eingegangen werden, weil er weitreichende Konsequenzen hat. Es heißt also, wenn etwas einmal ein Bestandteil der anerkannten Menschenrechtsnormen geworden ist, wie z.B. die mögliche zukünftige Anerkennung der Homo-Ehe oder das uneingeschränkte Recht auf Abtreibung, wird es Teil des internationalen Rechts. Obwohl es eine Debatte darüber gibt, wie „verpflichtend“ internationales Recht ist,² ist das Ziel ganz klar, auf das sie hinarbeitet. Sobald sie abgeschlossen ist, wird von jeder Regierung erwartet,

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 49.

² Cf., Anthony D'Amato, „Is International Law Really Law?“ 79. *Northwestern U.L. Rev* 1293 (1985); Jonathan I. Charney, „Universal International Law,“ 87. *American J International L.* 529 (1993).

darin schlichtweg einzuwilligen. Wie D'Amato schrieb:

„Die Völkerrechtsdoktrin geht mittlerweile schon über die Pflicht des Staates hinaus, sich nicht in internationale Menschenrechte einzumischen, indem Staaten dafür zur Rechenschaft gezogen werden, wenn sie nicht effektiv handeln, um die Rechte zu versichern. Darüber hinaus[...] verpflichtet jetzt das internationale Gesetz alle Staaten dazu, in aller Sorgfalt systematische und grobe Menschenrechtsverletzungen durch private Akteure zu untersuchen, zu verhindern und zu bestrafen.“¹

Nicht nur Regierungen sind davon betroffen, sondern man will seine Nase auch in nicht-staatliche Organisationen stecken. Henry J. Steiner und Philipp Alston schrieben:

„Die im [Internationalen] Abkommen erklärten Rechte [Bürgerrechte und politische Rechte] sind in den Bestimmungen nicht nur Rechte gegen staatliche Einmischung. Das bedeutet, Einmischung durch nicht-staatliche, private Akteure, (sozusagen die Vergewaltiger) kann genauso dem Recht auf „Sicherheit der Person“ (Artikel 9) nachhaltig schaden. Der Staat hat die Pflicht,

¹ Rebecca J. Cook, „Women's International Human Rights Law: The Way Forward,” in *Human Rights of Women: National and International Perspectives* 3, 6-7 (Rebecca J. Cook, Hsg., 1994). Zitiert in: Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998), S. 44.

effektiven Rechtsschutz bereitzustellen, kann dann als die Haftung für das Verhalten (Vergewaltigung) angesehen werden, das anfänglich nichtstaatlich war.“¹

Am wichtigsten ist, dass keine Religion oder Tradition dem im Wege stehen kann und man plant, diejenigen, die solche Dinge ratifizieren, dazu zu bringen, danach zu leben – auch wenn die Ratifizierung unter einer früheren Regierung erfolgte, wie Mayer feststellt:

„Es ist Staaten nicht erlaubt, von ihren internationalen, gesetzlichen Verpflichtungen nach Belieben oder aus eigenen Gründen zurückzutreten. Abweichungen von den internationalen Menschenrechtsstandards sind nur unter spezifischen, begrenzten Bedingungen erlaubt, außer jedoch, dass unter Berufung auf die Standards welcher Religion auch immer, Menschen ihre Rechte verweigert werden.“²

Die Gefahr oder die Bedrohung, die aus dieser Situation resultieren könnte, ist möglicherweise sehr groß. Sobald irgendetwas ein Bestandteil des internationalen Gesetzes ist, können internationale Organisationen oder Menschenrechtsverbände Druck ausüben, Boykott erklären, oder aufgrund von Menschenrechtsverletzungen sich sogar einmischen. Auch wenn eine Regierung

¹ Henry J. Steiner and Philipp Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals* (Oxford, England: Oxford University Press, 1996).

² Mayer, *Islam and Human Rights*, S.12.

abgelöst wird, wird die neue verantwortlich gemacht für diese völkerrechtlichen Vereinbarungen.

Es gibt noch ein paar weitere Aspekte der Diskussion, die in Bezug auf Mayer dargelegt werden müssen. Denn die Neigungen oder (vielleicht) Vorurteile dieser Expertin für Menschenrechte und Islam beeinflussen offensichtlich ihre Kommentare zum Islam. In einer Welt, in der „Islamisten“ und „Fundamentalisten“ zu oft für ihren „Extremismus“ kritisiert werden, sollten die Extremisten anderer Couleurs ebenso aufgezeigt werden.

In Bezug auf die Ansicht der Menschenrechte, die man als extrem bezeichnen könnte und als eine offenbar utopische Vision, stellt Mayer einige ziemlich seltsame Forderungen im Namen der Menschenrechtsplattform auf. Sie kritisiert fortwährend muslimische Wissenschaftler, weil diese behaupten, spezifische Menschenrechte seien vom Islam anerkannt. Sie merkt dann aber an, dass islamisches Recht einige Vorbehalte zu dem umfassenden Recht habe. Das ist wirklich ziemlich unaufrichtig von ihr. An einigen Stellen bemerkt sie, dass internationale Menschenrechtsgesetze einige Ausnahmen erlauben, aber gleichzeitig, und speziell dann, wenn sie islamische Ansätze kritisiert, sehen die Menschenrechte, die durch internationale Abkommen garantiert sind, plötzlich so aus, als seien sie absolute Rechte oder als ob sie keinerlei Einschränkungen zulassen würden. Wenn Mayer z.B. das

islamische Ehegesetz kritisiert, welches einschränkend festsetzt, wen ein muslimischer Mann oder eine muslimische Frau heiraten darf, stellt Mayer fest: „Im internationalen Recht ist die Freiheit zur Eheschließung uneingeschränkt.“¹ Allerdings erkennt kein Staat dies als richtig an. Daher legt jeder Staat zahlreiche Bedingungen zur Eheschließung fest, einschließlich Einschränkungen aufgrund von Gleichgeschlechtlichkeit und Altersbeschränkungen.² Was Mayer sagen wollte, ist, dass die Freiheit auf Eheschließung in Bezug auf Religion, Rasse und Nationalität uneingeschränkt ist, aber sie zog es vor, es nicht auf diese Weise zu sagen.

Das folgende Beispiel ist sogar noch deutlicher und wichtiger. Mayer schreibt:

„Das internationale Gesetz der Menschenrechte erlaubt keine Einschränkungen der religiösen Überzeugungen einer Person: die Religionsfreiheit ist eine uneingeschränkte Freiheit. Eine der einflussreichsten

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S.123.

² So befaßte sich 2008 ein Volksentscheid in Kalifornien (Proposition 8), mit der gleichgeschlechtlichen Ehe. Bei den Gesprächen wandten nur wenige ein, wenn überhaupt jemand, dass Einschränkungen der Homoehe ein Verstoß gegen geltendes internationales Recht darstellt. (Es war interessant, die Demonstrationen zu beobachten, die stattfanden, nachdem der Antrag zum Verbot Homoehe abgelehnt wurde. Viele Verfechter der gleichgeschlechtlichen Ehe sind auch eifrige Unterstützer der Demokratie. Jedoch wird oft erkannt, daß die Demokratie selbst manchmal geopfert werden muss, wenn es um wichtigere Probleme geht.)

Erklärungen dieser Freiheit steht im Artikel 18 der Allgemeinen Erklärungen der Menschenrechte (AEMR). Artikel 18 stellt fest: Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in öffentlich oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienste und Vollziehung von Riten zu bekunden.“¹

Anderswo spricht Mayer über die religiöse Verfolgung von Minderheiten im Iran und bemerkt dazu: „Die religiösen Verfolgungen im Iran kollidieren mit den Prinzipien der Religionsfreiheit, die nach internationalem Gesetz eine Freiheit ist, die keinen Beschränkungen unterworfen ist.“²

Ist es wirklich wahr, wie sie behauptet und wie es im Artikel 18 der AEMR steht, dass das Menschenrechtsgesetz „keine Einschränkungen der religiösen Überzeugungen einer Person“ oder der „Freiheit der Religion“ erlaube? In der Tat ist dies eine bemerkenswerte Behauptung in der Mitte eines Buches,

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 168 – 169. Nebenbei bemerkt besagt der Artikel 9 der Europäischen Konvention über Menschenrechte (ECHR, 1950) eigentlich dasselbe.

² Mayer, *Competing Claims*, S. 192.

dessen höchster Vorwurf es ist, dass einige „Versionen“ des Islam internationale Menschenrechtsstandards verletzt und deshalb ihre Einflussnahme in der realen Welt nicht toleriert werden könne. Was ist mit der uneingeschränkten Freiheit „entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat“ passiert? Die reine Wahrheit ist, dass voranstehender Abschnitt einen der grundlegenden Fehler der gegenwärtigen Menschenrechtspalette aufweist. Man kann nicht das eine verlangen und gleichzeitig das Gegenteil wollen: Man kann nicht sagen, dass einige Praktiken nicht toleriert werden sollten, während man gleichzeitig behauptet, dass jeder frei ist zu glauben und zu praktizieren, was er will.

Eine andere Schriftstellerin dieser Kategorie, die das Thema Islam und Menschenrechte behandelt (mit besonderer Berücksichtigung der Frauenrechte), ist Courtney Howland. Während Mayer meist über den Islam redet, breitet Howland ihre Kritik allgemeiner über jede Art von „fundamentalistischer“ Religion aus.

Howland bleibt auf derselben Schiene wie Mayer; man könnte aber mit Recht sagen, dass sie in ihren Schlussfolgerungen eindeutiger ist. Ihr Fazit lautet, dass die Gesetze des Islam, die die interne Struktur der Familie, die Frauenbekleidung, die Eheschließung, das Erbe usw. betreffen, alle Verletzungen der Menschenrechte der

Frauen seien, wie dies auch die UNO anerkannt hätte. So schreibt sie z.B.: „Viele, religiöse, fundamentalistische Praktiken der Eheschließung oder der Scheidung verlangen von Frauen, dass sie ihren Ehemännern gehorchen und sich ihnen sogar unterwerfen. Diese Gesetze widersprüchen zwei Schutzbereichen der AEMR: dem Recht auf Freiheit und dem Recht auf Gleichheit.“¹ Dann zeigt sie auf, dass es kein gültiges Argument zur Verteidigung dieser religiösen Praktiken gebe. Sie argumentiert weiter, dass Staaten deshalb eine Verantwortung hätten, sowohl gegen solche Gesetze vorzugehen, als auch gegen die Parteien, die versuchen, solche Gesetze einzuführen. Sie stellt beispielsweise fest: „Einem Staat sollte es erlaubt sein, und er muss eigentlich sogar die Pflicht haben, religiöse Praktiken zu verurteilen, die systematisch die Freiheit der Frauen und das Recht auf Gleichheit verletzen. Mit diesem Ansatz kann man sagen, dass Staaten mit starken religiösen fundamentalistischen Bewegungen wie z.B. Japan, Italien, Sri Lanka und die Vereinigten Staaten eine Verpflichtung haben, Gesetze zu verabschieden, die es verbieten, von Frauen Gehorsam zu

¹ Howland, S. 187. Man beachte, daß Howland nicht nur über den Islam schrieb, sondern auch über das Judentum, das Christentum, den Buddhismus und den Hinduismus. Sie zielte mit ihren Argumenten besonders auf jene, die sie als „Fundamentalisten“ unter diesen verschiedenen Religionen beschreibt.

verlangen.“¹ Schließlich argumentiert sie, dass die anderen Mitgliedsstaaten der UNO-Bestrafungsmaßnahmen gegen die Länder unternehmen müssten, die innerhalb ihres Gesetzeswerks religiöse, fundamentalistische Gesetze erlauben. Sie formuliert es folgendermaßen: „Alle Durchsetzungsmechanismen, die der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, sollten dazu benutzt werden, diese Schurkenstaaten zu zwingen, mit der Verletzung dieser Artikel 55 und 56 aufzuhören. Es ist für die internationale Gemeinschaft an der Zeit, im Einklang mit den Standards der Charta und der Allgemeinen Erklärungen zu leben.“²

Es ist sehr schwierig, sich vorzustellen, wie ein Ansatz dieser Art dazu bestimmt sein soll, Anklang bei den muslimischen Massen zu finden – tatsächlich ist es sogar schwierig, sich vorzustellen, wie Menschenrechtsaktivisten behaupten können, das Recht zu haben, auf diesem Ansatz zu bestehen. Sie stellen die Behauptung auf, dass die Menschenrechte u.a. eine uneingeschränkte Religionsfreiheit darstellen. Sie sagen den Muslimen, dass sie den Frauen, den Nicht-Muslimen und sogar den Abtrünnigen Menschenrechte gewähren. Jedem, d.h. außer den Befürwortern eines fundamentalistischen, traditionellen, orthodoxen Islam, steht es frei, seine „Form“ des Islam auszuüben. Also

¹ Howland, S. 198.

² Howland, S. 201

werden die Menschenrechtsplattformen im Namen der Religionsfreiheit und der Menschenrechte entscheiden, welche Form einer Religion den Leuten „frei“ steht, zu wählen.

Vielleicht ist es für viele Muslime, die glauben, dass der Koran und die Sunna wirklich von Gott offenbart wurden, am wichtigsten, dass dieser Ansatz der Menschenrechte Gott Teile seiner Göttlichkeit beraubt, oder was die Muslime in Arabisch als *al-Haakimiyah* bezeichnen. Die Menschenrechtsverfechter behaupten buchstäblich, dass Gott nicht das Recht habe, der Menschheit Gesetze zu verordnen, dass Er definitiv oder erst recht nicht das ausschließliche Recht habe. In anderen Worten, ihre Annäherung an den Islam ist für viele Muslime „herausfordernd“, da sie einen essenziellen Aspekt des muslimischen Glaubens betrifft und nicht einfach nur eine nichtige Angelegenheit, die die Muslime übersehen könnten, wie man erwarten könnte oder dürfte.

Dieser Ansatz weist einen grundlegenden Fehler und eine logische Inkonsequenz auf in der Behandlung der Fragen von Rechten und Freiheiten. Es gibt keine uneingeschränkten Rechte und Freiheiten, weil das Recht und die Freiheit des einen das Recht und die Freiheit des anderen unter Umständen mit Füßen treten können. Deshalb wird es immer und unweigerlich ein gegenseitiges Abwägen geben. Am Ende wird eine einzige

Frage übrig bleiben, in die alle Überlegungen münden werden, nämlich die Frage, wer überhaupt das Recht hat, zu bestimmen, welche Kompromisse akzeptiert werden sollen und welche nicht. Mayer begreift diese Tatsache deutlich, plädiert aber trotzdem dafür, dass die Religion niemals Grund sein darf für irgendwelche Ausnahmen bezüglich der allgemeinen Rechte und Freiheiten. Wieder, wie schon früher zitiert, bemerkt sie:

„Es ist Staaten nicht erlaubt, von ihren internationalen, gesetzlichen Verpflichtungen nach Belieben oder aus eigenen Gründen zurückzutreten [...]. Abweichungen von den internationalen Menschenrechtsstandards sind nur unter spezifischen, begrenzten Bedingungen erlaubt, außer jedoch, dass unter Berufung auf die Standards welcher Religion auch immer, Menschen ihre Rechte verweigert werden.“¹

Es stimmt, dass es zahlreiche Befürworter der Menschenrechte gibt, die einen ausgewogeneren Ansatz zu haben scheinen als die oben erwähnten. In einem bestimmten Ausmaß kann Jack Donnelly als eher moderat angesehen werden. Es gibt auch den Ansatz von McGoldrick, der beobachtet hat, dass:

„Die Anwesenheit von Experten verschiedener Rechtssysteme dem UNO-Menschenrechtsausschuss in seiner Beurteilung der Berichte unter Artikel 40 helfen

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S.12.

kann. Während der Beurteilung des Berichts über Marokko beispielsweise war es hilfreich, Mitglieder des UNO-Menschenrechtsausschusses zu haben, die sich in islamischem Recht auskannten. Die Bestimmung in Artikel 31 (2) kann den Vertragsstaaten das Vertrauen geben, dass ihr Ansatz zumindest verstanden wird, auch wenn ihm nicht zugestimmt wird...¹

Jedoch gibt es viel mehr Beispiele für die anspruchsvollere Ansicht, wie die Mayers und Howlands. Man beachte folgenden eindeutigen und erhellenden Kommentar:

„Beispielsweise äußerte sich ein Befürworter des unilateralen Ansatzes, während er die Frage beantwortete: ‘Wie sollte internationales Recht auf die Unvereinbarkeit der Forderungen, die auf der Scharia basieren, mit den Normen der internationalen Menschenrechte reagieren?’ wie folgt: ‚Internationale Rechtsnormen dürfen nicht beeinträchtigt werden und es sollte für die muslimischen Wissenschaftler wünschenswert sein, alternative Interpretationen der islamischen Quellen zu finden, anhand derer die Scharia mit den Entwicklungen bei den internationalen Menschenrechtsgesetzen in Einklang

¹ Zitiert in: Baderin, S. 221.

gebracht werden kann.“¹

Man fühlt sich an die feministische Befürworterin der Menschenrechte Simone de Beauvoir erinnert, die einmal über Frauen, denen es erlaubt ist, zu Hause als Hausfrauen oder Mütter zu bleiben, Folgendes erklärte:

„Nein, wir glauben nicht, dass irgendeine Frau diese Wahl haben sollte. Keiner Frau sollte es erlaubt sein, zu Hause zu bleiben und Kinder zu erziehen. Die Gesellschaft sollte vollkommen anders sein. Frauen sollten nicht diese Wahl haben, und zwar genau deswegen, weil, wenn es so eine Wahlmöglichkeit gäbe, würden zu viele Frauen diese ergreifen.“²

Wenn man solche Äußerungen von Seiten der Befürworter der Menschenrechte liest, erkennt man, dass sie in der Tat genauso rechthaberisch und eifrig vorgetragen werden, wie die eines religiösen Extremisten oder Fundamentalisten auch. Natürlich, sie werden wahrscheinlich argumentieren, dass ihre Positionen dennoch nicht nur einfach eines blinden Glaubens³

¹ Nanda, V.P., *Islam and International Human Rights Law: Selected Aspects, American Society of International Law Proceedings*, (1993), S.331, zitiert in: Baderin, S. 222.

² Zitiert in: Christine Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?* (New York, Simon and Schuster, 1994), S.256 – 257.

³ Da viele Befürworter der Menschenrechte aus dem Westen kommen, sehen sie wahrscheinlich die Religion als einen Gegenstand des blinden Glaubens an, so wie viele Christen betonen, dass es im Glauben überhaupt nur darum gehe. Im Islam dagegen ist diese Ansicht unhaltbar. Der Glaube eines



entsprungen seien, sondern ein gut durchdachter, vernünftiger Blick auf die Welt darstelle. Die Frage, worauf sich diese Sicht wirklich gründet, wird für spätere Kapitel aufgehoben.

Muslims sollte nämlich auf Überlegung und Nachdenken basieren, wie er sonst im ganzen Koran dazu aufgefordert wird, über seine irdische Existenz nachzudenken.

Der optimistische, aber „apologetische“ und fehlerhafte Ansatz

Ein dritter Ansatz wird hier als optimistisch, aber apologetisch und fehlerhaft bezeichnet. Die Grundprämisse oder der allgemeine Tenor dieses Ansatzes ist, dass es keinen wirklichen Konflikt zwischen dem Gedankengut der gegenwärtigen Menschenrechte und dem Islam gebe. Tatsächlich ist es für die muslimischen Autoren, die diesen Ansatz vertreten (größtenteils sind es muslimische Autoren) nicht unüblich zu behaupten, dass Menschenrechte zuerst vom Islam gefördert worden wären.¹

Diese Kategorie kann in zwei wichtige Untergruppen unterteilt werden:

(a) Eine Gruppe argumentiert grundsätzlich, dass, wenn man die Gerechtigkeit, die Gleichheit und die Weisheit des islamischen Rechts nur berücksichtigen würde, man eigentlich erkennen muss, dass der Islam und die Menschenrechte vollkommen miteinander vereinbar sind.

(b) Die zweite Gruppe der Autoren argumentiert, wenn man erkennt, dass es Raum für Interpretationen und einen Spielraum der Anerkennung innerhalb der Menschenrechte gibt, findet man mit etwas gegenseitigem Verständnis einiger islamischen Praktiken in Wirklichkeit

¹ Zur Darstellung dieser Behauptungen siehe Donnelly, S. 72; Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 58 ff.

keine Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und den Menschenrechten.

Viele Kritiker sind der Ansicht, dass dieser dritte Ansatz als eine ziemlich apologetische Darstellung der Beziehung zwischen den Menschenrechten und dem Islam verstanden werden kann. Wie oben erwähnt wurde, ist das Ziel dieses Ansatzes, allem Anschein nach, zu zeigen, dass es keinen Konflikt zwischen den gegenwärtigen Menschenrechtssystemen und dem Islam gibt. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen jedoch die islamischen Gesetze, die den gegenwärtigen Standards der Menschenrechte zu widersprechen scheinen, „wegerklärt“ werden. Obwohl die Verteidigung vieler „kontroverser“ islamischer Gesetze oft richtig und vertretbar ist, wird dies nur dem gläubigen Muslim offensichtlich erscheinen. In anderen Worten, für viele Nicht-Muslime sind die benutzte Rhetorik und Argumente nichts anderes als ein Versuch, den Konflikt zwischen dem Islam und den Menschenrechten zu verstecken. Für die Verteidiger der islamischen Version der Menschenrechte ist wahrscheinlich das Endergebnis eher schädlich als nützlich, da diese Werke durch einige nichtmuslimische Schriftsteller leicht kritisiert und praktisch lächerlich gemacht werden können, wie unten

angemerkt ist.¹ Hier ist es tatsächlich manchmal der gleiche Aspekt, den die Vertreter dieses Ansatzes einerseits loben, weil er für die Menschen gut ist, andererseits aber kritisieren, weil er gegen die Menschenrechte verstößt.²

In Wirklichkeit gibt es eine relativ große Anzahl von Arbeiten, die in diese Kategorie eingereiht werden können. Viele dieser Schriften listen verschiedene Rechte auf, die der Islam den Menschen anbieten kann, und diskutieren sie. Einige von ihnen sind wahrscheinlich als Einführung in den Islam nützlicher als Arbeiten über Menschenrechte, da sie jeden Aspekt der Religion abdecken und versuchen, alle Rechte aufzuzeigen, die der Islam der Menschheit gewährt hat: vom Recht auf Intimsphäre der Eheleute bis hin zu den Rechten der Eltern usw.³ Gleichzeitig diskutieren sie auch,

¹ Für die Kritik an einigen apologetischen Antworten, die Frauen und den „fundamentalistischen Islam“ betreffen, siehe z.B. Howland, in: Bucar und Barnett, S. 169 – 172.

² Besonders bei Autoren wie Mayer, Howland und anderen

³ Folgende Themen werden u.a. in einem typischen Buch dieser Art abgehandelt, mit dem Titel: *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam*: Unversehrtheit des Lebens, Redefreiheit, Religionsfreiheit, die Stellung der Frauen, Nicht-Muslime, Eigentumsrechte, Staatsbürgerschaft, Versammlungsfreiheit, Bewegungsfreiheit, Kinder, Personensicherheit, Sklaverei und soziale Dienste. Cf., Hathout, Maher mit Uzma Jamil, Gasser Hathout und Nayyer Ali, *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam* (Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council, 2006). In: Marwaan al-Qaisi *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islam* ("Encyclopedia of Human Rights in Islam"), ist alles Mögliche abgehandelt worden, von der Ehefrau bis zur Privatsphäre, bis hin zu den Rechten der Verstorbenen.

wann und warum es Abweichungen zu geben scheint zwischen allgemeinen Äußerungen zu den Menschenrechten und der islamischen Sichtweise in Bezug auf bestimmte Themen. Ein typisches Werk, das versucht aufzuzeigen, dass es keinen wirklichen Konflikt zwischen dem Gedankengut der Menschenrechte und dem Islam gibt, ist Abdullah Ibn Baihs *Hiwaar 'an Bu'd Haul Huqooq al-Insaan fi al-Islam*. Er beginnt mit der Anfechtung der Theorie, dass der Islam das Konzept der Menschenrechte nicht anerkenne. Dann fährt er fort mit der Argumentation, dass es die materialistische, westliche Zivilisation sei, die die Frauen prostituiert und missbraucht habe.¹ Wenn er aber die Stellung der Frau im Islam diskutiert, bietet er einfach nur das an, was in den

¹ Abdullah ibn Baih, *Hawaar an Bu'd Haul Huqooq al-Insaan fi al-Islam* (Riyadh, Maktabah al-Ubaikaan, 2007) S. 15 ff. Viele Muslime, die über den Islam und die Menschenrechte schreiben, betonen die Rechte, die der Islam den Frauen gab, über die bestehenden Rechte in den vorislamischen Kulturen hinaus. [Siehe beispielsweise das dieser Diskussion praktisch gewidmete Kapitel in: *Conferences of Riyadh, Paris, Vatican City, Geneva and Starsbourg on Muslim Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent Jurists and Intellectuals* (Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Justice, o.J.), S. 155 -190.] Obwohl eine unvoreingenommene Person bezweifeln kann, was der Islam für die Frauen zu dieser Zeit tat, scheinen diese Autoren den Punkt zu verfehlen, dass all dies irrelevant ist. Die Feministen beispielsweise argumentieren, dass Frauen in früheren Gesellschaften unterdrückt waren, einschließlich in muslimischen Gesellschaften. Was sie erreicht haben und was sie weiterhin erreichen möchten, sei der gegenwärtige Standard, über den man sprechen müsste.

meisten Arbeiten solcher Art über die Menschenrechte im Islam dargeboten wird.¹ Nachdem er einige neuere Entwicklungen in der feministischen Bewegung (eine Seite oder zwei) kritisiert und erörtert hat, warum diese Bewegung eine Bedrohung der Familie sei, erklärt er, wie der Islam die zwei Geschlechter als sich einander ergänzend ansehe, unter Berücksichtigung dessen, was Allah jedem bestimmten Geschlecht auferlegt habe. Der Islam strebe Ruhe und Barmherzigkeit in der Beziehung zwischen Eheleuten an. Dies sei etwas, was der Islam der Welt gebracht habe und was die Frauen davor niemals gekannt hätten.² Dann schildert er den Islam als eine Offenbarung Allahs und wie er für Frauen eine Art Revolution war. Dies traf vor allem bei den Arabern zu, die sehr verärgert reagierten, wenn sie erfuhren, dass ihre Frauen Mädchen geboren hatten. Außerdem war es Frauen nicht gestattet zu erben und auch gab es keine Begrenzung in der Anzahl der Ehefrauen, die ein Mann haben konnte.³

Er schließt an mit der Feststellung, dass Unterschiede in den islamischen Gesetzen bezüglich Männern und Frauen nicht bedeuten, dass sich ihr Wert oder ihre Würde aus einer islamischen Perspektive unterscheiden; dabei zitiert er beispielsweise den Vers: „Wer rechtschaffen handelt, sei es Mann oder Frau, und dabei gläubig ist, den

¹ Siehe Ibn Baih, S. 49 -59.

² Ibn Baih, S. 51.

³ Ibn Baih, S. 52.

werden Wir ganz gewiss ein gutes Leben führen lassen. Und Wir werden ihnen ganz gewiss den Lohn für ihre besten Taten erstatten.“ (*al-Nahl* 97).

Dann stellt er fest: „Es ist allerdings unerlässlich, dass man die besonderen Verantwortungen jedes einzelnen Geschlechts diskutiert, die dem jeweiligen Geschlecht entsprechen und auf seine jeweilige, spezifische Natur zurückzuführen sind. Rollen und Verantwortungen zu verteilen und Prioritäten zu setzen im Hinblick auf die Rechte und Pflichten heißt nicht, das eine Geschlecht dem anderen unterzuordnen oder als minderwertig zu sehen.“¹ Auf diese Weise, sagt er, werde man endlich wieder die sich gegenseitig ergänzende Beziehung zwischen den zwei Geschlechtern erkennen. Das erkläre, warum das Erbe eines Mannes und das einer Frau verschieden seien, denn die Frau sei für sich selbst finanziell nicht verantwortlich. Entweder der Ehemann, der Vater, ein männlicher Verwandter oder der Staat sorgen finanziell für sie. Dann zitiert er Beispiele von Frauen, die zu Lebzeiten des Propheten arbeiten gingen und sich am öffentlichen Leben beteiligten. Ibn Baih geht dann dazu über, die divergierenden Meinungen zu diskutieren darüber, ob es Frauen erlaubt sei, Richter, Herrscher usw. zu werden. Dann erklärt er noch einmal, wie der Islam eine

¹ Ibn Baih, S. 53.

Revolution der Rechte der Frauen bewirkt hatte.¹ Zusammenfassend sagt er, dass die Rechte der Frauen im Islam geschützt seien. Jedoch sei das Prinzip der Führerrolle der Männer ein tadelloses, im Koran festgelegtes Prinzip: „Die Männer haben in voller Verantwortung für die Frauen aufzukommen, weil Allah sie vor diesen ausgezeichnet hat ...“ (*al-Nisaa* 34). Aber dann beeilt er sich zu sagen:

„Aber diese Führerrolle soll zuallererst zum Vorteil der Frau sein, zum Wohl der Familie und zugunsten des Haushalts. Denn Männer sorgen für den Unterhalt, während die Verantwortung und die Pflichten der Frauen darin liegen, den Haushalt zu führen [...] Mit der Führerschaft der Männer ist also nicht Diktatur, Tyrannei, Unterdrückung und Verfolgung gemeint ...“²

Obwohl es einige offene Kritikpunkte bei Ibn Baih gibt, ist das Gesagte aus einer islamischen Perspektive überwiegend richtig und gut. Jedoch findet diese Art der Begründung bei den Verfechtern der Menschenrechte keinen Anklang. Er schreibt gut, während er „dem Chor predigt“, d.h. den Menschen, die an den Islam als eine göttliche, offenbarte Religion glauben, aber es trägt wenig zum Verständnis der Leute bei, in Bezug darauf, wo der Islam in der Frage der Menschenrechte steht.

¹ Ibn Baih, S. 57.

² Ibn Baih, S. 58.

Die Mängel dieses Ansatzes zeigen die Schwierigkeit des Versuchs auf, „den Anderen“ zu erklären, was die Basis der Menschenrechte einer Person ist. Es erinnert an Donnellys Diskussion über die Herausforderungen, denen die Verfechter des Naturgesetzes gegenüberstehen. Donnelly sagt:

„Naturgesetztheorien stehen heute fast demselben Problem gegenüber. Naturgesetz und Naturrechte (1980) von John Finnis ist eine brillante Abrechnung mit den Inhalten des Neu-Thomistischen Naturgesetzes zu Fragen über natürlichen (menschlichen) Rechte. Für uns außerhalb dieser Tradition sind die „grundlegenden“ Berufungen auf Natur und Verstand mehr oder weniger attraktiv, interessant oder überzeugend. Für Finnis jedoch, der mit dieser Tradition arbeitet, sind sie definitiv anziehend. Wenn man Finnis Ausgangspunkt akzeptiert, mag man verstandesmäßig überzeugt sein, seine Schlussfolgerungen zu natürlichen Rechten zu akzeptieren. Aber ein Skeptiker kann nicht durch Verstand allein überzeugt werden.“¹

Tatsächlich sind ironischerweise genau die gleichen Punkte, die Ibn Baih als ein Teil der Schönheit, der Größe und der Perfektion des Islam lobt, jene Charakteristiken, von denen die Menschenrechtsaktivisten behaupten, sie

¹ Donnelly, S. 19.

seien Verletzungen der internationalen Menschenrechtsgesetze oder nichts mehr als Verdrehungen dessen, was Menschenrechte sein sollten. Beispielsweise kritisiert Mayer die Ansicht Maudoodis zu verschiedenen Frauenrechten, die Maudoodi erwähnte, als er Ähnliches wie Ibn Baih schrieb. Mayer erwidert:

„Andere „Rechte“, die aus den islamischen Quellen abgeleitet wurden, schließen das Recht der Frauen ein, dass männliche Familienmitglieder nicht unangekündigt und überraschenderweise zu ihnen ins Haus kommen dürfen. Wenn man darüber nachdenkt, was das bedeutet, die Frauen vor einem unangekündigten Hauszutritt zu schützen, erkennt man, dass dies weit davon entfernt ist, Freiheiten zu schützen, und dass es vielmehr die Frauenrechte einschränkt, indirekterweise. Es wird oft davon ausgegangen, dass in der Welt eine Trennung der Geschlechter herrscht, und dass Frauen in Abgeschiedenheit von Männern zu Hause bleiben müssen. Diese Trennung ist so streng, dass eben männliche Familienmitglieder nie einen Bereich der Frauen betreten dürfen, bevor sie sich ankündigen, sodass sie die Möglichkeit haben, sich in der gebotenen Weise zu bekleiden. Die Vorschrift schließt mit ein, dass es sogar zu Hause weibliche Abgeschiedenheit und Verschleierung gibt, die wiederum mit der Pflicht der Frau, unanständiges Verhalten zu vermeiden, verknüpft ist. Also hängt das „Recht“ nicht mit einem Menschenrecht zusammen,



sondern mit der traditionellen Pflicht der Frau nach dem Gesetz der Scharia abgetrennt, abgeschieden und verschleiert zu bleiben.“¹

Die scheinbar ziemlich eklektische Methode, eine Wahl zu treffen, zwischen denjenigen Rechten, die akzeptiert werden können, und denjenigen, die grob modifiziert werden müssen, ist ein weiterer Kritikpunkt. Mayer ist eine der führenden Kritiker dieser Versuche, eine islamische Erklärung der Menschenrechte darzubieten. Sie bemerkt richtigerweise:

„Meistens stellt sich heraus, dass islamische Menschenrechte Rechte beinhalten, die vom internationalen Recht entlehnt worden sind und dann auf die eine oder andere Weise eingeschränkt oder verändert wurden. Die irreführenden schon erwähnten Formulierungen zum Thema „Gleichheit“ liefern hierfür perfekte Beispiele. Diese Initiativen der islamischen Menschenrechte sind Kreuzungen zwischen Prinzipien des internationalen Rechts und inkongruenten islamischen Besonderheiten. Die entlehnten Rechte sind den sogenannten „islamischen“ Begrenzungen unterworfen. Beispielsweise sagt Artikel 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung angesprochen werden, sind der islamischen Scharia unterworfen.“ Solcherart

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 68.

islamische Bedingungen zu stellen, ist eine Übung in Geistlosigkeit, solange nicht definiert wird, was im Einzelnen diese Bedingungen beinhalten. Die Autoren haben offensichtlich nicht den Wunsch, darin eindeutig zu sein, wie sie diese Rechte umschreiben können. Sie ziehen es vor, dieser Frage auszuweichen und damit gewähren sie den Regierungen die Freiheit, die islamischen Grenzen so breit zu interpretieren, wie sie wollen. Denn moderne, bürgerliche und politische Rechte sind typischerweise dazu bestimmt, die Rechte der Person vor dem Staat zu schützen. Wenn einem Staat die vollkommene Entscheidungsfreiheit gegeben wird, den Umfang der Rechte und Freiheiten zu definieren, werden letztere dadurch illusorisch.“¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das, was muslimische Autoren als „Menschenrechte“ bezeichnen, sehr unterschiedlich ist von dem, was zeitgenössische Menschenrechtler, wie Mayer und viele andere als solche erklären. Man kann tatsächlich daraus folgern, dass es einen vollständigen Dissens zwischen den „islamischen“ Diskussionen der „Apologeten“ und den Forderungen bzw. Standpunkten der

¹ Mayer, *Competing Claims*, S. 182, siehe auch Mayer, *Islam and Human Rights*, S. xii (obwohl dieser Abschnitt viele Verallgemeinerungen enthält, ist ihre Kritik zum größten Teil bemerkenswert). Viele Feststellungen Mayers über muslimische Schriften zu den Menschenrechten sind auch für verschiedene Kritikpunkte offen.

Menschenrechtsbewegung gibt. Das hat Mayer dazu gebracht, folgende Schlussfolgerung bezüglich der „islamischen Menschenrechts“-Dokumente zu ziehen:

„Nach Prüfung der vagen und konfusen Konzepte, die die Autoren der islamischen Menschenrechte in ihrer Agenda haben, sieht man, dass sie kein sicheres Gespür dafür haben, was das Anliegen der Menschenrechte wirklich ist. Sie beinhalten Vorschläge, die vollkommen fehl am Platz sind in einem Schema, das allgemeine philosophische Prämissen mit denen der internationalen Menschenrechte teilt.“¹

Obwohl viele muslimische Autoren mit der harten Kritik nicht zufrieden sein werden, die Mayer an den „islamischen Menschenrechtssystemen“² äußert, ist es nicht von der Hand zu weisen, dass ihre Äußerungen zum großen Teil Gültigkeit haben, wenn man sie unter dem Licht des Selbstverständnisses zahlreicher, heutiger Menschenrechtler sieht.

Man befindet sich hier eigentlich in einer Sackgasse. In der gleichen Weise, wie der Ansatz von Abou El Fadl und Na'im bei den Massen der Muslime keinen Anklang finden wird, findet der apologetische Ansatz auch keinen

¹ Mayers Schlusskapitel in: Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 69-70.

² Siehe besonders, Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 193 - 6.

Anklang bei den westlichen Menschenrechtswissenschaftlern.

Mashood Baderin ist ein Autor, der noch einen Schritt weiter gegangen ist, bei dem Versuch, aus dieser Sackgasse herauszukommen. Seine Arbeit kennzeichnet sich besonders dadurch aus, dass sie versucht, einige spezifische Aspekte der „westlichen“ Rechtstheorie der Menschenrechte mit bestimmten Aspekten der islamischen Rechtstheorie zu vereinen. Deshalb verdient dieses Buch, das auf seiner Doktorarbeit zum Ph.D. beruht, hier einige Aufmerksamkeit. Baderin ist vielleicht das beste Beispiel für den zweiten Ansatz dieser Kategorie, welcher, wie oben beschrieben, einen gewissen Interpretationsspielraum zulässt, sowohl im Gesetz der Menschenrechte als auch im islamischen Recht.

Baderin selbst erklärt, wie sich sein Ansatz von dem der anderen unterscheidet:

„Der Ansatz in den meisten früheren Arbeiten war im Allgemeinen monologisch und reflektierte, was Watson als die Annahme beschrieben hat, dass die geläufigen Interpretationen der Gesetze der internationalen Menschenrechte einwandfrei seien und alles andere darauf eingestellt sei, diese Annahme zu unterstützen. Oft war das Argument, dass, wenn die muslimischen Staaten internationale Abkommen der Menschenrechte ratifizieren, sie durch die Regelung des internationalen Rechts

gebunden seien, dass eine staatliche Partei sich bei einem Abkommen nicht auf „interne Bestimmungen ihres internen Gesetzes berufen darf, um ein Scheitern eines Abkommens zu rechtfertigen.“ In der Praxis jedoch, argumentieren muslimische Staaten häufig nicht gegen die Buchstaben des Gesetzes, sondern gegen einige Interpretationen der internationalen Gesetze der Menschenrechte, die - wie sie behaupten - auf islamische Werte keine Rücksicht nähmen. [...] Eine Synthese zwischen zwei Extremen sowie auch eine Bestimmung der alternativen Perspektive für die Beziehung zwischen dem internationalen Gesetz der Menschenrechte und dem islamischen Recht seien hier vonnöten. Mit Beweisen aus der islamischen Gerichtsbarkeit und der internationalen Praxis der Menschenrechte fordert dieses Buch das Argument heraus, dass die Einhaltung der internationalen Gesetze der Menschenrechte innerhalb eines islamischen rechtlichen Dispenses unmöglich ist. Es verpflichtet theoretisch die Praxis der internationalen Menschenrechte zu einem Dialog mit der islamischen Rechtswissenschaft. Es entwickelt eine dialogische Perspektive zum Thema. Eine Annäherung im Dialog verlangt eine Kultur der Toleranz und der Überzeugungskraft und die Aufgabe der Kultur der Engstirnigkeit, der Gewalt und der Rivalität. Es

erfordert die Fähigkeit, zuzuhören, zu respektieren, sich anzupassen und auszutauschen.¹

Baderin gibt zu, dass der Handlungsspielraum der Scharia sich vom Anwendungsbereich des Gesetzes der internationalen Menschenrechte unterscheidet. Allerdings schätzt er die Möglichkeit eines Dialogs größer ein als die einer Opposition. Dabei werden sich aber wiederum beide Seiten anpassen müssen. Das, was er fordert, beschreibt Baderin selbst wie folgt:

„Indem man das Prinzip der Rechtfertigung anwendet, wird ein Paradigmenwechsel angestrebt, und zwar sowohl in der strengen traditionellen Auslegung der Scharia als auch in den exklusiven Interpretationen der Gesetze der internationalen Menschenrechte. Dabei werden die Argumente der islamischen Rechtslehre der *maslaha* (Gemeinwohl) sowie die des europäischen Konzepts des ‘Ermessensspielraums’ der Menschenrechte erforscht.“²

Es handelt sich hier nicht um eine Stellungnahme rein theoretischer Art, sondern Baderin präsentiert das

¹ Baderin, S. 4 – 5.

² Baderin, S. 6. Er führt das gegen Ende seiner Arbeit weiter aus, siehe S. 220 ff. In Bezug auf den Ermessensspielraum schreibt Baderin: „Der Grundsatz des Ermessensspielraums existiert im System der Europäischen Menschenrechte und wird dort definiert als „die Linie, an der die internationale Aufsicht den Weg frei machen sollte für einen Vertragsstaat, damit er nach eigenem Ermessen Gesetze beschließt oder einführt.“ Baderin, S. 231.

Ergebnis seiner Vergleiche der Dokumente der Menschenrechte – sowohl der säkularen als auch der islamischen. So schreibt er gegen Ende seiner Arbeit:

„Die eingehende Prüfung des ICCPR und des ICESCR unter Berücksichtigung des islamischen Rechts zeigt die Möglichkeit einer konstruktiven Harmonisierung der Normen der internationalen Menschenrechte mit dem islamischen Recht. Dies erfordert allerdings von beiden Seiten, von den islamischen Rechtsgelehrten und den Theoretikern und Anwälten der internationalen Menschenrechte gleichermaßen, Treu und Glauben sowie den Verzicht auf gegenseitige Vorurteile.“¹

Den Islam als vereinbar mit den Menschenrechten anzusehen, das ist laut Baderins Schlussfolgerung der bestgeeignete Ansatz. Er ist der Auffassung, dass dies nicht mit dem apologetischen Ansatz erreicht werden kann, sondern durch die Anerkennung bestimmter Aspekte des islamischen Rechts, wie der Prinzipien von guter Leitung, Respekt vor Gerechtigkeit und menschliches Gemeinwohl, usw.² Insbesondere hebt Baderin hervor, dass es bei den Menschenrechten in erster Linie um die Würde der Menschenrechte gehe, und darum gehe es auch im islamischen Recht.³ (Jedoch, wie später ausführlich

¹ Baderin, S. 219.

² Baderin, S. 13.

³ Baderin, S. 14.

behandelt werden soll, ist das Konzept der „Menschenwürde“ viel zu verschwommen, um zu irgendeiner Art von Übereinstimmung zu führen, außer in den allgemeinsten Konzepten.)

Die Genese seiner Argumentation im Hinblick darauf, wie sich das islamische Recht als Reaktion auf die Menschenrechte ändern sollte, erklärt Baderin selbst:

„Der Spielraum der internationalen Menschenrechte kann in der muslimischen Welt durch gemäßigte, dynamische und konstruktive Interpretationen der Scharia eher vergrößert werden, als durch kompromisslose und statische Interpretationen dieses Regelwerks. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Rechte der Frauen, der Rechte der Minderheiten und der Anwendung der islamischen Strafgesetze. Wir haben unter Bezugnahme auf die verschiedenen Schulen der islamischen Rechtswissenschaften und der klassischen juristischen Meinungen gezeigt, dass schon die frühen islamischen Juristen und Gelehrten das Gewicht der Mäßigung betonten und selbst konstruktive Ansichten übernahmen, auf die man sich noch heute stützen kann, um die Umsetzung der Normen der internationalen Menschenrechte innerhalb des Systems des Islamischen Rechts zu verbessern. Der Koran beschreibt die muslimische Umma als ‚ein gemäßigtes Volk‘. Diese islamische Rechtsanalyse der zwei internationalen

Vereinbarungen der Menschenrechte beweist die Notwendigkeit der Überprüfung einiger traditioneller Interpretationen der Scharia unter Berücksichtigung gleichermaßen gültiger, gemäßigter Meinungen, die schon zu der Zeit der frühesten islamischen Rechtsgelehrten existierten, um die Rechte, die sie verkünden, bei der Anwendung des islamischen Rechts vollständig umzusetzen. Die Regeln der islamischen Rechtsprechung ermuntern tatsächlich zu Interpretationen der Scharia, die die wohltätige Natur des Islam in den Vordergrund stellen, besonders dort, wo die Begründung für solche Interpretationen den vorherrschenden Bedürfnissen der sozialen Gerechtigkeit und des menschlichen Wohlergehens angemessen ist.“¹

In vielen Fällen, so kann man sagen, sind Baderins Schlussfolgerungen im Rahmen des allgemein anerkannten *fiqh* gültig. Er merkt z.B. an, was die Bekleidung der Frauen angeht, sei es am besten, wenn der Staat den Frauen die Wahl offen lassen würde, sich nach Belieben ganz zu bedecken oder das Gesicht und die Hände zu zeigen.² Gleichzeitig wäre es schwer vorstellbar, dass Menschenrechtsverfechter wie Mayer die Idee einer besonderen Bekleidungsvorschrift nur für Frauen

¹ Baderin, S. 219 – 220.

² Siehe. Baderin, S. 63 – 66.

akzeptieren würden. Baderin selbst zitiert die Bemerkungen des Ausschusses für Menschenrechte über dessen Konventionen, indem er sagt:

„Nicht überall auf der Welt kommen Frauen in den gleichen Genuss ihrer Rechte und dies ist überall tief in der Tradition verankert, in der Geschichte und in der Kultur, einschließlich der religiösen Einstellungen. [...] Vertragsstaaten müssten garantieren, dass traditionelle, historische, religiöse oder kulturelle Haltungen nicht dazu benutzt werden, um Verstöße gegen das Recht von Frauen auf Gleichheit vor dem Gesetz zu rechtfertigen oder gegen den gleichberechtigten Genuss aller Rechte, die die Menschenrechtskonvention gewährleistet. Vertragsstaaten sollten die entsprechenden Informationen zu diesen Aspekten der Tradition, der Geschichte, der kulturellen Praktiken und der religiösen Haltungen vorlegen, die die Einhaltung von Artikel 3 gefährden oder gefährden könnten und sie sollten angeben, welche Maßnahmen sie zur Überwindung solcher Faktoren ergriffen haben oder vorhaben zu ergreifen.“¹

Baderin scheint das Wesentliche nicht zu begreifen, nämlich, dass das, was er als Teil des islamischen Rechts unterstützt, nicht als Gleichberechtigung betrachtet werden kann, weshalb einige das Recht haben werden zu

¹ Baderin, S. 59.

behaupten, dass es das Völkerrecht verletzt. Vielleicht zeigen Baderins eigene Worte sogar mehr als alles Andere, dass sein Annäherungskonzept der nicht akzeptiert werden muss:

„Obwohl Männer und Frauen als gleichberechtigt angesehen werden, bedeutet das keine Gleichstellung oder völlige Gleichheit der Rollen beider Geschlechter, besonders innerhalb der Familie. Muhammad Qutb stellte fest, dass, obwohl das Verlangen nach Gleichberechtigung von Mann und Frau als menschliche Wesen sowohl natürlich als auch vernünftig ist, sollte dies nicht zu einer Umwandlung der Funktionen und der Rollenbilder ausgeweitet werden. Dies schafft Instanzen, die für die Festlegung der Geschlechterrollen im islamischen Recht zuständig sind, die an der Schwelle zum internationalen Menschenrechtsgesetz auf Diskriminierung hinauslaufen. Obwohl die Anmerkungen der UNO zum Entwurf von Artikel 3 bezüglich der Gleichberechtigung von Männern und Frauen die Einschätzung der Verfasser festgehalten haben, dass „es schwierig war, die Annahme zu teilen, dass Rechtssysteme und Traditionen aufgehoben werden könnten, dass Bedingungen, die der Natur und der Entwicklung von Familien und organisierten Gesellschaften anhaften, sofort geändert werden könnten, oder dass Religions- und Glaubensgegenstände allein durch vertragliche Rechtsvorschriften geändert werden

könnten“, scheint der MRA nun überzeugt zu sein, dass er, „im Lichte der während der letzten 20 Jahre in seiner Tätigkeit gewonnenen Erfahrungen“, nun die Durchsetzung eines universellen Standards vollständiger Gleichberechtigung der Geschlechter plant, im Rahmen der Vereinbarung, die darauf abzielt, die traditionellen, kulturellen und religiösen Verhaltensweisen, denen die Frauen weltweit unterworfen sind, zu ändern.¹

Bei anderen Gelegenheiten schlägt Baderin die Anerkennung dessen vor, was im Laufe der Jahrhunderte unter den Gelehrten eher als die Meinungen einer Minderheit wahrgenommen wurde. Dazu gibt er einige Beispiele, die hier gleich angeführt werden sollen. Doch zunächst muss auf einen sehr wichtigen Punkt mit Bezug auf das islamische Recht hingewiesen werden, den Baderin in seinem überschwänglichen Versuch, den Islam mit dem gegenwärtigen Menschenrechtsgesetz zu versöhnen, nicht in seine Überlegungen mit einbezogen hatte: Nur weil bei einem muslimischen Gelehrten ein Gutachten zu etwas angegeben wurde, bedeutet das nicht, dass dem auch aus der Perspektive der Scharia große Bedeutung beizumessen ist. Letztlich geht es in erster Linie immer um die Frage, ob etwas vom Standpunkt der Scharia aus gerechtfertigt werden kann oder nicht, und

¹ Baderin, S. 39 – 40.

nicht darum, ob ein Muslim jemals eine bestimmte Meinung vertreten hat. Verbindlich für einen muslimischen Gelehrten (und eigentlich für jeden Muslim auch) ist der „Wahrheit“ zu folgen, die so definiert wird als das, was durch den Koran und die Sunna unterstützt ist. Sich für eine abgegebene Stellungnahme zu entscheiden, einfach weil sie „politisch korrekt“ ist, und davon abzusehen, dass sie faktisch oder dem Anschein nach dem Koran oder der Sunna widerspricht, kann nicht als berechtigt betrachtet werden. Darüber hinaus ist es doch etwas beunruhigend, für bestimmte Ansichten eine Zuneigung zu haben, einfach weil sie im Einklang mit dem gegenwärtigen, weltweit vorherrschenden Paradigma sind.

Zur Frage der Abtrünnigkeit schrieb Baderin:

„Die Interpretation des Rechts auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit als die Freiheit, die Religion zu wechseln oder gar atheistische Ansichten anzunehmen, war unter islamischen Gelehrten in Bezug auf die Frage der Abtrünnigkeit im islamischen Recht nicht unumstritten. Die verschiedenen Ansichten diesbezüglich werden weiter unten analysiert. Allerdings ging der Trend unter den zeitgenössischen, islamischen Wissenschaftlern bei dem Thema der religiösen Freiheit im islamischen Recht meist dahin, die koranische Vorschrift zu betonen, welche besagt: Es gibt keinen Zwang im Glauben: Die Wahrheit unterscheidet sich

deutlich vom Irrtum...“¹

Dann führt Baderin die Meinungen Ismail al-Faruqis und Fathi Uthmans zu diesem Thema an. Anschließend und unter Berufung auf klassische Gelehrte geht er auf eine ziemlich irrelevante Diskussion darüber ein, wie nicht-muslimische Frauen von Muslimen nicht gezwungen werden dürfen, den Islam anzunehmen.²

Mit Bezug auf das Recht eines Mannes auf Scheidung und während er den MRA-Kommentar erörtert, in dem festgelegt wurde, dass die „Gründe für eine Scheidung und eine Annullierung die gleichen sein sollten für Männer und Frauen“, wendet er ein, dass „die gerichtliche Kontrolle der Auflösung einer Ehe durch den Staat auch gerechtfertigt werden kann, dem Grundsatz des Allgemeinwohls gemäß (*maslahah*).“³ Ferner heißt es, eine solche Kontrolle über die Scheidung könnte auch als ein Bestandteil der Lehre der *hisbah* angesehen werden, wobei der Staat verpflichtet ist, das Gute zu fördern und das Böse abzuschaffen. Zur weiteren Unterstützung seines innovativen Ansatzes fügt Baderin hinzu: „Da Auflösung durch einen Gerichtsbeschluss (*faskh*) eine im islamischen Recht bereits anerkannte Methode ist, wird es nicht zur Verabschiedung irgendwelcher neuer Gesetze kommen,

¹ Baderin, S. 120.

² Baderin, S. 121f. Er zeigt auch, vielleicht der „Vollständigkeit“ halber, Ibn Hazms extreme Ansicht über diese Frage auf.

³ Baderin, S. 151.

sondern ein verfahrensrechtlicher Vorteil wird damit beseitigt, der generell zum Missbrauch reizt.“ Baderin bemerkt dann, dass dies offensichtlich großen Widerstand hervorrufen werde. Er schreibt:

„Khallaf jedoch bezeichnete solch eine Aufhebung des Männerrechts auf die einseitig ihnen zustehende Verstoßungsbefugnis und die Vollmacht des Gerichts zur Auflösung der Ehe als zweifelhaftes und unechtes Gemeinwohl (d.h. *maslahah wahmiyyah*). Man könnte mit dieser Ansicht Khallafs nicht einverstanden sein, weil der Ansatz mit keinem koranischen Vers in Konflikt kommt oder keinen unmittelbaren Vers verletzt mit Bezug auf die Verstoßung (*talaq*). Dieser Ansatz steht mit der Tradition des Propheten im Einklang, in der das Prinzip steht: „Es sollte keinen Schaden geben, noch sollte ein Schaden mit einem anderen Schaden behoben werden.“ Dieser Ansatz wird die tatsächliche Notlage von Frauen abwenden, ohne Männer in solche zu treiben, da er ihnen nicht alle Wege zur Scheidung versperrt, sondern nur sicherstellt, dass sie sich aus berechtigten Gründen scheiden lassen.¹

Wenn Baderins Argumentation hier zu ihrem logischen Ende geführt werden soll, würde man sagen, dass, wenn der islamische Staat den Eindruck hätte, dass Männer das Recht auf die Verstoßung (*talaq*) nicht

¹ Baderin, S. 151.

missbrauchten, dann bekämen sie dieses Recht wieder. Dies wäre allerdings eine Verletzung des Menschenrechtsauftrags, weil damit Männern und Frauen ungleiches Recht auf Scheidung zugestanden würde. Also ist Baderins Argumentation hier irreführend. Er kann nicht behaupten, dass das „Gesetz“ mit den Anforderungen der Menschenrechte in Einklang gebracht werden könnte, es sei denn, es gäbe außergewöhnliche Umstände, unter denen Männer dieses Recht missbrauchten. Sobald dies nicht länger der Fall ist, hat man wieder den Konflikt zwischen dem islamischen Recht und den Anforderungen der „Menschenrechte“.

Außerdem gibt es einige Stellen, an denen Baderin feststellt, dass Muslime nicht „flexibel“ sein könnten und es daher notwendig würde, den Ermessenspielraum im internationalen Recht geltend zu machen und die durch den Glauben bedingten, speziellen Umstände der Muslime zu akzeptieren. So äußert er sich z.B. gegen die Abtreibung, die nur erlaubt werde, weil eine Schwangerschaft ungewollt war.¹ Ebenso schreibt er zum Thema „illegitime Kinder“:

„Die Problembereiche betreffen hauptsächlich Frauen in Beschäftigungsverhältnissen und Konzepte zu Themen der Familie und der unehelichen Kinder. Während die Frage der Frauen in Beschäftigung in den meisten

¹ Cf., Baderin, S. 74.

islamischen Staaten mehr durch den Brauch als durch das islamische Gesetz per se geregelt wird, sind die beiden Themen Familie und uneheliche Kinder streng von der islamischen Religion diktiert und werden durch das islamische Gesetz geregelt. [...] Die Frage der Familie und der unehelichen Kinder beinhaltet ein islamisches religiös-moralisches Prinzip und erfordert die Anerkennung eines gewissen Ermessensspielraums für muslimische Staaten, wie es der Abschnitt 5 vorsieht.“¹

Zusammengefasst hat der erste Teil der Arbeit von Baderin mit der Optimierung des internationalen Ansatzes zum islamischen Recht zu tun. Der zweite wirft einen frischen Blick auf das islamische Recht. Ein Teil seiner Arbeit stützt sich stark auf das Konzept des Ermessensspielraums, ein anderer behandelt islamische Konzepte des Allgemeinwohls (*maslahah*) und die Ziele des islamischen Rechts (*maqasid al-shareeah*). Diese beiden Punkte sind definitiv zu beanstanden, zumindest in der Weise, in der er sie präsentiert.

Es ist wichtig anzumerken, dass das Konzept des Ermessensspielraums nie eine weitgehend breite Akzeptanz innerhalb der Menschenrechtsbewegung gefunden hatte. Baderin selbst bemerkt: „In der Praxis hat der UNO- Menschenrechtsausschuss die Theorie des

¹ Baderin, S. 218.

Ermessensspielraums offiziell nicht angewendet, nur im Fall Hertzberg und Andere gegen Finnland hatte sie darauf hingewiesen.“¹ In der Tat und wie auch Baderin selbst feststellt, hat das MRA bei anderen Gelegenheiten das Konzept des „Ermessensspielraums“ sogar zurückgewiesen und erklärt, dass der einzelne Staat an die Bedingungen des relevanten Artikels im internationalen Abkommen gebunden sei.² Es ist zu befürchten, dass der Ansatz des Ermessensspielraums zu einem kulturellen Relativismus führt und auf dieser Grundlage zur Verweigerung der Menschenrechte. Im Grunde bedeutet dies also, dass Baderin seine Theorie der Versöhnung auf ein Konzept stützt, das noch nicht als Teil des Gesetzes oder der Auslegung der internationalen Menschenrechtsnormen respektiert wird, auch wenn es in Europa einen herausragenden Status hat, wenn es um das Verständnis der Menschenrechte geht.

Baderins Ansatz zum islamischen Recht muss auch in Frage gestellt werden. Es ist interessant festzustellen, dass Baderin mit Mayer darin übereinstimmt, dass einige vergangene Ansätze zum Islam wiederbelebt werden

¹ Baderin, S. 231. Das war ein relevantes Thema, weil es mit der Darstellung von Homosexualität in den Medien zu tun hatte. Darauf soll später Bezug genommen werden. Es soll ebenfalls zur Kenntniss genommen werden, dass sogar in diesem Fall das Konzept eines Ermessensspielraums gar nicht eindeutig verwirklicht wurde.

² Baderin, S. 232.

müssen, um dem Islam eine Übereinstimmung mit den Menschenrechten zu erleichtern. Nachdem er einen Abschnitt aus Mayer zitiert hat, in dem sie Bezug nimmt auf „viele philosophische Konzepte, humanistische Werte und moralische Prinzipien“, die man im „vormodernen islamischen, intellektuellen Erbe“ findet, schreibt Baderin: „Es sind diese islamischen, humanistischen Konzepte und Werte der Scharia, die vollständig wiederbelebt werden müssen, um die internationalen Menschenrechte unter Anwendung des islamischen Rechts in den muslimischen Staaten zu verwirklichen.“¹ Leider führt Baderin diesen Punkt nicht weiter aus. Man kann nur hoffen, dass er nicht auch wie Mayer den Mu'tazilah und den Khawarij Lobpreisungen darbringen wird oder hofft, dass er ihre Methoden wiederbeleben könnte.

In Bezug auf das islamische Recht argumentiert Baderin gegen die „starre“ Interpretation des islamischen Rechts und, wie oben erwähnt, betont er die Relevanz des *maslahah* und *maqaasid al-sharee'ah*.²

Angesichts der Natur und der Entwicklung des islamischen Rechts, wie oben ausgeführt, wird die Lehre der *maslahah* in dieser Studie als eine wahre islamische

¹ Baderin, S. 31.

² Vgl. Baderin, S. 40f. Er definiert *maqaasid al-Scharia* als „Gegenstand und Zweck der Scharia“ und *maslahah* als „Förderung der menschlichen Wohlfahrt und Verhinderung von Schäden.“

Rechtslehre zur Verwirklichung der internationalen Menschenrechte innerhalb des islamischen Rechtssystems befürwortet. Dem liegt das früher dargelegte Verständnis zugrunde, dass internationale Menschenrechte ein universales humanitäres Ziel sind zum Schutz von Personen gegen den Machtmissbrauch durch Staaten und zur Stärkung der Menschenwürde. Wir werden uns auf die Lehre der *maslahah* im großen Rahmen der Scharia berufen bei der Nutzung rechtlicher Vorteile und der Abwendung der Not von Menschen, wie von dem koranischen Vers unterstützt, dass: „Er [Gott] hat euch [Menschen] in der Religion keine Bedrängnis auferlegt.“

Die Anwendung der Lehre von der *maslahah* in Bezug zu *maqasid al-sharee'ah* hilft, das Prinzip des *takhayyur* (eklektische Wahl) so anzupassen, dass der Austausch innerhalb der wichtigsten Schulen der islamischen Jurisprudenz leichter zustande kommt, und die Ansichten einzelner, islamischer Juristen zu berücksichtigen, um alternative Argumente zu unterstützen, die in diesem Buch zu aktuellen Themen vorgetragen worden sind.¹

Das sind zwei sehr wichtige und nützliche Konzepte, die im Rahmen der „orthodoxen“ islamischen Rechtstheorie zweifellos allgemein anerkannt sind. Sie

¹ Baderin, S. 43 – 44.

können allerdings leicht missbraucht werden und das ist das Problem. Außerdem ist es eine Sache, die schon früher gezogenen *fiqh*-Schlüsse im Namen dieser zwei Prinzipien aufzuheben, und es ist eine ganz andere Sache, klare und deutliche Texte des Koran oder der Sunna im Namen dieser zwei Prinzipien aufzuheben. Ersteres könnte nämlich leicht verteidigt werden, letzteres dagegen ist um ein Vielfaches problematischer oder völlig unakzeptabel.

Ein weiteres Prinzip, auf welches sich Baderin beruft, ist, dass „Rechtsprechungen sich im Laufe der Zeit ändern können.“ Er erklärt, dass das meist bei Angelegenheiten gilt, die „die menschlichen Interaktionen betreffen“.¹ Dies ist natürlich ein sehr wichtiges Prinzip, das Änderungen im islamischen *fiqh* erleichtert. Doch nie erwähnt er die Tatsache, dass dieses Prinzip nur bei Gesetzen und Vorschriften gilt, die nicht ausdrücklich im Koran und in der Sunna verkündet und verfügt werden. Das ist ein sehr wichtiger Punkt, der gerne vernachlässigt wird, wenn das genannte Pangewandt wird.

Baderin betont auch die Unterschiede zwischen dem „traditionalistischen/kompromisslosen“ und dem „evolutionistischen“ Ansatz zum islamischen Recht. Er bevorzugt offensichtlich das, was er den „evolutionistischen“ Ansatz nennt, indem er feststellt:

¹ Baderin, S. 46.

„Die ‚Evolutionisten‘ sind diejenigen, die versuchen, während sie sich mit der klassischen Jurisprudenz und den Methoden des islamischen Rechts identifizieren, diese zeitgemäß zu machen. Sie glauben an die ständige Weiterentwicklung des islamischen Rechts und argumentieren: Wenn die Scharia wirklich sinnvoll die modernen Entwicklungen bewältigen und für alle Zeiten anwendbar sein soll, dann müssen solche modernen Entwicklungen in den Auslegungen der Scharia berücksichtigt werden. Die Evolutionisten werden auch als islamische Liberale oder Gemäßigte bezeichnet. Sie verwenden eine ‘zurück und nach vorn schauende’ Methode in ihren Interpretationen der Scharia und eine kontextbezogene in der Anwendung der klassischen, islamischen Rechtswissenschaft. Der Umfang der Harmonisierung zwischen dem islamischen Recht und den internationalen Menschenrechtsnormen hängt größtenteils davon ab, ob eher ein harter oder ein gemäßigter Ansatz in der Auslegung der Scharia und der Anwendung der klassischen, islamischen Rechtswissenschaft eingesetzt wird.“¹

Die Dichotomie von „Hardlinern“ und „Liberalen“ mag bei vielen Menschen im Westen Anklang finden, aber in Wirklichkeit ist es eine unsachliche Dichotomie, die der Diskussion über den Islam in den letzten Jahren aus

¹ Baderin, S. 44

politischen Gründen aufgezwungen wurde. Wahr ist, dass die „traditionalistischen“ Elemente in ihrer Anwendung auf das islamische Recht „flexibel“ sein müssen, wie dies der Prophet selbst (Allahs Segen und Friede mit ihm) und seine Anhänger festgesetzt haben. Diese Flexibilität liegt jedoch innerhalb genau definierter Grenzen der Scharia. Die liberale Annäherung wurde von vielen „traditionalistischen“ Gelehrten nicht akzeptiert mit der Begründung, dass sie über diese Grenzen hinauszugehen versucht in einer Weise, die durch das Lesen des Koran und der Sunna so nicht gerechtfertigt werden kann.

Auf den ersten Blick scheint die These von Baderin ein frischer Ansatz zu sein und strebt eine glückliche Übereinstimmung zwischen einigen modernen Interpretationen der Idee der Menschenrechte und einigen in der islamischen Rechtslehre vorgefundenen Aspekten an. Baderins Arbeit erlaubt folgende wichtige Schlussfolgerungen:

(1) Baderin stellt fest, dass es bestimmte Fragen gibt, in welchen das islamische Recht nicht gebeugt werden könne, und dass in diesen Fragen die Positionen des islamischen Rechts einfach respektiert werden müssen. In anderen Punkten greift er, der extremen modernistischen/progressiven Seite gegenüber, zu kurz, indem er kein vollkommen neues Verständnis der Gesetze verlangt, sondern nach Ansichten sucht, die von einigen

Gelehrten in der Vergangenheit vertreten wurden. Damit werden seine Schlüsse bei den muslimischen Massen einen viel besseren Anklang finden. Allerdings hat er hier die Tatsache vernachlässigt, dass das, womit sich das *fiqh* wirklich befasst, nicht einfach die Frage ist, ob jemand in der Vergangenheit, egal welchen prominenten Ruf er genoss, eine Meinung vertreten hat oder nicht, sondern vielmehr, ob diese Meinung im Sinne des Koran und der Sunna vertretbar ist.

(2) Obwohl er an jene appelliert, die sich auf die Seite der Menschenrechte stellen, sich auf den „Ermessensspielraum“ zu berufen und darauf zurückzugreifen, ist es schwer vorstellbar, dass wenigstens einige seiner Schlüsse von manchem kompromisslosen Verfechter der Menschenrechte akzeptiert werden, wie z.B. Mayer, Howland, den Feministen allgemein usw. So gesehen unterscheiden sich einige seiner Begründungen und Interpretationen nicht wesentlich von denirgendwie „apologetischen“ Schriften mit Bezug auf die Menschenrechte.

(3) Man muss die Frage stellen, warum man sich auf die *maslahah* beruft und auf andere Hilfsmittel des islamischen Rechts zurückgreift, um das eigene *fiqh* in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Menschenrechtskatalog zu bringen. Erstens muss man sich fragen, ob dies eine akzeptable Art ist, sich auf die

maslahah zu berufen. Zweitens muss man auch in Frage stellen, warum das islamische Recht überhaupt dazu gezwungen werden muss, sich nach der Idee der gegenwärtigen Menschenrechte zu richten. Dies ist die wichtigste Frage, die Baderin im Grunde umgeht. Und das ist genau die Frage, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen wird.

Ein letzter Punkt, der zu Baderin noch erwähnt werden muss, ist seine Berufung auf das Konzept *maqasid al-sharee'ah* oder der allgemeinen Ziele und Prioritäten des islamischen Rechts. Wie später im Einzelnen gezeigt werden soll, sind es in Wirklichkeit genau die Ziele der Scharia, die zeigen, dass sich die Ziele, die Ideologie und die Realität des Islam von denen der Menschenrechtsbewegung unterscheiden. Die elementaren Ziele der Scharia, um die sich nahezu alle islamischen Gesetze drehen, sind fünf: die Gründung, Erhaltung und die Förderung der Religion, des Lebens, der familiären Bindungen (und der Ehre), des Vermögens und des menschlichen Geistes. Diese Ziele unterscheiden sich stark von denen der Menschenrechtsaktivisten, besonders wenn man die ultimative Betonung, die auf die Religion gelegt wird, mit einbezieht. So haben beispielsweise die Menschenrechtsverfechter große Schwierigkeiten, das islamische Gesetz zur Abtrünnigkeit zu akzeptieren. Wenn es aber ein Gesetz gibt, welches mit den Zielen und

Zwecken der Scharia vereinbar ist, dann ist es eben genau dieses Gesetz, dessen Ziel der Schutz und der Erhalt der Religion selbst ist. Langfristig unterstützt also die Berufung auf *maqaasid al-sharee'ah* Baderins Anliegen nicht wirklich.

Baderins Arbeit wurde hier ausführlich diskutiert, weil es zunächst schien, als ob der Autor etwas Neues anzubieten hätte: eine wirkliche Synthese zwischen dem islamischen Recht und dem Menschenrechtsgesetz. Er versuchte, dies zu erreichen, indem er nicht nur einige Aspekte des islamischen Rechts mit aufgenommen hat, was eine typische Methode des apologetischen Ansatzes ist, sondern auch durch die Einbeziehung einer Alternative in das Menschenrechtsgesetz. Indes bleibt sein Versuch auf lange Sicht hinter den Erwartungen zurück. Wie auf den nachfolgenden Seiten dieser Arbeit gezeigt werden soll, ist es nicht verwunderlich, dass dieser Versuch, wie alle anderen, allem Anschein nach gescheitert ist.

Es gibt definitiv einige Hauptgünde für diese Ausweglosigkeit, die zwischen den Verfechtern des islamischen Rechts und den Verfechtern der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung immer wieder anzutreffen ist.

Wohin soll man von hier aus gehen?

In diesem Kapitel wurden viele Seiten einem Rückblick auf die gegenwärtigen Ansätze zum Islam und den Menschenrechten gewidmet. Der Grund, weshalb dieser Rückblick in aller Ausführlichkeit gegeben wurde, ist, dass damit gezeigt wird, wie dieses Thema gegenwärtig behandelt wird, und dass damit die aktuelle Diskussion in den zeitgenössischen Rahmen gestellt wird.¹ Zwei der drei vorgestellten Ansätze verlangen im Grunde die Abschaffung der Religion des Islam, wie sie durch die Jahrhunderte hindurch verstanden und praktiziert wurde. Der dritte Ansatz strebt nach einer wenig überzeugenden Verbindung zwischen dem Islam und den Menschenrechten. Der Autor der vorliegenden Arbeit stimmt Ignatieff in seiner Äußerung zu, dass:

„[es] derzeit wiederholte Versuche [gibt], islamische Menschenrechtserklärungen inbegriffen, die islamischen mit den westlichen Traditionen zu versöhnen, indem mehr Wert auf die Familienpflichten und die religiöse Hingabe

¹ Es gibt viele andere Autoren, die nicht in den Kategorien fallen, die in diesem Kapitel vorgestellt worden sind. So unterscheidet sich z.B. Abu Ala Mawdudi's *Human Rights in Islam* (Leicester, England: the Islamic Foundation, 1976) in vielerlei Hinsicht von den hier besprochenen Arbeiten. Doch auch wenn Mawdudi einen grundlegenden Konflikt zwischen den Menschenrechten und dem Islam sieht, wie Mayer aufzeigt, bemüht er sich nachzuweisen, dass der Islam ursprünglich Menschenrechte gewährt hat, usw. Cf. Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 73f.

gelegt wird und auf die deutlich islamischen Traditionen von religiöser und ethnischer Toleranz zurückgegriffen wird. Aber diese Versuche einer synkretischen Fusion des Islam und des Westens waren nie ganz erfolgreich: Das, was für beide Seiten hätte fruchtbar sein können, wurde tatsächlich durch Vereinbarungen weg verhandelt. Der daraus resultierende Konsens ist fad und nicht überzeugend.“¹

Der Ansatz des Autors hier ist, dass der Islam von der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung vollkommen unabhängig ist. Die Quellen und die Grundlagen sind nämlich ganz unterschiedlich und unabhängig voneinander. Also ist es unvernünftig zu erwarten, dass das eine in irgendwelcher Weise mit dem anderen kompatibel ist. Selbst ein Vergleich gestaltet sich hier sehr schwierig, es sei denn man würde eben die sprichwörtlichen Äpfel mit Birnen vergleichen (und einige Versuche werden im Laufe dieser Arbeit tatsächlich doch bemüht werden).

Für beide Beteiligten ist es sehr wichtig, genau zu verstehen, für was jeweils die andere Seite steht. In Wahrheit werden von beiden Seiten, von Seiten der Menschenrechtsbewegung genauso wie von Seiten des Islam auch, einige große und kühne Ansprüche in eigener

¹ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Religion* (mit Kommentaren von K.Anthonz Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher) (Princeton, NJ Princeton University Press, 2001), S. 59.

Sache erhoben. Diese Ansprüche betreffen oft dasselbe Thema, aber die Schlussfolgerungen sind sehr unterschiedlich, wenn nicht sogar vollkommen widersprüchlich. Heutzutage muss man indes ehrlich sein und offen gegenüber solchen philosophischen Unterschieden.

Es soll hier aufgezeigt werden, dass die Philosophie und die Prämissen der Menschenrechtsbewegung sich von denen des Islam unterscheiden. Das bringt einen einfachen Punkt zur Sprache: Warum sollten Muslime versuchen, den Islam an ein System anzupassen, das nicht der Islam ist? Das machen muslimische Gelehrte sicherlich nicht mit dem Christentum und dem Judentum – sie versuchen nicht zu beweisen, dass sie völlig kompatibel sind. Jedoch haben viele Muslime, vielleicht aufgrund eines Minderwertigkeitskomplexes, dessen Ursprung in der Kolonialgeschichte liegt, als westliche Staaten viele östliche Länder kolonisierten, sich die Idee angeeignet, dass Menschenrechte – wie vorher die abendländische Zivilisation und die abendländische Wissenschaft – ein Geschenk Gottes sind und deshalb meinen sie, beweisen zu müssen, dass es keinen Konflikt zwischen den Menschenrechten und dem Islam gibt.

Das Argument hier entspringt nicht einem kulturellen Relativismus, sondern es stellt die eigentliche Grundlage der Menschenrechte in Frage. Selbst aus einer

säkularen Perspektive ist diese Kritik gültig und von entscheidender Bedeutung. Sie hinterfragt, was diese Bewegung dem Islam zu bieten hat. Das bedeutet nicht, dass alles, was die Menschenrechtsverfechter vertreten, inakzeptabel ist. Tatsächlich billigt und unterstützt der Islam viele, ähnliche Konzepte, wie später angesprochen werden soll. Allerdings darf der Islam niemals mit den säkularen, von Menschen gemachten Philosophie/Ideologie, die die zeitgenössische Menschenrechtsbewegung konstituiert, verwechselt werden.

Der Autor der vorliegenden Arbeit kann seine Prämisse sogar in stärkeren Begriffen darlegen. Auf den vorhergehenden Seiten wurden die Schwierigkeiten einer vollkommenen Versöhnung der gegenwärtigen Theorien der Menschenrechte mit dem islamischen Recht ausführlich dargestellt. In allen drei Ansätzen ist das islamische Recht in gewisser Weise herausgefordert worden, die Standards zu erfüllen oder inbegriffen der gegenwärtigen Theorie der Menschenrechte zumindest akzeptabel zu sein. Nun muss hier noch eine Schlüsselfrage angesprochen werden: Warum muss sich der Islam den Anforderungen der Menschenrechtstheorie stellen? In anderen Worten, was ist es, was die Menschenrechtstheorie so bedeutsam macht oder zu so einem unangreifbaren Urheber von Wahrheit, dass sogar Religionen dazu angehalten werden, dessen Standards zu erfüllen? Was gibt es in der Menschenrechtstheorie, das so „wahr“ ist, dass es

keinerlei Rückfragen duldet? Oder werden einfach die Gefühle wiederbelebt, die Kipling einst in seinem Gedicht „Bürde des Weißen Mannes“ beschrieben hat, also dass die Menschen im Westen meinen, sie müssten die Muslime retten?¹

Diese Arbeit wird einen anderen Ansatz zu diesem Thema haben. Er wird zeigen, dass der Islam die Ideologie der Menschenrechte nicht benötigt. Dieses Ziel wird nicht auf eine arrogante Art verfolgt, indem einfach gesagt wird,

¹ Oh (S. 3) stellt fest, dass die Befürworter der Menschenrechte anerkennen müssten, dass die exkoloniale Situation, die viele muslimische Staaten erlebten oder noch erleben, sie sehr misstrauisch macht, jeder „Ideologie“ gegenüber, die der Westen von ihnen fordert. Bricmont (S. 10) schreibt: „Als die ersten Europäer in ferne Länder kamen, entdeckten sie ‚barbarische Gebräuche‘: Menschenopfer, grausame Strafen, Frauen, denen die Füße gebunden wurden, usw. Menschenrechtsverletzungen, Abwesenheit von Demokratie oder das Schicksal der Frauen in muslimischen Staaten, das ist die moderne Version dieser barbarischen Gebräuche.“ Bricmont (S. 20) diskutiert auch, wie dieser Diskurs der Menschenrechte benutzt wird, um militärische Interventionen in anderen Teilen der Welt zu rechtfertigen, während frühere Ausreden z.B. lauteten: Bürde des weißen Mannes, Verbreitung des Christentums u.ä. Dazu stellt Bricmont fest (S: 29): „Immer wenn Diktatoren, Monarchen, Vorgesetzte, Aristokraten, Bürokraten oder Kolonisten Macht über Andere ausüben, brauchen sie eine Ideologie, die dies rechtfertigt. Die Rechtfertigung weist meist immer die gleiche Formel auf: wenn A Macht über B ausübt, tut er dies zum ‚eigenen Wohl‘ von B. Kurz gesagt, Macht präsentiert sich selbst als altruistisch.“ Bricmont gibt dann zahlreiche Beispiele solcher Rechtfertigungen.. Siehe Jean Bricmont, *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* (New York: Monthly Review Press, 2006).

dass der Islam eine Rechtleitung Gottes ist, und dass menschliches Denken nie die Größe des göttlichen Systems erreichen kann – obwohl ein Muslim genau daran glaubt. Hier wird der Ansatz anders sein. Hier wird die Kritik, mit der die Menschenrechtsbewegung den Islam überhäuft, dazu verwendet, um zu zeigen, dass der Menschenrechtskatalog tatsächlich fehlerhaft, widersprüchlich und logisch unhaltbar ist.

Dies bedeutet nicht, dass der Islam gegen die „Menschenrechte“ ist. In der Tat unterstützt und verteidigt der Islam zahlreiche „Menschenrechte“, wie noch aufzuzeigen sein wird. Noch bedeutet es, dass es weder Gutes noch Wichtiges im Menschenrechtskatalog gibt. Es bedeutet allerdings, dass, wie alle anderen von Menschen gemachten Systeme, das System Menschenrechte, wie es heute von Vielen angestrebt wird, der Menschheit nicht das bringen kann, was ihr die wahre Religion Gottes bringt.

Geschichte der „Menschenrechte“

Sind Menschenrechte ein „westliches, modernes“ Konzept?

Über die Entstehung und die Geschichte der Menschenrechte gibt es sehr viele, unterschiedliche Meinungen. So schreibt Mayer z.B.: „Die Konzepte der Menschenrechte sind nur ein Teil von mehreren seit dem neunzehnten Jahrhundert im Westen durchgeführten, institutionellen Transplantationen.“¹ J. Donnelly ist einer von Vielen, die eisern leugnen, dass irgendeine andere Zivilisation (einschließlich des vormodernen Westens) irgendein Konzept hatte, das dem gegenwärtigen Menschenrechtskonzept nahe käme. Er schreibt z.B.:

„Den meisten nicht westlichen kulturellen und politischen Traditionen fehlt nicht nur die Praxis der Menschenrechte, sondern das eigentliche Konzept. Als eine geschichtliche Tatsache ist das Konzept der Menschenrechte ein Artefakt der modernen westlichen Zivilisation.“²

An anderer Stelle bekräftigt Donnelly dies eindeutig: „Ich behaupte, dass den nicht-westlichen kulturellen und

¹ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, (Boulder, CO: Westview Press, 1999), S. 9.

² J. Donnelly, „Human Rights and Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Human Rights Conceptions“ *American Political Science Review* (1982, 76), S. 303. Zitiert in Ali, S. 17.

politischen Traditionen wie dem vormodernen Westen nicht nur die Praxis der Menschenrechte fehlte, sondern auch das eigentliche Konzept.¹

Yogindra Khushalani hingegen ist der Meinung, dass „das Konzept der Menschenrechte bis zum Ursprung der menschlichen Rasse selbst zurückverfolgt werden kann.“² Die *Encyclopedia Britannica* stellt vielleicht realistischer fest:

„Die meisten Studierenden der Menschenrechte führen die geschichtlichen Ursprünge des Konzepts [der Menschenrechte] zurück auf das antike Griechenland und Rom, wo sie mit den vormodernen Lehren der Naturgesetze der Stoiker (die von Zeno von Citium gegründete Philosophieschule, die die Ansicht vertrat, dass eine universale Schöpferkraft alle Schöpfung durchdringt, und dass das menschliche Verhalten deshalb nach dem Naturgesetz beurteilt und mit ihm in Einklang gebracht werden sollte), eng verbunden waren.“³

¹ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), S.71. Bezüglich des vormodernen Westens schreibt Donnelly (S.76): „Ich möchte mich sofort dem vormodernen Westen zuwenden, wo auch deutlich die Idee und die Praxis der Menschenrechte ausgesprochen fremd waren“.

² Zitiert in Donnelly, *Universal*, S. 71. Donnelly nennt diese Behauptung „offensichtlich absurd“.

³ „Human Rights“, *Encyclopedia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 2009). Eine interessante und detaillierte Diskussion der „Menschenrechte“ oder verwandte Konzepte in römischen



Zusätzlich, wie oben angemerkt, deuten einige muslimische Autoren an, dass die Idee der Menschenrechte mit dem Aufkommen des Islam entstand. Dieses Phänomen kommentierend, schreibt Donnelly:

Nahezu in der gesamten, zeitgenössischen, arabischen Literatur zu diesem Thema [Menschenrechte] finden wir eine Auflistung der Grundrechte, die in modernen Konventionen und Erklärungen festgesetzt sind, und anschließend einen ernsthaften Versuch, sie auf koranische Verse zurückzuführen (Zakaria 228). Viele Autoren (z.B. Abbanden 1970: 1,85) argumentieren sogar, dass die gegenwärtigen Lehren der Menschenrechte lediglich die 1400 Jahre alten, islamischen Ideen reproduzieren. Das Standard-Argument in dieser nun umfangreichen Literatur ist, dass der „Islam einige der universellen Grundrechte für die Menschheit als Ganzes niedergelegt hat, die unter allen Umständen beachtet und respektiert werden müssen [...] Grundrechte eines Jeden schon auf Grund seines Menschseins“ (Maudoodi 1976: 10). „Die grundlegenden Konzepte und Prinzipien der Menschenrechte waren von Beginn an im islamischen

Zeiten ist bei Richard A. Baumann, *Human Rights in Ancient Rome* (Routledge: London, 2000) zu finden. Man könnte aus dieser Arbeit den Schluss ziehen, wie Baumann es tat (S. 130), dass das gegenwärtige (Menschenrechts) System der römischen Zeit zu verdanken ist.

Recht eingebettet.“¹

(Nebenbei gesagt, beendet Donnelly diesen Abschnitt, indem er seine Ansichten gegenüber solchen Aussagen Ausdruck verleiht: „Dennoch sind solche Behauptungen meist vollkommen grundlos.“)²

Ishay hebt die Tatsache hervor, dass der Ursprung der Menschenrechte eine politisch aufgeladene Frage ist, in der einem bestimmten Wertesystem einige Privilegien zugesprochen werden, ungeachtet jeglicher Anfechtungen durch diesen Urglauben.³ So lassen sich also unterschiedliche Behauptungen über den Ursprung der Menschenrechte finden.

Die naheliegende Frage, die nun aufkommt ist: Wie konnten diese Forscher zu solch unterschiedlichen Schlussfolgerungen zur Geschichte und zum Ursprung der Menschenrechte kommen? Die Antwort auf diese Frage ist denkbar einfach. Bei allen heutigen Diskussionen über die Wichtigkeit der Menschenrechte bleibt manchmal eine Tatsache unerwähnt, nämlich, dass verschiedene Personen verschiedene Auffassungen davon haben, worum es eigentlich bei den Menschenrechten geht. Deshalb

¹ Donnelly, S. 72

² Donnelly, S. 72

³ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), S. 6.

kommen eben manche darauf, dass die „Menschenrechte“ auf die alte Geschichte zurückgeführt werden können, während Andere eher der Meinung sind, dass sie eine moderne, westliche Erfindung seien.

Es ist schwer vorstellbar, dass frühere Zivilisationen gewisse „Rechte“ nicht erkennen konnten, die jeder einzelne Mensch besitzt. Rechte, wie das Recht, eine Familie zu gründen, Reisefreiheit usw. waren mehr oder weniger akzeptiert und respektiert – genauso wie manche Rechte heutzutage „mehr oder weniger“¹ akzeptiert und respektiert werden, ohne dass sie als „Menschenrechte“ bezeichnet werden. Dies war besonders im islamischen Recht der Fall, in welchem es ein allgemeines Prinzip gibt, das besagt, dass alles als erlaubt gilt, solange kein Verbot dagegen verhängt worden ist.² In anderen Worten hat im

¹ Viele dieser Rechte wurden auf bestimmte Klassen der Gesellschaft beschränkt oder standen den Bürgern nicht ganz zur Verfügung. In Wirklichkeit, in der heutigen Welt der Nationalstaaten, setzt sich dieser Prozess weiter fort. Manchmal werden Menschen auf eine andere Art behandelt als andere, nur weil sie keine Staatsbürger sind. In den Vereinigten Staaten hat beispielsweise ein außerhalb der Vereinigten Staaten geborener Bürger nicht das Recht, Präsident der Vereinigten Staaten zu werden.

² Allah sagt im Koran: „Was euch verboten ist, wurde im Detail bereits erklärt.“ (*al-Anaam* 119). Von den gravierenden Handlungen und Verhaltensweisen abgesehen, die einem selbst und den anderen Schaden bringen und die ausdrücklich verboten wurden, sind die Menschen frei zu handeln und allen Vergnügungen nachzugehen, die sie wünschen. Siehe die Erörterung dieses Prinzips in: Abdullahi al-Judai, *Taiseer Ilm Usool al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Rayyaan, 1997), S. 48f.

Grunde jede Person das Recht oder die Freiheit, irgendetwas oder alles zu tun, solange es nicht durch das Gesetz verboten worden ist. Dies wurde wahrscheinlich deshalb nie als ein „Recht“ bezeichnet, da diese Terminologie in früheren Zeiten nicht in Mode war.

Gleichzeitig ist es sehr wichtig zu erkennen, dass es eine derzeitige Auffassung der „Menschenrechte“ gibt, von der wirklich behauptet werden kann, neu und von westlichem Ursprung zu sein. Donnelly stellt heraus, was diese Auffassung mit den Menschenrechten gemein hat und wie sie eigentlich nichts mit den Verpflichtungen des Menschen zu tun hat, letzteres ist ein in anderen und früheren Gesellschaften vorgefundener Aspekt. In seinen Worten heißt es:

„Traditionelle“ Gesellschaften – westliche oder auch nicht-westliche – hatten typischerweise Systeme von Pflichten ausgearbeitet. Viele dieser Pflichten entsprechen Werten und Verpflichtungen, die wir heute mit den Menschenrechten verbinden. Aber jene Gesellschaften hatten Konzepte von Gerechtigkeit, politischer Legitimation und menschlichem Wohlstand, die versuchten, Menschenwürde, Wohlstand oder Wohlergehen ganz unabhängig von den Menschenrechten zu verwirklichen. Diese Institutionen und Praktiken stellen eher Alternativen für die Menschenrechte dar, als dass sie bloße

divergierende Formulierungen davon sind.“¹

Obwohl eine Unterscheidung zwischen Pflicht und Recht übertrieben sein kann, beinhaltet das Konzept der Menschenrechte in der Tat etwas wirklich Modernes, im Westen Beheimatetes, da es sich von anderen Vorstellungen von Menschenrechten unterscheidet, die von außen betrachtet dem ähnlich sind. Die einzigartigen Aspekte dieser Geschichte haben die gegenwärtige Auffassung der Menschenrechte beeinflusst und darauf eingewirkt in dem Sinne, dass diese Geschichte einen Aufstand gegen verschiedene Arten von Autorität, besonders die Autorität der Kirche und der Könige darstellt. Es war dieser Kampf, der dazu geführt hat, dass mehr Wert auf die „Rechte“ gelegt wurde und nicht auf „Verpflichtungen“ oder „Aufgaben“.² Das ist

¹ Donnelly, S. 71.

² Donnelly behauptet, dass Rechte „den Unterdrückten gegebene Mittel sind“, während Pflichten nichts als „Verpflichtungen der Privilegierten sind.“ Jedoch „unter Beachtung dieser Unterscheidung, mangelt es den Rechten nichtsdestoweniger an Bedeutung, wenn niemand die Pflicht zur Hilfe derjenigen akzeptiert, deren Rechte verletzt worden sind. Die Rechte der Unterdrückten, obwohl sie immer eingefordert werden können, können nicht verwirklicht oder wiederhergestellt werden, bis diejenigen, die in der Lage sind, Hilfe zu leisten, glauben, dass sie die Pflicht haben, das zu tun.“ (Oh, S.25). In vielerlei Hinsicht können die Unterschiede zwischen den „Rechten“ und den „Verpflichtungen“ übertrieben oder diese Dichotomie kann überbewertet werden. Wenn Rechte nicht zu einer Art von Verpflichtung gegenüber anderen in Beziehung stehen – sogar wenn die Verpflichtung darin besteht, den anderen einfach nur zu lassen – ist es ein Recht, das niemals

wahrscheinlich der Grund, warum es nicht so etwas gibt wie eine „universale Erklärung der menschlichen Verpflichtungen“, die von Seiten dieser aus dem Westen stammenden Institutionen verabschiedet worden wäre. In Wirklichkeit ist die individuelle „Pflicht im Gegensatz zum Recht“ praktisch die Antithese dessen, um was es bei diesem Kampf eigentlich ging, und diese historische Realität hat die nachfolgende Diskussion gesteuert.

Kurz gesagt, die Behauptung, dass das Konzept der Menschenrechte westlich ist, hat einige Gültigkeit in dem Sinne, dass die derzeitigen Pläne zu den Menschenrechten, wie sie von vielen Menschenrechtsaktivisten vorgeschlagen werden, in ihrer Natur tatsächlich westlich und modern sind. Deshalb ist es von einiger Bedeutung, den Hintergrund der Entwicklung des gegenwärtigen Gedankenguts der Menschenrechte zu verstehen, weil dieser Hintergrund bis heute immer noch viele der zeitgenössischen

wirklich erfüllt werden kann.. Außerdem, wenn Menschen ihre Verpflichtungen nicht wahrnehmen, wird es schwierig sein, ihnen Rechte zu gewähren, was in der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung eindeutig projiziert wird. In Bucar und Barnett, S. 88 – 91, widerlegt Abou El Fadl ausführlich jene, die behaupten, dass die Idee der Rechte in früheren Kulturen oder besonders in der islamischen Kultur, niemals existiert hat. Er beginnt seine Diskussion mit den Worten: „Zu sagen, dass die juristische Tradition die Idee der fundamentalen oder grundlegenden Rechte des Einzelnicht entwickelt habe, bedeutet nicht, dass die Tradition für diese Vorstellung blind ist. In der Tat, die juristische Tradition tendierte zur Sympathie mit Personen, die zu Unrecht für ihren Glauben hingerichtet wurden oder mit denjenigen, die gegen die Ungerechtigkeit kämpften.....“ Siehe auch Oh, S. 26 - 27.

Menschenrechte im Islam



Menschenrechtsverfechter beeinflusst. Nebenbei gesagt, wirft diese Geschichte auch ein Licht auf die Frage, ob die derzeitige Plattform der Menschenrechte im Wesentlichen verdienstermaßen „universal“ genannt werden kann.

Kurze Geschichte der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung

Die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung ist eng verbunden mit der einzigartigen Geschichte Europas. Offensichtlich erlebte nicht die ganze Welt die gleiche Geschichte wie der Westen, wovon einige Aspekte weiter unten beschrieben werden sollen. Zu Beginn könnte man behaupten, dass es schwer vorstellbar ist, dass Konzepte, die solch einer einzigartigen Geschichte entstammen, für den Rest der Erdbewohner, die nicht das gleiche Schicksal der Geschichte erfahren haben, unbedingt auch geeignet sind.

Die Ideen der Freiheit und der Gleichheit wurden in Europa in einer Umgebung geboren, in der die Freiheit und die Gleichheit eingeschränkt waren. Zum größten Teil wurden sie von der Religion und der Regierung eingeschränkt; diese zwei Institutionen waren tatsächlich mit der Theorie der „göttlichen Rechte der Könige“ eng verbunden. Der historische Prozess ist gut und ausführlich im folgenden Abschnitt der *Encyclopedia Britannica* beschrieben:

„Die wissenschaftlichen und intellektuellen Errungenschaften des 17. Jahrhunderts – die Entdeckungen Galileos und Sir Isaac Newtons, der Materialismus von Thomas Hobbes, der Rationalismus von Rene Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz, der

Pantheismus des Benedict de Spinoza, der Empirismus von Francis Bacon und John Locke – beförderten den Glauben an ein Naturgesetz und eine Weltordnung. Während des 18. Jahrhunderts, des sogenannten Zeitalters der Aufklärung, führte ein wachsendes Vertrauen in den menschlichen Verstand und in die Vollkommenheit der menschlichen Geschichte zu ihrem umfassenden Ausdruck. Besonders sollen die Schriften des Philosophen des 17. Jahrhunderts John Locke beachtet werden – der wohl wichtigste Theoretiker der Naturgesetze in der modernen Zeit – und die Werke der Philosophen des 18. Jahrhunderts, hauptsächlich auf Paris konzentriert, einschließlich Montesquieu, Voltaire, und Jean-Jacques Rousseau. Locke erörtert ausführlich, vor allem in seinen Schriften über die Revolution von 1688 (die Ruhmvolle Revolution), dass bestimmte Rechte sich selbstverständlich auf Personen als menschliche Wesen beziehen, (weil sie im „Naturzustand“ existierten, bevor die Menschheit den Übergang zur Zivilgesellschaft geschafft hat), dass die obersten Rechte unter ihnen das Recht des Lebens, das Recht der Freiheit (Freiheit von Willkürherrschaft) und das Recht zum Besitz sind, so dass beim Übergang in die Zivilgesellschaft (gemäß einem „Gesellschaftsvertrag“) die Menschheit dem Staat nur das Recht überlassen würde, diese Naturgesetze durchzusetzen, nicht die Rechte selber; und wenn der Staat



Menschenrechte im Islam

dabei versagt, diese der Natur vorbehaltenden Rechte zu sichern (der Staat hat selber unter Vertrag die Interessen seiner Mitglieder zu sichern), ergibt sich das Recht auf eine verantwortungsvolle Volksrevolution. Die Philosophien, auf Locke und andere aufbauend und viele verschiedene Denkansätze ergreifend, die sich aber durch den gleichen unbeirrbaren Glauben an den Verstand nahe standen, griffen auf das Heftigste den religiösen und wissenschaftlichen Dogmatismus, Intoleranz, Zensur und sozialwirtschaftliche Benachteiligungen an. Sie trachteten danach, universell gültige Prinzipien zu entdecken und nach ihnen zu handeln, die harmonisch die Natur, die Menschheit und die Gesellschaft regierten, einschließlich der Theorie der unveräußerlichen „Rechte der Menschen“, die zu ihrem wesentlichen Heiligen Buch der Ethik und der Soziologie wurde.¹

Es ist nun interessant zu bemerken, dass diese frühe „Menschenrechtsbewegung“, die großen Einfluss hatte auf die amerikanischen und die französischen Verfassungen, schließlich gewissermaßen schwach wurde. Sie schwächte ab, weil es ihr vor allem an einer festen Grundlage fehlte. Als viele Theorien der Renaissance und der Aufklärung später in Frage gestellt wurden, wurde die Frage des Naturrechts und ähnliche andere Theorien mehr oder

¹„Human Rights,“ *Encyclopedia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 2009).

weniger aufgegeben, was zu einem großen Vakuum und Verfall im Fortschritt der Menschenrechte führte.

Ferner sei darauf hingewiesen, dass die Entwicklung solchen Gedankenguts der Menschenrechte im Westen kaum etwas ist, womit man sich „rühmen“ könnte, da sie meist mit Niederlagen und extremen Situationen verbunden war, die der Westen durchlebte.¹ Die Radikalität der Kirche und der Regierungen führte zu den Forderungen der Menschenrechte (in derselben Weise, wie auch die Radikalität und die Grausamkeiten der westlichen Nationen im Ersten und Zweiten Weltkrieg sowie der Kolonialismus zu den Forderungen der Menschenrechte führten). Dies ist treffend in der *Encyclopedia Britannica* im folgenden Abschnitt zusammengefasst:

„Kurz gesagt, spielte die Idee der Menschenrechte, unter einem anderen Namen, in den Kämpfen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gegen den politischen Absolutismus eine Schlüsselrolle. Es war tatsächlich das Unvermögen der Regierenden, die Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit zu respektieren, die für die Philosophie

² Es scheint, dass Donnelly diese Tatsache erkennt, aber er will sich nicht in solch eklatanten Begriffen ausdrücken. Er stellt jedoch fest, (S. 62): „Diese historische Priorität ist natürlich keinesfalls Ausdruck von speziellen westlichen Tugenden oder Verdiensten. Die Erfahrungen mit den charakteristischen Unredlichkeiten und Ungerechtigkeiten der modernen Märkte und der modernen Staaten wurden einfach hier, im Westen, zuerst gemacht.“

des Naturrechts fast von Anfang an zentral und somit für diese Entwicklung verantwortlich waren. In den Worten von Maurice Cranston, einem führenden Schüler der Menschenrechte: „Der Absolutismus forderte den Menschen dazu auf, [menschliche oder natürliche] Rechte zu fordern, gerade weil er sie ihm verweigerte.“¹

Ignatieffs Behandlung dieses Punktes ist auch sehr einleuchtend:

„Die Deklaration [der Menschenrechte] mag immer noch ein Kind der Aufklärung sein, aber sie wurde geschrieben, als der Glaube an die Aufklärung seiner tiefsten Krise des Vertrauens gegenüberstand. In diesem Sinne gelten Menschenrechte nicht so sehr als eine Erklärung der Überlegenheit der europäischen Zivilisation, sondern als eine Warnung der Europäer an den Rest der Welt, dass er nicht versuchen sollte, diese Fehler auch zu begehen.“²

¹ „Human Rights“, *Encyclopedia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago Encyclopedia Britannica, 2009). Siehe auch Ishay, S. 64

² Ignatieff, S. 65. Im gleichen Buch schreibt er auch (S. 4): „Wenn man die globale Verwirrung der westlichen Menschenrechte das Zeichen eines moralischen Fortschritts nennt, kann das als eurozentrisch erscheinen. Doch die nach 1945 geschaffenen Instrumente der Menschenrechte waren nicht der triumphale Ausdruck des europäischen imperialen Selbstvertrauens, sondern das Nachdenken einer kriegsmüden Generation über den europäischen Nihilismus und seiner Konsequenzen.“



Tatsächlich wuchs die Idee der Menschenrechte in Europa teilweise als eine Reaktion in einer Zeit, in welcher es praktisch keine Religionsfreiheit gab. Der Staat bestimmte seine Religion und zum größten Teil war das Volk nicht frei, eine andere Religion als die des Staates auszuüben oder vielleicht sogar anzunehmen. Ishay beschreibt einen Teil dieser dunklen Geschichte Europas – derartiges hat der Rest der Welt wahrscheinlich nie gesehen – folgendermaßen:

„Der Kampf für religiöse Freiheit war noch lange nicht vorbei. In Frankreich gab es durch das Edikt von Nantes (1598) einen wichtigen Fortschritt in diesem Kampf, in dem Heinrich der IV. versuchte, die französischen Religionskriege zu beenden, als er den französischen Protestanten (oder den Hugenotten) Religionsfreiheit garantierte. 1658 jedoch zog Ludwig der XIV. das Edikt zurück und verwehrte den Hugenotten alle bürgerlichen und religiösen Freiheiten. In England verabschiedete das Parlament 1689 die Toleranzakte, die, obwohl einigen Abtrünnigen erlaubt wurde, ihre Religion auszuüben, den jüdischen und katholischen Gottesdienst weiterhin ausschloss.“¹

Ishay lässt die Entwicklungen in Europa sehr logisch und vernünftig erfolgt klingen, wenn sie schreibt:

¹ Ishay, S. 77.

„Obwohl eine Reihe von langanhaltenden Religionskriegen alle anfänglichen Hoffnungen der Christenheit untergraben hatten, regte der internationale Charakter der Kriege zur Entwicklung einer neuen Vision der Einheit der Welt an, basierend vielmehr auf Vernunftdenken als auf offenbarten Wahrheitsprinzipien, die ihren spaltenden Charakter während der Religionskriege gezeigt hatten. Indem die Eigenverantwortung in Sachen des Seelenheils und der Suche nach der Glückseligkeit auf Erden geltend gemacht wurde, half der protestantische Einfluss, ein neues Credo zu schaffen, das auf die Wahl und die Rechte des Einzelnen vertraute. Der Glaube an den Wert des Einzelnen und an seine Fähigkeit zur Vernunft, wurde weiter verstärkt durch einen Ausbruch von bahnbrechenden, wissenschaftlichen Entwicklungen.“¹

Jedoch kann dieses rosige Bild von der Entwicklung des „vernünftigen Denkens“ nicht ganz richtig sein. In der Tat war der Prozess, in dem Europa eine neue Art entwickelte, das Leben zu denken und zu verstehen, nicht unbedingt „vernünftig“ und gut durchdacht. In anderen Worten, die Änderungen, die sich in Europa vollzogen haben, sind als Reaktion auf die eigenen Mängel und Schwächen der Zivilisation und der Religion hervorgerufen worden. Z.B. ist eine aktuelle, typische, europäische Sichtweise der „Religion“ nicht unbedingt

¹ Ishay, S. 71.

vernunftgeleitet, sondern vielmehr emotional in ihrer Grundlage. Wie McGoldrick bezüglich des französischen Ansatzes zu Religion und Säkularismus bemerkte:

„Die moderne französische Annäherung an Religion wurde nicht nach prinzipientreuen und philosophischen Reflexionen über die Bedeutung und den Wert religiöser Freiheit erreicht, sondern erst nach jahrhundertlangem, erbittertem und oft gewalttätigem Konflikt zwischen Kirche und Staat. In Frankreich tobten lange Zeit religiöse Konflikte und Feindschaften einschließlich der Religionskriege von 1562-98. Meist spielte die katholische Kirche eine beherrschende, politische Rolle in diesem Konflikt. Eines der Ziele der französischen Revolution (1789-95) war, die politische Macht und die sozialen und kulturellen Einflüsse der römisch-katholischen Kirche zu verringern. 1789 erklärte die verfassungsgebende Versammlung, dass alle Besitztümer der katholischen Kirche ab sofort der Nation zur Verfügung stehen würden. 1790 wurden per Dekret alle klösterlichen Eide aufgelöst und eine Zivilverfassung des Klerus wurde angenommen. Tausende Priester der katholischen Kirche wurden ermordet oder verschleppt.“¹

¹ Dominic McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006), S. 34. Er geht dazu über, mehr über die anti-klerikalen Gefühle in der französischen Geschichte zu diskutieren, siehe. S. 34ff.

Es ist sehr wichtig, diesen Hintergrund der Menschenrechtsbewegung zu verstehen und zu begreifen, weil er immer noch einen starken Einfluss auf die Bewegung heute hat. Es gibt eine deutliche Abkehr von der Autorität jeglicher Art von Religion und eine Hinwendung zu dem, was eher harmlos klingt: „menschliches Vernunftdenken“, „Freiheit“, usf. Gekämpft wird gegen den Dogmatismus oder den Glauben an festgesetzte, starre Prinzipien und Regeln. Im Namen der Autorität der menschlichen Vernunft wurde dieser Glaube aufgegeben, die den Glauben der christlichen Kirche nicht mehr akzeptierte, vor allem im Hinblick auf die physische Welt.¹ In der Tat ist eine der Botschaften der Aufklärung, dass sich alles um den „Menschen“ dreht, was auch die wichtigste Grundlage der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung darstellt. Wie Rasmussen bemerkt:

„Dieser Aufklärungsbericht verstand die Menschheit als eine besondere Spezies, die sich den Rest der Natur erdachte, in cartesianischen und kantischen Begriffen ausgedrückt. Kant selbst äußerte sich deutlich: „Tiere sind sich selbst nicht bewusst und es gibt sie nur als ein Mittel zum Zweck. Dieser Zweck ist der Mensch.“ „Natur“,

¹ Jedoch haben muslimische Kritiker bemerkt, dass sich „menschliches Vernunftdenken“ oft nicht von den „menschlichen Wünschen und Begierden“ oder *ahwaa* unterscheidet, besonders wenn es keinerlei religiösen oder moralen Grenzen unterliegt.

Naturrechte“ und „Naturgesetz“ sind sicherlich ernste, moralische, religiöse und metaphysische Gegenstände und Schlüsselbegriffe in der Diskussion der Rechte in der Aufklärung. Die Aufrufe von Locke, Rousseau, Jefferson, Paine und anderen Vorkämpfern dieser guten Sache ruhen hier. Aber das Hauptaugenmerk ist anthropozentrisch ohne Qualifizierung. [...] Das theozentrische Universum der mittelalterlichen Kosmologie, mit all der lebendigen Natur als ein Ozean von Symbolen, die die Erde mit dem Himmel verbinden, ist durch und durch verweltlicht in derselben breiten Bewegung, die die Denkweise auslöste, den Menschen selbst in die Mitte der Diskussionen über die Rechte und der ethischen Theorie zu stellen. Gott und die Natur als ein fruchtbarer Ausdruck der göttlichen Emanationen wurden entlassen zugunsten der moralischen, selbstgenügsamen Menschen, die über die mechanistische und passive Natur gestellt wurden. Auf Gedeih und Verderb erwuchs dann daraus das Rechte-Vokabular und bewohnt bis heute eine moralische Welt, die weder theozentrisch noch biozentrisch ist, sondern anthropozentrisch.“¹

Der folgende Abschnitt fasst die wichtigsten Punkte in der Geschichte der modernen Bürgerrechtsbewegung zusammen. Es ist ein Abschnitt, in dem Mayer einige

¹ Larry Rasmussen, „*Human Environmental Rights and/or Biotic Rights*,“ in Gustafson and Juviler, S. 37 - 38.

wichtige Aspekte der Menschenrechte anerkennt, die wieder einmal zeigen, dass Glaubensfreiheit und Religion unmöglich Teil der allgemeinen, derzeitigen Menschenrechtsplattform sein können. Der folgende Abschnitt summiert die wichtigen Punkte in der Geschichte der modernen Rechtsbewegung – es ist ein Abschnitt, in dem Mayer einige wichtige Aspekte bezüglich der Menschenrechte zugibt, die wieder einmal zeigen, dass die Glaubensfreiheit und die Religion höchstwahrscheinlich kein Teil der umfassenden, derzeitigen Menschenrechtsplattform sein kann. Mayer schreibt:

„Die Formulierungen der Menschenrechte, die im internationalen Recht benutzt werden, sind relativ neu, obwohl man in zurückliegenden Zeiten Ideen finden kann, die das Konzept der Menschenrechte vorwegnehmen. Sicherlich wurde der Entwicklung der intellektuellen Grundlagen der Menschenrechte durch die europäische Renaissance Anstoß gegeben, sowie durch den damit einhergehenden Aufschwung des rationalistischen und humanistischen Denkens, das zu einem wichtigen Wendepunkt in der westlichen intellektuellen Geschichte führte: Abkehr von den bisherigen Lehren der Menschenpflichten und Hinwendung zu einer Anschauung, die die Rechte der Menschen ins Zentrum der politischen Theorie stellt. Während der europäischen Aufklärung wurden die Rechte der Menschen zu einem

wichtigen Anliegen der politischen Philosophie und die geistige Grundlage für die moderne Theorie der Menschenrechte wurde gelegt...

Auf diese westlichen Traditionen des Individualismus, Humanismus, Rationalismus und auf die Rechtsgrundsätze, die die Rechte des Einzelnen schützen, wurde letztlich das internationale Gesetz über die bürgerlichen und politischen Rechte im 20. Jh. errichtet. Den Individualismus, Humanismus und Rationalismus abzulehnen, wäre gleichbedeutend mit der Ablehnung der Prämissen der modernen Menschenrechte.“¹

Es ist erstaunlich, dass angesichts eines solchen Hintergrunds der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung – solche Charakteristiken müssen wahrgenommen werden – die Infragestellung der Allgemeingültigkeit solcher Menschenrechte augenscheinlich immer noch als „blasphemisch“ angesehen wird. Unter den Schriftstellern des Westens, die willens sind, diese Tatsache anzuerkennen und sich dazu zu äußern, ist Stackhouse. Er schrieb:

„Wohl lassen einige der angeblichen Verteidiger der Menschenrechte selbst Kritikpunkte zur unwillentlichen Diskreditierung der Ideen der Menschenrechte offen, die sie verteidigen wollen. Rhoda E. Howard und Jack Donnelly beispielsweise argumentieren, dass die Idee der

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 47 – 48, Eigene Hervorhebung.

Menschenrechte „in strukturellen Veränderungen verwurzelt ist, die im späten mittelalterlichen und frühen modernen Europa eingetreten sind.“ Wenn es aber so ist, dass solche Ideen nicht mehr als ein Nebenprodukt eines bestimmten, historischen oder sozialen Zusammenhangs sind, wird es sehr schwer zu behaupten, dass sie als Leitprinzipien angenommen werden sollten, wenn sich der Zusammenhang wesentlich geändert hat oder wenn er mit anderen Weltgegenden nicht vereinbar ist. Natürlich können wir glauben, dass eine unerbittliche Logik der Weltgeschichte sich in Richtung einer immer mehr und überall vollkommenen Verwirklichung der Menschenrechte und der Autonomie zusammen mit sozialen, politischen und wirtschaftlichen Änderungen, bewegt. Aber solch eine quasi religiöse Überzeugung entbehrt jeglichen Beweises und geht über das Vertrauen der meisten Menschen in die Logik der Geschichte hinaus. Geschichte scheint kein überschwängliches Vertrauen in einen angeborenen Drang, Gutes zu tun zu haben, sobald das Leben von allen religiösen und sozialen Zwängen befreit ist, wie einige Denker der Aufklärung wünschten, es sollte der Fall sein. Auch ist es nicht offensichtlich, dass Autonomie der höchste, moralische Zweck sein soll.“¹

¹ Max Stockhouse, „Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective“ In: Bucar und Barnett, S. 13.

Die Formalisierung der Menschenrechte und die heutigen Lehren der Menschenrechte

Man kann mit Recht behaupten, dass die größten Veränderungen in der Formalisierung der Menschenrechte sich nach dem I. und dem II. Weltkrieg vollzogen haben. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, in der eine „grausame Behandlung von Individuen und Gruppen“ wieder mal überwiegend im Westen stattfand, wurden die Forderungen laut nach mehr Rechten für mehr Menschen. Insbesondere sorgte man sich um die Minderheitsgruppen in Zentral- und Osteuropa. Das führte teilweise zu dem Abkommen der Vereinten Nationen. Schon 1929 hatte eine internationale private Einrichtung: *The Institute of International Law*, eine unverbindliche *Declaration of the Rights of Man* vorgeschlagen.¹

Die Schrecken über die 50 Millionen Menschen, die im Zweiten „Weltkrieg“ starben – wieder in Europa verwurzelt – führten Viele zu dem Schluss, dass etwas getan werden müsse. Nach dem Scheitern des früheren Völkerbundes wurden die Vereinten Nationen gegründet, die heute noch bestehen. Die Vereinten Nationen wurden durch ein Abkommen gegründet, das „die allgemeine Achtung und Einhaltung der Menschenrechte und die Grundfreiheiten aller Menschen, ohne Unterscheidung der

¹ Cf., Baderin, S. 1718.

Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion“ betont. Dieses internationale Gremium, dessen Mitgliederliste den ganzen Globus umspannt, war die erste Organisation dieser Art, die ernsthaft die Frage der „universalen“ Menschenrechte diskutieren konnte, über die Grenzen der Nationalstaaten hinaus, die Eigenart jedes einzelnen Staates mitberücksichtigend. Sie übernahm diese Aufgabe schon sehr früh und entwarf 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR).¹

Eine kurze Geschichte der Abfassung dieses Dokuments ist an dieser Stelle durchaus vonnöten. Der ursprüngliche Entwurf der AEMR wurde durch eine Kommission unter dem Vorsitz von Eleanor Roosevelt, der Witwe des verstorbenen Präsidenten Franklin Roosevelt, vorbereitet. Die Kommission hatte achtzehn Mitglieder aus verschiedenen Teilen der Welt, einschließlich Australien, Belgien, Weißrussland, Chile, China, Ägypten, Frankreich, Indien, Iran, Libanon, Panama, die Philippinen, Ukraine, Großbritannien und Nordirland, die Vereinigten Staaten, Uruguay, die UDSSR und Jugoslawien. In dem Formulierungsprozess wurde ein Fragebogen verteilt, der die Rechtstraditionen verschiedener Kulturen untersuchte einschließlich der chinesischen, der islamischen und der hinduistischen Kulturen. Nachdem die Kommission etliche Antworten

¹ Eine Kopie von diesem Dokument steht im Anhang zur Verfügung.

aus der ganzen Welt erhalten hatte, war sie der Meinung, dass der Konsens in der Welt, was die primären Menschenrechte betrifft, ausreichend sei, um weiterzumachen.

Bis zu seiner endgültigen Ausarbeitung wurde insgesamt eineinhalb Jahre lang an dem Dokument gearbeitet. Zusammen mit Frau Roosevelt bestand das endgültige, für die Abfassung des Dokuments zuständige Komitee, aus dem stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission, dem chinesischen Philosophen Pen-Chung Chang, dem libanesischen existenzialistischen Philosophen Charles Malik und dem französischen Rechtswissenschaftler Rene Cassin. Also kann man durchaus behaupten, dass mehrere, breitgefächerte Perspektiven in dem ursprünglichen Entwurf des Dokuments tatsächlich berücksichtigt worden waren.

Schon in diesem frühen Stadium war es klar, dass der Entwurf eines Katalogs von universalen Rechten, die auf der ganzen Welt auf der gleichen Art angewendet und geachtet werden sollten, keine leichte Aufgabe war – Wenn selbst der Entwurf schon so problematisch war, dann besteht wohl kein Zweifel, dass die Anwendung noch problematischer sein wird. Der folgende Abschnitt zeigt einige der Spannungen, die besonders zwischen dem „Sozialistischen Ostblock“ und den „westlichen“ Stellvertretern aufkamen:

„Beispielhaft für solche internieren, ideologischen und philosophischen Differenzen war die erste, große Auseinandersetzung während der ersten Sitzung der Menschenrechtskommission, in welcher die Definition des menschlichen Wesens diskutiert wurde. Maliks provozierende Fragen: „Ist der Mensch nur ein soziales Wesen? Ist er nur ein Tier? Ist er nur ein ökonomisches Wesen? – entzündeten eine hitzige Debatte zwischen den Befürwortern der individuellen Rechte einerseits und den Verfechtern der kollektiven Rechte andererseits. Indem er vor der Gefahr des Kollektivismus warnte, der letztendlich „das menschliche Wesen in seiner Individualität und damit in seiner Unverletzbarkeit“ auslaugt, beteuerte Malik die zentrale Bedeutung vom Geist und Bewusstsein des Menschen, von der Unantastbarkeit des Eigentumsrechts und des Rechts auf Personenschutz gegen religiöse, staatliche und andere Formen fremder Unterdrückung. Seine Position rief Reaktionen der kommunistischen Stellvertreter, wie Yugoslaw Vladislav Ribnikar (1900 – 1955) und des russischen Stellvertreters Valentin Tepliakov, hervor. Ribnikar äußerte sich folgendermaßen: „Die Psychologie des Individualismus wurde von der Herrscherklasse in den meisten Ländern benutzt, um ihre eigenen Privilegien zu bewahren. Eine moderne Deklaration der Menschenrechte sollte nicht nur die von der Herrscherklasse bevorzugten Rechte berücksichtigen.“ Tepliakov stellte die Frage, wie man individuelle Rechte

und Verpflichtungen abseits der Rechte und Verpflichtungen der eigenen Gemeinde verstehen könne.“

Die Sowjetvertreter gaben, nicht überraschend, den sozialen und wirtschaftlichen Rechten und den gleichwertigen, bürgerlichen Verpflichtungen die Priorität, während die amerikanischen Stellvertreter die politischen und bürgerlichen Rechte bevorzugten. Im Mittelpunkt dieser Kontroverse stand die Konfrontation zwischen den Befürwortern der zentralen Planung und den Verfechtern der Programme, die der „unsichtbaren Hand“ einen gewissen Handlungsspielraum gewährten, um zu agieren. Dies löste heftige gegenseitige Anschuldigungen aus. Als Reaktion auf die amerikanischen Vorwürfe der bürgerlichen und politischen Menschenrechtsverletzungen in der Sowjetunion wiesen die sowjetischen Delegierten darauf hin, dass die Vereinigten Staaten nicht nur „verleumderische Unterstellungen“ machten, sondern auch noch „heuchlerisch“ in ihrem eigenen Land Rassentrennung betrieben und den Schwarzen im Süden ihre bürgerlichen, politischen und wirtschaftlichen Rechte vorenthielten“.¹

¹ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), S. 221.

Man beachte, dass einige der Probleme, die im letzten Abschnitt unterstrichen wurden, bis heute noch ungelöst sind, und dass auch heute noch immer wieder die gleichen Vorwürfe (zu Recht) erhoben werden.

Als schließlich das Dokument verabschiedet werden sollte, enthielt sich der sowjetische Block und die Erklärung wurde „angenommen“. Die Tatsache, dass eine ganze Gruppe von Ländern sich der Abstimmung zu dieser Erklärung enthielt, wird selten direkt von denjenigen erwähnt, die die Menschenrechte heute unterstützen und behaupten, dass sie als universal zu gelten haben. Ebenso selten wird auch die Zusammensetzung der UNO von damals diskutiert. Ishay liefert einige Details aus der endgültigen Verabschiedung: „Als dieses wichtige, wenn auch nicht bindendes Dokument, zur Abstimmung kam, hatte die UNO nur achtundfünfzig Mitgliedsstaaten. Fünfzig ratifizierten die Erklärung, während Weißrussland, die Tschechoslowakei, Polen, Saudi-Arabien, Südafrika, die Ukraine, die Sowjetunion und Jugoslawien sich enthielten. Diese Länder befürchteten, dass dieses, im Hinblick auf die Auswahl der Kategorie der Rechte, hauptsächlich „individualistische“ Dokument, den quasi heiligen Charakter der heimischen Gerichtsbarkeit herausfordern würde, der durch die rechtlich bindende UNO Charta garantiert wurde. Diese Befürchtung erwies sich als berechtigt, da mit der Zeit Praktiken der Mitgliederstaaten und ständige Beschwörungen des

Dokuments dieses in eine Art anerkanntes Gewohnheitsrecht verwandelten. Wichtiger noch, die Menschenrechtsbeauftragten wussten genau, dass die Erklärung nur ein erster Schritt war zur Entwicklung eines genaueren, rechtlich bindenden Vertrags der Menschenrechte.¹

Es sollte noch einige Jahre dauern, bevor die UNO irgendwelche Verträge mit voller Rechtswirksamkeit genehmigt. Es handelt sich um zwei Dokumente: der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (IPSKR) und der Internationale Pakt über bürgerliche, politische Rechte (IPBPR).² Diese beiden Verträge wurden von der Generalversammlung der Vereinten Nationen 1966 angenommen und 1976 in Kraft gesetzt. Zusammen mit der AEMR bilden sie den Internationalen Menschenrechtskodex.

Es ist wichtig, einen anderen Aspekt der Debatte zu beleuchten, der während dieser Zeit sichtbar wurde und die heute immer noch große Auswirkung hat. Es gibt verschiedene „Arten“ von Rechten, die in diesen verschiedenen Dokumenten anerkannt wurden. Sie werden gewöhnlich in zwei Kategorien unterteilt: die bürgerlichen und die politischen Rechte einerseits, die wirtschaftlichen

¹ Ishay, S. 223.

² Beide Texte sind im Anhang verfügbar.

und die sozialen Rechte andererseits.¹ Unter Führung der Vereinigten Staaten und in seinem festen Glauben an den freien Marktkapitalismus hat der Westen oftmals gezögert, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte anzuerkennen. Tatsächlich haben die Vereinigten Staaten deutlich erklärt, dass die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte eher nur „gesellschaftliche Ziele“ als „Menschenrechte“ seien.² (Diese selektive Art, die Menschenrechte zu betrachten, soll später kommentiert werden, wenn die Vereinbarkeit des Islam mit den „Menschenrechten“ diskutiert wird.)

¹ Bürgerliche und politische Rechte sind auch als „Rechte der ersten Generation“ bekannt. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte kennt man als „zweite allgemeine Rechte“.

² Cf. Baderin, S. 21.

Die Rolle der Muslime bei der Formulierung der AEMR

Autoren wie Mayer und Donnelly haben mit Nachdruck ihre Leser daran erinnert, dass muslimische Staaten Unterzeichner der AEMR waren und eine aktive Rolle bei der endgültigen Abfassung gespielt haben. Mayer erklärt: „Alles in Allem ist es falsch zu behaupten, dass die muslimischen Länder, als die Grundlagen zum modernen Menschenrechtssystem gelegt wurden, Feinde der Universalität der Menschenrechte waren.“¹ Besonders Mayer ist offenbar sehr glücklich und freut sich über den Artikel von Susan Waltz «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States».² Die Art, wie Mayer und Donnelly auf diese Tatsachen Bezug nehmen, gibt einem das Gefühl, sie versuchten zu sagen, dass den Muslimen

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 15.

² Cf. Mayer *Islam and Human Rights*, S.12ff. Sie beginnt ihre Diskussion, indem sie sagt: „In der Tat haben *in einer willkommenen Entwicklung* eine Anzahl von kürzlich erstellten Studien zu der Genesis des internationalen Systems der Menschenrechte unsere Anerkennung zum Beitrag der Repräsentanten der muslimischen Staaten vergößert, die die Instrumente der grundlegenden UN Menschenrechte beeinflusst haben. Die Studien dokumentieren die relativ kleine Rolle, die von den Westmächten, wie den Vereinigten Staaten, gespielt wurde, und heben die signifikanten Beiträge, die von den Repräsentanten der Länder außerhalb des Gebiets des Nord Atlantik gemacht wurden, hervor – einschließlich etlicher muslimischer Länder.“ (Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 12, Schwerpunkte hinzugefügt.) Waltz Artikel heißt: *Human Rights Quarterly* (Bd. 26, 2004, S. 799 – 844).

heute nicht zusteht, Einwände zu bringen oder sich zu beklagen, weil sie in Wirklichkeit Teil des Prozesses gewesen seien und dem Konzept der Gesetze der internationalen Menschenrechte zugestimmt hätten.

Die Argumente, die besonders Autoren wie Mayer und Donnelly versuchen zu erstellen, sind jedoch schwach, wenn nicht sogar gänzlich irreführend. Mayer diskutiert das Thema auf mehrere Ebenen, aber am Ende gibt es keine Argumente, die irgendeine Gültigkeit hätten. Das ist aus den folgenden Gründen so:

(1) Leute wie Donnelly und Mayer behaupten, der Islam sei nicht einheitlich. Nur weil sie eine Gruppe von Muslimen gefunden haben – höchstwahrscheinlich ist es die Elite oft im Westen erzogen –, die sich in diese Bewegung einkaufte und sich ihr verschrieben haben, kann man doch nach ihrer eigenen These nicht davon ausgehen, dass alle anderen Muslime (vielleicht die Mehrheit) damit einverstanden sind oder darin übereinstimmen.

Dieser wichtige Punkt entging Oh nicht, die schrieb:

„Obwohl die internationale Skala des Projekts der Menschenrechte zeigt, dass die Schöpfer der AEMR ernsthaft versuchten, nicht-westliche Stimmen mit einzubeziehen, war sie trotzdem das Produkt ihrer Zeit. Die Mehrheit derjenigen, die an der Spitze des Kampfes und der Bemühungen für die Verwirklichung der

Menschenrechte in den späten 1940er Jahren standen, waren westlich erzogene, weiße, privilegierte Männer aus Europa und den Vereinigten Staaten. Ihr Engagement blieb in seiner ganzen Struktur ein Produkt ihres Glaubens und ihrer Vorstellungen, auch wenn sie gleichzeitig versuchten, Beiträge von Delegierten aus nicht-westlichen Nationen mit einfließen zu lassen.“¹

Ihre Ansicht teilt auch Renteln, der darauf hingewiesen hat, „dass alle achtzehn Entwürfe, die für die AEMR in Frage kamen, ‘aus dem demokratischen Westen entstammen, und dass alle, außer zwei, auf englisch verfasst waren.’“ Sie folgerte daher, dass „die Tatsache, dass es keine abweichenden Stimmen gab, nicht so aufgefasst werden sollte, als ob ein vollständiger Wertekonsens erreicht worden wäre.“²

(2) Mayer³ argumentiert, dass die in den ursprünglichen Dokumenten der Menschenrechte involvierten Muslime nicht aus islamischen Gründen Einspruch erhoben hatten. Es scheint, dass sie in diesen Dokumenten aus einer islamischen Perspektive kein Problem gesehen haben. Gleichzeitig jedoch gibt Mayer anderswo zu, dass die islamischen Wissenschaftler das Thema der Menschenrechte bis zur islamischen

¹ Oh, S. 21-22.

² Baderin, S. 25.

³ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 13.

Erneuerung in den 70ern, nach den arabisch-israelischen Kriegen, nicht aufgegriffen haben.¹ In der Tat war der konservativste Stellvertreter von Saudi Arabien ein libanesischer Christ.² Wie kann sie dann behaupten, Muslime seien wirklich mit einbezogen gewesen, wenn sie die Tatsache erkennt, dass aus einer islamischen Perspektive dieses Thema erst viel später aufgegriffen wurde? Aber sie geht doch darüber hinaus und räumt ein, dass der Islam größtenteils von den Entwicklern der Menschenrechtsgesetze einfach ignoriert oder nicht ernst genommen wurde. Hier ist nun, was sie selbst schrieb:

„Die wissenschaftliche Literatur akademischer Spezialisten für die internationalen Menschenrechte hat herkömmlicherweise eine Gleichgültigkeit gegenüber der islamischen Tradition gezeigt. Bis vor kurzem war islamisches Recht nur gelegentlich in wissenschaftlichen Schriften zu internationalen Menschenrechten erwähnt

¹ Mayer erkennt die Änderungen vollkommen an, die bei den Muslimen stattgefunden haben. Sie schreibt selbst (S. XIV): „Was die Ansätze der Muslime zu den Menschenrechten derzeit kennzeichnet, ist ihr häufiger Rückgriff auf Interpretationen religiöser Quellen, um Positionen zu entwickeln, die die Menschenrechte unterstützen oder sie missbilligen...“

² Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 13. Interessanterweise scheint Mayer dies nicht ironisch oder als ein Zeichen mangelnder Vorbereitung seitens der damaligen muslimischen Autoren zu finden. Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 11, schrieb auch: „Muslime haben seit den 1980er Jahren eine umfangreiche Literatur produziert und versuchen damit zu definieren, wo der Islam bei den Menschenrechten steht, und einen Vergleich zwischen islamischen und internationalen Rechten zu ziehen.“

worden und dann, als es erwähnt wurde, wurde es als ein geringfügig exotisches Phänomen behandelt. Dahinter stecken die Annahme der Autorität des internationalen Rechts und seiner Institutionen sowie die Ansicht, dass alle islamischen Modelle relativ rückständig sind und mit dem internationalen Recht in Konflikt geraten könnten. Die Kritik und die Einwände, die von Muslimen an die Adresse der Menschenrechte aus religiösen Gründen geübt werden, provozierten bei den westlichen Gelehrten des Völkerrechts weder Bestürzung noch weckte sie ihr Interesse. Sie hatten nämlich nicht das Gefühl, dass die Legitimität des Völkerrechts in irgendeiner Weise gefährdet sein könnte durch irgendwelche Behauptungen, dass es mit islamischen Regeln kollidieren könnte.“¹

(3) Es gibt kein beteiligtes Mandat/Votum. Heute wird behauptet, dass Muslime auf der ganzen Welt keine Chance hätten, über die Einführung des Islam abzustimmen, und dass sie, wenn es ihnen erlaubt wäre, solch eine Abstimmung durchzuführen, den Islam ablehnen würden. Interessanterweise jedoch gab es nie irgendeine Art der Abstimmung durch die Massen zu den Erklärungen der Menschenrechte. Insbesondere als die ersten Dokumente durchgesetzt wurden, waren die muslimischen Staaten nach-koloniale Staaten, oft geführt

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 49.

von ex-kolonialen Offizieren oder Diktatoren. Deshalb kann keiner behaupten, dass sie irgendeine Art von Volkswillen oder den Islam selbst repräsentierten. In der Tat waren viele sozialistisch, kapitalistisch, antireligiös, usw.

(4) Wenn man die Artikel noch einmal überprüft, welche die Muslime während der Ausarbeitung der AEMR beanstandet hatten, so richteten sich die Einwände damals schon, laut Mayer,¹ gegen einige derselben Problembereiche, die islamische Wissenschaftler heute kritisieren, wie z.B. Probleme mit Bezug auf die Eheschließung und die Familie.² In anderen Worten, anstatt den Standpunkt zu bekräftigen, dass die Muslime sich über die Dokumente der Menschenrechte nicht beklagen sollten, weil sie bei ihrer ursprünglichen Ausarbeitung mitgewirkt haben, muss sie zugeben, dass die Beschwerden der Muslime sich gegen einige der

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 14

² Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 14. Mayer bemerkt auch: „Es waren nicht nur muslimische Länder, die was auszusetzen hatten; die Vereinigten Staaten, in denen es damals Gesetze gab, die interrassische Ehe unter Strafe stellten, sprachen sich gegen den Vorschlag aus, Einschränkungen aufgrund von Rasse, Nationalität oder Religion bei Eheschließungen zu verbieten. Bezeichnenderweise wurde ein solcher Einwand, der zeigte, dass die Vereinigten Staaten nicht willig waren, eines der grundlegenden Ideale der Menschenrechte aufzunehmen, selten in Zusammenfassungen der Arbeit, die zur AEMR führte, hervorgehoben.“

gleichen Themen richten wie seit der Gründung der Menschenrechtsbewegung.

Es ist nicht notwendig, über die vorangestellten Ausführungen hinaus, sich in die muslimische Rolle in der Geschichte der Entwicklung der Menschenrechtsdokumente zu vertiefen. Was Autoren wie Mayer und Donnelly zu belegen versuchen, ist bedeutungslos und in Wirklichkeit einfach nicht da. Ihre Argumente sind extrem schwach, wenn sie, in welcher Weise auch immer, versuchen zu begründen, dass die Muslime sich heute nicht gegen die Dokumente der Menschenrechte stellen sollten, weil irgendwie einige andere Muslime oder muslimische Regierungen in den ursprünglichen Entwurf solcher Dokumente eingebunden waren.

Eigentlich hebt Mayer selbst einen bestimmten Unterschied zwischen einer islamischen Sicht der Menschenrechte und einer westlichen Sicht der Menschenrechte hervor, indem sie sagt:

„Es wird oft übersehen, dass der Internationale Menschenrechtskodex wirtschaftliche und soziale Rechte beinhaltet. Muslimische Länder erkannten allgemein die Ideen der wirtschaftlichen und sozialen Rechte an, gegen die sich die Vereinigten Staaten immer wieder stellten, da sie ihrem kapitalistischen Ethos diametral entgegenstehen. Als man gefordert hatte, wirtschaftliche und soziale

Rechte sollten in einer separaten Vereinbarung behandelt werden, anstatt einen einzigen Pakt zu schließen, der die in der AEMR festgelegten Rechte, ausarbeitet, widersetzten sich die muslimischen Länder einer solchen Aufspaltung der Menschenrechte. Ihre Position erwies sich letztlich als die Verliererseite, aber in den letzten Jahren tendierten die Unterstützer der Menschenrechte dazu, die Menschenrechte als sich gegenseitig verstärkend anzusehen und kamen zu dem Schluss, dass die Teilung der AEMR in zwei separate Vereinbarungen fehlgeleitet und schädlich für die Rechte war. So wurde die Position der muslimischen Vertreter, die fortschrittlichere Position, nachträglich ein wenig rehabilitiert.“¹

Mayer geht noch weiter und demonstriert eine weitere, große Kluft zwischen dem „westlichen“ Ansatz und dem Ansatz der Muslime:

„Die Position der muslimischen Länder zur Selbstbestimmung und zum Unrecht des Kolonialismus wurde ausdrücklich von einer Mehrheit der UNO-Mitglieder unterstützt und in vielen, internationalen Dokumente der Menschenrechte verankert. Gleichzeitig bezogen die westlichen Länder nicht immer eine Position, die pro-Menschenrechtsphilosophie war, verbündeten sich manchmal sogar mit Parteien, die Minderheitenrechte bekämpften und Maßnahmen torpedierten, die eine

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 16.

wirksame Umsetzung der Menschenrechte gewährleisten und Diskriminierungsverbote hätten durchsetzen können.“¹

Schließlich, ungeachtet der Rolle, die die muslimischen Staaten bei der Entwicklung der ersten Menschenrechtsdokumente gespielt haben mögen, steht es außer Frage, dass der Trend in Ideenentwicklung und Dokumenten der Menschenrechte seit dieser Zeit von den westlichen Abgeordneten und der „westlichen“ Perspektive beherrscht wurde, ein Argument das Mayer niemals in ihrer Arbeit anbrachte. Baderin bemerkt:

„Joseph, Schultz und Castan haben jedoch festgestellt, dass eine westliche Ausrichtung der Vertretung in den letzten Jahren nachgewiesen werden kann, wobei über die Hälfte der Mitglieder [der Menschenrechtskommission], die von 1998 bis 2000 im Dienst waren aus den Vereinigten Staaten, Kanada, Australien, Großbritannien und Nordirland, Frankreich, Italien, Israel, Finnland, Deutschland und Polen stammen. Daher kann die Notwendigkeit nicht oft genug betont werden, über eine ‘gerechte Verteilung der Mitgliedschaft’ nachzudenken, nicht nur in der MRK, sondern auch in allen UNO-Menschenrechtsvertragsorganen.“²

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 16.

² Baderin, S. 221, zitiert von Joseph, S., Schultz, J., und Castan, M., *The International Covenant on Civil and Political Rights, Cases, Materials, and Commentary* (2000) S. 10.

Neuere Entwicklungen: Kairo, Peking und zusammenhängende Angelegenheiten

In den letzten Jahren wurde an der Forderung nach mehr Achtung der Menschenrechte weiter festgehalten. Gleichzeitig wurden der Rahmen und die Bandbreite der Menschenrechte erweitert und spezifiziert. So wurden allgemeine Aussagen früherer Dokumente genauer formuliert und bestimmte Gruppen (z.B. Frauen und Kinder) wurden gezielt angesprochen. Spätere Dokumente der UNO, die nicht so weitgehend ratifiziert wurden wie einige der früheren Dokumente, umfassen:

- Das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frauen (Dezember 1979)
- Das Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe (Dezember 1984)
- Das Übereinkommen über die Rechte des Kindes (Dezember 1992)

Insbesondere haben, meist aufgrund der westlichen liberalen Einflüsse, die Forderungen nach sexueller Freiheit und alternativem Lebensstil viele Diskussionen beherrscht. 1994 tagte in Kairo die Weltbevölkerungskonferenz. Im Rahmen dieser Konferenz wurden unter anderem folgende Themen in den Vordergrund gestellt: „Die Förderung und das Empowerment von Frauen, die Beseitigung aller Arten

von Gewalt gegen Frauen und das Recht der Frauen, ihre eigene Fruchtbarkeit zu kontrollieren.“¹ 1995 wurde in Peking die Weltfrauenkonferenz abgehalten. Sie stellte neue Anforderungen um der Frauen willen auf. Mit den Worten von Desai:

„Die bedeutendste neue Ergänzung in dem Dokument war die Anerkennung einer Art von Recht auf Sexualität: 'Die Menschenrechte der Frauen schließen ihre Rechte ein, die Kontrolle zu haben und frei und verantwortlich in Fragen, die ihre Sexualität betreffen, zu entscheiden, und auch ihre Rechte auf sexuelle Gesundheit und Gesundheitsvorsorge in der Schwangerschaft, ohne Unterdrückung, Diskriminierung und Gewalt.'“²

Das Dokument verabsäumte es, zum Beispiel die lesbische Liebe explizit als Menschenrecht zu erklären. Das war ein strittiger Teil der Debatte um die Plattform. Es ist unnötig zu sagen, dass sich zahlreiche, religiöse Gruppen dieser Art von „Recht“ widersetzen. Deshalb schloss Peking mit der oben genannten vagen Aussage ab, die tatsächlich als Versuch interpretiert werden könnte, so

¹ Zitiert in Kausar, S. 7.

² Manisha Desai, „Women's Rights,“ in James R. Lewis and Carl Skutsch, *The Human Rights Encyclopedia* (Armonk, Ne York: Sharpe reference, 2001), Bd. 3, S. 949.

etwas als ein Menschenrecht akzeptieren zu müssen.¹

Dazu waren der Ton und die Schlussfolgerung noch anmaßender. Wieder schreibt Desai:

„Wie ein Organisator des Treffens beobachtete: 'In Nairobi waren wir noch zögerlich, der Schwerpunkt lag auf den Regierungen, die das internationale Menschenrechtsabkommen unterstützen sollten; in Peking lautete die Forderung: Regierungen müssen sich beugen.'²

Das ist die neue Art von „Rechten“, die nun gefordert werden, während andere, bereits ausdrücklich vereinbarte Rechte fortan mehr oder weniger ignoriert werden. Heutzutage werden die Menschenrechte in verschiedene Kategorien unterteilt: nach Thema, Gegenstand oder „Generation“. Das Hauptaugenmerk liegt immer noch auf den bürgerlichen und die politischen Rechten. Wie Baderin festhält, sind diese Rechte die „Favoriten der westlichen Staaten, von denen einige sie als die einzig wahren Menschenrechte betrachten.“³ Wirtschaftliche, soziale, und kulturelle Rechte werden als „Rechte der zweiten Generation“ bezeichnet. Sie mögen

¹ Für einen vollständigen Überblick der verschiedenen Debatten und Meinungsverschiedenheiten, die die Pekingkonferenz umgaben, siehe Zeenath Kausar, *Womans Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action* (Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2002), siehe auch Hinweis.

² Desai, S. 948.

³ Baderin, S. 21.

von einigen Entwicklungsländern bevorzugt werden, aber bis jetzt gibt es für sie keine starke, umfassende Unterstützung in der Menschenrechtsbewegung. Das ist interessant, da den Rechten, die vielleicht am meisten zum Schutz der „menschlichen Würde“ benötigt werden, von den Menschenrechtsprogrammen weniger Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wieder bemerkt Baderin: „Obwohl die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte für die Erhaltung der Menschenwürde unverzichtbar sind, werden sie oft als ‘utopische Vorstellung’ angesehen, nicht-rechtlich und nicht-justiziabel.“¹ Jeane Kirkpatrick, Reagan's US-Botschafter der Vereinten Nationen, bezeichnete diese Rechte als „einen Brief an den Weihnachtsmann.“² Bricmont bemerkte, dass seine Aussage wenig Resonanz von der Presse und den Intellektuellen bekam. Er fragte sich, was wohl die Antwort gewesen wäre, wenn jemand die bürgerlichen und sozialen Rechte als „einen Brief an den Weihnachtsmann“

¹ Baderin, S. 21 – 22. Es gibt einige Autoren, wie Henry Shue, die argumentieren, dass die Reichen aus einer Menschenrechtsperspektive heraus eine große Verantwortung gegenüber denen hätten, die auf der ganzen Welt in Armut leben. Siehe Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton University Press, 1980) Jedoch sind Stimmen wie diese leider selten in der gegenwärtigen Literatur der Menschenrechte.

² Zitiert in Bricmont, S. 83.

bezeichnet hätte.¹

Die dritte Generation der Rechte bezieht sich auf gemeinsame Rechte und nicht auf individuelle Rechte. Die dritte Generation der Rechte umfasst das „Recht auf Frieden“² und das „Recht auf Entwicklung“. Das sind die neuesten Konzepte und sie haben am wenigsten Aufmerksamkeit bekommen.

¹ Bricmont, S. 83 - 84. Bricmont ist offensichtlich sehr links gerichtet, aber er macht eine interessante Bemerkung über Kuba. Auf S. 84 schreibt er: „Seit einiger Zeit nun haben die europäischen Linken die Forderung nach einer Demokratisierung von Kuba aufgenommen. Lasst uns zugeben, um des Argumentes willen, dass das kubanische Regime so „totalitär“ ist, wie unsere Medien behaupten. Nichtsdestotrotz ist es vollkommen klar, dass im Rest von Lateinamerika, wo eine Art Demokratie, wie sie von Kuba gefordert wird, schon existiert, wo sowohl das Gesundheitswesen als auch die Bildung von bemerkenswert niedriger Qualität und wenig zugänglich für die breite Massen der Bevölkerung sind. Wenn die kubanische öffentliche Gesundheitspolitik anderswo übernommen werden würde, könnten zweifellos Hunderttausende Leben gerettet werden. Es sollte auch erkannt werden, dass die kubanischen Bemühungen zur öffentlichen Gesundheitsversorgung und Bildung noch lange, nachdem die Insel aufhörte, von der Sowjetunion „subsidiert“ zu werden, fortgeführt wurden, obwohl sie einem strengen Embargo und unzähligen Sabotageakten von der nordamerikanischen Supermacht unterworfen waren, die offensichtlich die kubanische Regierung dazu zwang, extra Mittel zur Verteidigung, Gegenspionage zu gewähren, usw.“ Nebenbei gesagt, ist Donnelly in seiner Zurückweisung dieser westlichen Art der Wahrnehmung der verschiedenen Typen der Menschenrechte unerbittlich. Er sagt, dass die Wohlfahrtsstaaten von Europa und den Vereinigten Staaten als Beispiel genügen, um zu zeigen, dass der Westen diese Rechte immer ernst nehme. Siehe die volle Diskussion in Donnelly, S. 49ff.

² 1984 veröffentlichte die UN Generalversammlung die "Erklärung der Rechte der Völker auf Frieden“.

Obwohl die UNO-Vollversammlung versicherte, dass alle Menschenrechte unteilbar sind und einander bedingen, war die Ausübung der Menschenrechte sehr unterschiedlich. Wenn internationale Organisationen ihre Listen der wichtigsten Menschenrechtsverletzungen präsentieren, sind die Verletzungen meistens mit der „ersten Generation“ der Rechte verbunden und es wird allen anderen, verschiedenen Rechten wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Voreingenommenheit bei der Gewichtung der Rechte durch die Menschenrechtsbewegung ist einer der Gründe, weshalb der Islam und andere Religionen ins Visier genommen werden, da demnach im Widerspruch zu den Menschenrechten stehende Religionen, während ganze Sozialsysteme, die beispielsweise den Bedürfnissen der Armen wenig Aufmerksamkeit schenken, nicht ins Schlaglicht der Medien kommen oder verdammt werden.¹

¹ Es gibt einige, die versuchen diesen Zwiespalt hervorzuheben und eine Änderung der Perspektiven über die Menschenrechte fordern, wie die Beiträge in: Anuradha Mittal und Peter Rosset, *America Needs Human Rights* (Oakland, CA: Food First Books, 1999), *passim*. Artikel, die dieses Werk beinhaltet, sind z.B.: „Hunger in the Land of Plenty,“ „How the US Economy Creates Poverty and Inequality, The War on the Poor,“ und „Welfare Reform Violates Human Rights.“ Man könnte argumentieren, dass die gegenwärtige Debatte und der Widerstand gegen die Gesundheitsreform der Obama Administration eine allgemeine Reflexion über die Ablehnung solcher „sozialen Rechte“ in der amerikanischen Gesellschaft ist. Tatsächlich schrieb sogar Donnelly (S. 33): „Als Amerikaner will ich ausdrücklich festhalten, dass

Kurzum gibt es ohne Berücksichtigung der Geschichte und der ursprünglichen Grundlagen der Menschenrechte und der eigenen Visionen jeder Gesellschaft von den Menschenrechten definitiv eine westliche Ausrichtung in der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung. Der Rest der Welt wird im Lichte eines westlichen Maßstabs betrachtet. Das hat zu einer sehr paradoxen Situation geführt, in der im Namen der Menschenrechte und der Freiheit von anderen Gesellschaften und Kulturen erwartet wird, diese Normen des Westens umzusetzen und zu imitieren. Übrigens verheißt das nichts Gutes für die Menschenrechtsbewegung selbst, da sich immer mehr Stimmen erheben, die ihre Auffassung von der Welt und den einzelnen Gesellschaften herausfordern.

Trotz der allgemeinen „Übereinstimmung“, die viele Autoren bezüglich der Akzeptanz und der Autorität der Menschenrechte zeigen, gibt es immer noch eine große Meinungsverschiedenheit in Bezug darauf, welche Rechte wirklich Menschenrechte sind, und, wenn die Menschenrechte einmal akzeptiert sind, wie sie dann in Kraft gesetzt werden können. Selbst in den Ländern des Westens, den selbsternannten Führern des

dies die Vereinigten Staaten einschliesst, wo wirtschaftliche und soziale Rechte systematisch verletzt werden, und zwar vorwiegend weil sie immer noch nicht als wirkliche Rechte (Anspruch) angesehen werden, sondern als Überlegungen der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit oder Nützlichkeit.“

Menschenrechte im Islam



Menschenrechtskreuzzugs, gibt es immer noch viele, unterschiedliche Meinungen darüber, wie diese Menschenrechte in Recht und Praxis umgesetzt werden sollen.

Grundlegende Probleme im gegenwärtigen Menschenrechtsparadigma

In diesem Kapitel sollen einige der wesentlichen Probleme des gegenwärtigen Menschenrechtsparadigmas diskutiert werden. Dies sind Themen, die die Haltung und Einstellung gegenüber dem aktuellen Menschenrechtsparadigma beeinflussen könnten. Die wesentlichen Probleme sind folgende:

1. Die Rechtfertigung der Menschenrechte
2. Wie kann etwas bestimmt werden, ein Menschenrecht zu sein.
3. Das Paradoxon des Menschenrechtsparadigmas.
4. Menschenrechte zwischen Theorie und Praxis.

Die Rechtfertigung der Menschenrechte

Wenn man Bücher über die Menschenrechte liest, wird die Erwartung einiger Menschenrechtsverfechter deutlich, dass alle Gesellschaften und Religionen sich ihren Forderungen beugen und die Systeme der gegenwärtigen Menschenrechte übernehmen sollen. Dies ist beispielsweise für die Muslime eine ziemlich heftige Vorgabe, die glauben, dass sie göttliche Offenbarung von Gott besitzen – ein Glaube, der beinhaltet, dass sie nicht das Recht haben, von dem abzuweichen, was Gott offenbart hat.

Wenn die Menschenrechtsverfechter ihre Forderungen an andere ernst meinen, sollten sie zumindest eine gute, gesunde Basis oder Rechtfertigung für das haben, was sie für sich selbst behaupten und von anderen verlangen. Dies führt zu der unausweichlichen Frage nach den eigentlichen Grundlagen der Menschenrechte. Auf was gründet sich der Glaube an Menschenrechte?

Vielleicht werden sogar die Menschenrechtsverfechter zugeben, dass bei diesem Thema der erste Riss im Gebäude der Menschenrechtsbewegung auftritt. In der Tat wurde diese Frage oft „behandelt“, einfach indem sie vermieden wurde. Es wird von Vielen zugegeben, dass es einfach zu strittig, spaltend und verwirrend ist, nach den Grundlagen der Menschenrechte

zu fragen. Es ist am leichtesten und einfachsten, die Theorie zu akzeptieren und zu versichern, dass jedem Menschen diese Rechte zugestanden werden. Jedoch hinterfragen immer mehr Theoretiker diesen blinden Ansatz und stellen Fragen, die die Grundlagen der Menschenrechte betreffen. Sie erkennen immer mehr, dass diese Frage irgendwie beantwortet werden muss und eben zufriedenstellend beantwortet werden muss. In den Worten von An-Na'im, einem pro-Menschenrechtsschriftsteller: „Aber nach mehr als fünfzig Jahren [nach der ARMR] bleibt die Frage nach den moralischen oder philosophischen Grundlagen der Menschenrechte gleichzeitig schwer zu beantworten und auch kritisch für die praktische Umsetzung dieser Rechte.“¹

Wie bereits erwähnt wurde, wenn man Forderungen an die ganze menschliche Gesellschaft stellt, würde man sich erhoffen, dass es wirklich etwas Wesentliches hinter diesen Forderungen gibt. Wenn nicht, könnte man behaupten, ist es nichts anderes als Engstirnigkeit, Fanatismus und Arroganz, die solche Verfechter dazu bringen, zu verlangen, dass die gesamte Welt ihrem Weg folgen soll.

¹ Abdullahi An-Nai'm, „The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism,” in Runzo u.a., S. 28.

Die Geschichte der Frage: Übergangen von der AEMR

Einer der wichtigsten Gründe für die Meinungsverschiedenheiten über die Menschenrechte sind eben die Grundlagen, auf welchen sie beruhen. Es handelt sich hier um eine Frage, die die konstitutiven Themen tangiert, wie z.B.: Was macht ein Menschenrecht aus und wie erklärt sich das Gesetz der Menschenrechte?

Beim Versuch, einen weltweiten Konsens über den ursprünglichen Entwurf der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu erzielen, der aus den 1940er Jahren datiert, beschlossen die Verfasser des Entwurfsrahmens, absichtlich diese grundlegende Frage zu übergehen. Wie Bucar und Barnett schreiben:

„Die AEMR hatte das begrenzte Ziel, die speziellen Menschenrechte, auf die sich die Mitgliedsstaaten einigen können, zu verdeutlichen. Die begrenzte Art dieses Projekts wird im Kommentar des französischen katholischen Philosophen Jaques Maritain zu den Debatten, die dem Entwurf vorausgingen, reflektiert: 'Wir stimmen diesen Rechten zu, sofern wir nicht nach dem Warum gefragt werden. Mit dem 'warum' beginnt der Disput.'“ Der Text der AEMR folgt Maritains Rat und bleibt mit Absicht ungenau und allgemein zum „Warum“ der Menschenrechte. Die AEMR bestätigt, dass „die der

gleichen und unteilbaren Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie innewohnende Würde die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt ist, „stellt aber diese Rechte auf ein unbenanntes, unspezifisches, unbegründetes, „gemeinsames Verständnis.“¹

Diese Strategie mag von Seiten der Verfasser der AEMR zu jener Zeit als klug betrachtet worden sein, die das Ziel hatte, erste Zustimmung zu einem innovativen Thema zu bekommen. In Wirklichkeit jedoch war es ein Fehler. Und bedauerlicherweise wurde der Fehler seither nicht in einer ehrenhaften Weise behandelt. Wie Bucar und Barnett sofort nach dem obigen Zitat feststellten:

„In der Folge dieses frühen Versuchs, eine Begründung für die Menschenrechte auszuklammern, fuhr die Weltgemeinschaft einfach damit fort, der Nicht-Zustimmung zuzustimmen, vielleicht aufgrund der Befürchtung, dass jede Diskussion über die Unterschiede in den diversen Begründungen für die Menschenrechte die in der AEMR festgelegte Einigkeit untergraben könnte.“²

¹ Elizabeth M. Bucar und Barbara Barnett, „Introduction; The ‘Why’ of Human Rights,” in Elizabeth M. Bucar und Barbara Barnett, Hsg., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), S. 1-2.

² Bucar und Barnett, Introduction: The ‘Why’ of Human Rights, in: Bucar and Barnett, S. 2.

In vielen Kreisen wird dieses Verhalten bis heute fortgesetzt. Obwohl es auf manchen, allgemeinen Ebenen eine weitverbreitete Übereinstimmung gibt, bleibt die Tatsache bestehen, dass es bei wesentlichen Themen große Meinungsunterschiede gibt, wie Weston bemerkt:

„Wenn man sagt, dass es eine breite Akzeptanz des Prinzips der Menschenrechte auf der nationalen und internationalen Ebene gibt, bedeutet das keine völlige Übereinstimmung über die Natur solcher Rechte oder über ihren sachlichen Anwendungsbereich.“¹

Man muss im Gedächtnis behalten, dass es der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung um viel mehr geht, als einfach um mehr Rechte, die garantiert werden oder Gesetze, die durchgebracht werden müssen. Sie hat es mit der ganzheitlichen Sicht der Menschen zu tun und sie stellt an jede Gesellschaft auf Erden Forderungen. Außerdem stellt sie große Ansprüche wie „Menschen müssen das Recht auf X oder Y haben“. Dies dürfte zu der folgenden Frage führen, die beantwortet werden muss: Gibt es so etwas, das beim Menschen so heilig oder außergewöhnlich ist, dass jeder Einzelne eine besondere Liste von Rechten verdient, einfach weil er ein Mensch ist?

¹ Zitiert in: Baderin, S. 1-2.

Das hier vorgebrachte Argument ist, dass grundlegende Fragen nicht länger ignoriert werden können. In der Tat sind Viele der Bedenken, die die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung umgeben, auf den Kernthemen gegründet, die bis jetzt unbeantwortet blieben. Glücklicherweise erkennen auch immer mehr Wissenschaftler diesen Punkt und begreifen, dass er der springende Punkt ist, in dem der Erfolg oder Misserfolg der Menschenrechtsbewegung liegt. Die Basis für diese Forderungen an die Menschen können nicht einfach vorausgesetzt oder ignoriert werden. Gutman hat definitiv ins Schwarze getroffen, als er schrieb:

„Praktisch denkende Leute mögen mit einiger Ungläubigkeit fragen, was auf dem Spiel bei den ebenso erhitzten – und ziemlich üblichen – Auseinandersetzungen über die metaphysischen und moralischen Grundlagen der Menschenrechte stehe. Diese Auseinandersetzungen – beispielsweise über menschliches Handeln, Würde und Naturgesetz – neigen dazu, ziemlich gegenstandslos zu sein und man mag deshalb versucht sein anzunehmen, dass keine praktische Bedeutung auf dem Spiel steht. Aber solch eine Annahme wäre zu voreilig. Was bei der Bestimmung der Grundlagen der Menschenrechte auf dem Spiel steht, ist oft die eigentliche Rechtmäßigkeit der Menschenrechtsverhandlungen in der internationalen Arena. Wenn Menschenrechte notwendigerweise auf moralischen oder metaphysischen Grundlagen beruhen,

die auf keine sinnvolle Weise universell oder auf der internationalen Bühne öffentlich vertretbar sind, wenn Menschenrechte auf ausschließlich eurozentrischen Ideen begründet sind, wie viele Kritiker (ziemlich beharrlich) behauptet haben, und wenn diese eurozentrischen Ideen gegen nicht-westliche Länder und Kulturen eingestellt sind, dann ist die politische Rechtmäßigkeit der Menschenrechtsverhandlungen, der Menschenrechtsvereinbarungen und der Menschenrechtsdurchführung in Frage gestellt.“¹

Chris Brown führt die Diskussion noch weiter aus als Gutman es tat. Er stellt fest:

„Eigentlich ist alles in dem Begriff der „Menschenrechte“ eingeschlossene Gegenstand der Kontroverse. [...] Die Idee, dass Personen „Rechte“ haben oder haben sollten, ist in sich selbst strittig und die Idee, dass Rechte an Personen vergeben werden können, einfach wegen ihrer gemeinsamen Menschlichkeit, ist besonders eindringlicher Kritik unterworfen.“²

Dies ist eine Realität, die die Befürworter der Menschenrechte zugeben, und mit der sie sich befassen müssen. Sie können sich nicht hinter wunderschön klingenden Begriffen - wie „Menschenrechte“- verstecken,

¹ Gutman, S. xvii.

² Zitiert in Donnelly, S. 20.

während in Wirklichkeit das, was sie verkünden, nichts weiter ist als ein Mythos ohne jegliche Grundlagen. Die Frage der Menschenrechtsgrundlagen muss an die vorderste Front gebracht werden, wenn auf der Basis des Menschenrechtsmandats von den Menschen auf der ganzen Welt erwartet wird, ihre Gesellschaften und sogar ihre Religion zu ändern.

Zur Beantwortung ganz grundlegender Fragen hat sich eine Anzahl von Theorien entwickelt, um die bloße Existenz der Menschenrechtsplattform zu rechtfertigen. Beispielsweise ist in Orends Einführungswerk zu den Menschenrechten das Kapitel 3 der Frage zur Rechtfertigung der Menschenrechte gewidmet. Orend bespricht moralische Grundsätze, persönliche Besonnenheit, Rawls berühmte Methode, Würde, Konsequenz, Schlussfolgerung, notwendige Bedürfnisse und die Pflicht, nicht zu schaden.¹ Eigentlich braucht man nicht einmal das Kapitel zu lesen, um zu verstehen, dass diese Argumente nicht sehr beeindruckend sind – man kann das einfach ihrer Beschreibung entnehmen.

Orends eigene Option zur Rechtfertigung der Menschenrechte ist der „Pluralismus“.² Diese Ansicht erkennt praktisch an, dass keine Rechtfertigung

¹ Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context* (Broadview Press, 2002).

² Cf., Orend, S. 69 – 70.

ausreichend und vollständig genug ist, um das Menschenrechtsargument zu rechtfertigen, weil jedes Argument in sich eigentlich selbst einen Defekt hat. Deshalb wird eine Kombination von unvollständigen Argumenten als Rechtfertigung akzeptiert, in der Erwartung, dass, wenn man alle zusammenfasst, die Summe größer sein wird, als die ursprünglich schwache Endsumme, wie wenn ein Anwalt der Jury nur halbe Beweise präsentiert, um sie von einem gesamten Bild zu überzeugen¹.¹ Wiederum sollte man nicht das ganze Bild und die langfristigen Ziele der Menschenrechtsbewegung aus dem Auge verlieren. Ganze Religionen und Lebensweisen müssen im Namen dieser Bewegung angepasst und verändert werden. Sicherlich muss von den Menschenrechtsbefürwortern etwas Wirksameres als die Analogie zu einem Anwalt, der u.U. vielleicht nur Indizienbeweise hat, verlangt werden.

(Einige haben tatsächlich in Frage gestellt, dass es einen Bedarf für die Rechtfertigung der Menschenrechte gibt. Die Forderung einer überzeugenden Rechtfertigung sollte für die Menschenrechtsverfechter selbst ein größeres Anliegen sein. Wenn sie wirklich wünschen, dass andere ihrer Führung folgen – ohne durch bloßen Zwang, Militärdrohungen, wirtschaftliche Boykotts und

¹ Orend, S. 70.



Menschenrechte im Islam

dergleichen, was den Menschen mehr schadet als nutzt¹ - sollten oder müssten sie einige überzeugende Argumente für ihren Standpunkt liefern. Wenn man alles, was auf dem Spiel steht, bedenkt, würde ein Scheitern nur die Schwäche ihrer Forderungen aufzeigen.)

¹ Man beachte folgende Feststellung von Orend (S. 71): „Deshalb ist es letztendlich der Gebrauch der Gewalt und die Androhung von Zwangsbestrafung und Wiedergutmachung, die als die wirksamste und verlässlichste Garantie gegen Menschenrechtsverletzungen stehen. Wenn die Verletzer der Menschenrechte nicht auf Mahnungen Anderer antworten, antworten wir mit Gewalt, und das zu Recht. Damit die Rechte auch wirklich Rechte sind, müssen sie durchgesetzt werden.“ Kann es eine deutlichere Weise geben zu sagen: „Wenn diese Leute nicht überzeugt werden können, an die Menschenrechtsplattform zu glauben und das zu respektieren, was sie nicht glauben, werden wir einfach Gewalt gegen sie benutzen.“

Menschenrechte als ein umfassender Begriff: Die Natur des Menschen gegenüber den Menschenrechten

Um weiter zu veranschaulichen, wie wichtig es ist, die Basis der Menschenrechte zu verstehen, soll der Ausdruck „Menschenrechte“ als ein umfassender Begriff analysiert werden. Die Wahrnehmung, die man von den Begriffen „Mensch“ und „Rechte“ hat, beeinflusst die Wahrnehmung des ganzen Konzepts. Wie Orend anmerkt: „Üblicherweise beinhalten diese Prämissen in moralischen und politischen Debatten einige Vorstellungen über die menschliche Natur sowie über die wichtigsten Voraussetzungen von Moral und Gerechtigkeit.“¹

Um der Kürze willen soll nur der erste Begriff „Mensch“ hier diskutiert werden. (Der andere Begriff „Rechte“ ist ein juristischer Begriff, der wahrscheinlich in verschiedenen Gesellschaften ähnliche Bedeutung hat.)

Die Auffassung, die man von einem „Menschen“ hat, hat viele Auswirkungen auf die ganzheitliche Sicht des Einzelnen auf die Menschenrechte. Es hat auch große Auswirkungen darauf, ob Andere das Konzept der Menschenrechte annehmen werden oder nicht.

Leute auf der ganzen Welt haben verschiedene Ansichten davon, was Menschen sind. In der Tat war die

¹Orend, S. 69.

Frage der Natur des Menschen eine solche, die auf dem Weg zur AEMR debattiert wurde. Wie Ishay anmerkt:

„Die Veranschaulichung solcher wesentlichen, ideologischen und philosophischen Unterschiede war das erste, wichtigste Streitgespräch während der ersten Sitzung der Menschenrechtskommission, in der die Definition des Wesens des Menschen diskutiert wurde. Maliks provokative Fragen – „Ist der Mensch bloß ein soziales Wesen? Ist er bloß ein Tier? Ist er bloß ein ökonomisches Wesen? – entzündeten eine hitzige Debatte zwischen Verfechtern der individuellen und der kollektiven Rechte. Warnend gegen die Gefahr des Kollektivismus, der letztendlich „die menschliche Person in ihrer Individualität und ihrer letztendlichen Unverletzbarkeit“ verzehre, bestätigte Malik die zentrale Bedeutung vom Geist und Bewusstsein des Menschen, von der Unantastbarkeit des Eigentumsrechts und des Rechts auf persönlichen Schutz gegen religiöse, staatliche und andere, äußere Formen der Verfolgung. Seine Haltung rief Reaktionen von kommunistischen Abgeordneten hervor, wie Yugoslav Vladislav Ribnikar (1900 – 1955) und dem russischen Abgeordneten Valentin Tepliakov. Mit den Worten von Ribnikar: „Die Psychologie des Individualismus wurde von der herrschenden Klasse in den meisten Ländern benutzt, um ihre eigenen Privilegien zu schützen; eine moderne Erklärung der Rechte sollte nicht nur die Rechte in Betracht ziehen, die von der herrschenden Klasse

bevorzugt werden.“ Tepliakov stellte die Frage, wie man persönliche Rechte und Pflichten getrennt von der eigenen Gemeinschaft verstehen kann.“¹

Außerhalb der Frage, Tier oder nicht, sozial oder nicht, beeinflusst offensichtlich die Religion die Ansichten einer Person darüber, was es bedeutet „Mensch“ zu sein.² Einige Leute sehen ihr eigenes Volk als das von Gott auserwählte Volk an und stellen alle anderen in eine Gruppe von Untermenschen. Außerdem gibt es Christen, die aufgrund ihrer Auffassung von Gott und der Beziehung zwischen Gott und Mensch, dem Konzept der „Menschenrechte“ genau entgegengesetzt gegenüberstehen, indem sie es als blasphemisch ansehen, dass Menschen irgendwelche Rechte unabhängig von Gott besitzen könnten, Der ihnen diese Rechte gewährt.³ Bezüglich des östlichen, orthodoxen Christentums, bemerkt Guroian ausdrücklich, das „Menschenrechtsdenken ist der Orthodoxie fremd“.⁴ Einige nicht-östliche orthodoxe Christen sind auch eindeutig der Meinung, dass Christentum mit Menschenrechten nichts zu tun hat.

¹ Ishay, S. 221.

² Islamische Perspektiven sollen später behandelt werden.

³ In der Tat, wenn das „Fleisch“ böse ist, wie viele Christen traditionell der Meinung sind, ist es schwer sich vorzustellen, dass dieses böse "Fleisch" eine große Menge von „Menschenrechten“ verdient.

⁴ Vigen Guorian, „Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment,“ in Bucar and Barnett, S. 42.

Beispielsweise zitiert Guroian den berühmten Dietrich Bonhoeffer, der schrieb:

„Das Wort der Kirche zu der Welt kann nichts anderes sein als das Wort Gottes zu der Welt. Dieses Wort ist Jesus Christus und die Erlösung in seinem Namen. Durch Jesus Christus wird Gottes Beziehung zur Welt festgelegt. [...] In anderen Worten, die richtige Beziehung der Kirche zu der Welt kann nicht aus dem Naturgesetz abgeleitet werden oder vom Gesetz der Vernunft oder von allgemeingültigen Menschenrechten, sondern nur vom Evangelium des Jesus Christus.“¹

Andere sehen die Religion als eine der wichtigsten treibenden Kräfte hinter der Ausführung und der Achtung der Menschenrechte an erster Stelle.² Man könnte behaupten, dass, wenn jedem religiösen Aspekt ausgewichen wird, es tatsächlich schwierig wird, Menschenrechte einzufordern, weil sich die Frage stellt, was es denn beim Menschen gibt, dass er solche großen und wichtigen Rechte verdient. Dieser Punkt an sich hat Theoretiker wie Max Stackhouse und Michael Perry dazu geführt, zu sagen, dass die Idee der Menschenrechte „in der Idee von Gott begründet ist“ oder „unauslöschlich religiös“ sei. Nach Perry basiert die ganze Idee der

¹ Zitiert in Guorian, S. 45.

² Das ist ein Thema, das sich durch die Arbeit von Joseph Runzo, Nancy M. Martin und Arvind Sharma, Hsg., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003) zieht.

Menschenrechte auf der Idee, dass jeder Mensch „heilig“ sei, d.h., „jeder einzelne Mensch sei ‘unverletzlich’, habe ‘innewohnende Würde und Wert’“ usw.¹ Im Vergleich zu Dworkin (der behauptete, dass man einen weltlichen Glauben über die Heiligkeit der Menschen haben könnte) und Tawney (der behauptete, dass solch ein Glaube religiös sein müsse), schrieb Perry:

„Aus Gründen, die ich später im Kapitel erwähnen werde, schließe ich, dass Tawney recht hat und Dworkin sich irrt: Es gibt keine vernünftige (viel weniger überzeugende,) weltliche Version der Überzeugung, dass Menschen heilig sind, die einzig vernünftigen Versionen sind religiös.“²

Viele sehen als eines der Ziele der Menschenrechtsbewegung, die Menschen in ihrem Verhalten gegenüber Anderen zu bändigen – oder die Menschen dazu zu bringen, andere Menschen so zu behandeln, wie sie es verdienen, behandelt zu werden. Zu diesem Punkt haben auch einige festgestellt, dass dieser Aspekt „Religion“ verlange. Ignatieff stellt fest:

„Es ist deshalb nicht überraschend, dass im Sog des Holocausts die Menschenrechte einer fortwährenden,

¹ Michael. J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998), S. 5.

² Perry, S. 11.

intellektuellen Anfechtung von einer Bandbreite religiöser Quellen gegenüberstehen, Katholiken, Protestanten und Juden, alle bringen dasselbe notwendige Argument: Wenn der Zweck der Menschenrechte der ist, den Gebrauch der Macht des Menschen zu beschneiden, dann muss die einzige Autorität, die fähig ist, das zu tun, außerhalb der Menschheit liegen, in einer irgendwie religiösen Quelle der Autorität.“¹

Ignatieff, der aus einer humanistischen Perspektive heraus schreibt, erkennt die Ratlosigkeit der „Menschenrechte“ an, einfach als „Menschenrechte“ da zu sein, ohne etwas Besonderes vom Menschen zu halten. Er schrieb:

„Wenn die Vergötterung daraus besteht, irgendein reines menschliches Prinzip auf ein nicht hinterfragbares, unbeschränktes Prinzip zu heben, dann sehen die Menschenrechte sicherlich wie vergöttert aus. Sicherlich beten Humanisten nicht im wörtlichen Sinn die Menschenrechte an, aber wir benutzen diese Sprache um zu sagen, dass es etwas Unverletzliches in der Würde eines jeden Menschen gibt. Das ist wie eine verehrende Einstellung. Was in der Metapher der Anbetung enthalten ist, ist eine kulthafte Leichtgläubigkeit, ein Unvermögen,

¹ Ignatieff, S. 82 – 82. Es ist interessant zu sehen, dass Ignatieff in diesem Abschnitt nicht die muslimischen Gelehrten erwähnt, die dasselbe Argument haben, obwohl er den Islam und die Muslime in seiner ganzen Arbeit heranzieht.

die Prämissen der Humanisten der gleichen kritischen Untersuchung zu unterziehen, welche der humanistische Rationalismus dem religiösen Glauben unterzieht. Das Herzstück der Anklage ist, dass der Humanismus einfach widersprüchlich ist. Er kritisiert alle Formen der Anbetung, außer seiner eigenen.¹

Die einzig mögliche Antwort, die Humanisten darauf geben können, ist historisch: Dies ist die Sprache, die Menschen als eine Form der Verteidigung gegen die Unterdrückung erschufen.“²

Viele der lautsten Menschenrechtsbefürworter gehen die Frage der Menschenrechte jedoch von einer rein weltlichen Perspektive an, sie versuchen, Gott oder die Religion aus dem Bild zu nehmen. Orend beispielsweise behauptet, dass religiöse Rechtfertigungen der Menschenrechte „zu kontrovers und zu ausschließlich“ seien.³ Es gibt sicher etwas Wahres in dem, was er sagt, aber die Vermeidung eines schwierigen Themas bringt keine Lösung.

Offen gesagt, Gott/Religion aus dem Bild zu lassen, kann nicht notwendigerweise der beste Ansatz für eine Grundlage der Menschenrechte sein. Mit dem

¹ Ignatieff, S. 83.

² Ignatieff, S. 83.

³ Orend, S. 73.

„weltlichen“ Denken der Vergangenheit zeichnet die Gegenwart kein rosiges Bild der Behandlung von Menschen.¹ Beispielsweise führte darwinsches Denken, bei dem die Menschen einfach entwickelte Tiere sind, sicherlich nicht oder sollte nicht zu einem Sinn für Menschenwürde oder Menschenrechte führen. Mamdani hob einige der letzten Argumente dieser Denkart hervor:

„Herbert Spencer schrieb in *Social Statics* (1850): 'Die Kräfte, die den großen Plan der perfekten Glückseligkeit ausarbeiten, nehmen keine Rücksicht auf das folgende Leiden und löschen solche Teile der Menschheit aus, die ihr in Weg stehen.' Dies ist ein Gedankenzug, den Charles Lyell zwanzig Jahre früher in *Principles of Geology* verfolgt hat: „Wenn die bedeutendsten und die kleinsten Arten sich jeweils zu Tausenden abgeschlachtet haben, warum sollten wir, die Herren der Schöpfung, nicht dasselbe tun?“ Sein Student, Charles Darwin, bestätigte in *The Descent of Man* (1871), dass „in einer nicht weit entfernten, zukünftigen Zeit, wenn in Jahrhunderten gemessen wird, die zivilisierten Rassen der Menschen sicherlich fast alle wilden Rassen auf der ganzen Welt ausgemerzt und ersetzt haben werden.“ „Nach Darwin“ geht Sven Lindqvist auf die Spuren des europäischen Völkermords und stellt fest, dass

¹ Säkularismus ist natürlich auch ein beherrschendes Paradigma in der Welt heute. Es ist eine andere „Ideologie“, die den Muslimen zur Akzeptanz aufgedrückt wird.

„es einfach akzeptiert wurde, über den Genozid die Schultern zu zucken. Wenn man sich darüber aufgeregt hat, zeigte man damit nur seinen Mangel an Bildung.“¹

Max Stackhouse ist unerbittlich in seiner Ansicht, dass weltliche Menschenrechte sich nicht realisieren ließen. Er schrieb:

„Angesichts der aktuellen Überfülle an Literatur zu diesem Thema, möchte ich die Aufmerksamkeit auf die derzeitige „Spezielle Kommunikation“ des *Journal of the American Medical Association* lenken. In einer Reihe von Artikeln zeigt es, dass „die fortschrittlichsten Zentren der medizinischen und juristischen Forschungen (die alle auf post- oder anti-theologischer Basis arbeiten) unter den energischsten Legitimationen der grotesksten Travestien waren.“ Sie bezogen sich auf Hume, Rousseau, Darwin und Ploetz, die alle die Idee der „rassischen Hygiene“ entwickelten und die Vorstellung einer „Eugenik“ nährten. Der Hauptartikel zeigt einen Dr. Leo Alexander, der im Nürnberger Prozess der Doktoren das Bekenntnis ablegte, dass eine Mischung der hegelschen Theorien der historischen Entwicklung und Anerkennung der vernünftigen Nützlichkeit die führenden Prinzipien der letzten Diktaturen waren, und dass diese „moralische,

¹ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon Books, 2004), S. 262.

ethische und religiöse“ Werte entfernt hätten. All diese entschlossenen Theoretiker dachten, dass die eine oder andere Form einer posttheologischen Theorie die Grundlagen für modernes Denken, Politik, Gesetze, und Moral liefern könnte ohne den Bedarf für irgendetwas außerhalb von „Natur“ und „Geschichte“, „Kultur“ und ‘menschlicher Schöpferkraft’, ohne so etwas wie Gott zu kennen.“¹

Gustafson und Juliver bemerken in der Einführung zu dem provokativ genannten *Religion and Human Rights: Competing Claims*:

„Die Autoren der Beiträge in dieser Sammlung sind sich voll bewusst, dass unsere Erfahrung mit unseren Nachbarn in diesem zwanzigsten Jahrhundert, besonders in unserer Politik, uns alles andere als Vertrauen in den moralischen Status der Menschen gelassen hat. Wo war das „innere moralische Gesetz“ als 1914 die Grabenschlacht begann? Als die an Universitäten ausgebildeten Nazis die Konzentrationslager entwarfen? Als die Auslöschung ganzer Städte im Krieg von 1939 bis 1945 die Standardstrategie für den Sieg wurde? Als am Ende dieses Jahrhunderts wir als eine Welt „Gemeinschaft“ den Rekord für organisiertes Töten im Umfang von 150 Millionen aufgestellt haben? Der

¹ Stackhouse, S. 21.

französische Philosoph der Vor-Aufklärung Blaise Pascal sprach von der „Größe und dem Elend“ im Wesen des Menschen. Wir kennen die Größe durch unsere Mondspaziergänge, unsere Computer und unsere Erklärung der Menschenrechte. Aber auf einigen tiefen Ebenen werden wir vom Elend verfolgt.“¹

Neuere Entwicklungen von Aktivisten und Ingenieuren verheißen nichts Gutes für die Idee, dass es irgendetwas „Heiliges“ an den Menschen gibt. In „The Mystery of Consciousness“ von Steven Pinker spricht der Autor über Wissenschaftler, die sogar das Bewusstsein irgendwo im Gehirn ansiedeln. Über diese Entwicklung schrieb Pinker: „Nicht nur erwürgt dies die Hoffnung, dass wir den Tod unserer Körper überleben, sondern es scheint auch die Auffassung zu untergraben, dass wir als frei Handelnde verantwortlich für unsere getroffenen Wahlen sind – nicht nur in diesem Leben, sondern auch im kommenden.“² Im Juni 2008 kam das international berühmte IEEE Journal Spectrum mit einem Spezialbericht zur „Beispiellosigkeit“ heraus. Die Folgerung, die viele – aber nicht alle – Teilnehmer zogen,

¹ Carrie Gustafson und Peter Juviler, „Foreword“, in Carrie Gustafson und Peter Juviler, Hsg., *Religion and Human Rights: Competing Claims*, (Armonk, New York: M.E.Sharpe, 1999), S. IX.

² Steven Pinker, „The Mystery of Consciousness,“ *Time Magazine* (Friday, Jan. 19, 2007). Seltsamerweise schließt Pnker daraus, dass solche Folgerungen irgendwie zum „Herzen der Moral“ führen würden.

ist die, dass Menschen im Grunde nichts anderes als Maschinen sind. Einige sagten voraus, dass Computer in Kürze „menschliches Bewusstsein“ nachahmen könnten, während andere davon sprachen, das Bewusstsein einer Person auf einen Computer herunterzuladen, so dass man nach dem physischen Tod weiterleben werde, d.h., wenn keiner die Person lösche.¹

Wenn man also bedenkt, dass es eine solche Diskussion und Debatte darüber gibt, was ein „Mensch“ ist, was bedeutet das dann für das Menschenrechtskonzept? Wenn es um Menschenrechte geht, steht es außer Frage, dass einige Definitionen vom „Menschen“ hilfreicher sein werden als andere. Jedoch, wer kann allen Anderen das eine Verständnis vom Menschen aufzwingen, das das Resultat der Menschenrechtsverfechter darstellt? Wie kann man möglicherweise die Arten von Differenzen, die Donnelly im folgenden Abschnitt beschreibt, überwinden?

¹ Nur um ein Beispiel aus *Spectrum* zu nehmen, in dem Artikel „I, Rodney Books, am a Robot,“ von Rodney Brooks, schrieb der Autor: „Unter all diesen Hypothesen, die ich während meiner 30 jährigen Karriere aufgestellt habe, war die Hypothese zu Robotik und künstlicher Intelligenz besonders zentral bei meinen Forschungen. Ich, Du, unsere Familie, Freunde, und Hunde - wir sind alle Maschinen und wenn - dies ist ein großes *wenn* - wir die Regeln lernen, die unser Gehirn regieren, dann gibt es im Prinzip keinen Grund, warum wir nicht in der Lage sein sollten, diese Regeln beispielsweise in Silikon und Stahl zu reproduzieren. Ich glaube, unsere Schöpfung würde echte Intelligenz auf der Menschenebene, auf der Ebene der Gefühle und sogar des Bewusstseins zeigen.“

„Aber wenn das menschliche Wesen unendlich veränderbar ist, oder wenn alle moralischen Werte nur durch Kultur bestimmt werden, (wie der radikale kulturelle Relativismus meint), würde es keine Menschenrechte geben (Rechte, die man „einfach als ein Mensch“ hat), weil das Konzept des „Menschen“ keine spezifische oder moralische Aussagekraft hätte. Wie wir im Fall des hinduistischen Indien sahen (§ 5.5), haben manche Gesellschaften „Menschen“ nicht einmal als eine zu beschreibende Kategorie anerkannt. Die genauen Namen vieler Kulturen bedeuten einfach „die Leute“ (z.B. Hopi, Araphoe) und ihre Ursprungsmythen definieren sie als separat von den Außenseitern, die irgendwie nicht-menschlich sind.“¹

Indem man die Tatsache ignoriert, dass sogar das Konzept des „Menschen“ und das, was an ihm so besonders ist, weder wirklich definiert wurde, noch Übereinstimmung bei den Menschenrechtsverfechtern gefunden hat, kann man zu einigen der Rechtfertigungen übergehen, die das derzeitige Menschenrechtsparadigma unterstützen. Das Konzept des „Naturgesetzes“, das an eine spezifische Sicht der Menschlichkeit gebunden ist, soll zuerst diskutiert werden.

¹ Donnelly, S. 91

Das Naturgesetz

Hinter der Frage der Menschenrechte steckt unter anderem als Argument die Berufung auf das, was unter dem Begriff der „Naturgesetze“ subsumiert wird. Die Geschichte dieses Konzepts der „Naturgesetze“ ist wieder einmal ein westliches Phänomen. Das Konzept oder Verständnis des „Naturgesetzes“ kann zusammengefasst werden als ein Glaube, dass es einige Gesetze oder Prinzipien gibt, die von der „Natur“ abgeleitet werden und denen man gehorchen muss, ob sie ein Teil der Regeln der Gesellschaft (positives Recht) sind oder nicht.¹

Dass man sich auf das Naturgesetz beruft, um das Menschenrechtskonzept zu rechtfertigen, was Zeitgenossen wie George immer noch tun,² ist zumindest fragwürdig. Sogar wenn es einen gewissen moralischen Kodex gibt, der via Natur „gegenwärtig“ ist, stellt dieser moralische Kodex sicherlich keine Einzelheiten über den

¹ Einer der frühen Verfechter dieser Theorie, Hugo Grotius (1583 – 1645) bestand auf der Reinheit des „Naturgesetzes“, „sogar wenn wir annehmen müssten ... dass Gott nicht existiert oder sich nicht mit menschlichen Angelegenheiten beschäftigt.“ Die Idee der Naturgesetze erreichte den Höchstmaß an Unterstützung im 17. und 18. Jahrhundert. Jedoch hat diese Idee bis heute bei einigen Denkern der Menschenrechte und Befürwortern des gerechten Kriegs überlebt. Siehe „Natural Law,“ *Encyclopedia Britannica Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 2009).

² Für eine allgemeine Debatte, siehe die Diskussion mit Robert George in Robert P. George, „Natural Law and Human Rights: A Conversation“ in: Bucar und Barnett, S. 135 – 144.

Menschen zur Verfügung. Wiederum geht es bei dem Menschenrechtsparadigma um viel mehr als die allgemeinen Prinzipien, anderen Menschen gegenüber gut zu sein. Zweitens kann es sehr schwierig sein zu definieren, was das „Naturgesetz“ ist. Dies kann Wissenschaftler dazu bringen, Gesetze zu bestätigen, die eigentlich Verletzungen der „Menschenrechte“ sind oder solche, die negative Konsequenzen haben. Als Spanien durch die neue Welt zog, wurde Francesco Victoria gefragt, einer der frühen Gelehrten der „Naturgesetze“, ob die Christen militärische Gewalt anwenden könnten, um die Indianer zum Christentum zu bekehren. Seine Antwort war verneinend. Jedoch bemerkte er später, dass die Spanier durch das Naturgesetz das „Recht“ hätten, das Christentum zu predigen, genauso wie das Recht, durch Indianerland zu ziehen. Wenn die Indianer diese beiden Rechte ablehnten, die sie kraft der Naturgesetze anerkennen müssten, dann würden die Spanier das Recht haben, militärische Gewalt gegen sie einzusetzen. Wie James Turner Johnson schrieb: „Die Rechte, von denen Victoria sprach, wurden von ihm als universal, als ‘menschlich’ aufgefasst, den Indianern war jedoch nichts davon bekannt. Sie waren in der Tat geschichtlich von den üblichen Praktiken der europäischen Länder abgeleitet. Im

Namen der Naturgesetze rechtfertigte Victoria den Imperialismus.“¹ George, ein führender Befürworter der natürlichen Ansicht, demonstriert, wie zerbrechlich die Rechtfertigung für die Menschenrechte ist – und im weiteren Verlauf demonstriert er, wie alle „vernünftigen“ Theorien dem Irrtum erliegen. Er schrieb:

„Als Menschen sind wir vernünftige Tiere; aber wir sind unvollkommen vernünftig. Wir neigen dazu, intellektuelle und moralische Fehler zu machen und sind in der Lage, uns gänzlich unvernünftig zu verhalten, besonders wenn wir von mächtigen Gefühlen angespornt werden, die den Forderungen der Vernunft widersprechen. Sogar wenn wir unserem Bewusstsein folgen, wie wir es moralisch verpflichtet sind zu tun, können wir irren. Ein gewissenhaftes Urteil kann nichtsdestotrotz Irrtümer

¹ James Turner Johnson, „Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture,“ in John Kelsay and James Turner Johnson, *Historical and Theoretical Perspectives on War And Peace In Western And Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991), S. 26. Siehe auch S. 17 im gleichen Werk. Bainton notierte auch Victorias Begründungen und stellt dann fest: „Später passte der große Theologe Sepulveda die Theorie des gerechten Kriegs auf die neue Situation an, indem er sich auf ihre älteste Formulierung, die von Aristoteles stammt, berief, der sagte, dass ein gerechter Krieg der ist, der geführt wird um die zu versklaven, die von Natur aus dazu bestimmt waren Sklaven zu sein und sich ihrer Bestimmung widersetzen.“ Roland H. Bainton. *Christian Attitudes Toward War & Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1990), S. 166.

enthalten. Einige der größten Denker, die jemals gelebt haben, waren nicht imstande, das Menschenrecht auf Religionsfreiheit anzuerkennen. Ich glaube, ihr Scheitern war durch eine Menge intellektueller Fehler bedingt, in Bezug darauf, was dieses Recht voraussetzt oder was es nach sich ziehen könnte. Die Leute, die diese Fehler begingen, waren weder Dummköpfe noch Gauner. Die Fehler waren nicht offensichtlich und nur durch tiefgehende Überlegungen und ausgedehnte Debatten konnte die Angelegenheit geklärt werden.“¹

In Wirklichkeit wendet jeder, der die Menschenrechte von einer weltlichen/humanistischen/vernünftigen Perspektive aus befürwortet, der Offenbarung von Gott den Rücken zu und wird unweigerlich derselben Art von Fehlern und Irrtümern zum Opfer fallen, die George in diesem Abschnitt beschreibt. In der Tat kann man behaupten, dass die menschliche Gattung solche Mängel nicht vermeiden kann. Es ist sehr wohl bekannt, dass sich die sozialen Wissenschaften von den physikalischen Wissenschaften sehr unterscheiden. Vor langer Zeit erkannte Aristoteles die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstands. Seine Lösung beschränkte sich aber lediglich darauf, sich für geringere Standards der Strenge für Ethik und Politik

¹ George, S. 140.

auszusprechen, indem er sagte: „Ethik und Politik bieten nicht dieselbe Art von strengen Beweisstandards, wie es die Mathematik und Wissenschaft verlangen.“¹ Man kann Menschen nicht in einem Vakuum studieren. Deshalb sollte kein Mensch einfach nur aufgrund von menschlichen Überlegungen, Experimenten oder Studium die Kühnheit besitzen, zu behaupten, dass irgendein Recht zweifellos und unbestritten ein Menschenrecht sei. Solch eine Behauptung ist in Wirklichkeit jenseits der menschlichen Vernunft und der rationalen Schlussfolgerung. Man könnte sehr davon überzeugt sein, dass, wenn etwas auf dem eigenen Verstand und den eigenen gesamten Überlegungen basiert, es als ein Menschenrecht angesehen werden muss; jedoch zeigt der Abschnitt bei George, wie große Denker in der Vergangenheit auch Ansichten zu vielen Aspekten des menschlichen Lebens mit derselben Art von Sicherheit und Überzeugung vertraten und an die Nachwelt weitergegeben haben, auf die die Menschen von heute zurückschauen und erkennen, wie falsch und fehlgeleitet sie waren.

Indes stellt George die Behauptung auf, dass die meisten Theoretiker der Naturgesetze Gottgläubige sind. Sie scheinen an ein Konzept von *fitrah* (menschliche,

¹ Zitiert in Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context* (Ontario, Canada: Broadview Press, 2002), S. 68.

gottgegebene Veranlagung) zu glauben, das, so könnte man behaupten, dem islamischen Konzept nahe kommt.¹ Jedoch würden die Muslime sagen, dass die Gottgläubigen nicht in der Lage seien zu erkennen, dass diese *fitrah* zur vollkommenen Führung der Menschheit nicht genügt. Deshalb hat Gott mehr als nur einfache allgemeine moralische Gebote der menschlichen Natur offenbart, sondern ein vollständiges Gesetz zur Führung der Menschheit durch Seine Gesandten. Dies ist Teil der umfassenden Gnade und Barmherzigkeit Gottes für seine Geschöpfe. Indem er beide, die darwinschen Konsequenzen und das Naturgesetz berührt, erkennt Jean

¹ George stellte fest (S. 141): „Naturgesetz-Theoretiker verleugnen nicht, dass Gott moralische Wahrheiten offenbaren kann und die meisten glauben, dass Gott sich entschlossen hat, viele solcher Wahrheiten zu offenbaren. Naturgesetz-Theoretiker bestätigen jedoch auch, dass viele moralische Wahrheiten, einschließlich einiger, die offenbart wurden, anstatt durch Offenbarung, auch durch ethische Überlegung erkannt werden könnten. Sie versichern mit St. Paulus, dass es ein Gesetz gebe, das „auf das Herz geschrieben“ sei und sogar auf das der Heiden, die das Gesetz von Moses nicht kannten. So seien die grundlegenden Normen gegen Mord und Diebstahl, obwohl in den zehn Geboten offenbart, sogar außerhalb von Gottes spezieller Offenbarung bekannt. Das Naturgesetz könne von uns erkannt werden und wir könnten unser Verhalten an seine Begriffe anpassen, auf Grund von unseren natürlichen menschlichen Fähigkeiten zur Überlegung, Beurteilung eine Wahl treffen. Die Abwesenheit einer göttlichen Quelle des Naturgesetzes würde eine überraschende Sache sein, aber nur in dem Sinne, dass die Abwesenheit einer göttlichen Quelle für jeden und jede andere intelligente Ordnung in der menschlichen Erfahrung eine überraschende Sache sein würde.“

Bethke Elshtain die Probleme beider Ansätze als Ausgangspunkt für jedes Schema der Menschenrechte:

„Kritiker erwiderten, dass es andere Grundlagen als die theistischen gebe. Vielleicht kann man die Natur und die Naturgesetze zu Hilfe nehmen, obwohl hier das post-darwinsche Verständnis der Natur und das Überleben der Stärkeren anscheinend nicht der Stoff sind, aus denen die Menschenrechte abgeleitet wurden. Die pre-darwinsche Natur könnte in einem starken theologischen Sinn angefochten werden. Aber die post-darwinsche Natur scheint eine ziemlich andere Art von Dasein zu sein – eher um die Launen der Autoren von dicken Wälzern zu füttern, die argumentieren, dass das Bemitleiden und das Verschonen der Schwächsten und Untüchtigsten weibischer Sentimentalismus sei (obwohl „weibisch“ wahrscheinlich in einer Zeit vermieden wird, in der Empfindlichkeiten über das Geschlecht und nicht über Schwäche vorherrschen). Es gibt natürlich alle möglichen Arten, die These des Überlebens der Stärkeren in ihre Sonntagskleider zu stecken, so dass sie weniger schroff klingt. Wir werden deshalb eher über „evolutionäre Strategien“ lesen, als über einen harten Neo-Darwinismus, aber so oder so ergibt sich hieraus die Überzeugung, dass, wenn die Natur irgendetwas strukturiert, dann ist es der Drang zum Überleben. Obwohl die neuen Denker der Naturgesetze [...] ihr Bestes tun, um die ältere Auffassung des Naturgesetzes wiederzubeleben, die tatsächlich



besonders in der Thomistischen Philosophie und Theologie überlebt, doch führen sie oft einen einsamen Kampf.“¹

¹ Jean Bethke Elshtain, „Afterword“, in Bucar und Barnett, S. 292. Edmund Burke, Jeremy Bentham und Karl Marx sind für ihre Präsentation einiger derselben und stärksten Argumente gegen die Konzepte der „Naturrechte“ bekannt. Siehe J. Waldron, Hsg., „Nonsense Upon Stilts“: *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Men* (London, England: Methuen, 1987), *passim*.

Menschenwürde und Menschenrechte

Das Konzept der Menschenwürde wird oft als die endgültige Rechtfertigung für die Menschenrechte bezeichnet. So nach Louis Henkin:

„Der Menschenrechtsdiskurs hat sich selbst vollständig in die Menschenwürde verankert und findet seine vollkommene Rechtfertigung in dieser Idee. Der Inhalt der Menschenrechte ist definiert durch das, was die Menschenwürde voraussetzt, nicht mehr und vielleicht nicht weniger.“¹

Andere, die sich auf dieses Konzept berufen, sind: G.Vlastos, J.Maritain und J.Finnis.² Orend bemerkte: „Die Tatsache, dass so viele auf diesem Gebiet diese Ansicht unterschreiben, ist der Beweis für eine Art von Überredungskunst.“³

Orend ist, wie viele andere, schnell dabei, diese Ansicht zu kritisieren. Er argumentiert, dass man eher in einem Zirkelschluss stecken bleibt, wenn man zur Rechtfertigung der Menschenrechte auf die „Menschenwürde“ zurückgreife. Er schreibt:

„Deshalb bezieht sich das Konzept der Menschenwürde auf nichts anderes außerhalb seiner

¹Louis Henkon, „Religion, Religions and Human Rights,“ in: Bucar und Barnett, S. 147.

² Cf., Orend, S. 87.

³ Orend, S. 87.

selbst; hier muss die Beweiskette der Rechtfertigung für Menschenrechte enden. Solch eine Kette würde so verlaufen:

1. Alle Menschen sollten im Einklang mit der Menschenwürde behandelt werden.

2. Die Menschenrechte beschützen die Menschenwürde.

3. Deshalb müssen die Menschenrechte aller Menschen respektiert werden.¹

Vielleicht ist das größte Problem beim Gebrauch der Menschenwürde zur Rechtfertigung der Menschenrechte, dass das Konzept der Menschenwürde viele Aspekte des Lebens umfasst. Es ist auch zu vage und zu schwierig zu definieren. Immer als Letzter ausgesucht zu werden, wenn die Mannschaften in der Schule gebildet werden, könnte ein Angriff auf die Menschenwürde einer Person sein, aber es könnte kaum als eine Verletzung der Menschenrechte angesehen werden.

Zudem kann die Ansicht einer Person von Menschenwürde nicht die Ansicht einer anderen Person sein. Ein paar kurze Beispiele sollen genügen, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Die Kleidung der muslimischen Frau ist ein Thema, das wiederholt von Menschenrechtsbefürwortern angegriffen wird, besonders

¹ Orend.

von den radikalsten Feministen unter ihnen. Wieso kann dann nicht ernsthaft behauptet werden, dass, wenn überall – in öffentlichen Parkanlagen, auf Werbetafeln, in allen Medien –Halbnacktheit angesprochen und dargestellt wird, dass das ein Angriff auf die Menschenwürde ist?¹ Könnte jemand solch eine Behauptung glaubhaft machen? Es ist keine Frage, dass viele Muslime auf der ganzen Welt solch einer Behauptung zustimmen würden und man würde hoffen oder erwarten, dass viele Christen, Juden und Mitglieder anderer Glaubensrichtungen auch zustimmen würden. Gleichzeitig verlangen jedoch, wie oben erwähnt, die Menschenrechtsverfechter solche Freiheiten und verteidigen sie. In der Tat fordern viele von ihnen und verteidigen sogar größere Angriffe auf die Menschenwürde, wie Pornographie, die manchmal sogar an Kinderpornographie grenzt.² Wie können solche Menschenrechtsverfechter von Anderen erwarten, sie ernst zu nehmen, wenn sie solche Angriffe auf die Menschenwürde unterstützen?

Diese Schwierigkeiten bezüglich des Konzepts der Menschenwürde brachten Ignatieff dazu zu schreiben:

„Ich habe immer noch Schwierigkeiten mit der

¹ Feministen beklagen sich gewöhnlich viel über die Ausbeutung der Frauen via Pornographie, Medien, Prostitution usw. Jedoch scheint es heute eine ziemlich „lesbische“ Ausbeutung des weiblichen Körpers zu geben via den gleichen Mitteln, dass man solche Argumente kaum mehr hört.

² Wie in einer nicht weit entfernten Kunstaussstellung in Cincinnati, Ohio.

Würde. Es gibt viele Formen und Ausdrücke der Menschenwürde und einige treffen mich als zutiefst unmenschlich. Die Rituale der sexuellen Initiation, wie beispielsweise die Genitalbeschneidung, sind mit einer Idee von weiblicher Würde und Wert verbunden. Gleichermaßen erlegt das ultra-orthodoxe Judentum den Frauen eine Rolle auf, die säkular orientierte Frauen als Unterdrückung empfinden, aber die religiöse Frauen als erfüllend und respektvoll gegenüber ihrer Würde empfinden. Solche Vorstellungen von der Würde, die eigentlich die verschiedenen Kulturen in einem gemeinsamen Bekenntnis zu den Menschenrechten vereinigen sollten, spalten uns also eigentlich. Es führt kein Weg an dem kulturell bedingten, spezifischen und relativen Wesen der Idee der Würde vorbei.“¹

Kurz gesagt, was hat der Respekt für die Menschenwürde eigentlich mit der Erlaubnis von Pornographie, Homosexualität, aller Sorten und Formen der Redefreiheit (einschließlich der Hassliteratur und der Angriffe auf Religionen usw.) und Ähnlichem zu tun? Kann man wirklich solch eine Verbindung herstellen? Wiederum muss man betonen, dass man, sofern man heute über Menschenrechte spricht, genau diese Arten von Rechten meint. Es sind genau diese detaillierten Probleme,

¹ Ignatieff, S. 164.

die bei solch breiten Rechtfertigungen der „Menschenwürde“ gerade nicht gerechtfertigt werden können.

Ignatieff argumentiert im folgenden Abschnitt auch, dass eine Grundlage dieser Art bezüglich des Problems der Rechtfertigung der Menschenrechte einfach eher spaltet als vereinigt:

„Es mag verlockend sein, die Idee der Menschenrechte mit Vorschlägen wie den folgenden zu verbinden: dass Menschen eine angeborene oder natürliche Würde besitzen, dass sie einen natürlichen oder inneren Selbstwert haben, dass sie heilig sind. Das Problem mit diesen Vorschlägen ist, dass sie unklar und gegensätzlich sind. Sie sind unklar, weil sie unsere Wunschvorstellungen über unser Sein als Frauen und Männer mit dem verwechseln, was wir erfahrungsgemäß sind. Gelegentlich verhalten sich Männer und Frauen mit inspirierender Würde. Aber das ist nicht dasselbe, wie zu behaupten, dass alle Menschen eine innere Würde haben oder sogar die Möglichkeit haben, sie zu zeigen. Weil diese Ideen über Würde, Wert und Heiligkeit der Menschen anscheinend mit dem, was sie sein sollten, verwechselt werden, sind sie umstritten. Und weil sie umstritten sind, spalten sie wahrscheinlich dieses Bekenntnis zu den praktischen Verantwortlichkeiten, die von den Menschenrechten angestrebt werden, anstatt sie

zu stärken. Außerdem sind sie umstritten, weil jede ihrer Versionen metaphysische Behauptungen über die menschliche Natur machen muss, die an sich anfechtbar sind. Einige Leute werden keine Schwierigkeit damit haben, zu denken, dass Menschen heilig seien, weil sie an die Existenz von Gott glauben, der die Menschheit nach seinem Bilde ihm ähnlich erschaffen hat. Leute, die nicht an Gott glauben, müssen entweder ablehnen, dass Menschen heilig sind oder glauben, dass sie heilig sind auf der Basis eines weltlichen Gebrauchs einer religiösen Metapher, die eine religiöse Person nicht überzeugend finden würde. Grundlegende Behauptungen dieser Art spalten und diese Spaltungen können nicht in der Weise gelöst werden, in der Menschen gewöhnlich ihre Streitgespräche durch Diskussion und Kompromiss lösen. Es wäre weit besser, würde ich sagen, auf diese Arten von grundlegenden Argumenten insgesamt zu verzichten und zu versuchen, eine Unterstützung für die Menschenrechte auf der Basis dessen zu bilden, was solche Rechte tatsächlich für die Menschen austragen.“¹

(Auf diese typische Art und Weise findet Ignatieff keine akzeptable Rechtfertigung für das Menschenrechtsparadigma und folgert, dass es am besten sei, dieses Thema zu umschiffen, indem betont werde, was

¹ Ignatieff, S. 54.

Menschenrechte angeblich für die Menschen bedeuteten).¹ Sein Abschnitt hebt einen interessanten Punkt hervor: Wenn um eine Rechtfertigung gestritten würde, werde sie zur Spaltung führen und müsse abgelehnt werden.² Weil es zahlreiche Menschen gebe, die an Gott glaubten und die glaubten, dass ihre gesamten Überzeugungen über das Leben mit ihrem Glauben an Gott in Verbindung stehen müssten, würden sie niemals in der Lage sein, eine Rechtfertigung für Menschenrechte zu akzeptieren, die nicht ihre Auffassungen über Gott und das Leben berücksichtigte. Das bedeutet, dass es unmöglich ist, jemals eine einheitliche Zustimmung für die Rechtfertigung der Menschenrechte zu erhalten, ohne zu

¹ Tatsache ist, dass durch die Menschenrechte eine Spaltung verursacht wird, wenn es keine Einigung über ihre Rechtfertigung gibt. Deshalb wird man Teile der Bevölkerung finden, die auf der Straße gegen diejenigen kämpfen, die einem anderen Weg folgen wollen - die einen folgen dem Weg der Menschenrechte und die anderen einer kulturellen oder religiösen Ansicht der Welt. Ist das das gute Ergebnis, das einen dazu bringen kann, diese Rechtfertigungen zu übersehen? Es ist nur gut, wenn man mit der Prämisse beginnt, dass „Freiheit“ die beste aller möglichen Welten ist und Unterwerfung unter Gott eine überholte Prämisse, die keine Realität hat. Andererseits sind das Leiden und Traurigkeit, die entstehen, wenn Leute gezwungen werden, ihre Kulturen und Religionen im Namen der Menschenrechte an sich aufzugeben, so könnte argumentiert werden, es ist genug um zu sagen, dass die „Ergebnisse“ der Menschenrechte nicht als ihre eigene Rechtfertigung benutzt werden können.

² Nebenbei bemerkt, sagt Orend auch, dass unter anderem die Menschenwürde ein zu „strittiges Konzept ist, um als ein solider Ausgangspunkt zur Rechtfertigung von Rechten zu dienen.“

verlangen, dass diese Menschen ihren Glauben aufgeben sollten. Wenn es keine Übereinstimmung bei der Rechtfertigung der Menschenrechte gibt, gibt es wahrscheinlich keine Übereinstimmung zu vielen anderen Aspekten der Menschenrechte, besonders zu detaillierten Gesetzen und Anwendungen. Dies bedeutet das Todesurteil für das Menschenrechtsparadigma als Ganzes. Etwas anderes als Zustimmung zu einigen allgemeinen Prinzipien, vielleicht nicht viel mehr, könnte vernünftigerweise erwartet werden. Das ist genau der Kampf, der derzeit in der Welt zwischen Menschenrechtsdogmatikern und denjenigen, die an andere Quellen für Gesetze und Kultur glauben, stattfindet.

Tatsächlich akzeptiert Henkin die Tatsache, dass sich das religiöse Verständnis der Menschenwürde von dem weltlichen, das er vorschlägt, sehr unterscheiden würde. Er stellt fest:

„Sicherlich akzeptieren die Religionen auch die Menschenwürde als ein Hauptthema und Leitmotiv. Man findet darauf Hinweise in den prinzipiellen westlichen Religionen. Aber die Konturen der religiösen Moral, die sich um dieses Konzept entwickelten, stimmen nicht mit den Folgerungen der Menschenwürde überein, wie sie gewöhnlich in der Menschenrechtsdomäne aufgefasst

wird.“¹

Henkin geht dann dazu über, viele Unterschiede zwischen dem weltlichen Konzept der Menschenwürde und ihrem religiösen Verständnis zu diskutieren. Die Unterschiede sind in vielen Fällen sehr wahr. Er stellt fest: „Vor einigen Jahren charakterisierte ich die Religion als eine alternative Ideologie, tatsächlich als eine herausfordernde Ideologie und als eine Quelle des Widerstands zu den Ideen der Menschenrechte.“²

Seine Darstellung ist ein Argument gegen jede Behauptung, dass ein universales Menschenrechtsschema im Konzept der „Menschenwürde“ verankert werden könne. Dies zeigt wieder einmal, dass ein verschwommenes, undefiniertes Konzept der „Menschenwürde“ nicht die Basis für die Menschenrechte bilden kann.

¹ Henkin, S. 147.

² Henkin, S. 148. Nebenbei gesagt, wiederholt er eine ziemlich falsche Behauptung, „Die Bibel – und auch der Koran, denke ich – kennen keine Rechte, nur Pflichten“ (S. 149).

Die Akzeptanz der Tatsache, dass sie heute Teil des internationalen Rechts sind – oder wieder in Frage kommen

An-Na'im, der eine komplette Reform des Verständnisses der Scharia im Namen der internationalen Menschenrechte verlangt, kann sehr wenig anbieten, um die Autorität der Menschenrechte zu unterstützen, außer der Tatsache, dass sie heute Teil des internationalen Rechts geworden sind.¹ Er fährt fort mit der Argumentation, dass internationale Menschenrechte das sind, was die Menschen verdienen, einfach weil sie Menschen sind.² Noch einmal, das beweist gar nichts. An-Na'im sagt, es gebe Grundrechte in verschiedenen Kulturen der Welt, während er zur selben Zeit darauf verweist, dass die traditionelle Scharia diesen Menschenrechten im Weg stehe. Aber die Scharia ist eine Kultur für zahlreiche Menschen in der ganzen Welt. Dies bedeutet, dass er sich selbst widerspricht. Wie können alle diese Kulturen sich auf diese Prinzipien einigen, während die Scharia-Kulturen, eine sehr geringe Zahl auf der Welt, sie verletzen?

Sein Argument lautet: „Bei der Anwendung des Prinzips der Gegenseitigkeit auf alle Menschen, anstatt nur

¹ Siehe An-Nai'm, *Toward*, S. 162.

² An.Nai'm, *Toward*, S. 163 – 164.

auf die Mitglieder einer bestimmten Gruppe, würde ich argumentieren, dass universale Menschenrechte diejenigen sind, die eine kulturelle Tradition für ihre eigenen Mitglieder verlangen würden und sie daher den Mitgliedern anderer Traditionen entsprechend zugestehen müssten, wenn von diesen Anderen die entsprechende gegenseitige Behandlung zu erwarten ist.¹ Aber das dürfte eine Frage des „kleinsten gemeinsamen Nenners“ sein. Wenn, wie er behauptet, die islamische Kultur X,Y und Z Rechte den Frauen und Nicht-Muslimen nicht gibt, so sagt er im Grunde, dass die islamische Kultur diese Rechte nicht für alle Mitglieder der islamischen Gemeinde anerkennt. Deshalb könnten solche Rechte, die nicht diesen zwei Gruppen innerhalb der islamischen Kultur gewährt werden, auch nicht als grundlegende Menschenrechte angesehen werden, gemäß seiner eigenen Art der Argumentation, es sei denn, er sagte, fundamentale Menschenrechte würden von jeder Kultur den „privilegierten“ Mitgliedern ihrer Gesellschaft angeboten. Das ist jedoch nicht das, was er behauptet und es würde auch die Prämisse seiner Behauptungen widerlegen.

Tatsächlich kann das Argument, dass solche Rechte nun ein Teil des internationalen Rechts und Abkommens sind, das stärkste Argument sein, um die Muslime zu zwingen, unter der Obhut solch einer Plattform zu leben,

¹ An-Nai'm, *Toward*, S. 164.

wenn sie entscheiden würden, besagte Abkommen zu unterzeichnen. Jedoch müssen hier eine Menge Argumente noch erbracht werden:

(1)Obwohl der Status der internationalen Rechte selbst fragwürdig ist, argumentieren einige wie Mayer u.a., dass das, was allgemein durch das internationale Recht akzeptiert wurde, für alle verpflichtend sei, sogar wenn bestimmte Länder niemals solchen Konventionen zugestimmt haben.

(2)Diejenigen, die die frühesten Menschenrechtsabkommen in den 1940ern unterzeichneten, erwarteten sicherlich nicht, dass beispielsweise sexuelle Freiheit ein Teil der Agenda werden würde. Wie können sie also dafür verantwortlich gemacht werden?

(3)Wenn die Abmachungen verpflichtend sind, dann sollten auch die Vorbehalte der Muslime als verpflichtend akzeptiert werden. In anderen Worten, wenn sie niemals diesen Abmachungen wirklich zugestimmt haben, wie können sie dafür verantwortlich gemacht werden?

(4)Es kann zwischen der islamischen Perspektive und dem, was laizistische muslimische Staaten billigen, einen großen Unterschied geben. Das war in muslimischen Ländern ein Grund für Reibungen und hat zum Erwachen des „Fundamentalismus“ geführt. Das Paradoxon

zwischen dem, was Regierungsführer und Anwälte befürworten, und dem, was die Massen sich in ihrem Leben wünschen mögen, sollte ein zentrales Thema für jede Menschenrechtsbewegung sein. Wenn man jedoch den Standpunkt einnimmt, dass man sich an etwas halten muss, einfach weil es ein Gesetz ist, werden die Rechte und die Wünsche von Personen einfach übergangen.

(5) Schließlich sollte angemerkt werden, dass scheinbar sogar „internationales Recht“ von den Menschenrechtsforderungen übertrumpft werden kann. Beachte die folgende Kritik durch Bricmont an anderen „links orientierten Liberalen“:

„Die in diesem Buch kritisierten Ideen sind oft implizit gehalten, wurden aber kürzlich durch Gruppen explizit gemacht, die sich selbst als Liberale, Demokraten und Progressive bezeichnen. Eine perfekte Veranschaulichung dieser Ideen findet sich in einem Buch aus dem Jahr 2005 mit dem Titel: *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments of War in Iraq*, einer gemeinsamen Arbeit von vielen Schriftstellern, die zu Gunsten des Kriegs im Irak auf der Basis der Menschenrechte argumentieren. Die Autoren meinen, dass die Vereinigten Staaten nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hätten, ihre überlegene Militärmacht zur Intervention zu nutzen und das irakische Volk von der Diktatur des Sadam Hussein zu befreien. Weder die



Abwesenheit der Massenvernichtungswaffen im Irak noch die Tatsache, dass solch eine Intervention internationales Recht missachtet, kümmert sie im geringsten, überzeugt wie sie sind, dass die Menschenrechte einen weit fundamentaleren Wert darstellen, als den Respekt vor internationalem Recht.“¹

¹ Bricmont, S. 61.

Kurze Zusammenfassung über die Grundlagen der Menschenrechte

Wie im folgenden Kapitel herausgestellt werden soll, sind, in der islamischen Ordnung der Dinge, die Grundlage und letzte Quelle für „Menschenrechte“ Gottes Gebote. Offensichtlich haben verschiedene Gruppen verschiedene Vorstellungen von Gott. Deshalb waren die Theoretiker der Menschenrechte, durch ihr Verlangen, etwas „universal“ Geltendes zu schaffen, gezwungen, eine andere Basis als Gott zu finden, auf welche sie ihre neue, humanistische und säkulare Sicht der Welt begründen konnten. Nun ganz ehrlich, haben sie aber, wie es scheint, keinen Erfolg erzielt. Indem sie Gott entfernten, waren sie nicht in der Lage, eine überzeugende Basis anzubieten, auf welche sich die Menschenrechte für alle gründen sollte.

Der folgende Abschnitt von Stackhouse demonstriert ganz gut die Klemme und die Verwirrung, in denen die Grundlage der Menschenrechte steckt. Er schrieb:

„Ironischerweise hat eine der führenden internationalen Interessenvertretungen der Menschenrechte, Amnesty International, Vorträge von berühmten politischen Philosophen gesponsert, die die Zerbrechlichkeit des derzeitigen weltlichen Denkens über universalistische Prinzipien bloßstellen. In ihrer Verteidigung der Menschenrechte greifen sie auf schwache, manchmal widersprüchliche und oft gerade

hobbessche oder nietzscheanische Gründe zurück.¹ Zum größten Teil, so sagen sie, entstünden Menschenrechte unter soziologischen Bedingungen der Moderne, als eine Geltendmachung des Willens von Herrschern. Sie bieten keine Erklärung dazu, wann, wo oder warum diese sozialen Bedingen aufkamen oder wann, wo oder warum dieser Wille ausgeübt wurde. Einige wenden sich, um sicher zu sein, der Natur der menschlichen Einbildung und ihre sprachlichen Konstruktionen zu, um zu sehen, was der Charakter der Sprache und der Rede selbst uns erzählen. Während sie dort eine Grammatik entdecken, ist es nicht klar, wie man von der Grammatik zu den Menschenrechten gelangen kann, denn die Gegner der Menschenrechte haben auch eine Grammatik. Ihre Argumente sind dürftig, genau deshalb, weil sie eine Missachtung oder manchmal eine Verachtung der Theologie als eine mögliche Quelle zur Interpretation oder Leitung des gemeinschaftlichen Lebens teilen. Die Abhängigkeit von einer soziologischen, linguistischen Analyse allein (sogar manchmal eine Mischung der zwei) als Basis für ethische und rechtliche Werte, lässt darauf schließen, dass politische Philosophie wie sie heute betrieben wird, in einem beträchtlichen Maße ohne Basis

¹ Stackhouse nennt folgende Namen der daran beteiligten Vortragenden: Steven Lukes, John Rawls, Catharine MacKinnon, Richard Rorty, Jean-Francois Lyotard, Agnes Heller und Jon Elster.

ist, kulturell und kontextuell variabler als die Theologie. Diese Philosophen neigen dazu, die Ansicht der Aufklärung zu teilen, dass die Theologie eine mehr oder weniger vernünftige Ausführung von ansonsten unvernünftigen religiösen Dogmen ist. Diese fragwürdige Ansicht ist aus erfahrungsgemäßen und vernünftigen Gründen verdächtig und ziemlich unwissend angesichts der Traditionen der „Volkstheologie“ in Bezug auf die Menschenrechte.“¹

Der Autor dieser Schrift kann nicht genug die Bedeutung der Frage der Menschenrechtsgrundlagen betonen, im Licht dessen, was Menschenrechtverfechter von den Muslimen verlangen und der „Änderungen“, denen sie ihre Religion unterziehen sollen. Säkular denkende Menschen, wie viele der Menschenrechtsaktivisten, dürften vielleicht nicht in der Lage sein, genau zu erfassen, was vor sich geht, wenn sie ihre strengen Forderungen an die Muslime richten, ohne ihre Prämissen richtig zu stützen. Die Wirklichkeit ist jedoch so, dass nicht jeder auf der Welt säkular denkt und definitiv denkt nicht jeder Muslim säkular.

¹ Stackhouse, S. 19.

Was sollte als ein Menschenrecht bezeichnet werden?

Sobald einmal erkannt wurde, dass die Grundlagen für Menschenrechte nicht von vornherein feststehen, wird die Frage, was als ein Menschenrecht bezeichnet werden kann zu einer sogar noch erstaunlicheren Frage. Wenn man die Grundlagen von etwas nicht bestimmen kann – die Basis, auf der der Gedanke aufgebaut wird – wie kann man dann erfassen, was einen Teil dieses Gedankenraums bildet? Auf welchem Parameter basierend kann jemand möglicherweise behaupten, dass X oder Y ein Menschenrecht sein sollte, wenn selbst die anfänglichen Parameter nicht eingerichtet werden können?

Orend stellte fest:

„Der Teufel steckt jedoch im Detail: Sogar wenn wir alle ein gewisses Verständnis von „Menschenrechten“ befürworten, scheint es immer noch wichtig zu sein, ob wir alle das gleiche Verständnis davon haben, auf was sich die „Menschenrechte“ beziehen. In anderen Worten, Walzer bringt das überzeugende Argument, dass dem Ideal der Menschenrechte weltweit breite Zustimmung entgegengebracht wird, oder zumindest beinahe. Aber eine ebenso wichtige Frage ist, ob es auch eine nahezu – universale Zustimmung zur praktischen Seite der Verpflichtung gibt, nämlich jedem die gleiche Menge an

allem zur Verfügung zu stellen.“¹

Wer kann sagen, was als ein Menschenrecht zu gelten hat? In anderen Worten, auf welcher Basis werden die Menschenrechte bestimmt? Auf welcher Basis werden die folgenden aktuellen Fragen beantwortet werden:

(a) Sollten Homosexuelle die gleichen sexuellen/ehelichen Familienrechte haben wie Heterosexuelle?

(b) Sollte Pornographie als unvereinbar mit der Menschenwürde angesehen werden oder als freier Ausdruck von Kunst, die durch ein Menschenrechtskonzept geschützt ist?

(c) Sollte es keine Gesetze geben, die irgendwie Männer und Frauen unterscheiden, wie von den Geschlechtsfeministen gefordert wird?

(d) Sollte man das Recht haben, die Religion und Gott zu blasphemieren, als eine Form der Ausdrucksfreiheit?

(e) Sollte eine schwangere Frau oder jemand anderes das Recht haben, einen Fötus im ersten, zweiten oder dritten Drittel der Schwangerschaft abzutreiben?

(f) Ist die Todesstrafe als eine Verletzung der Menschenrechte anzusehen?²

¹ Orend, S. 78-79.

² Es ist interessant festzustellen, dass viele Menschenrechtsbefürworter, besonders aus Europa, die Todesstrafe entschieden ablehnen, sogar wenn der Verbrecher ein Serienmörder ist. Gleichzeitig jedoch akzeptieren die gleichen

(g)Ist männliche Beschneidung - nicht nur weibliche Genitalverstümmelung - eine Verletzung der Menschenrechte?¹

Diese Fragen sind heute die Kernpunkte der Menschenrechtsdebatten und werden immer komplexer und verwirrender, weil die biomedizinischen Wissenschaften immer weiter voranschreiten.² Wieder geht all dies auf die Frage der Grundlagen der Menschenrechte zurück, welche wiederum Fragen wie diese klären könnte: Was ist ein Menschenrecht und wer hat das Recht zu bestimmen, was ein Menschenrecht ist?

Menschenrechtsverfechter das Konzept der militärischen Intervention im Falle einer groben Menschenrechtsverletzung. Im ersten Fall wird eine schuldige Person, die Anderen das Leben (und der Menschenrechte) geraubt hat, für ihre Taten bestraft, während im letzteren Fall unzählige unschuldige Leben riskiert werden bei einem möglicherweise vergeblichem Versuch, eine unerwünschte Situation zu verbessern.

¹ Dass männliche Beschneidung eine Verletzung der Menschenrechte sei, ist genau das Argument, das verwendet wird in: George Denniston, Frederick Hodges und Marilyn F. Milos, *Circumcision and Human Rights* (Springer, 2009), *passim*. Dieses Buch ist ein ziemlicher Kontrast zu einigen Werken von muslimischen Autoren, die Beschneidung erwähnen als eines der Kindesrechte. Siehe Yaaseen, S. 309-312 und al-Jaarid, S. 534-536. Beide Autoren zeigen auch die Tatsache, Gelehrte aus vergangenen Zeiten zitierend, dass das, was heute gewöhnlich als weibliche Genitalverstümmelung bezeichnet wird, im islamischen Recht verboten ist und dass es negative Folgen für die Frauen hat.

² Siehe beispielsweise für eine Diskussion der Genetik und künstlichen Befruchtung, die verschiedenen relevanten Artikel in Marie-Therese Meulders-Klein, Ruth Deech und Paul Vlaardingerbroek, *Biomedicine, the Family and Human Rights* (The Hague: Kluwer Law International, 2002).

Erstaunlicherweise gibt es jedoch keine zufriedenstellenden Antworten auf diese Fragen. Jedenfalls erkennt man am Beispiel von Menschenrechtstheoretikern schnell, wie subjektiv die Liste der Menschenrechte sein kann. Beachte beispielsweise die Diskussion von Donnelly bezüglich der Homosexualität. An einem Punkt gibt er zu: „Homosexualität wird weithin – von maßgeblichen Segmenten der Gesellschaft in allen Ländern und von den meisten Menschen in diesen Ländern – als zutiefst unmoralisch angesehen. Die Sprache der Perversion und Degeneration ist Standard.“¹ Auch nachdem er zugegeben hat, dass der größte Teil der Weltbevölkerung nicht bereit ist, diese Praxis anzuerkennen, fährt er fort mit der Argumentation, dass Homosexualität dennoch ein Menschenrecht sei, auf dem man nicht herumtrampeln könne.² Von diesem Punkt aus versucht er dann zu erklären, dass wie abstoßend auch immer Homosexualität sein mag, sie dennoch als ein Menschenrecht akzeptiert werden müsse. Hier nun, was er genau zu sagen hatte:

„Sogar wenn man für den Zweck der Argumentation akzeptiert, dass freiwillige sexuelle gleichgeschlechtliche

¹ Donnelly, S. 233.

² Das würde einschließen, dass die Menschenrechte den Vorrang vor den demokratischen Regeln haben würden. Jedoch, wie später dargelegt werden soll, scheinen die Rollen, wenn es bequemer ist, umgetauscht zu werden, und die Menschenrechte werden den Prinzipien der Demokratie untergeordnet.

Beziehungen zwischen Erwachsenen ein tiefgründiger moralischer Aufschrei sei, kann die Diskriminierung sexueller Minderheiten von einer Perspektive der Menschenrechte aus nicht gerechtfertigt werden. „Perverse“, „Degenerierte“ und „Abartige“ haben dieselben Menschenrechte wie die moralisch Reinen und sollten diese Rechte vom Gesetz garantiert bekommen. Mitglieder von sexuellen Minderheiten sind immer noch Menschen, egal wie tief sie vom Rest der Gesellschaft verabscheut werden. Sie haben deshalb das Recht auf gleichen Schutz durch das Gesetz and auf die gleiche Freude aller international anerkannten Menschenrechte.

Menschenrechte beruhen auf der Idee, dass alle Menschen gewisse Grundrechte haben, einfach weil sie Menschen sind. Wie man beschließt, sein Leben zu führen, nur minimalen Verpflichtungen von Recht und öffentlicher Ordnung unterworfen, ist eine Privatsache – egal wie man sein Leben öffentlich führt. Die Menschenrechte müssen nicht verdient werden und sie können nicht verloren werden, weil der Glaube oder der Lebensstil einer Person für die meisten anderen in der Gesellschaft abstoßend ist.“¹

Interessanterweise jedoch stellte Donnelly früher in derselben Arbeit fest:

¹ Donnelly, S. 236 – 237.

„Die identische Behandlung aller persönlichen oder gemeinschaftlichen Unterschiede zu verlangen – man bedenke beispielsweise die Pädophilen, gewalttätige Rassisten, diejenigen, die Lust an Entführungen und Quälereien von Fremden empfinden und religiöse Missionare, die entschlossen sind, diejenigen zu töten, die sich nicht bekehren lassen wollen - würde pervers sein.“¹

Es gibt legale Verbände, die intensiv für die Anerkennung solcher Praktiken in den USA werben. In der Tat wurde kürzlich der Fall eines katholischen Priesters namens Shanley ermittelt, der solche Organisationen verteidigt. Ist Donnelly nicht bereit, solche Pädophilen zu akzeptieren, einfach weil sie noch nicht – Betonung liegt auf noch – von der westlichen Kultur anerkannt wurden? Wenn, und sobald ihre Organisationen in den Vereinigten Staaten per Gesetz anerkannt werden und die Mehrheit der Weltbevölkerung diese Praxis immer noch abstoßend findet, wird Pädophilie dann ein Menschenrecht sein, gemäß Donnelly und Gleichgesinnten? Auf jeden Fall wird es am Beispiel Donnelly, eines führenden Theoretikers der Menschenrechte, deutlich, dass die gesamte Frage, was ein Menschenrecht ist, subjektiv ist. Sollte Donnelly standhaft bleiben, die Pädophilen nicht zu akzeptieren, dann könnte die nächste Generation der Menschenrechtsautoren

¹ Donnelly, S. 207.



genauso gut Pädophilie als Spitze der Forderungen der Menschenrechte an die Welt herantragen. Vielleicht gibt Donnelly den Pädophilen nicht nach, weil er glaubt, dass es irgendwo moralische Grenzen geben müsste. Aber leider liefert das Menschenrechtsparadigma sicherlich keine derartigen moralischen Grenzen.

Das Paradoxon des Menschenrechtsparadigmas

Die Menschenrechtsbewegung ist offensichtlich führend in Bezug auf „Rechte oder Freiheiten“. Ist es möglich, dass einige Rechte „uneingeschränkt“ sein können oder versteht jedes Land / jede Gesellschaft die Sache so, dass in Bezug auf praktisch alle Rechte einige Begrenzungen bei der Ausübung gelegt werden müssen? Was ist mit der Freiheit des religiösen Glaubens und seiner Ausübung? Artikel 18 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) legt fest: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“

Unter anderen Autoren erweckt Ann Mayer unmissverständlich den Eindruck, dass einige Rechte uneingeschränkt und unübertragbar sind. Sie schreibt:

„Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) behandelt einige Rechte als uneingeschränkte oder nicht derogierbare Rechte, was bedeutet, dass es keine Rechtfertigung geben kann, sie zu beschränken. Unter diesen Rechten sind zu nennen: das Recht auf Freiheit und auf gleiche Würde und gleiche Rechte; das

Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz und auf gleichen Schutz durch das Gesetz; das Recht, in voller Gleichberechtigung auf eine faire und öffentliche Anhörung durch ein unabhängiges und unparteiisches Tribunal; das Recht auf Eheschließung und das Recht auf Gleichberechtigung bei Eheschließung und Scheidung; Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, einschließlich der Freiheit, die Religionszugehörigkeit zu ändern; und das Recht auf Arbeit und auf freie Wahl des Arbeitsplatzes. Die AEMR würde keine Kriterien annehmen, die diese Rechte verweigern würden.“¹

Später macht Mayer folgende sehr eindeutige Äußerung: „Internationales Menschenrechtsgesetz erlaubt keine Einschränkungen des religiösen Glaubens einer Person: Die Freiheit der Religion ist eine uneingeschränkte Freiheit.“² Das ist eine ziemlich erstaunliche Äußerung

¹ Mayer, Islam und die Menschenrechte, S. 78.

² Mayer, Islam und die Menschenrechte, Seite 168. Mayer selbst erwähnte früher, dass viele Rechte nicht „uneingeschränkt“ seien. Aber im selben Abschnitt ihres Buches, in welchem sie das Gesetz der Apostasie diskutiert, bringt sie auch diese übertriebenen Behauptungen zum Ausdruck, wahrscheinlich mit der Absicht, den Islam und seine Position zur Religionsfreiheit zu kritisieren. In einem anderen Fall, vorher (auf Seite 77) schrieb sie: ‘Internationales Recht erkennt an, dass der Schutz vieler Rechte nicht uneingeschränkt ist und vielleicht aufgehoben oder eingeschränkt werden kann in außergewöhnlichen Umständen, wie Kriegen oder öffentlichen Notfällen oder sogar in normalen Umständen unter bestimmten vorrangigen Erwägungen.’

ihrerseits, denn der allgemeine Ton ihres Buches ist nämlich der, dass „der traditionelle Islam“ mit Menschenrechten nicht vereinbar sei und sich deshalb ändern müsse. Aber ist denn Artikel 18, worin festgehalten ist, dass jeder frei ist, an seiner oder ihrer Religion festzuhalten, „entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat seine oder ihre Religion durch Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen“, wahr oder ist er lediglich eine Fassade?

Angenommen: Irgendein religiöser Glaube hält die uneingeschränkte interreligiöse Ehe nicht für richtig. Könnte dann dieser religiöse Glaube gemäß Artikel 18 der AEMR uneingeschränkt geschützt werden? Ohs Ansicht nach, könnte nicht nur dem Glauben durch das internationale Menschenrechtsgesetz widersprochen werden, er könnte auch ein Grund für militärisches Eingreifen sein. Hier ist nun, was sie dazu schrieb:

„Wenn Regierungen im Großen und Ganzen sogar mit einigen Kritikern darin übereinstimmen, dass die interreligiöse Ehe ein wirklich universales Menschenrecht ist, d. h. eine für die Menschenwürde notwendige Bedingung, die andere schützen könnten und sollten, dann könnte ein Eingreifen - obwohl nicht zwangsläufig ein

militärisches¹ - gerechtfertigt sein und kann nicht als imperialistisch etikettiert werden.“²

Wie kann es sein, dass ein System, das angeblich so sehr die Menschenrechte verteidigt, im Wesentlichen aber gegen die Freiheit des religiösen Glaubens steht? In Wirklichkeit aber, und das weiß Mayer selbst sehr gut, ist Religionsfreiheit nicht absolut bzw. sie ist keine uneingeschränkte Freiheit.³ Außerdem: Mayer selbst, und Andere, die die Ansicht des Islams von der „Religionsfreiheit“ kritisieren, wissen ganz genau, dass es einen Text gibt, der klar aussagt, dass es keine uneingeschränkte Freiheit der Religion gibt. Gemäß Artikel 18 (3) des IPBPR, (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (UN-Zivilpakt), ist das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit nicht uneingeschränkt. Es gibt eine Einschränkung durch die Bestimmung, dass:

Die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung zu

¹ „Obwohl nicht unbedingt“ impliziert, dass es noch eine realisierbare Möglichkeit ist, wenn es für notwendig erachtet wird - alles nur weil Menschen nicht an interreligiöse Ehen glauben.

² Oh, S. 32.

³ Es sei denn, jemand meint natürlich mit der Freiheit der Religion das, was eine Person in ihrem Herzen glaubt. In Wirklichkeit gibt es keine Möglichkeit, einzuschränken, was eine Person in ihrem Herzen glaubt. Wie auch immer, es ist nicht das, wovon Artikel 18 zu sprechen scheint, wie er von öffentlich, privat, usw. spricht.

bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

Es gibt offensichtlich einen Widerspruch oder ein Paradoxon hier. Das ist das grundsätzliche Paradoxon der Menschenrechtslehre, die allen einsichtig sein soll. Es muss immer Grenzen der Freiheit und der Rechte geben. Am wichtigsten jedoch für das Menschenrechtsparadigma selbst ist die Zurückweisung dessen, was außerhalb seiner liegt, und alles immer im Namen der Rechte und der Freiheit.

Dieses Paradoxon wurde von Larry Alexander gut beschrieben, während er über „den Liberalismus“¹ sprach, eine Diskussion, die vollkommen analog zu dem Paradoxon des Menschenrechtsparadigmas ist. Alexander fasst seine These im Folgenden zusammen:

„In Kapitel 8 [seines Buches] sahen wir die Quelle des Problems: Auswertungsneutralität ist das Markenzeichen der Meinungsfreiheit, aber keine moralische Theorie kann Auswertungsneutralität unterstützen, ohne ein Paradoxon zu erzeugen. Jede moralische Theorie wird einen bestimmten Zustand der

¹ Siehe Larry Alexander, „Gibt es ein Recht auf Meinungsfreiheit?“ (New York: Universität von Cambridge Presse (Druck), 2005), passim.

Dinge für wünschenswert erachten und meinen, dass er gesetzliche Unterstützung brauche, und jede moralische Theorie wird meinen, dass bestimmte Interessen gesetzlichen Schutz verlangten, gegen Handlungen, die diese Interessen bedrohen. Aber sowohl die Medien der Meinungsäußerung als auch ihre Botschaften können unerwünschte Zustände verursachen und schützenswerte Interessen bedrohen (je nachdem, welche moralische Theorie in Frage kommt); umgekehrt kann die Unterdrückung der Botschaft bzw. der Nachricht (erster Weg) oder ihrer transportierenden Medien (zweiter Weg) wünschenswerte Situationen der Dinge hervorrufen und schützenswerte Interessen (kraft dieser Moraltheorie) gewährleisten. Deshalb können Regierungen keine nachteilige Meinung erlauben, ohne gegen die moralische Theorie zu verstoßen, was auf der anderen Seite bedeutet, dass die Moraltheorie keinen Schutz vor schädlicher Meinungsäußerung fordern kann, ohne ein Paradoxon zu erzeugen. Sie muss stattdessen die Unterdrückung der nachteiligen Meinung verlangen und nur die Meinungen zulassen, die mit ihren Zielen im Einklang sind. Aber diese bewertende Nicht-Neutralität ist die Antithese der Meinungsfreiheit.“¹

¹ Alexander, S. 185.

Alexander behauptet dann, dass Liberalismus und Religion auf demselben erkenntnistheoretischen Niveau seien -und das sei dasselbe für die Menschenrechtsverfechter, die die Religion im Namen der Menschenrechte verwerfen würden. Obwohl das folgende Zitat aus Alexander ziemlich lang ist, muss es hier vollständig gebracht werden, weil Alexander einer der wenigen ist, der bereit ist, die Schlussfolgerungen, welche er bezüglich des Liberalismus und der Religion gemacht hat, zuzugeben und auszuführen. Mit seinen eigenen Worten:

„Ich komme dann zu der Folgerung, dass Liberalismus und Religion auf demselben erkenntnistheoretischen Niveau sind und dass die Kenntnisse, die jeder behauptet zu besitzen, sofern es welche sind, dieselbe Herkunft bzgl. Erfahrung und Grund haben. Es gibt keine zwei Wege von religiös und weltlich/liberal zu „wissen“; es gibt keine sowohl sektiererische als auch weltliche/liberale „Wahrheiten“. Als Konsequenz der erkenntnistheoretischen Einheit muss der Liberalismus seine Lehren aufstellen, indem er die konflikthaftern, widersprüchlichen, religiösen Begründungen ganz zurückweist, nicht indem er sie als trügerisch „neutral“ in den „privaten“ Bereich verbannt, wo sie irgendwie „wahr“, aber ohnmächtig bleiben können, sondern indem er ihnen mutig entgegentritt und zeigt, dass sie falsch oder unberechtigt sind. Liberalismus ist, wie so viele Kritiker

behaupten, die „Religion“ der Säkularität. Das bedeutet nicht, dass Liberalismus falsch ist oder dass antiliberale religiöse Ansichten wahr sind. Was es wirklich bedeutet, ist, dass sowohl Liberalismus als auch antiliberale religiöse Ansichten denselben Bereich bewohnen und widerstreitende Ansprüche innerhalb seiner erheben. Liberalismus bewegt sich nicht auf einer unterschiedlichen Ebene, wo er neutral und gerecht in Bezug auf die religiöse Meinungsverschiedenheit bleiben kann, eben in Bezug auf die Wahrheitssuche innerhalb eines eingeschränkten Bereichs, der aber nicht innerhalb des Bereichs des Liberalismus liegt.“

„Dieser Liberalismus und die Religion sind erkenntnistheoretische Rivalen und haben je zwei grundlegende Implikationen. Eine ist offensichtlich und banal, dass die Kernwahrheit, die die Grundsätze des Liberalismus definieren, eben die Unehrllichkeit aller streitenden religiösen Lehren zur Folge hat. Das ergibt sich aus dem Gesetz der Logik. Noch wichtiger, und das ist der Hauptteil meines Arguments, der Liberalismus kann nicht seine Kerndoktrinen und seine Ablehnung von nicht-liberalen religiösen Doktrinen (inklusive der Verbannung der Religion aus den öffentlichen Sphären der Entscheidungen) begründen, indem er behauptet, einen anderen erkenntnistheoretischen Bereich zu bewohnen, der indes durch die Religion besetzt ist, ein Bereich dessen

Wahrheiten nicht nur die der Religion übertrumpfen, aber dessen Wahrheiten sogar von denen, deren religiöse Wahrheiten übertrumpft wurden, als vernünftig angesehen werden können. Es existiert keine erkenntnistheoretische Perspektive, von der aus man die Ansichten der Shaker, der Gruppe um Ann Lee, teilen könnte und gleichzeitig daran festhalten würde, dass der Staat sie nicht vorschreiben sollte, abgesehen davon, man ist sich dessen bewusst, dass man dabei selbstzerstörerisch handelt. Ferner definiert sich der Liberalismus bis zu einem gewissen Grad durch die Aussage, dass religiöse Ansichten „wahr“ und wichtig genug sein können, um sie zu schützen, aber sie können nicht durch die öffentliche Rechtsordnung verhängt werden, eine Rechtsordnung, die ihre „Wahrheiten“ von einer anderen erkenntnistheoretischen Quelle zieht. So untergräbt das Ausmaß der erkenntnistheoretischen Einheit wiederum den Liberalismus.“

„Im Hinblick auf einige Wahrheiten mag der Liberalismus auf den Agnostizismus beruhen, aber nicht im Hinblick auf die eigene Wahrheit. Die Toleranz gegenüber intoleranten Religionen könnte auf den Vorteil der Autonomie beruhen (so lange jene Religionen die Autonomie nicht bedrohen) oder auf einer Einschätzung, dass Intoleranz einen Rückfall provozieren würde, der Liberalismus in einem größeren Ausmaß bedrohen würde als die Toleranz. Die Toleranz gegenüber intoleranten Religionen kann jedoch nicht auf ihren möglichen

Wahrheiten beruhen, ohne sich selbst zu widersprechen.“

„Schließlich lautet dann der einzige Grund, religiöse Ansichten vom Bereich der zwingenden Bestimmungen der Rechtsordnung auszuschließen, dass jene Ansichten falsch seien für die Liberalen oder irgendjemand anderen. Und das besondere Problem des Liberalen besteht darin, dass er glaubt, es sei falsch, fehlerhafte Ansichten zwingend zu beseitigen. [...]“

„Der Versuch des Liberalismus, Neutralität vis-à-vis religiösen Ansichten durch eine Art von erkenntnistheoretischer Abstinenz zu fordern, ist ein Fehler. Und von diesem Fehler geht ein Paradoxon aus: Liberalismus kann nur gegenüber jenen Religionen und religiösen Ansichten neutral sein, die mit den Lehren des Liberalismus vereinbar sind, somit wird, wenn Liberalismus teilweise durch die Neutralität gegenüber dem religiösen Glauben definiert wird, der Liberalismus unmöglich.“¹

Dieselben Argumente, die Alexander bezüglich des Liberalismus macht, können auf die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung bezogen werden. Man kann das Wort „Liberalismus“ oben mit „dem Menschenrechtsparadigma“ wörtlich ersetzen. Sobald man

¹ Alexander, S. 163-164.



Menschenrechte im Islam

behauptet, dass das Menschenrechtsparadigma das Paradigma für alle Menschheit ist, hat man im Wesentlichen erklärt, dass kein anderes Paradigma existieren darf, außer wenn es mit dem Menschenrechtsparadigma vereinbar ist. Es ist Freiheit, so lange man seine (ihre) Grundsätze der Freiheit akzeptiert-ganz nach der Aussage von Henry Ford: „Sie können das T-Modell in jeder Farbe bekommen, die Sie möchten, solange es schwarz ist.“

Womöglich stellt sich dieses Paradoxon nirgendwo anders besser heraus als in Bezug auf Religion. Besonders in Anbetracht der Tatsache, dass es jetzt einen Konflikt mit etwas gibt, was im Leben eines Menschen sehr zentral, vielleicht viel zentraler und wichtiger ist, als sein Glaube an „Menschenrechte.“

Einer der wenigen, die bereit sind, dieses Thema in der Diskussion zum Thema Menschenrechte zu erwähnen und zu besprechen, ist Michael Freeman. Er sagt, dass Menschenrechte nicht ‚kompossibel‘ sind, insbesondere den Konflikt mit der Religion hervorhebend. Er führt aus:

„Artikel 18 besagt, dass jeder das Recht auf Religionsfreiheit hat. Wie sollten wir dieses Recht für diejenigen definieren, deren Religion es bestreitet, dass die Rechte aller Menschen gleich sind? Wie können wir Menschenrechte verstehen, wenn die Umsetzung einiger Menschenrechte die Verletzung anderer erfordert? Hier

entspringt das Problem, die Menschenrechtsideale nicht aus Mangel am politischen Willen oder den Konflikten von politischen Interessen anzuwenden, sondern es ist bedingt durch die Tatsache, dass Menschenrechte nicht 'kompossibel' sind, d. h., die Anwendung eines Menschenrechts kann die Verletzung eines anderen erfordern bzw. der Schutz eines Menschenrechts einer Person kann die Verletzung desselben Menschenrechts einer anderen Person erfordern. Wenn eine religiöse Gruppe zum Beispiel ihren Mitgliedern auf der Grundlage ihres religiösen Glaubens verbietet, ihre Religion zu ändern, dann wird die religiöse Freiheit der Gruppe mit anderen Mitgliedern kollidieren, die ihre Religion ändern möchten. Wenn wir Menschenrechte unterstützen, die nicht ‚kompossibel‘ sind, muss unser Denken bestimmt verwirrt sein.“¹

Sobald das zugelassen wird, wird man erkennen müssen, dass Entscheidungen getroffen und einigen Rechten die Priorität gegenüber anderen eingeräumt werden müssen. Rechte sind mit anderen Worten keinesfalls uneingeschränkt. Aber wer soll entscheiden, welche Rechte den Vortritt haben sollten, und wie sollte diese Entscheidung getroffen werden? Sollte das Volk oder die Nation diese Entscheidung selbstständig treffen oder

¹ Michael Freeman, Menschenrechte (Cambridge, England: Polity Druck, 2002), S. 4 -5.



müsste der Beschluss allgemein sein? Kann eine Religion, die in einer Gesellschaft vorherrscht, diese Entscheidung im Auftrag der Gesellschaft treffen?

Das Problem bezieht sich in der Tat nicht nur auf das Thema Religion, sondern es betrifft auch die vielen Einschränkungen der Meinungsfreiheit, so dass man im Endeffekt eigentlich nicht mehr von einem Menschenrecht sprechen könnte, jedoch argumentieren Menschenrechtsverfechter genau auf dieselbe Art und Weise, wenn es um die Ausübung von Religionen geht. Folglich kann man nicht sagen, dass die Religionsfreiheit ein Menschenrecht sei, eben aus der Perspektive der Menschenrechtsverfechter selbst.

Der Dogmatismus des Menschenrechtsschemas: so fanatisch wie der Religiöse Extremismus?

In dem bis heute vollständigsten Bericht über Religionsfreiheit kommen Mitherausgeber Kevin Boyle und Juliet Sheen zu dem Schluss, dass die Tendenz von Religionen, sich selber als die alleinigen Hüter der Wahrheit zu sehen, sie zur Intoleranz verleiten könnten und „gegen das anzukämpfen, was auch immer [jeder einzelne] als abartig definiert, entweder innerhalb [des] eigenen Glaubens oder außerhalb [ihrer] Grenzen.“¹

Würden solch interreligiöse Kämpfe Wirtschaftssanktionen und „Koalitionen der Willigen“ nach sich ziehen? Sehen sich die Menschenrechtsaktivisten und -anwälte nicht auch als „die alleinigen Hüter der Wahrheit“ und berufen deshalb die größten Armeen im Namen der Menschenrechte?

Die Menschenrechtsbewegung scheint viele der wesentlichen Fragen über die Existenz des Menschen zu beantworten, und natürlich, noch hat sie nie behauptet, eine Religion oder sogar eine Ideologie zu sein. Ferner hat es sich gezeigt, dass niemand behaupten kann, die Menschenrechte hätten eine Art von handfesten, materiellen oder unbestreitbaren Nachweisen für ihre

¹ Bucar und Barnett, *Competing Claims*, S. 7.

Fundamente. Stattdessen ist der Glaube an das Menschenrechtspadigma nicht anders - oder sogar schwächer - als der Glaube an jede Religion oder Ideologie. Die Verbreiter des Menschenrechtspadigmas unterscheiden sich in Wirklichkeit nicht von irgendeinem Missionar, der glaubt, dass seine Lebensweise, Philosophie oder Religion für die ganze Menschheit das Beste sei.

Donnelly hat einen interessanten Abschnitt, in welchem er es in aller Deutlichkeit sagt – eben ohne das besagte Wort zu erwähnen, dass Menschenrechtsaktivisten dogmatisch sein müssten und abweichende Ansichten nicht erlaubten zu den Themen und Fragen, die sie für nicht verhandelbar erklärten. Donnelly schreibt:

„Denken Sie zum Beispiel an Sklaverei. Die meisten Menschen würden heute zustimmen, dass, egal wie alt oder gängig diese Praxis sein mag, die Augen verschließen vor der Versklavung von Menschen im Namen der kulturellen Relativität moralische Stumpfheit, nicht Empfindlichkeit, widerspiegeln würde. Menschenopfer, Gottesurteile, außergerichtliche Hinrichtung und weiblicher Kindsmord sind andere kulturelle Praktiken, die (meiner Ansicht nach zu Recht) heute von fast allen externen Beobachtern verurteilt sind.

Diesen Verurteilungen liegen universelle, allgemeingültige moralische Grundsätze zugrunde,

zumindest nach unserem westlichen Verständnis von Moral. Wir glauben einfach nicht, dass unsere moralischen Grundsätze nur für uns und uns allein gültig sind. Das ist im deontologischen Universalismus von Kant am offensichtlichsten. Aber das trifft nicht weniger auf das Prinzip der Nützlichkeit zu. Und natürlich sind Menschenrechte auch von Natur aus allgemeingültig.

Jedenfalls sind unsere moralischen Gebote unsere Prinzipien. Als solche fordern sie von uns Gehorsam. Sie aufzugeben, nur weil andere sie ablehnen, heißt, daran zu scheitern, den eigenen Moralvorstellungen die gebührende Bedeutung beizumessen (zumindest dort, wo sie zentrale moralische Grundsätze beinhalten, wie die Gleichheit aller Menschen und den Schutz Unschuldiger).

Schließlich, egal wie fest eine andere Person oder sogar eine ganze Kultur von einer divergierenden Meinung überzeugt ist, in einigen Punkten - Sklaverei und Unantastbarkeit kommen einem in den Sinn - müssen wir einfach sagen, dass jene gegensätzliche Ansicht hier falsch ist. Negative externe Beurteilungen können problematisch sein. In einigen Fällen jedoch sind sie nicht nur erlaubt, sondern gefordert.“¹

Es ist zu beachten, dass, obwohl man argumentieren könnte, dass die Beispiele von Donnelly im obigen

¹ Donnelly, S. 92-93.

Abschnitt akzeptabel sind, die Voraussetzungen seiner Forderungen an Andere, selbst in den offensichtlichsten Fällen, noch lange nicht akzeptabel sind, und das ist der entscheidende Punkt. Donnelly hat, wie andere Menschenrechtsunterstützer, keine Basis, auf welcher das Recht beansprucht werden könnte, solche „Übel“ wegzuschaffen. Die Menschen, die solche „Übeltaten“ noch praktizieren, verweisen darauf, dass es keinen einhelligen Konsens über ihre „Schlechtigkeit“ gibt. Man muss die sprichwörtliche Frage stellen: Wer ist gestorben und hat die Menschenrechtsaktivisten und Menschenrechtsanwälte zu den Königen der Welt erkoren?

Donnelly und Gleichgesinnte argumentieren, dass sie die erwähnten Praktiken für so übel halten, dass, sie, auch wenn Andere sie akzeptieren, ausgerottet werden müssten. Das führt unweigerlich zu der Frage: Wann wird es mit diesem selbstgerechten Anspruch, die Menschheit zu überwachen, zu Ende sein?

Wo halten die Menschenrechtsaktivisten an und sagen: „Jetzt können wir nicht mehr länger Urteile fällen - sogar wir, für uns selber, betrachten Handlungen X, Y und Z als böse“? Es gibt einige Stimmen, die über Menschenrechte schreiben und das Dilemma hier verstehen. So äußert sich Orentlicher z.B. wie folgt:

„Aber so reizvoll diese Erklärung auch ist, sie selbst bietet keine vollständige Antwort auf die relativistische

Herausforderung. Wie bei jeder anderen Version von Wesensanpassung wirft Ignatieffs Argumentation folgende Frage auf, die sie gleichsam beantworten muss, wenn sie überzeugend sein will: Unter welchen Gesichtspunkten werden welche Rechte definiert als, in den Begriffen von Donnelly, „bis auf Widerruf universell gültig“ und welche regionalen Abweichungen in deren Interpretation sind erlaubt? Wenn Anhänger des Islam in einer besonderen Kultur glauben, dass Amputationen, die gemäß einer richterlichen Entscheidung durchgeführt wurden, keine Folter sind, gehört dann ihr Anspruch in dem von Donnelly definierten Rahmen zulässiger regionaler Abweichungen in der Interpretation von universellen Normen (in diesem Fall das Verbot von Folter)? Oder verletzen solche Amputationen eine Norm, die nicht Teil der Ausnahmen oder Variationen in der Interpretation ist? Wer entscheidet?¹

Wer entscheidet, ist in der Tat die Frage.

Vielleicht wenn diese dogmatische Einstellung in eine andere Perspektive gesetzt wäre, könnten die Menschenrechtsbefürworter das Problem besser verstehen. Von einer islamischen Perspektive aus ist das Verabscheuungswürdigste überhaupt, Gott Partner zu assoziieren. Tatsächlich ist es diese schändliche Tat, die

¹ Orentlicher, in Ignatieff, S. 144.



Menschenrechte im Islam

Menschen dazu bringt, viele andere Übel in der Welt zu begehen. So ist es unter einer islamischen Perspektive völlig unakzeptabel, sich vor einem Idol zu verbeugen. Angenommen, ein muslimischer Gelehrter schreibt etwas Ähnliches wie Donnelly und würde sagen: „Schließlich, egal wie fest eine Person oder sogar eine ganze Kultur von einer abweichenden Meinung überzeugt ist, in einem gewissen Punkt - Idole anzubeten kommt einem in den Sinn - müssen wir einfach sagen, dass jene gegensätzliche Ansicht falsch ist.“ Würde das nicht als radikal und dogmatisch betrachtet werden? Aber das ist genau das, was Menschenrechtsaktivisten und -anwälte tagtäglich tun. Und sie tun es nicht bezüglich der eindeutigen Fälle, die Donnelly ausgewählt und erwähnt hat. Stattdessen tun sie es in Bezug auf unzählige Themen, die von den Rechten der Homosexuellen bis zum Eherecht der Heiratswilligen reichen bis hin sogar zu den Rechten eines Kindes innerhalb eines Haushaltes - und alles basiert auf nichts anderem als auf einem dogmatischen und blinden Vertrauen in ihr Menschenrechtsparadigma und in ihre Ideologie.

Dieser Dogmatismus hat natürlich Konsequenzen. Sobald die Menschenrechtler beschließen, dass Menschenrechte verletzt wurden, fordern sie eine Reaktion. Mit den Worten von Howland zum Beispiel, der sich auf spezifische Gesetze über Frauen und Eheschließung bezieht: „Alle Vollzugsmechanismen, die

der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, sollten angewandt werden, um *diese Paria-Staaten zu zwingen, mit der Verletzung von Artikel 55 und 56 aufzuhören*. Es ist Zeit für die internationale Gemeinschaft, den Standard der Charta und der Allgemeinen Vereinbarung zu erfüllen.“¹

Oh drückt das gleiche Gefühl über die interreligiöse Ehe aus, die ein allgemeines Menschenrecht in ihren Augen geworden ist. Sie führt aus:

„Regierungen sollten gewisse Menschenrechte nicht ablehnen aus Angst, dass solche Rechte genaue Prüfung nach sich ziehen oder aufgrund der Meinung, dass Maßnahmen, die ergriffen werden, um diese Rechte zu schützen, als imperialistisch interpretiert werden könnten. In der Situation, in der eine muslimische Nation zum Beispiel die interreligiöse Ehe ablehnt, könnte diese Nation behaupten, dass solche Vereinigungen kein allgemeines Menschenrecht seien, sondern lediglich eine Form des Westimperialismus darstellten. Andere Nationen könnten befürchten, als Imperialisten bezeichnet zu werden, wenn sie eingreifen würden, um die interreligiöse Ehe als ein Menschenrecht zu schützen. Wenn Regierungen im Großen und Ganzen sogar mit einigen Kritikern übereinstimmen, dass die interreligiöse Ehe ein echtes allgemeines Menschenrecht, d. h. eine für die

¹ Howland, in Bucar und Barnett, S. 317 (Eigene Hervorhebung).

Menschenwürde notwendige Bedingung, ist, die andere schützen könnten und sollten, dann könnte ein Eingreifen - obwohl nicht zwangsläufig ein militärisches - gerechtfertigt und somit nicht imperialistisch etikettiert werden.“¹

In der Fußnote zu diesem Abschnitt schreibt Oh interessanterweise:

„Dieses Beispiel wirft die Frage auf, ob eine mehrheitliche Übereinstimmung der Nationen ein „Allgemeines“ Menschenrecht konstituieren könnte. Obwohl das Mehrheitsprinzip die absolute Moral einer Politik nie gewährleistet hat, ist dies wohl angesichts unserer mangelhaften Möglichkeiten die beste. Leider geht dieses tiefgründige philosophische Problem, wie es Menschen gelingen kann, die vollkommene Form der Güte oder Gerechtigkeit zu erkennen, weit über den Rahmen dieses Buches hinaus.“²

Das ist ein Abschnitt, der einem die Augen öffnet: Die „Beste unserer mangelhaften Möglichkeiten“ sind für mögliche militärische Eingriffe genügend, und sie fordern, dass Muslime ihren religiösen Standpunkt über die interreligiöse Ehe ändern. Mit anderen Worten, es handelt sich um einen Dogmatismus, dessen Grundlagen

¹ Oh, S. 32.

² Oh, S. 123.

zugegebenermaßen ein mangelhaftes System ist.¹ Natürlich sprengt das „tiefgehende philosophische Problem“ den Rahmen ihrer Arbeit im Bereich der Menschenrechte, denn in Wirklichkeit geht es über das Menschenrechtsparadigma hinaus.

Rousseau war dafür berühmt, in seinen Reden davon zu sprechen, die Menschen zu zwingen, frei zu sein. Das ist ein Beispiel dafür, wenn eine kleine Gruppe bestimmt, was Frei-sein bedeutet, und dann ihr wunderbares Verständnis dessen, was es heißt, frei zu sein, Andere aufzwingt, ohne Rücksicht darauf, ob die anderen tatsächlich diese „Freiheit“ haben wollen. Obwohl Donnelly behauptet, dass Rousseau zu weit ging, als er solch eine Erklärung abgab, bekennt er dennoch, dass er im Wesentlichen mit Rousseau übereinstimme. Hier ist der Wortlaut des Menschenrechtstheoretikers selbst:

„Wenn Rousseau den Menschen aufdrängt, frei zu sein, scheint er mir (als Liberaler) zu weit zu gehen. *Aber er weist dennoch auf eine wichtige Erkenntnis hin.* Einige Verhaltensformen können nicht in einer Rechtsschutzgesellschaft geduldet werden. Einige Interessen müssen bei der Berechnung des öffentlichen

¹ Zumindest wenn Muslime öffentlich verkünden, dass der Islam die wahre Führung für die ganze Menschheit sei, basieren sie diese Aussage auf der Überzeugung, dass der Islam die wahre, ganze und vollkommene Gottesführung sei.

Interesses ausgeschlossen werden, egal wie sehr ihre Befürworter an ihnen hängen.“¹

Die Einstellung der Menschenrechtsbefürworter, besonders derjenigen, die über den Islam geschrieben haben und Änderungen in dieser weitgehend anerkannten Religion fordern, ist dieselbe Art von Dogmatismus, die einige dazu brachte, vom „Ende der Geschichte“² zu sprechen und Erklärungen abzugeben wie: „Es ist kein geistiger Boden mehr übrig geblieben für die herrschenden Systeme außer jenem der Demokratie.“³ Es gibt keine andere Weltanschauung, die übrig geblieben ist, oder die akzeptabel das Menschenrechtsparadigma rettet. In Anbetracht der grundsätzlichen Fragen, die die Menschenrechte umgeben und der Tatsache, dass Menschenrechtstheoretiker selbst gezwungen sind, zuzugeben, dass es keine soliden, einwandfreien Antworten auf diese grundsätzlichen Fragen gibt, angesichts alledem hat ihre aggressive, ablehnende Haltung gegenüber allen anderen Möglichkeiten den starken Beigeschmack von Arroganz und Borniertheit.⁴

¹ Donnelly, S. 52. (Eigene Hervorhebung).

² Sieh Francis Fukuyama, „The End of History“ ,*National Interest* 16 (Sommer 1989).

³ Die berühmte Erklärung von Allan Bloom in *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987), S. 330.

⁴ Der gegenwärtige rechthaberische Liberalismus (welcher das Menschenrechtsparadigma einschließen muss) wurde der Aufstieg der neuen Jakobiner genannt. Das ist ein Verweis auf das revolutionäre Frankreich, wo die

Menschenrechte zwischen Theorie und Praxis

Seit der Unterzeichnung der AEMR bzw. entsprechender Dokumente ist die Welt bestimmt nicht freier von Menschenrechtsverletzungen geworden. Wie Donnelly in einer Studie über mehrere Länder (die krassesten Verstöße ausgenommen) und ihre Leistungen im Bereich der Menschenrechte notiert:

„Viele Staaten haben in der Welt nach dem Kalten Krieg die Achtung der international anerkannten Menschenrechte als Teil des nationalen Selbstbildes und Ziel der Außenpolitik aufgenommen. Nur wenige sind aber bereit, nicht nur auf gelegentliche oder bescheidene außenpolitische Interessen im Namen der Menschenrechte zu verzichten.¹

Jakobiner „sich selber als tugendhafte Verfechter eines großen moralischen Anliegens sahen, in Brüderlichkeit und Solidarität vereint. Sie waren Hüter von revolutionären Grundsätzen. Sie führten in eine neue Lebensweise ein, in eine Gesellschaft der Gleichheit und Demokratie, ein herrliches Ziel, das kein Erbarmen mit denjenigen hatte, die ihm im Wege standen. Jakobinismus entfachte den Hass der Französischen Revolution gegen die traditionellen Eliten, ihre Schreckensherrschaft, und ihre messianischen Ambitionen“. Claes G. Ryn, *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2004), S. 19. Über Anstieg und Gefahren dieses neuen Jakobinismus, siehe die gesamte Arbeit.

¹ Jack Donnelly, „An Overview“ in David P. Forsythe, Herausgabe, *Human Rights and Comparative Foreign Policy* (Tokyo, Japan: United Nations University Press 2000), S. 310.

Mit den Worten von Freeman: „Menschenrechtserklärungen sind günstig, dagegen ist die Umsetzung von Menschenrechten ziemlich teuer.“¹

Die Kluft zwischen Theorie und Praxis ist wohl bekannt und braucht hier sicherlich nicht im Detail dokumentiert zu werden. Die Details der Menschenrechtsverletzungen werden von mehreren Organisationen (wie Human Rights Watch und Amnesty International) und unabhängigen Autoren vorgelegt. Die jüngsten Ereignisse, die katastrophalen Zustände von Abu Ghuraib und Guantanamo und die „außerordentlichen Auslieferungen“ (in denen europäische Staaten eine aktive Rolle gespielt hatten) zeigen, dass sogar die lautesten Unterstützer von Menschenrechten bereit sind, bei Bedarf das Konzept zu verletzen und zu missbrauchen. In Wirklichkeit sind aber die angeführten Beispiele nur die Spitze des Eisbergs, in einer langen, unrühmlichen Geschichte von Menschenrechtsverletzungen weltweit.

¹ Freeman, S. 171.



Menschenrechte sind wie folgt missbraucht worden:

(1) Menschenrechtsverletzungen – einige sind ziemlich schockierend – werden regelmäßig übersehen, wenn Verbündete und Partner in solche Missbräuche verwickelt sind. Nochmal, es gibt keine Notwendigkeit, zahlreiche Beispiele dieser Art aufzulisten. Vielleicht ist die Beziehung des Schah von Iran mit den Vereinigten Staaten ein ausreichendes Beispiel.

(2) Menschenrechte werden auch als ein politisches Werkzeug gegen Feinde verwendet. Feinde werden häufig im Namen der Menschenrechtsverletzung mit Wirtschaftssanktionen bedroht. Tatsächlich kann ein Krieg auch im Namen der Menschenrechtsverletzungen erklärt werden.¹ Ein solcher Krieg ist auch dann gerechtfertigt, wenn es offensichtlich andere Motivationen für ihn gibt.

¹ Die Motive und die Endziele hinter solchen Eingriffen können immer in Frage gestellt werden. Eine interessante Arbeit, die den Anspruch von altruistischen und „fortschrittlichen“ Motivationen anzweifelt, ist David Chandler's: *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention* (Sterling, VA: Pluto Press, 2002). Ignatieff (S. 40) nimmt auch zur Kenntnis, dass in den 1990er Jahren humanitäre Interventionen nur dann ernsthaft in Betracht gezogen worden waren, wenn das Gebiet, in dem Menschenrechtsverletzungen stattfanden, „strategisch wichtig“ für die mächtigsten Nationen der Welt waren. Ignatieff (S. 47 f) betont weiter, dass derartiges humanitäres Eingreifen die Dinge eher verschlechtert als verbessert hätte.

James Turner Johnson ist vielleicht der federführende Experte und Theoretiker für das westliche Konzept des „gerechten Krieges“. Und doch rechtfertigt er es, im Namen der Menschenrechtsverletzungen in den Krieg zu ziehen, auch wenn andere, weniger legitime Motivationen, wesentliche Bestandteile vom Zweck der Kriegsführung sind. Tatsächlich ist das die Kernaussage seiner Argumentation in: *The War to Oust Saddam Hussein: Just War and the New Face of Conflict*, worin er die Invasion des Iraks allein aufgrund der Tatsache rechtfertigt, dass ein Teil der Begründungen für den Krieg gerechtfertigt ist, während andere Motivationen nicht zu rechtfertigen sind. Zuvor wurde Bricmont zitiert bei seiner Kritik eines Werkes mit dem Titel: *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*, in welchem der Krieg gegen den Irak nur auf der Grundlage von Menschenrechten verteidigt und die Tatsache völlig ignoriert wird, dass der Krieg internationales Recht verletzte.

Im Allgemeinen ist der Missbrauch eines Prinzips kein Beweis dafür, dass das Prinzip selbst fehlerhaft ist. Das ist wahr, solange es nicht etwas gibt, was dem Prinzip immanent ist und was es zu seinem Missbrauch führt. Der Autor des vorliegenden Buches ist der Meinung, dass dieser Fall auf Menschenrechtsverletzungen zutrifft. Der wesentliche Misserfolg von Menschenrechten ist, wie es im folgenden Kapitel demonstriert werden soll, dass sie

auf nichts „Wesentlichem“ beruhen. Es ist nämlich nicht überraschend, ein Prinzip zu missbrauchen, das in Wirklichkeit auf einer sehr schwachen, moralischen oder logischen Grundlage basiert. In einem solchen Fall sollte sogar *erwartet* werden, dass andere Prioritäten über dieses Prinzip gestellt werden, und dass es, wann auch immer notwendig oder erforderlich, missbraucht wird. Leider ist die Geschichte der Anwendung von Menschenrechten in vielen Fällen auf diese Weise verlaufen.

Darüber hinaus ist, theoretisch gesehen, die große Kluft zwischen der Theorie und der Praxis der Menschenrechte problematisch, da sie:

a) zeigt, dass die Menschenrechte als Ganzes utopischer sind, als ihre Befürworter glauben wollen, und dass sie, wie sie gegenwärtig dargestellt werden, weder praktikabel noch umsetzbar sind.

b) auch andere Ziele aufzeigt, die wichtiger sind als die Menschenrechte, wie z.B. die nationale Sicherheit und so weiter. Eigentlich scheint diese Tatsache bei der internationalen Gemeinschaft eine ziemlich hohe Akzeptanz zu genießen. Es war wahrscheinlich der amerikanische Staatsmann George Kennan, der diese Tatsache am besten ausdrückte. Er wurde berühmt für seine Aussage, die 1948 in einem vom US-Außenministerium klassifizierten Dokument bekannt wurde: „Wir besitzen etwa 50% des Reichtums dieser

Welt, stellen aber nur 6,3% der Weltbevölkerung dar. Unsere eigentliche Aufgabe in der nächsten Zeit besteht darin, ... diese Wohlstandsunterschiede beizubehalten ... wir dürfen uns nicht vormachen, dass wir uns heute den Luxus von Nächstenliebe und Weltbeglückung leisten können ... wir sollten aufhören, über vage und ... unrealistische Ziele wie Menschenrechte zu sprechen ... wir müssen bald unser Handeln nach reinen Machtkonzepten ausrichten.“¹ Wenn die nationale Sicherheit, die Wirtschaftssicherheit oder andere nationale Ziele über Menschenrechte triumphieren können, dann muss man sich auch fragen, ob die Gottergebenheit einer Person (seine innere Sicherheit) auch über die Menschenrechte triumphieren kann.

c) darauf hinweist, dass schließlich man – und dies zu Recht – angesichts des Widerspruchs zwischen Wort und Tat das gesamte Projekt der Menschenrechte in Frage stellen muss. Muslime haben insbesondere das Recht, auf solche schönen Wörter besonders misstrauisch zu sein, die aus dem „Westen“ kommen, während die Realität, die dahinter steckt, etwas ganz anderes sein kann. Baderin zitiert einen ägyptischen Kritiker der internationalen Menschenrechtsbewegung, Sayf al-Dawla, der die AEMR genau aus diesem Grund zurückwies.² Kein geringerer als der politische Theoretiker Samuel Huntington erkannte

¹ Zitiert in Ishay, S. 227.

² Siehe Baderin, S. 15.

dieses grundsätzliche Problem des Menschenrechtsprogramms. Er schrieb:

„Nicht-Westler zögern nicht, auf die Kluft zwischen den Prinzipien des Westens und seinem Handeln hinzuweisen. Heuchelei, Doppelmoral und „das ständige Aber nicht“ sind der Preis seiner universalistischen Ansprüche. Demokratie wird gefördert, aber nicht wenn sie islamische Fundamentalisten an die Macht bringt, Nicht-Verbreitung von Atomwaffen wird gepredigt, wenn es um den Iran und den Irak geht, nicht aber wenn Israel betroffen ist; ... Menschenrechte sind ein Problem mit China, aber nicht mit Saudi-Arabien; ...Doppelmoral ist in der Praxis der unvermeidliche Preis von universellen Prinzipien.“¹

Tatsächlich erkannte man in den islamischen Staaten diese Doppelmoral sehr früh in der modernen Geschichte der Menschenrechte. Bricmont hebt das folgende Beispiel hervor:

„Oder bedenken Sie Artikel 13 der Erklärung, der das Recht garantiert, das eigene Land zu verlassen. Während der Endphase des Kalten Kriegs beharrten die Vereinigten Staaten unnachgiebig auf der Forderung, dass sowjetischen Juden erlaubt werden sollte, ihr Land zu verlassen, um hauptsächlich nach Israel zu emigrieren

¹ Zitiert in Baderin, S. 15.

(eine Emigration, die auf Einwände seitens der Sowjetunion bezüglich der Kosten stieß, die der Sowjetstaat für die Ausbildung der Kandidaten für die Emigration aufbrachte). Aber derselbe Artikel 13 gewährleistet auch das Recht auf die Rückkehr ins Ursprungsland. Am Tag nach der Ratifizierung der Erklärung nahmen die Vereinten Nationen Beschluss 194 an, welches den Palästinensern, die aus ihren Territorien vertrieben worden waren, das Recht gab, nach Hause zurückzukehren (oder auch eine Entschädigung zu erhalten). Jeder weiß sehr wohl, dass diese Rückkehr nie stattfinden wird ohne ein starkes Aufrütteln des internationalen Kräfteverhältnisses. Andererseits erhielten die israelischen Kolonisten, die gezwungen worden waren, die Siedlungen des Gazastreifens zu verlassen, die sie illegal besetzt hatten, im Durchschnitt eine Viertelmillion Dollar pro Familie als Entschädigung.“¹

Noch schlimmer, der Zwiespalt zwischen Praxis und Theorie der Menschenrechte existiert nicht nur auf der Ebene der nationalen Regierungen. Leider sind die Menschenrechtsorganisationen selbst sehr wählerisch in Bezug darauf, wogegen sie Einspruch erheben,

¹ Bricmont, S. 76.

² Aufgrund des westlichen Problems mit Islamophobie, wie Baderin (S. 11 f) darauf hinweist.

insbesondere wenn es um die islamische Religion geht¹, aber noch allgemeiner in Bezug auf ungeheuerliche Übertretungen von Menschenrechten. Aus diesem Grund beklagt sich Bricmont:

„In den letzten Jahrzehnten hat es eine starke Ausbreitung von Organisationen gegeben, die im Wesentlichen aus reichen Ländern kommen, und Übertretungen von Menschenrechten in ärmeren Ländern beobachten und anzeigen. Wann auch immer ich zufällig mit Vertretern dieser Organisationen diskutiert hatte, warum sie militärische Aggressionen zum Beispiel im Irak nicht verurteilen, war die Antwort grob, und lautete etwa, dass das nicht ihr Feld ist, und dass sie nicht alles machen können. Sie beschäftigen sich mit Menschenrechten, Punkt. Diese Antwort wäre haltbar, wenn der Diskurs dieser Organisationen nicht dermaßen hegemonial geworden wäre, dass kaum ein anderer Gesichtspunkt bei ihnen Gehör findet, wie zum Beispiel die Verteidigung der nationalen Souveränität. Darüber hinaus setzen sie ihre Prioritäten hinsichtlich der Angriffskriege so, dass sie dabei strenge Neutralität bewahren und gleichzeitig die Menschenrechtsverletzungen verurteilen, die in diesen Kriegen ausgeübt werden - d. h., sie handeln so, als ob es keine notwendige Verbindung zwischen den beiden

Sachverhalten gäbe. Immerhin sind jene Organisationen nicht zurückhaltend darin, diejenigen zu verurteilen, die dafür verantwortlich sind, Menschenrechte zu verletzen - warum dann nicht in diese Anklage auch diejenigen einschließen, die Kriege anfangen?¹

Der Punkt ist einfach: Selbst die Länder, die am lautesten die Einführung der Menschenrechte und den Glauben daran fordern, haben immer wieder gezeigt, dass sie bereit sind, wenn es ihnen gerade passt, gegen diesen heiligen Glauben zu verstoßen, und nicht nur dann und dort, wann und wo es nötig ist. Zu diesen Ländern gehören sowohl die Vereinigten Staaten, als auch viele, wenn nicht alle, europäischen Länder (obwohl die europäischen Länder in diesem Bereich schwerer zu durchschauen sind als die USA). Das soll nicht heißen, dass jene Länder insgesamt keine ehrbare Geschichte der Achtung von Menschenrechten hätten. Jedoch zeigt es, dass sogar die Länder, in denen der Glaube an die Menschenrechte wuchs und die Menschenrechtsbewegung geboren war, davon überzeugt sind und es anerkennen, dass es andere Dinge gibt, die wichtiger sind als Menschenrechte. In ihren besonderen Fällen umfassen diese anderen Dinge die Staatssicherheit und das wirtschaftliche Wohl ihrer Nationen.

¹ Bricmont, S. 157-158. Bricmont kritisiert in weiteren Verlauf seiner Arbeit ausführlich die beiden Organisationen: Human Right Watch und Amnesty International.

Wenn auch der Westen größtenteils der Religion seinen Rücken gekehrt hat, wie könnte er auf folgende Äußerung antworten: „So wie Sie nationale Sicherheit und wirtschaftliches Wohl wichtiger als Menschenrechte finden, so ist für mich meine Religion und Gottesgehorsam wichtiger als Menschenrechte. Also werde ich an den Menschenrechtslehren nur dann und solange festhalten, wie sie das nicht verletzen, was ich für einen Teil der Ergebenheit in Gott, meinem Herrn, und Schöpfer halte.“ Zugegeben, man könnte (im Westen) behaupten, dass man „Religion“ nicht mit Staatssicherheit vergleichen kann – möglich, und dasselbe könnte nicht für das wirtschaftliche Wohl gesagt werden. Jedoch werden die Muslime oder die muslimische Gemeinschaft, die an Gott glauben, sagen, dass ihr Glaube und ihre Religion ihnen wichtiger sind als Staatssicherheit und wirtschaftliches Wohl. Manch ein Muslim würde es vorziehen, unterdrückt und arm zu sein, anstatt einen Kompromiss zu schließen oder irgendeine Grundlage seines Glaubens zu verletzen. Sicher sollte jemand, der die Menschenrechtsposition vertritt, auch die Bereitschaft mitbringen, die „Freiheit“ eines anderen zu akzeptieren, seine Religion an die erste Stelle in seinem eigenen Leben zu setzen.

Die AEMR in der Praxis

Es ist interessant, einen Blick auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu werfen, die vor mehr als fünfzig Jahren unterzeichnet wurde und zu sehen, wie viele Nationen, die anscheinend Befürworter von Menschenrechten sind, heute wirklich die Rechte erfüllen, die sie damals ausgearbeitet und vereinbart haben und die den Rest der Welt dazu ermahnen, daran festzuhalten - im Besonderen die muslimische Welt.

Hier ist eine kleine Auswahl der Rechte aus der ursprünglichen Vereinbarung (um es kurz zu halten, die spätere Vereinbarung, der auch zugestimmt wurde, wird hier ignoriert¹):

¹ Andere wichtige internationale Verträge umfassen: das Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung des Verbrechens des Völkermordes (1948), das Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung (1966), der Internationale Vertrag der Vereinten Nationen über Bürgerliche und Politische Rechte (1966), der Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966), das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung gegen Frauen (1979), das Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe (1984), die Konvention über die Rechte des Kindes (1989). Jeder dieser Verträge wurde von zahlreichen Ländern ratifiziert. Interessanterweise hat nahezu jedes Land auf der Welt die Konvention über die Rechte des Kindes unterzeichnet, außer den Vereinigten Staaten von Amerika, dem anerkannten Anführer der „Familie der zivilisierten Nationen“ und Somalia, offensichtlich ein Mitglied, viele im Westen würden dem stillschweigend zustimmen, der „barbarischen“ Nationen der Welt.

Artikel 5

Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden.

In der Geschichte der Menschheit sind zwei Gruppen von Menschen dafür weithin bekannt, Anleitungen und Untersuchungen über die Kunst der Folter aufzustellen: die Mitglieder der Inquisition und des CIA. In letzter Zeit ist vielleicht jeder mit der gegenwärtigen Debatte in den Vereinigten Staaten über den Gebrauch der Folter bei „Terror“-Verdächtigen vertraut.

Obwohl es eine sehr allgemeine Bezugsquelle ist, ist es interessant, zur Kenntnis zu nehmen, was 2004 Microsoft Encarta über Folter zu sagen hatte:

„Bis zum 13. Jahrhundert war Folter offensichtlich durch das Kirchenrecht der christlichen Kirche nicht sanktioniert; zu dieser Zeit jedoch begann das römische Hochverrats-Gesetz an die Ketzerei als „*crimen laesae majestatis Divinae*“ („Verbrechen der Majestätsbeleidigung“), angepasst zu werden. Kurz nachdem die Inquisition eingerichtet wurde, gab Papst Innocent IV, unter Einfluss des Wiederauflebens des römischen Gesetzes eine Verordnung (1252) heraus, die



Zivilamtsrichter aufforderte, Personen der Ketzerei anzuklagen und foltern zu lassen, um ihnen Eingeständnisse gegen sich selbst und andere zu entlocken; das war wahrscheinlich das früheste Beispiel der kirchlichen Sanktion dieser Art der Untersuchung ... Im 20. Jahrhundert wurde der Gebrauch der Folter im großen Stil von Nationalsozialisten, Faschisten, und den kommunistischen Regimen Europas gewöhnlich als eine Waffe des politischen Zwangs wiederbelebt. Außerdem machten die kommunistischen Regierungen von der so genannten Gehirnwäsche-Technik Gebrauch, einer Form der psychologischen Folter, in der geistige Verwirrung erzeugt wird durch Methoden wie z.B. Gefangene dazu zu zwingen, auf unbestimmte Zeit wach zu bleiben. Gehirnwäsche wurde umfangreich an Gefangenen betrieben, die von den Kommunisten während des Koreakrieges gefangen gehalten wurden. Klagen über den Gebrauch der physischen und psychologischen Folter sind auch gegen viele andere Regime in Lateinamerika, Afrika, und Asien eingereicht worden.¹

Verbrechen der Faschisten und Kommunisten!
Verbrechen der unzivilisierten Länder Lateinamerikas,
Afrikas und Asiens! Es ist hier nicht der richtige Ort,
Kritik an den Gebrauch von Folter vor der „Familie der
zivilisierten Nationen“ auszubreiten, die in erster Linie

¹ © 1993-2003 Microsoft Corporation. Alle Rechte vorbehalten.

„Menschenrechte hochhalten“. Der interessierte Leser möge sich einlesen, um nur einige Bücher zu nennen, in: Alfred McCoy: *A Question of Torture* oder in Jennifer Harbury: *Truth, Torture and the American Way* und, ganz besonders über die neue Debatte um Abu Ghraib, in: *Abu Ghraib: The Politics of Torture* and *The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib*. Erstaunlicherweise gab es bei dieser Debatte in den Medien kaum eine Erwähnung der Tatsache, dass die Freiheit von Folter, gemäß dem, was die US-Regierung unterzeichnete, ein grundsätzliches Menschenrecht ist.

Es sollte zur Kenntnis genommen werden, dass seit Jahrzehnten muslimische Aktivisten Folter in Gefängnissen weltweit erfahren haben, und dass der Westen größtenteils die Augen vor solchen Misshandlungen verschließen. Tatsächlich verteidigen einige westliche Autoren solche Methoden, darunter einer, der sogar behauptet, ein Sufi zu sein. Die Rede ist von Stephen Schwartz, der in: *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* feststellt: „... dass die „brutale Verdrängung der Muslim-Bruderschaft“ durch das Regime von Nasser ... sowohl notwendig als auch gerechtfertigt war.“¹ Natürlich erwähnt er nie, dass es diese Brutalität und Folter in den Gefängnissen von Nasser

¹ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002), S. 134.



waren, die wirklich zur Entstehung des Extremismus in der muslimischen Welt geführt haben.¹

Artikel 7

Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. Alle haben Anspruch auf gleichen Schutz gegen jegliche Diskriminierung, die gegen diese Erklärung verstößt und gegen jede Aufhetzung zu einer derartigen Diskriminierung.

Artikel 9

Niemand darf willkürlich festgenommen, in Haft gehalten oder des Landes verwiesen werden.

Artikel 10

Jeder Mensch hat in voller Gleichberechtigung Anspruch auf ein der Billigkeit entsprechendes und öffentliches Verfahren vor einem unabhängigen und unparteiischen Gericht, das über seine Rechte und Verpflichtungen oder über irgendeine gegen ihn erhobene strafrechtliche Beschuldigung zu entscheiden hat.

¹ Es sollte zur Kenntnis genommen werden, dass viele dieser Extremisten später nach Afghanistan gingen. Für weitere Informationen über die Entwicklung dieses Extremismus unter Nasser, siehe Abdul Rahmaan al-Luwaihiq, *Religious Extremism in the Lives of Contemporary Muslims* (Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations, 2001), S. 95-123.

Artikel 11

(1) Jeder Mensch, der einer strafbaren Handlung beschuldigt wird, ist so lange als unschuldig anzusehen, bis seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren, in dem alle für seine Verteidigung nötigen Voraussetzungen gewährleistet waren, gemäß dem Gesetz nachgewiesen ist.

Diese „grundlegenden Menschenrechte“ sind sehr interessant zu beleuchten vor dem Hintergrund der Art und Weise, in der die Vereinigten Staaten und die Europäische Union ihren „Krieg gegen den Terror“ geführt haben. Zahlreiche Länder in Europa sind in die „US-amerikanischen außerordentlichen Auslieferungen“ hineingezogen worden, die aus einer Menschenrechtsperspektive sehr schwer zu verteidigen wäre.

Dieser Punkt und die früheren Anmerkungen scheinen deutlich zu machen, dass die grundlegenden Menschenrechte, auf welche eben genau dieselben Nationen hoch und heilig schwören, keineswegs absolute Rechte sind. Die „Familie der zivilisierten Nationen“ ist nämlich mehr als bereit, diese Menschenrechte um der „Staatssicherheit“ willen zu verleugnen, mit anderen Worten für Staatszwecke. Das ist sehr aufschlussreich. Es zeigt deutlich, dass aus der Perspektive dieser Länder die Interessen des Staates der entscheidende Faktor ist. Man

muss nur verstehen und begreifen, dass eine Person ihrer Menschenrechte enthoben werden kann, wenn dies nötig und im Interesse des Wohlergehens des Staates ist.

Artikel 19

Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfasst die Freiheit, Meinungen ungehindert anzuhängen sowie über Medien jeder Art und ohne Rücksicht auf Grenzen, Informationen und Gedanken gut zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.

Offensichtlich ist die Religions- und Meinungsfreiheit etwas, wofür der Westen eintritt – ob er es wirklich tut? Im März 2006 wurde David Irving, ein britischer Historiker, in Österreich zu drei Jahren Gefängnis verurteilt, weil er die Existenz von Gaskammern in Auschwitz während des Holocausts bestritten hat. Das österreichische Gesetz legt fest, dass es ungesetzlich ist, den nationalsozialistischen Völkermord zu leugnen oder „grob zu verharmlosen“.¹ Das ist ein Verbrechen und deshalb jemand im Gefängnis gelandet ist. Und doch, wo bleibt der Aufschrei der „Pro-Menschenrechts-Regierungen“ des Westens? Warum fragen die westlichen Führungsriege in bedeutenden Foren nicht: „Wann wird sich Österreich endlich der

¹ Siehe Time Magazin, am 6. März 2006, S. 15.

'Familie der zivilisierten Nationen' anschließen?

Die EU, der vielleicht lautstärkste Unterstützer der Menschenrechte, scheint selbst kein Problem mit einem Gesetz dieserart zu haben.

Artikel 23

(1) Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen, sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit.

(2) Alle Menschen haben ohne jede unterschiedliche Behandlung das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.

(3) Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert und die, wenn nötig, durch andere soziale Schutzmaßnahmen zu ergänzen ist.

(4) Jeder Mensch hat das Recht, zum Schutze seiner Interessen Berufsvereinigungen zu bilden und solchen beizutreten.

Gehören nicht diese Themen zu jenen, für die am Rande der Welthandelsorganisationstreffen demonstriert wird? Wenn die mächtigen Nationen (zusammen mit ihren Freunden in den mächtigen Konzernen) diese vereinbarten Menschenrechte vollständig unterstützten, würden sie die

Demonstranten nicht mit offenen Armen empfangen? Ist es das, was sich ereignet, oder treffen sie eher auf die größten Polizei-Bataillone, die die Welt jemals gesehen hat?¹ Könnte es vielleicht der Fall sein, dass bei der „Familie der zivilisierten Nationen“ die Menschenrechte ignoriert werden, wenn es um „edle“ Gewinne geht?

Heute gibt es eine Bewegung in den Vereinigten Staaten, die die Einrichtung eines „Existenzminimums“ im Gegensatz zum gesetzlichen „Mindestlohn“ fordert. Die Bewegung hat bisher nicht viel Erfolg oder Anerkennung bekommen.

Zufällig, ab 1923, führte der Kongress den *Equal Rights Amendment* ein, um Frauen gleiche Rechte zu geben, einschließlich des Rechts auf gleiche Entlohnung für gleiche Arbeit. Obwohl die Frist für die Ratifizierung dieser Änderung immer wieder bis Ende 1982 verlängert wurde, hatte sie immer nur eine ungenügende Anzahl Bundesstaaten ratifiziert und so wurde sie nie ein Teil der US-Verfassung.

¹ Der Skandal von Abrahamov hat gezeigt, dass es sogar erzwungene Abtreibungen unter den Arbeitskräften in Saipan gibt, ein Land das den Vereinigten Staaten gehört. Daher tragen dort hergestellte Produkte zuweilen das Etikett „Made in the U.S.“. Die erwähnten Arbeitskräfte umfassen eine große Zahl von jungen Frauen, die aus anderen Ländern, wie den Philippinen, nach Saipan gebracht wurden.

Artikel 22

Jeder Mensch hat als Mitglied der Gesellschaft Recht auf soziale Sicherheit; er hat Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit, unter Berücksichtigung der Organisation und der Hilfsmittel jedes Staates, in den Genuss der für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen.

Artikel 25

(1) Jeder Mensch hat Anspruch auf eine Lebenshaltung, die seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlbefinden, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Betreuung und der notwendigen Leistungen der sozialen Fürsorge, gewährleistet; er hat das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität, Verwitmung, Alter oder von anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände.

Diese sind wahrhaft erstaunliche Artikel. Es kann behauptet werden, dass jeder, der an den freien Markt und an den liberalen Kapitalismus glaubt oder ihn fördert, eigentlich sagt und zeigt, dass er nicht an dieses Menschenrecht glaubt. Kapitalismus des freien Marktes ist wegen der Verletzung der eigenen wichtigsten Annahmen

nicht darauf ausgerichtet, „die beste aller möglichen Welten“ zu schaffen, sondern folgt lediglich den schiefen Forderungen des Marktes. Eine Mischung aus Kapitalismus und Sozialismus könnte bestenfalls einiges, aber nicht alles schaffen, was erforderlich ist. Aber es ist genau diese Mischung von Kapitalismus und Sozialismus, die das Ziel von Angriffen in den letzten Jahren gewesen ist. Die Politik der Weltbank, des IWF und der WTO, die nichts anderes als Werkzeuge in den Händen der „Familie der zivilisierten Nationen“ sind, ist nichts geringeres als ein Anschlag auf jegliche „sozialistischen“ Praktiken von Regierungen, insbesondere von Entwicklungsländern. Die „Liberalisierungs“-politik ist ein krasser Gegensatz der „grundlegenden Menschenrechte“ der Individuen jener Länder.

Vielleicht gibt es hier keine Notwendigkeit, auf die tiefe Kluft zwischen der Menschenrechtstheorie und den aktuellen Aufzeichnungen über Menschenrechtsverletzungen, auch durch jene Länder, die am lautesten reden, wenn es um Menschenrechte geht. Wie Freeman bemerkt: „Menschenrechtserklärungen sind günstig, dagegen ist die Umsetzung von Menschenrechten ziemlich teuer.“¹ Außerdem sind die Werke von Noam Chomsky, William Blum (*Killing Hope* und *Rogue State*), John Pilger (*Hidden Agendas*) u.a. allen verfügbar, die sie

¹ Freeman, S. 171.

lesen möchten. Sogar Ann Elizabeth Mayer hat diese problematische Angelegenheit erkannt, während sie über Menschenrechte zu den Muslimen sprach. Sie schrieb:

„Als Amerikanerin erkenne ich, dass, wenn ich mich besorgt über Menschenrechtsverletzungen äußere, die aus der Anwendung des islamischen Strafrechts in gegenwärtigen Kontexten resultieren, meine Äußerungen dann zwangsläufig mit scheinheiligen Stellungnahmen der US-Regierung zu Menschenrechtsthemen assoziiert werden und mit ihrer krassen Doppelmoral, wenn es darum geht, Menschenrechtsfragen, die Muslime und muslimische Länder betreffen, zu beurteilen. Es ist zugegebenermaßen peinlich, über die Mängel der Strafjustiz anderer Länder zu sprechen, während gleichzeitig hier, unter der amerikanischen Schirmherrschaft, so viele Muslime der Verwicklung im Terrorismus zufällig und/oder willkürlich beschuldigt und unter entsetzlichen Bedingungen eingekerkert wurden, wo sie schlimme Demütigungen ertragen müssen, und wo ihnen die mindesten Grundelemente eines fairen Prozesses verweigert wurden – sie wurden sogar entsetzlichen Missbräuchen wie jenen in Abu Ghraib ausgesetzt, die auch von Häftlingen aus Guantanamo berichtet wurden.“¹

¹ Ann Elizabeth Mayer, „Reconsidering the Human Rights Framework for Applying Islamic Criminal Law“, S. 3. Gefunden auf: <http://lgst.wharton.upenn.edu/mayera/Documents/mayerislamabad05.pdf>.

Die Universalität der Menschenrechte

Die Theorie des Universalismus besagt, dass Menschenrechte überall dieselben sind (oder dieselben sein sollen), sowohl inhaltlich als auch in der Anwendung. Verfechter des strikten Universalismus behaupten, dass die internationalen Menschenrechte absolut universal sind. Diese Theorie wird größtenteils durch Staaten und Gelehrte des Westens verteidigt, die den Universalismus der Menschenrechte aus einer rein liberalen, westlichen Perspektive präsentieren. Sie weisen jedwede kulturellrelativistischen Ansprüche zurück und betrachten sie als eine inakzeptable Theorie, die dafür plädiert, die Menschenrechtsverletzungen wegzudiskutieren. Gelehrte, die behaupten, dass die Menschenrechte von westlichen Kulturen entwickelt worden wären, behaupten auch oftmals, dass westliche Normen immer das allgemeine normative Modell für internationale Menschenrechtsgesetze sein sollten.

Letztendlich ist diese Frage nicht wirklich wichtig, wenn es um die islamische Position in Bezug auf die Menschenrechte geht. Wie im folgenden Kapitel ausführlich besprochen werden soll, sollte die islamische Auffassung der Menschenrechte nicht auf der Basis der Frage der kulturellen Diversität oder ähnlichem erhellert werden. Die Voraussetzungen der Menschenrechtsbewegung müssen ergründet werden, ehe

irgendeine Frage von Universalität oder kulturellem Relativismus ins Spiel kommt.

Die Absicht dieses Kapitels war, die wirklichen Voraussetzungen der Bewegung zu hinterfragen. Wenn sich diese Voraussetzungen als fehlerhaft erweisen, dann wird die Frage der allgemeinen Anwendung und der absoluten Universalität ein strittiger Punkt werden.¹

¹ Für diejenigen, die an der Debatte Universalität versus kultureller Relativismus interessiert sind, hat Baderin eine gute Zusammenfassung und Kritik der verschiedenen beteiligten Themen vorgelegt. Siehe Baderin, S. 23-32. Er stellt die Frage, ob es überhaupt in den „westlichen“ Ansätzen für Menschenrechte selbst eine wahre Einheitlichkeit oder Universalität gibt.

Einige wichtige Schlussfolgerungen

Dieses Kapitel war zugegebenermaßen ein ziemlich düsterer Bericht über die Menschenrechtstheorie. Von seinen wahren Fundamenten bis zu seiner Ausübung ist das Menschenrechtsparadigma alles andere als vollkommen, um es gelinde auszudrücken.

Sehr wenig wird von Menschenrechtstheoretikern an Gründen geboten, warum dieses Paradigma plausibel und akzeptabel sein sollte. Sobald erkannt ist, dass dieses Problem nicht lösbar ist, wird das Thema, was ein Menschenrecht tatsächlich ist und was nicht, unüberwindbar -wie so alles: Homosexualität, interreligiöse Ehe und Nicht-beschnitten-sein usw., als „Menschenrechte“ präsentiert werden. Tatsächlich wurde das Menschenrechtsparadigma im Ganzen für widersprüchlich befunden. Es behauptet, Menschenrechte und Grundfreiheiten allen Menschen anzubieten, tut dies aber nur innerhalb seines eigenen Rahmens, d.h., Menschenrechte und Grundfreiheiten sind nur diejenigen Menschenrechte und Grundfreiheiten, die das Menschenrechtsparadigma erlaubt. So gibt es keine wahre Freiheit und keine wirklichen Rechte. Schließlich wurde gezeigt, dass das Menschenrechtsparadigma eine Utopie darstellt und sehr weit davon entfernt ist, sie zu erreichen. Tatsächlich, sogar diejenigen, die in ihrer Unterstützung der Menschenrechte am lautesten danach rufen, zeigen, dass von ihrem eigenen



Gesichtspunkt aus andere Prioritäten immer noch vor Menschenrechten den Vorrang haben können.

Man verbleibt mit einem sehr düsteren Ergebnis. Schließlich muss man bedenken, dass die Menschenrechtsbewegung und das Paradigma nicht nur einige allgemeine Menschenrechte versichern, die die Mehrheit der Einwohner in der Welt wahrscheinlich akzeptieren würde. Die Bewegung ist viel mehr als das. Die Bewegung schickt sich an, Länder, Gesellschaften und sogar Religionen zu verändern, nicht allgemeine Grundsätze, sondern auch spezifischen Formen der Regulierung und Gesetze zu befolgen.

Jetzt kommt die Frage: Warum? Warum sollten die Menschen ihre kulturellen Praktiken aufgeben und sich diesem neuen Paradigma fügen? Warum sollten die Menschen das aufgeben, was sie für endgültige Wahrheiten halten, wie z.B. einige Elemente ihrer Religion, um mit den Anforderungen dieser Bewegung in Einklang zu leben?

Falls, beim Beantworten dieser Art von Fragen, die Menschenrechtsverfechter beweisen könnten, sie hätten ein festes Fundament für ihren Glauben, sie könnten es beweisen, dass ihre Bewegung „die beste aller möglichen Welten“ schaffen werde,¹ dass ihr System logisch und

¹ Natürlich werden die meisten Menschenrechtsverfechter denen, die an ein Jenseits glauben, zugeben müssen, dass sie ihnen nicht garantieren

konsequent sei und allen ermöglichen werde, „frei“ zu sein und so weiter, dann könnte man vernünftig darüber diskutieren, dass vielleicht jeder in der Welt die Anforderungen der Menschenrechtsbewegung ernst nehmen sollte. Jedoch kann das Menschenrechtspadigma solche Ansprüche nicht erheben.

In Wirklichkeit sind die Begründungen des Menschenrechtspadigmas schwach, nahezu unidentifizierbar, umstritten und bestenfalls zweifelhaft. Keiner kann sagen, welche Welt es geben wird, wenn allen alle „Freiheiten“ gegeben werden, die viele Menschenrechtsverfechter verlangen. Anstatt es jedem zu ermöglichen, frei zu sein, hat ihr in sich widersprüchlicher Rahmen lediglich zu mehr und immer mehr Streitigkeiten geführt, wie z.B. darüber, was als eine Menschenrechtsverletzung definiert werden soll und was nicht. So gab es am 18. September 2008 100.000 anhängige Verfahren beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, während es in seiner ganzen Geschichte nur 10.000 Urteile zu fällen hatte¹ - wobei ein Fall nur dann vor dieses Gericht geht, wenn alle innerstaatlichen

können, was mit einer Person geschehen wird, die einen Teil ihrer Religion im Namen der „Menschenrechte“ aufgibt.

¹ Rudiger Wolfrum und Ulrike Deutsch, Hrsg., *The European Court of Human Rights Overwhelmed by Applications: Problems and possible Solutions* (Berlin, Deutschland: Springer, 2009)



Rechtsbehelfe ausgeschöpft wurden.

Noch einmal führen diese Tatsachen, sowie alle in diesem Kapitel behandelten Punkte, zu einer Frage, die eigentlich offensichtlich und spezifisch sein dürfte: Warum sollte jemand, der an den Islam als die absolute Wahrheit glaubt, bereit sein, irgendwelche Teile seiner Religion oder sein Verhältnis zu Gott für ein solches Paradigma aufs Spiel zu setzen oder zu opfern? Das führt direkt ins nächste Kapitel, in welchem das Thema Islam und „Menschenrechte“ behandelt werden soll.

Der Islam und „die Menschenrechte“

Der Begriff „Menschenrechte“ oder *huqooq al-insaan* ist weder im Koran noch im Hadith zu finden, dagegen findet sich das Wort *haqq* oder „Recht“ in beiden Quellen. Ähnlich steht der Islam, wie andere so genannte „vormoderne“ Systeme, einer Standardkritik gegenüber, die sich darauf bezieht, „Pflichten“, aber nicht Rechte zu betonen.¹ Unter muslimischen Gelehrten gibt es indes eine bekannte Redewendung, die lautet: „Über semantische Fragen sollte man sich nicht streiten“. Wichtiger ist die Frage, ob es im Islam verankerte Elemente oder Aspekte gibt, die vergleichbar sind mit dem, was Viele heute als Menschenrechte definieren würden. Der Autor der vorliegenden Arbeit vertritt die Ansicht, dass der Koran und die Sunna zweifellos solche „Rechte“ billigen.

Gleichzeitig aber wird nicht jedes „Recht“, welches die Menschen als ein Menschenrecht bestimmen, im Islam gutgeheißen. Stattdessen kann man feststellen, dass es viele heute sogenannte Menschenrechte gibt, die der Islam bereits vor eintausendvierhundert Jahren anerkannt und eingeführt hat. Allerdings gibt es auch einige wesentliche Unterschiede zwischen „den Menschenrechten“ des Islam und der gegenwärtigen Menschenrechtsplattform. Diese

¹ Khalid Abou El Fadhl hat gezeigt, dass in Wirklichkeit muslimische Juristen sowohl auf Pflichten, als auch auf Rechte im Laufe der Geschichte Wert gelegt hatten. Abou El Fadhl in: Bucar and Barnett, S. 83ff

Unterschiede müssen auch herausgestellt werden. (Übrigens können diese Unterschiede auch als die einzigartigen Merkmale der islamischen Auffassung von Menschenrechten betrachtet werden oder man wird darin Arten und Weisen erblicken, auf welche der Islam mit der heutigen Menschenrechtstheorie „unvereinbar“ ist.)

Muslime haben eine Fülle von Werken publiziert, die z.T. sehr detailliert die Rechte erörtern, die der Islam der Menschheit gegeben hat.¹ Tatsächlich wurden auch Konferenzen abgehalten² und Dokumente angefertigt, die

¹ Die Beispiele umfassen die folgenden: Hathout, Maher with Uzma Jamil, Gasser Hathout and Nayyer Ali (Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council, 2006); Mohammad Khoder, *Human Rights in Islam* (Beirut: Dar Khoder); Ibrahim al-Marzouqi, *Human Rights in Islamic Law* (Abu Dhabi, UAE: 2000); Adnaan al-Wazzaan, *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”) (Beirut, Lebanon: Muassasah al-Risaalah, 2005, eight volumes); Khadeejah al-Nabraawi, *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”) (Cairo, Egypt: Dar al-Salaam, 2006); Abdul Lateef al-Ghaamidi, *Huqooq al-Insaan fi al-Islaam* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences, 2000); Marwaan al-Qaisi, *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”), frei zugänglich auf: <http://www.scribd.com/doc/970694/1->. Es gibt auch einige Bücher, die die Menschenrechtsaspekte betonen, die besonders in der Sunna als solche zu finden sind, wie Hikmat Yaaseen, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize, 2005), Faatimah al-Jaarid, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize, 2005) und Sayid Thaur al-Nakhoori, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan* (2007).

² Eine Diskussion über Menschenrechte wurde durch OIC Maima al-Fiqhi

die islamische Version der universalen Menschenrechte darstellen.¹ Doch es ist nicht Absicht dieser Arbeit, auf Diskussionen dieser Art einzugehen.² Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vielmehr mit „grundlegenden“ Fragen. So beschränkt sich dieses Kapitel auf die Behandlung grundsätzlicher Aspekte, die mit den Menschenrechten und dem Islam zusammenhängen. Es sollen hier insbesondere einige derselben Fragen beantwortet werden, die im letzten Kapitel in Bezug auf das Menschenrechtsparadigma aufgeworfen wurden, wie z.B.:

- Die Rechtfertigung der Menschenrechte
- Was als ein Menschenrecht betrachtet werden sollte
- Das Paradoxon der Menschenrechte
- Menschenrechte zwischen Theorie und Praxis

Zunächst ist es wichtig, den allgemeinen Zweck des Gesetzes (Scharia) im Islam zu verstehen. Das Wesen des islamischen Gesetzes und das Verständnis der

und die Muslim World League durchgeführt. Ihre Unterlagen sind veröffentlicht in *Majallah Majma al-Fiqh al-Islaami* (No. 13, vol. 1, 2001) und *Nadwah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam* (Makkah, Saudi Arabia: Raabitah al-Aalim al-Islaami, 2000).

³ Zwei solcher Dokumente befinden sich im Anhang dieser Arbeit. Der Autor hält es für ausreichend, einige der „islamischen Menschenrechtsdokumente“ im Anhang anzuführen.

Menschenrechte im Islam



„Menschenrechte“ sind in der Tat direkt miteinander verbunden.

Der grundlegende Begriff der Scharia (Islamisches Gesetz)

Nach muslimischem Glauben wurde das islamische Gesetz oder die *Scharia*¹ zum Nutzen und Wohl der Menschheit offenbart. Die *Scharia* soll keine Belastung für die Menschheit sein. Tatsächlich gibt es im Islam kein Konzept davon, sich selbst Leid zuzufügen oder auf sich hohe Belastungen zu nehmen als Form des Gottesdienstes. Man opfert im Namen Gottes, aber man verletzt sich selbst nicht absichtlich als Mittel, Gott näher zu kommen. Tatsächlich hat Allah gesagt: „Er hat euch erwählt und hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt.“ (al-Hajj 78), und „Allah will euch keine Bedrängnis auferlegen, sondern er will euch reinigen und seine Gunst an euch vollenden, auf dass ihr dankbar sein möget.“(Al-Maaidah 6)

Es ist für den Leser wichtig, eine gewisse Vertrautheit mit dem muslimischen Konzept der *Scharia* zu haben. Denn das gibt Aufschluss über die Einstellung eines Muslims zu diesem Gesetz vis-à-vis dem Menschenrechtsparadigma. Sofern ein Nicht-Muslim/eine

¹ Technisch gesehen bezieht sich das Wort *Scharia* auf die klaren Texte des Koran und der Sunna. Die Regeln, die aus jenen Quellen abgeleitet werden, und die an und für sich nicht klar sind, sind als *fiqh* bekannt. Mehrere Autoren, die das islamische Gesetz und Menschenrechte behandelt haben, haben diese Begriffe durcheinander gebracht oder verzerrt.

Nicht-Muslimin nicht in voller Kenntnis einiger dieser Aspekte ist, wird er oder sie die Achtung der Muslime vor der Scharia nicht vollständig nachvollziehen können und auch nicht die muslimische Haltung verstehen gegenüber einem Aufgeben der Scharia zugunsten einer anderen Lebensanschauung.

Die islamische Auffassung der *Scharia* kann im Lichte zahlreicher Koranverse verstanden werden.

Zum Beispiel sagt Allah im Koran über Sich selbst: „Er hat Sich selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben.“ (al-An'aam 12) und, „Euer Herr hat sich selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben.“ (al-An'aam 54). Diese zwei Verse, unter vielen anderen, machen deutlich, dass Allah barmherzig ist. Insbesondere ist der Prophet Muhammad, der Gesandte Gottes (Allahs Segen und Friede mit ihm), und seine Botschaft ein Akt der Barmherzigkeit Allahs, wie er selbst sagt: „Und wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.“ (al-Anbiyaa 107).

Es ist deshalb unvorstellbar, dass die *Scharia* den Menschen die Rechte gewährt, die sie verdienen. Das wäre nicht nur keine Gnade, sondern auch eine Ungerechtigkeit von Gott. So sagt Allah über den Koran, den Er dem Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) offenbarte: „Gewiss, dieser Koran leitet zu dem, was

richtiger ist. ..." (al-Israa 9).

Allah beschreibt den Propheten Muhammad, indem er sagt: „die dem Gesandten, dem Propheten, der des Lesens und Schreibens unkundig ist, folgen, den sie bei sich in der Thora und im Evangelium verzeichnet finden, der ihnen gebietet, was Recht ist und verbietet, was verwerflich ist, der ihnen die guten Dinge erlaubt und die schlechten verbietet, und der ihnen ihre Bürde und die Fesseln wegnimmt, die auf ihnen lagen. ...“ (Al-A'raaf 157). Die Botschaft des Propheten lautet eindeutig, das zu befolgen, was richtig ist, alles zu erlauben, was gut und rein ist, den Menschen das Leben zu erleichtern, indem unsachgemäße, belastende Gesetze abgeschafft werden, und vom Übel fernzubleiben. Noch einmal, sicher wurden alle guten „Rechte“ verkörpert in dem, wofür der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) eingetreten ist, während alle extremen und schädlichen „Rechte“ von ihm abgelehnt wurden.

So geht man von folgender Grundlage aus: Die *Scharia* ist eine Bekundung der Gnade Gottes – Gott, der Allweise, Allwissende Schöpfer dieses Kosmos. Wer sonst als Gott, der barmherzige Schöpfer, weiß wirklich, was Menschen brauchen und was für sie am besten ist? Allah erinnert tatsächlich alle Menschen an diese Tatsache, Er sagt: „Sollte denn Derjenige, Der erschaffen hat, nicht Bescheid wissen? Und Er ist der Feinfühlige und



Allkundige.“ (al-Mulk 14). Tatsächlich kann keiner eine bessere Entscheidung für die Menschen treffen, als Allah. So informiert Er die Menschheit: „Begehren sie etwa das Urteil (aus dem Zustand) der Unwissenheit? Wer könnte denn für Leute, die (in ihrem Glauben) überzeugt sind, besser entscheiden als Allah?“ (al-Maaidah 50).

Im Übrigen sollte angemerkt werden, dass Mayer die Idee, die Offenbarung über die menschliche Vernunft zu stellen, scharf kritisierte. Tatsächlich ist das eine ihrer wichtigsten Kritikpunkte gegenüber denjenigen, die die islamischen Menschenrechtserklärungen entwarfen.¹ Der gesamte Tenor ihrer Passage verweist darauf, dass sie diese Einstellung zur Offenbarung als eine Schwäche in den islamischen Entwürfen betrachtet. Zur gleichen Zeit jedoch hat sie niemals aufgezeigt, dass der Vernunft den Vorrang gegeben werden sollte vor der Offenbarung. Es war, als würde sie einfach vor einer Lesegemeinde predigen und dabei vom Leser erwarten, dass er von sich aus ihrer Meinung, dass die Vernunft die Priorität vor der Offenbarung gegeben werden muss, beipflichten wird.

¹ Siehe Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 60 ff. Sie gibt auch den Eindruck, dass muslimische Gelehrte gegen den Gebrauch „der Vernunft“ sind. In Wirklichkeit spielt Vernunft auch eine Rolle in der islamischen Rechtstheorie, aber Mayer scheint nicht, zumindest in diesem Abschnitt, diese Rolle zu verstehen oder zu erkennen.

Andererseits gibt es eine solide logische Begründung dafür, der Offenbarung Gottes Vorrang über die menschliche Vernunft zu geben. Allah erinnert die Menschen an einen sehr wichtigen Punkt, der direkt mit der Frage der Menschenrechte verbunden ist, und wie Menschenrechte festgelegt werden sollten. Allah sagt im Koran: „Vorgeschrieben wurde euch zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, und es ist gut für euch. Und vielleicht ist euch etwas lieb, und es ist schlecht für euch. Allah weiß, aber ihr wisst nicht.“ (Al-Baqarah 216). Dieser Vers erinnert eindringlich daran, wie schwach und ohnmächtig der Mensch ist. Das Wissen der Menschheit über die Wirklichkeit und die Geheimnisse des Universums ist zugegebenermaßen sehr beschränkt. Außerdem ist die menschliche Sicht der Dinge oft durch Vorurteile und Begehrlichkeiten verdeckt. Deshalb ist es nicht unwahrscheinlich, dass Menschen eine Sache für gut befinden können, während sie in Wirklichkeit sehr schädlich ist und umgekehrt.

Darüber hinaus schickt Gott seine Gesandten mit den göttlichen Offenbarungen hauptsächlich zwecks der Herstellung von Gerechtigkeit auf dieser Welt, frei von Verirrungen und Vorurteilen der Menschen. Allah sagt deutlich: „Wir haben doch unsere Gesandten mit den klaren Beweisen (zu den Menschen) geschickt und die Schrift und die Waage mit ihnen herabkommen lassen, damit die Menschen für Gerechtigkeit sorgen würden ...“

(*al-Hadeed* 25). Aber das könnte nur der Fall sein, wenn Gottesgesandte und -Offenbarungen den Menschen die wirklich verdienten Chancen und Rechte verschaffen - nichts mehr und nichts weniger, alles andere wäre sonst zutiefst ungerecht.

Tatsächlich hat Allah überall im Koran explizit dargelegt, dass Er die Errichtung der Gerechtigkeit verfügt hat: „Allah gebietet, Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun und die Verwandten zu beschenken. Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf dass ihr es bedenkt.“ (*al-Nahl* 90). Wiederholt befiehlt Allah den Gläubigen, für Gerechtigkeit einzutreten, selbst wenn dies gegen ihre eigenen Wünsche oder gegen die Interessen derjenigen ist, die ihnen am nächsten sind: „O ihr, die ihr glaubt, tretet für die Gerechtigkeit ein und legt Zeugnis für Allah ab, auch wenn es gegen euch selbst oder gegen die Eltern und nächsten Verwandten (gerichtet) sein sollte! Wenn es sich um einen Reichen oder einen Armen handelt, so steht Allah ihnen beiden näher als ihr; folgt also nicht (euren) Neigungen, anstatt gerecht zu sein....“ (*al-Nisaa* 135); „O ihr, die ihr glaubt, tretet für Allah ein und legt Zeugnis für die Gerechtigkeit ab. Und der Hass, den ihr gegen bestimmte Leute hegt, soll euch nicht dazu verleiten, nicht gerecht zu sein. Seid gerecht, das kommt der Gottesfurcht näher. Und fürchtet Allah. Allah hat Kenntnis von dem,

was ihr tut.“ (*al-Maaidah* 8).

Darüber hinaus ist Korruption, eine Art der Negierung von Gerechtigkeit, in vielen Koranversen ausdrücklich verboten worden. Beachten Sie: „... Nun ist ein klarer Beweis von eurem Herrn zu euch gekommen; so gebt volles Maß und Gewicht und schmälert den Wert der Sachen anderer Menschen nicht und richtet auf der Erde kein Unheil an, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist.“ (*al-Araaf* 85). Eigentlich findet man in zahlreichen Versen das zuletzt genannte Gottesgebot: „... richtet kein Unheil auf der Erde an!“ (*al-Baqarah* 60; *al-Araaf* 74; *Hood* 85; *al-Shu'araa* 183; *al-'Ankaboot* 36).

So ergibt sich aus den Texten des Koran selbst, dass Gott in seiner Gnade und Barmherzigkeit die islamische Botschaft an die Menschen gesandt hat, damit auf dieser Welt Recht und Gerechtigkeit hergestellt werden, somit verkündet sie nicht nur eine andere Welt, ein „Himmelreich“, wie die Christen es beschreiben würden. Zusammengefasst lautet das islamische Argument, dass es niemanden gibt, der besser als Gott festlegen kann, welche Rechte und Pflichten für die Menschen gut und angemessen sind.¹

¹ Eine wichtige Frage, die über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht, hat mit der Erhaltung der Gottesoffenbarung zu tun.. Es ist naheliegend, dass die erhobenen Ansprüche irrelevant sein würden, wenn die offenbarte Botschaft Gottes nicht bewahrt und erhalten worden wäre. Der Autor bespricht diese

Dieser Aspekt der *Scharia* ist von Muslimen durch ihre Geschichte hindurch anerkannt worden. Als zwei unterschiedliche Prophetengefährten vom persischen Kaiser gefragt wurden, was die Muslime ihren Ländern gebracht hätten, antworteten die beiden in ähnlicher Weise: „Allah hat uns gesandt, damit wir jeden, der es möchte, von der Knechtschaft der Menschen befreien, hin zur Ergebenheit unter Gott, von der Enge dieser Welt hin zum weiten Reich Gottes, von der Ungerechtigkeit der Lebensweisen [auf dieser Welt], hin zur Gerechtigkeit der Welt des Islam.“¹

Die muslimischen Gelehrten erkannten daher, dass es das höchste Ziel des Menschen ist, Gott zu verehren und seiner Führung zu folgen. Das hieß gleichzeitig, einem Weg nachzugehen, der für den Menschen in dieser Welt sowie im Jenseits der beste war. Folglich gibt es im islamischen Denken keinen Widerspruch zwischen dem, was für Diesseits oder Jenseits gut ist - nicht wie der Kampf zwischen Fleisch und Seele im Christentum.² Da

Angelegenheit im Detail in seiner Publikation: *What is Islam* (Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Religious Affairs, 2005), S. 74ff.

¹ Ismaeel ibn Katheer, *Al-Bidaayah wa al-Nihaayah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, n.d.), Folge 7, S. 39-40.

² Es ist wichtig diesen Aspekt des Christentums hervorzuheben, weil er zum Bruch zwischen Wissenschaft und Religion beitrug, was die erste westliche Menschenrechtsbewegung genannt werden kann. Der Bruch und die daraus resultierende Einstellung zu der Religion setzen ihren Einfluss, den sie

das Gesetz für die Verbesserung der Menschheit offenbart wurde, sollten also die Menschen ihr Handeln auch danach ausrichten, die Menschheit zu verbessern.

Die muslimischen Gelehrten gingen ihrerseits über diesen Punkt hinaus und legten dar, dass jede Rechtsfrage in der *Scharia* im Interesse der Menschheit (*maslahah*) ist. So erklärte Ibn al-Qayyim, der 1350 starb:

„Wenn man die Gesetze der Religion Gottes untersucht, die Er seinen Dienern verordnet hat, stellt man fest, dass sie allesamt Gesetze sind, deren Zweck es ist, die reine *maslahah* (Interesse, Wohlfahrt) oder, wenn immer möglich, eine überwiegende *maslahah*, zu verwirklichen, oder, im Falle eines Konflikts, die höhere oder wichtigere *maslahah* zuzulassen, selbst wenn dadurch die geringere verloren ginge, oder den reinen *mafaasid* (Übel, Schaden) ein Ende zu setzen, oder sofern möglich, den überwiegenden davon, und im Falle eines Konflikts, das größere Übel zu beseitigen, auch wenn das bedeuten sollte, ein geringeres zu erdulden.

Auf dieser Basis hat der Gerechteste aller Richter die Gesetze Seiner Religion festgelegt, und Er verwies auf sie und bezeugte durch sie Seine Allwissenheit und Weisheit, seine Güte und seine Wohltat Seinen Dienern gegenüber. Diese Allgemeingültigkeit bezweifelt niemand,

heute haben, fort, und haben zweifellos manchen Menschenrechtsbefürworter beeinflusst.

der von der Scharia nur ein wenig gekostet hat, an ihrer Brust gestillt wurde, oder aus ihrem Wassertank trank. Je mehr man sie erlebt, desto besser kann man ihre Güte und maslahah erfassen...

Wenn man über die Scharia, die Allah seinem Gesandten mitgegeben hat, richtig nachdenkt, wird man feststellen, dass sie von Anfang bis zum Ende diese Tatsache bezeugt und ausdrücklich bekundet. Man wird Weisheit, *maslahah*, Gerechtigkeit und Gnade finden, die klar auf jeder ihrer Seiten dargestellt sind, dort wird nach ihnen gerufen und nach klugen und weisen Menschen, die diesen Prinzipien folgen....¹

Ibn al-Qaayim wies auf diesen Aspekt der *Scharia* hin als ihr größtes Wunder und betonte, dass sie von Gott allein komme. Er schrieb:

„Es ist höchst erstaunlich, dass eine Person sich erlauben kann, die Weisheit zurückzuweisen, die ursächliche rechtliche Vernunft und maslahah, die in dieser gesamten *Scharia* enthalten sind; diese Scharia, die unter anderen Belegen, die Wahrhaftigkeit desjenigen bezeugt, der mit ihr gesandt wurde, und die beweist, dass

¹ *Miftaah Daar al-Saadah*, Folge 2, S. 22-23. Für ähnliche Passagen siehe *Ilaam al-Muwaqieen*, Folge 3, S. 3 und *Majmoo Fataawaa ibn Taimiyyah*, Folge. 20, S. 48; Folge. 13, S. 96; Folge 11, S. 352 und 354.

er wirklich ein Gesandter Gottes ist. Wäre ihm kein anderes Wunder gegeben als das, wäre es ausreichend und befriedigend gewesen. Was es an Weisheit, *maslahah*, lobenswerten Schlüssen und verlässlichen Ergebnissen enthält, bezeugen alle, dass Der, Der dies bewirkte und offenbarte, von allen Richtern der Beste und der Barmherzigste ist. Davon Zeuge zu sein durch Inhalte und Bedeutungen dieses Wunders, ist gleich der Bestätigung von Weisheit, *maslahah* und Nutzen aller Art in den höchsten und niedrigsten Formen der Schöpfung sowie in allem dazwischen liegenden, Tieren, Pflanzen, Elementen und Überresten, durch die die Bedürfnisse des Lebens organisiert sind.¹

Diese Einstellung setzte sich für die muslimischen Juristen bis heute fort. Im letzten Jahrhundert schrieb der berühmte ägyptische Gelehrte Muhammad Abu Zahrah: „Dieser Punkt [dass *maslahah* die Basis des Gesetzes ist], ist ein anerkanntes Prinzip, dem alle muslimischen Juristen zugestimmt haben. Keiner von ihnen sagte, die islamische Scharia hätte irgendetwas verfügt, was mit der *maslahah* der Menschheit nicht in Einklang wäre. Ferner sagte auch keiner von ihnen, dass es etwas Schädliches in den Gesetzen und Regelungen gebe, die für die Muslime

¹ *Shifaa al-Aleel fi Masaail al-Qadha wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Taleel*, S. 205. Er hat eine ähnliche Passage in *Madaarij al-Saalikeen*, Folge 1, S. 242.

erlassen worden waren.¹

Auf die Tatsache stützend, dass das Gesetz *maslahah* oder öffentliches Wohlergehen beabsichtigt, wodurch es als „juristische Induktion“ beschrieben werden kann, legten die islamischen Rechtsgelehrten fest, dass die Scharia einige sehr spezifische, primäre Ziele hat. Im Wesentlichen behandelten die wichtigsten Gesetzesvorschriften die Etablierung, den Schutz und die Vervollkommnung dessen, was gemeinhin „grundlegende Bedürfnisse des Lebens“ genannt wurde²: Religion, Leben selbst, geistige Leistungsfähigkeit, Vermögen und familiäre Bindungen.³ Die Gelehrten kamen auch zu dem

¹ Muhammad Abu Zahrah, *Maalik: Hayaatuhu wa Asruhu Araaahu wa Fiqhuhu* (Daar al-Fikr al-Arabi), S. 293-294.

² Es ist wichtig zu bemerken, dass diese grundlegenden Prioritäten der *Scharia* leicht zu definieren und zu identifizieren sind durch das Lesen der Texte des Koran und der Sunna. Eine Versreihe, in der auf viele von ihnen anspielt wird, ist al-Anaam, Verse 151-153. Außer den „Grundbedürfnissen“ versucht das Gesetz dann, die Wohlgefälligkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens zu erfüllen. Hier jedoch ist ein Verweis auf die „Grundbedürfnisse“ ausreichend. Darüber hinaus sollte man vorsichtig sein, wie bei allen Prinzipien im Gegensatz zu den spezifischen Gesetzen, dieses Prinzip nicht zum Extrem führen und versuchen, ihm Priorität über die Gesetze selbst zu geben. Das ist ein Ansatz, den einige „Modernisten“ in heutigen Zeiten versuchen, zu machen.

³ Sherman Jackson behauptet, dass die Gelehrten im Identifizieren dieser allgemeinen Ziele recht hatten, dass sie aber darin scheiterten, die Idee hinter diesen Zielen, über die bloße Empirie hinaus, zu verwirklichen. Siehe Sherman Jackson, *Concretizing the Maqaasid: Islam in the Modern World*, *International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the*

Schluss, dass die genannten Grundbedürfnisse und Prioritäten des Lebens in genau dieser vorgestellten Reihenfolge vorkommen, d.h., sogar unter diesen Grundbedürfnissen werden einige Prioritäten gesetzt.

Diese Schlussfolgerung über das islamische Gesetz zeigt, was sich der Islam unter einem „guten Leben“ für Menschen vorstellt, das mit richtigen Rechten und mit Menschenwürde gefüllt ist. Dies dürfte sich von dem, was das gegenwärtige Menschenrechtsparadigma vorsieht, sehr unterscheiden.

Zum Beispiel wurde der Religion die höchste Priorität gegeben, sogar vor dem Leben, denn nach islamischer Auffassung ist das Leben ohne eine solide Religion kein wahres Leben.¹ Gegenwärtige Menschenrechtsverfechter haben aber behauptet, dass ihre festgelegten Menschenrechte vor jeder Religion den Vortritt haben müssten, wie oben besprochen wurde.

Andererseits sollte das Erkennen der fünf Ziele der Scharia für die Menschenrechtsverfechter wichtig sein, weil sie eine klare Anerkennung von Rechten für die Menschen demonstrieren. Es ist die Rolle und

21st Century: Maqasid al-Shari'ah and its Realization in Contemporary Societies (Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2006), S.1-9.

¹ Wie Allah im Koran sagt: „O die ihr glaubt, leistet Allah und dem Gesandten Folge, wenn er euch zu dem aufruft, was euch Leben gibt.“(al-Anfaal 24).

Verantwortung des muslimischen Staates, der Gemeinschaft und der Individuen, diese Bedürfnisse gleichermaßen zu erfüllen, wobei das Gesetz eine Einrichtung darstellt, die Erfüllung dieser Bedürfnisse zu fördern. Darüber hinaus sind viele dieser Absichten einigen der Anforderungen des Menschenrechtsparadigmas ähnlich. Ein auf die Familie bezogenes Beispiel soll unten angeführt werden, das als eines der fünf Grundbedürfnisse betrachtet werden kann und das auch in den internationalen Dokumenten der Menschenrechte ausführlich erwähnt wird.

Ein zusätzlicher wichtiger Punkt, mit dem Menschenrechtsverfechter sich noch auseinanderzusetzen haben, wird auch im Konzept der Scharia hervorgehoben. In den Zielen der Scharia geht es auch um Begrenzungen, nicht nur um Freiheiten und Rechte. Mit anderen Worten, diese Ziele müssen geschützt werden. Sie können aber nur dann wirklich geschützt werden, wenn Handlungen, die ihnen schaden könnten, verboten oder stark beschränkt werden. In diesem Licht kann man das Scharia-Verbot des Alkoholkonsums und aller anderen Rauschmittel verstehen. Dieses Verbot, das aufgefasst werden könnte als eine Einschränkung des Rechts einer Person, das zu konsumieren, was sie will, ist notwendig für den Schutz des Menschenlebens als Ganzen.

Daher sagt Allah in einer der ersten Offenbarungen

in Bezug auf Alkohol, und auf das, was letztendlich zu seinem gänzlichen Verbot führte: „Sie fragen dich nach dem Wein und dem Glücksspiel. Sprich: In ihnen (beiden) liegt große Sünde und Nutzen für den Menschen. Aber die Sünde in ihnen ist größer als ihr Nutzen. ...“ (al-Baqarah 219).¹ Mit einem Blick auf die amerikanische Gesellschaft wird man verstehen, warum dieses Verbot – oder die Beschränkung der hier angesprochenen Freiheit – ein MUSS für den Schutz anderer Menschenrechte darstellt. Man braucht nur an die unzähligen Autounfälle zu denken, die das Ergebnis von Trunkenheit am Steuer sind,² an die zahlreichen Fälle häuslicher Gewalt, die auch Folge des Alkoholismus sind, an die frühen Todesfälle und Krankheiten, die den Alkoholkonsum begleiten, an die verlorenen Kinder, die unter den von Alkoholabhängigen Familienmitgliedern leiden usw. Sie alle zeigen, dass das Alkoholverbot der Scharia eine große Gnade für die ganze Gesellschaft ist. Das ist der andere wichtige Aspekt der Frage, an dessen angemessener Behandlung die

¹ In der Lesart von Hamzah und al-Kisaa'ee heißt es: „feehima ithmun katheer“, „In ihnen ist viel Sünde.“ So betont der Koran beide, die Art des Schadens, das das Endergebnis von Alkohol ist, sowie seine Menge. Siehe Ahmad ibn Mujaahid, *Kitaab al-Saba fi al-Qiraat* (Cairo, Egypt: Daar al-Maarif, n.d.), S. 182.

² Der Unfall der Exxon Valdez zeigt die Wirkung, die Alkoholkonsum auch auf die Umgebung haben kann.

Menschenrechtsverfechter scheitern. Man kann sich nicht einfach Gedanken über Rechte machen, ohne gleichermaßen über mögliche, notwendige Einschränkungen nachzudenken, und nicht nur über Einschränkungen bei unmittelbaren Verletzungen der Rechte Anderer, wie dies üblich ist im heutigen Menschenrechtsdenken.

Der Unterschied zwischen dem islamischen Ansatz und dem Menschenrechtsparadigma ist, dass der Islam offen und klar hinsichtlich dieser Verbote sein muss, während das Menschenrechtsparadigma, da es um Rechte geht, es nicht sein kann. So findet man jene kühnen Behauptungen über „uneingeschränkte Freiheiten“, während es in Wirklichkeit keine von ihnen geben kann. Im Islam geht es nicht um die absolute Freiheit. Der Islam hat einige, sehr klare Ziele für die Menschheit dargelegt, und in der Aufstellung der Ziele wurden viele sogenannte Rechte und Freiheiten, wie sexuelle Freiheit, Rede- und Meinungsfreiheit und ähnliches, eingeschränkt.

Der Umfang des islamischen Rechts verglichen mit dem Menschenrechtsparadigma

Das Islamische Recht unterscheidet sich offensichtlich sehr von den Dokumenten, die die heutigen internationalen Menschenrechte gestalten. Der Artikel 16 des AEMR legt Folgendes fest:

Artikel 16

(1) Heiratsfähige Männer und Frauen haben ohne Beschränkung durch Rasse, Staatsbürgerschaft oder Religion das Recht, eine Ehe zu schließen und eine Familie zu gründen. Sie haben bei der Eheschließung, während der Ehe und bei deren Auflösung gleiche Rechte.

(2) Die Ehe darf nur auf Grund der freien und vollen Willenseinigung der zukünftigen Ehegatten geschlossen werden.

(3) Die Familie ist die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.

Der Artikel 23 des ICCPR ist praktisch dasselbe.

Der Artikel 10 des ICESCR, des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, lautet wie folgt:

Artikel 10

Die Vertragsstaaten dieses Paktes erkennen an,

(1) dass die Familie als die natürliche Kernzelle der Gesellschaft größtmöglichen Schutz und Beistand genießen soll, insbesondere im Hinblick auf ihre Gründung und solange sie für die Betreuung und Erziehung unterhaltsberechtigter Kinder verantwortlich ist. Eine Ehe darf nur im freien Einverständnis der künftigen Ehegatten geschlossen werden,

(2) dass Mütter während einer angemessenen Zeit vor und nach der Niederkunft besonderen Schutz genießen sollen. Während dieser Zeit sollen berufstätige Mütter bezahlten Urlaub oder Urlaub mit angemessenen Leistungen aus der sozialen Sicherheit erhalten,

(3) dass Sondermaßnahmen zum Schutz und Beistand für alle Kinder und Jugendlichen ohne Diskriminierung aufgrund der Abstammung oder aus sonstigen Gründen getroffen werden sollen. Kinder und Jugendliche sollen vor wirtschaftlicher und sozialer Ausbeutung geschützt werden. Ihre Beschäftigung mit Arbeiten, die ihrer Moral oder Gesundheit schaden, ihr Leben gefährden oder voraussichtlich ihre normale Entwicklung behindern, soll gesetzlich strafbar sein. Die Staaten sollen ferner Altersgrenzen festsetzen, unterhalb derer die entgeltliche Beschäftigung von Kindern gesetzlich verboten und strafbar ist.

Solche „Internationalen Rechte“ verstehen sich als vage Rechte. Aber gewähren sie dann den Menschen

wirklich Rechte? Aus was setzt sich eine Familie zusammen? Kann ihre Gründung mit zwei Männern, zwei Frauen oder vielleicht sogar mehr beginnen? Die Menschenrechtsdokumente schweigen sich über diese Probleme völlig aus. Sie bieten nur einige vage, allgemeine Aussagen über Gleichheit und erlauben dann den Gerichten, über den Rest der Probleme zu entscheiden. So gibt es manchmal zwei Frauen und ein Kind (welches eine der Frauen geboren hat mit einem dritten Menschen), die eine Familie bilden. Manchmal ist der Sperma-Spender bekannt und involviert. Gelegentlich bedauert eine der Parteien das Geschehene und fordert mehr Rechte, als die andere Seite bereit ist zu geben. Wenn diese Dinge vorkommen und sie kommen wirklich häufig vor, ist der einzige Ausweg, zu den Gerichten zu gehen. Wer leidet in diesem ganzen Verfahren? Es ist die Familie selbst, besonders die Kinder.

Das Islamische Recht legt einen großen Wert auf die Rolle der Familie und bietet deshalb viele Leitlinien zum Thema Familie an. Es spricht über die „Vorteile“ der Ehe, welche Qualitäten in einem Gatten zu suchen sind, den Komponenten einer Familie, den Rechten, Verpflichtungen und Erwartungen aller Mitglieder der Familie und so weiter. Natürlich würden solche Themen von säkularen Rechtbüchern oder internationalen Dokumenten nicht erwartet werden, die sich mit allgemeinen Themen wie Menschenrechten befassen. Worum es hier geht, ist zu

zeigen, dass viele der Konzepte, die in den Menschenrechtsdokumenten enthalten sind, auch im Islam unterstützt werden. Jedoch, da die Natur des Islams anders ist, geht er viel weiter als jene Dokumente, indem er eine komplette Struktur und ein Unterstützungssystem präsentiert, das jenen „Rechten“ wirklich ermöglicht, sich zu entwickeln und zu gedeihen.

Das Islamische Recht ist ein umfassendes System, das alle verschiedenen Aspekte des Lebens in Betracht zieht, detailliert genug, um Menschen zu leiten und flexibel genug, um für alle Zeiten und an allen Orten gültig zu sein. Die Menschenrechtsverfechter, die versuchen, den Einfluss des islamischen Rechts auszumerzen, sind wirklich nur dabei, Muslime in ein großes Vakuum zu stürzen. Sie können Muslime nicht mit einem vollständigen und konsequenten System versorgen, das den Zielen der Gesellschaft entspricht, während sie entweder extrem viele Rechte gewähren oder extrem viele Sachen verbieten, die nicht verboten werden müssten.

Der Islam und die Menschenwürde

Wie im letzten Kapitel dargelegt wurde, ist eines der Argumente, die häufig für die Rechtfertigung des Konzepts der Menschenrechte gebracht wird, das Ziel, die Menschenwürde für alle zu erreichen. Und wie oben festgestellt wurde, erweist sich dieses Ziel, das eine Rechtfertigung für das Menschenrechtsparadigma sein soll, als sehr schwach. Ferner ist es fraglich, ob man allein dadurch, dass man den Menschen bestimmte Rechte gewährt, tatsächlich die Menschenwürde herbeiführt. Ohne eine metaphysische Basis wird der Mensch auf ein materielles Wesen reduziert, so fragt man sich, wie Menschenwürde überhaupt erreicht werden kann.

Die Religion des Islam dagegen bezieht sich ganz auf die Menschenwürde. Es geht ihr darum, die Potenziale in den Menschen zu befreien und sie auf einen Weg zu bringen, wie „sie das Beste werden, was sie sein können“. Aus der islamischen Perspektive ist das Edelste und Würdevollste für die menschliche Existenz, ein Verehrer und Diener Allahs zu sein.

Offensichtlich würden sich viele Menschenrechtsverfechter der Idee verschließen, sich von der Verherrlichung des Menschen zu lösen und stattdessen die Richtung einzuschlagen, den einen wahren Gott verdienstermaßen zu verehren. Es sollte jedoch akzeptiert werden, dass, wenn das die menschliche Bestimmung ist,

dann ist dieses Ziel eben die wirkliche Erfüllung der Menschenwürde. Menschenrechtsverfechter mögen nicht mit dieser Prämisse übereinstimmen, aber sie haben nichts, um zu beweisen, ob sie falsch oder unangemessen ist.

Allah erzählt der Menschheit, wie Er sie geehrt und begünstigt hat: „Wir haben die Kinder Adams geehrt, haben sie über Land und Meer getragen und ihnen gute Dinge beschert und sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, sichtlich bevorzugt.“ (al-Israa 70).¹ Das bedeutet, dass die ganze Menschheit als ehrenhafte Wesen von Gott geschaffen wurde. Allah hat die Menschen mit vielen Dingen gesegnet, mit denen Er andere Geschöpfe nicht gesegnet hat. Ferner, nach dem islamischen Glauben, befahl Allah, als er den ersten Menschen schuf, den Edelsten seiner Geschöpfe, den Engeln, sich vor ihm zu verbeugen.² Das war tatsächlich eine der größten Darstellungen, die die wichtige Position des neuen Geschöpfes Gottes demonstriert. Schließlich wurde *rooh*

¹ Obwohl es schwierig ist, es auf Englisch aufzufassen, demonstriert die ursprüngliche Formulierung dieses Verses auf Arabisch mit der Form II Verb *karrama* den Grad und die Größe, mit der Allah Menschen geehrt hat. Cf., Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jaami li-Ahkaam al-Quraan* (Riyadh, Saudi Arabia: Daar Aalim al-Kutub), Folge. 10, S. 293.

² Auf dieses wichtige Ereignis wird in jedem der folgenden Verse des Koran verwiesen: al-Baqarah 34, al-Araaf 11, al-Israa 61, al-Kahf 50 and Taha 116.

oder Geist, der dem ursprünglichen Menschen eingehaucht wurde, von Allah so beschrieben, dass er speziell von IHM ist: „Wenn Ich ihn geformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fällt und werft euch vor ihm nieder.“ (al-Hijr 29). Insbesondere Menschen sind mit einer großen Intelligenz gesegnet worden, was sie über andere Wesen dieser Welt stellt.

So sind Menschen aus islamischer Perspektive eine edle Schöpfung, geschaffen für einen sehr edlen Zweck: wahre Diener und Verehrer von Gott zu werden. Der größte aller Menschen gemäß dem islamischen Glauben, der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) zeigte, dass ein Diener Gottes zu sein, das würdevollste und erhabenste ist, was ein Mensch sein kann. Daher sagte er: „Preist mich nicht wie die Christen den Sohn Marias priesen. Ich bin Sein Sklave und Diener, so sagt: 'Diener Allahs und Sein Gesandter'.“¹ Gemäß dem islamischen Glauben, ist es der ultimative Ausdruck von Menschlichkeit, ein wahrer Diener Gottes zu sein. Tatsächlich kann es, wie Muslime glauben, kein anderes äußerstes Ziel geben, weil dies das einzige Ziel ist, welches mit der Natur und der Seele der Menschen in Einklang steht.

Allerdings entscheiden sich nicht alle Menschen dafür, dem Pfad der Menschenwürde zu folgen. Aus der

¹ Aufgenommen von al-Bukhari.

islamischen Perspektive betrachtet, wurden Menschen mit einer begrenzten Willensfreiheit geschaffen. Menschen steht es frei, ihr großes Potenzial zu entwickeln oder sich selbst zu entwürdigen. Allah sagt zum Beispiel: „Sag: Oh ihr Menschen! Zu euch ist nunmehr die Wahrheit von eurem Herrn gekommen. Wer sich rechtleiten lässt, tut das zu seinem eigenen Vorteil. Und wer irregeht, tut das zu seinem eigenen Nachteil. Und ich bin nicht euer Sachverwalter.“ (Yoonus 108). Allah stellt diese zwei Entscheidungen in den folgenden Versen noch deutlicher nebeneinander: „Wir haben den Menschen in schönster Gestalt erschaffen. Dann haben Wir ihn in den niedrigsten der niedrigen Stände gebracht, außer diejenigen, die glauben und Gutes tun; für sie wird es einen Lohn geben, der nicht aufhört.“ (Al-Teen 4-6).

Mit einem Wort, aus der islamischen Perspektive gesehen, kommen die wahre Menschenwürde und der Wert eines Menschen aus der Erkenntnis, dass das richtige Ziel und der Wert des Menschen darin liegen, ein wahrer und ergebener Diener des Schöpfers des Universums zu sein, d.h., sich der Offenbarung Gottes mit wahrer Aufrichtigkeit und Hingabe zu unterwerfen, ohne jegliche arrogante Ablehnung dessen, was Gott befohlen hat. Es ist für gegenwärtige Menschenrechtsaktivisten wichtig zu begreifen, dass sie häufig von Muslimen fordern, etwas zu tun, was ihre Auffassung der Menschenwürde ins Herz



Menschenrechte im Islam

trifft. Muslime werden aufgefordert, klare Gebote des Koran oder der Sunna zu missachten oder „zu verändern“ - obgleich sehr wenige offen zugeben würden, dass genau dies von den Muslimen verlangt wird. Aus muslimischer Perspektive trifft das im Innersten den Kern dessen, was es bedeutet, ein wahrer und rechtschaffener Mensch zu sein.

Die Definition „Islamischer Menschenrechte“

Jetzt, da einige allgemeine islamische Konzepte präsentiert worden sind, kann man zur Frage übergehen, ob der Islam „Menschenrechte“ akzeptiert. Wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, ist selbst die Vorstellung oder Definition von „Menschenrechten“ umstritten und nicht einheitlich.

Es gibt definitiv ein islamisches Konzept, das besagt, dass der Einzelne seinen Mitmenschen gegenüber Rechte hat, sowohl auf einer persönlichen als auch auf einer allgemeineren Ebene. Zum Beispiel beschreibt Allah im Koran Eigenschaften der Gläubigen, zu denen gehört, dass die Gläubigen erkennen, dass die Bedürftigen und die Armen ein Anrecht auf einen Anteil an ihrem Vermögen haben.¹

Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte zu einem seiner Gefährten, der tagsüber fastete und die ganze Nacht betete, das sollte er nicht mehr tun. Er erklärte ihm: „Wahrlich hat dein Körper ein Recht auf

¹ Der ganze Koran-Abschnitt ist *al-Maarij* 19-27. Verse 24-25: „Und die ein bestimmtes Recht auf ihr Vermögen einräumen; dem Bettler und dem Unbemittelten.“ In einem ähnlichen Stil wurde berichtet, dass der Prophet (Allahs Segen und Friede auf ihm) sagte: „In Bezug auf den Reichtum gibt es ein Recht [für die Armen] zusätzlich zum [obligatorischen] zakat (Almosen).“ Dieser Hadith wurde von al-Tirmidhi, al-Baihaqi, al-Daaraqutni, al-Tabaraani und al-Daarimi aufgezeichnet; jedoch ist seine Kette schwach.

dich, dein Auge hat ein Recht auf dich, deine Frau hat ein Recht auf dich und dein Gast hat ein Recht auf dich.“¹

In einem anderen Hadith betonte der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm), dass es sogar auf der Straße oder auf einem Gehweg Rechte gibt, die respektiert werden müssen. Als er gefragt wurde, welche diese Rechte seien, antwortete er: „Seinen Blick senken, keinen Schaden anrichten, zurückgrüßen, wen jemand grüßt, Gutes tun fordern und das Übel beseitigen.“² Das zeigt noch einmal das islamische Verständnis, dass die Menschen einander gegenüber Rechte haben. Diese Rechte sind sowohl positiver als auch negativer Natur: Man soll niemandem Schaden zufügen und auch im Interesse der anderen gewissenhaft arbeiten(, was ein Teil der Voraussetzung ist, Gutes anzuordnen und Verwerfliches zu beseitigen).

Der Gesandte Allahs (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte einigen seiner Begleiter, nach seinem Tod würden einige Herrscher einigen Vorrang über andere geben und Handlungen durchführen, die sie missbilligen würden. Sie fragten den Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm), was sie unter jenen Verhältnissen tun sollten. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm)

¹ Aufgezeichnet von al-Bukhari und Muslim in ihren authentischen Sammlungen.

² Aufgezeichnet von al-Bukhari in seiner authentischen Sammlung.

antwortete: „Ihr solltet eure Rechte erfüllen und Allah um eure Rechte bitten.“¹

Hier sprach der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) klar über die Rechte von Herrschern und Beherrschten. Das bedeutet, dass im islamischen Recht, durch den Befehl Gottes und nicht durch Jahre der Verfolgung und Revolten, beide, Herrscher und Beherrschte, deutliche und klare Rechte haben müssen.² Allerdings war es in der Geschichte der Menschheit immer wieder vorgekommen, dass besonders die Herrscher den Beherrschten ihre Rechte verwehrten. Das bedeutet nicht, dass man sich sofort empören sollte, weil das nichts Gutes nach sich ziehen wird - noch bedeutet es, dass der Herrscher seine Untertanen sofort einsperren oder töten sollte, weil sie seine Rechte missachtet haben. Stattdessen gibt es andere Mittel der Veränderung. Der entscheidende Punkt für die Diskussion hier ist jedoch die Anerkennung

¹ Aufgezeichnet von al-Bukhari.

² Darüber hinaus sind Herrscher ausdrücklich dazu aufgefordert, im Interesse des Volkes zu handeln. Es gibt ein wichtiges Prinzip, welches besagt, dass Entscheidungen, die die Herrscher treffen und das Volk betreffen, auf das Allgemeinwohl oder *maslahah* beruhen müssen. Für eine ausführliche Diskussion, siehe Naasir al-Ghaamidi, „Qaaidah al-Tasarruf ala al Raiyyah Manoot bi-l-Maslahah: Diraasah Taseeliyyah Tabqeeqiyyah Fiqhiyyah,“ Majallah Jaamiat Umm al-Qura li-Uloom al-Scharia wa al-Diraasaat al-Islaamiyyah (Nr. 46, Muharram 1430), Seite 155-218; Saeedah Bumiraaf, „Al-Taleel al-Maslahi li-Tasarrufaat al-Haakim,“ (Master Thesis, University of Baatinah, Algerien, 2008)

des Konzepts von Rechten für beide Seiten.

Darüber hinaus haben muslimische Gelehrte in ihrem Verständnis des islamischen Rechts als Ganzen, die „Rechte Allahs“ und die „Rechte der Menschen“ erkannt und sie im Detail erörtert. Die „Rechte der Menschen“ sind individuelle Rechte und beziehen sich auf Eigentum, Ehre usw. Da sie individuelle Interessen betreffen, haben sie im Einzelfall einen gewissen Ermessensspielraum in Bezug auf Vergebung, Umsetzung usw. Die „Rechte Allahs“ befassen sich mit Ritualen der Verehrung sowie mit den Gesetzen, die zu Gunsten der Gesellschaft oder „des öffentlichen Interesses“ (*maslahah*) als Ganzen erforderlich sind. Diese Gesetze können nicht übergangen oder durch menschliches Ermessen verboten werden.

Sie sind Rechte Allahs, und so müssen sie geachtet und gewahrt werden.¹ (Es gibt noch eine dritte Kategorie, die beide Aspekte in sich vereint, die also gleichzeitig ein

¹ Eine der Unterschiede zwischen islamischem Recht und westlichem Denken ist, dass Ehebruch, aus islamischer Perspektive, eine Verletzung der Rechte Allahs darstellt, während diese Tat im gegenwärtigen westlichen Denken eine Frage von Einwilligung und Freiheit geworden ist. Aus islamischer Perspektive betrifft eine Handlung dieser Art nicht nur den Mann, die Frau oder die Familie derjenigen, die diese Sünde begangen haben, sondern sie beeinträchtigt ganz und gar die bestehenden moralischen Grundlagen der Gesellschaft. Daher kann die Gesellschaft nicht darüber hinweg sehen und die Strafe muss hart sein.

Recht Allahs ist und ein Menschenrecht.)

In der Geschichte der Menschenrechte im Westen entstand die Diskussion über Rechte ursprünglich, um die Menschen gegen die Unterdrückung durch den Staat zu verteidigen. Diese historische Tatsache ist wirklich eine sehr engsichtige Auffassung von Rechten. Der Koran, der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) und die muslimischen Juristen verwenden hingegen das Wort „Recht“ in einem viel weiteren und allgemeineren Sinn. Ein Konflikt zwischen den Gesellschaftsklassen war nicht notwendig, damit der Islam diese spezifischen Rechte anerkannte. Stattdessen war es ein Befehl Gottes durch die Offenbarung, die aus einer islamischen Perspektive die Rechte der Menschen für immer festlegte.

Sofern aber jemand zum Thema Menschenrechte die Auffassung vertritt, dass der Mensch an und für sich irgendwie „heilig“ sei, und er deshalb und einfach aus dem Grund, dass er als „Mensch“ geboren ist, gewisse spezifische Rechte verdiene, dann ist es zulässig zu sagen, dass es solche „Menschenrechte“ im Islam nicht gibt. Aber man könnte auch behaupten, dass solche Rechte eigentlich nur in den Köpfen einiger Theoretiker existieren und sonst nirgends. Sonst müssten sie wirklich anerkannt und akzeptiert werden, weil sie nicht in einem Vakuum bestehen können. (Wie später dargelegt werden soll, werden Rechte aus islamischer Perspektive den Menschen

von Gott gegeben.)

Ebenso, wenn jemand unter dem Konzept der „Menschenrechte“ versteht, dass Menschen das Recht haben, im Grunde alles zu tun, was sie wollen, so kann man dem entgegen, dass keine Gesellschaft jemals ein Konzept solcher Art akzeptiert hat. Vielleicht würden auch nur die extremsten Menschenrechtsverfechter so etwas vorschlagen oder fordern. Ansonsten begreift jede Gesellschaft, dass dem Verhalten von Menschen Grenzen gesetzt werden müssen. Bis jetzt hat keine Gesellschaft die „Tatsache“ akzeptiert, dass es Menschen zum Beispiel erlaubt werden sollte, nach Belieben und auf jegliche Art und Weise zu heiraten oder sich fortzupflanzen - obwohl es außer Frage steht, dass einige Menschenrechtsverfechter genau Dinge dieser Art verlangen.

Wenn aber dem Konzept der „Menschenrechte“ die Erkenntnis zugrundeliegt, dass aufgrund einer gewissen Autorität, Menschen einander gegenüber Rechte haben, die unantastbar sind, dann unterstützt der Islam eindeutig dieses Konzept und fördert es. Es ist diese Idee - dass der Islam den Menschen zahlreiche Rechte gab -, auf die islamische Gelehrte bis heute hingewiesen haben und immer noch hinweisen, die nicht bestritten werden kann. Indes sind nicht alle Rechte für jeden Menschen dieselben, nur weil er oder sie ein Mensch ist. Dieses Konzept ist dem Islam fremd. Tatsächlich ist dieses Konzept den

meisten modernen Gesellschaften ebenso fremd. Die meisten Gesellschaften unterscheiden zum Beispiel zwischen Menschen, die Staatsbürger sind und Menschen, die keine Staatsbürger sind. Sie geben ihnen definitiv nicht dieselben Rechte. Innerhalb einer Gesellschaft werden bestimmten Sektoren der Gesellschaft manchmal weniger Rechte gegeben (wie z.B. denjenigen mit einer bestimmten Altersgrenze), und andere verlieren Rechte aufgrund ihrer eigenen Entscheidungen (Kriminelle, die das Wahlrecht zum Beispiel verloren haben).

Die Schlussfolgerung lautet, dass innerhalb eines islamischen Rahmens „Menschenrechte“ Rechte sind, die Allah den Menschen gab. Da in der islamischen Theologie Allah die volle Autorität hat, ist Er derjenige, Der die Autorität besitzt, Menschen Rechte zu gewähren, diese Rechte zu erweitern, sie einzuschränken oder sie gewissen Menschen zu verwehren.

In diesem Sinn verstanden und nicht im übertriebenen weltlichen Sinn der modernen Menschenrechtsbewegung tut der Islam tatsächlich etwas für das, was als „Menschenrechte“ genannt werden kann. Jedoch könnte behauptet werden, dass alle Gesellschaften für etwas dieser Art eintraten. Es ist einfach eine Frage davon, wie weit man gehen will, solche Rechte für Menschen zu fordern.

Die Rechtfertigung für „Menschenrechte“ in einem islamischen Rahmen

Die „Rechtfertigung der Menschenrechte“ bezieht sich hier auf die im Islam festgelegten Menschenrechte, wie gerade beschrieben, und ist keine islamische Rechtfertigung der Menschenrechte, wie sie in der gegenwärtigen Menschenrechtsplattform festgeschrieben sind.

Die Frage der Rechtfertigung der „Menschenrechte“ im Islam ist klar und unkompliziert. Die Quelle solcher Rechte ist die Offenbarung Allahs an den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm). Zugegeben, Nicht-Muslime könnten diese Rechtfertigung nicht überzeugend finden. Nun war das aber der strittige Punkt der früheren Diskussion: Keiner war im Stande gewesen, eine Rechtfertigung für Menschenrechte zu behaupten oder zu erklären, die für alle annehmbar wäre oder sein müsste. Wenn daher der Islam kritisiert wird, weil er Menschenrechte unterstützt, die auf einer Basis beruhen, die nicht alle akzeptieren, dann muss auch die Menschenrechtsbewegung aufgrund derselben Schwachstelle kritisiert werden. Tatsächlich ist das Menschenrechtsparadigma in einer viel schwächeren Position. Zumindest unter Muslimen gibt es eine klare und definitive Basis für die Menschenrechte, die der Islam zubilligt. Im säkularen Menschenrechtsparadigma indes

fehlt sie immer noch. Die Menschenrechtsbewegung hat diese Realität einfach immer noch nicht bewältigt und versucht weiterhin, ihren Willen bei anderen geltend zu machen, sogar wenn andere an ihren schwachen Fundamenten zweifeln.

Alles, was hier gesagt wurde, ist, dass es im Islam „Menschenrechte“ gibt, und dass diese von Gott erklärt und gewährt wurden. Das sollte einem Muslim/-e genügen, um sie zu akzeptieren, zu respektieren und in seinem oder ihrem Leben umzusetzen. Das islamische Recht bestimmt jeden oder alle diejenigen, die diese Rechte betreffen und sie verdienen. Wie alle Systeme – egal ob utopische Menschenrechtsvisionäre dies zugeben werden oder nicht – können einige Rechte auf bestimmte Gruppen (wie Bürger) und unter bestimmten Umständen eingeschränkt werden. Das ist einfach eine andere Tatsache hinsichtlich der Anwendung von Rechten.

Die besondere Rechtfertigung für „Menschenrechte“ im Islam, die Tatsache, dass sie offenbart und festgelegt worden sind von Gott, hat weitere Implikationen, die mit den einzigartigen Eigenschaften der „Menschenrechte“ innerhalb des islamischen Paradigmas verbunden sind.

Einzigartige Eigenschaften von „Menschenrechten“ innerhalb des islamischen Paradigmas

Jetzt, da der Nachweis erbracht wurde, dass es innerhalb des Islams sogenannte „Menschenrechte“ gibt, ist es auch wichtig, sie von denen im gegenwärtigen Menschenrechtsparadigma zu unterscheiden.

Aufgrund ihrer Quelle, Grundlage und ihres Fundaments zeichnen sich Menschenrechte im Islam durch einzigartige Eigenschaften aus, die sie von den Menschenrechten im gegenwärtigen Menschenrechtsparadigma unterscheiden. Diese einzigartigen Aspekte sind:

(1) „Menschenrechte“ im Islam sind von Gott gegeben; sie sind keine Rechte, die ein Mensch, eine menschliche Organisation oder die gesamte Menschheit irgendeiner anderen Person gegeben hat. Wenn Menschen anderen Menschen etwas geben, könnten sie glauben, sie hätten das „Recht“, es sich wieder zurückzunehmen, sie könnten es als Druckmittel benutzen usw. Die islamischen Rechte sind von Gott erklärt worden. Menschen hatten dabei keine Rolle, sie anderen zu gewähren.

(2) Menschenrechte, wie sie im Islam entworfen wurden, sind essentielle und ewige Rechte, die nicht annulliert, modifiziert, abgeschafft oder aufgehoben werden können; sie sind bindend, weil sie vom Großen

Schöpfer (Allah, Dem Allmächtigen) bestimmt worden sind. Deshalb hat kein Mensch, wer auch immer er sein mag, das Recht, sie aufzuheben oder sich gegen sie zu vergehen. Sie verlieren ihre Unantastbarkeit nicht; weder durch vorsätzlichen Verzicht von einzelnen Personen noch durch den Willen der Gesellschaft, die in den Institutionen vertreten ist, ungeachtet der Natur der Institutionen oder ihrer Autoritäten.

(3) Da diese Rechte gottgegeben sind, glaubt ein Muslim, dass es seine absolute Pflicht ist, an sie zu glauben und sie zu achten. In anderen Worten sollte es eine vollständige und aufrichtige Hingabe zu diesen Rechten seitens der Muslime geben. Theoretisch sollten diese Rechte nicht im Namen des „persönlichen Interesses“ aufs Spiel gesetzt werden, denn ein Muslim glaubt, sein endgültiges persönliches Interesse liege darin, sich Gott zu unterwerfen. Dies sind nicht nur politische Slogans, die aufgestellt sind, um Beifall und Lob aus anderen Ländern der Welt zu erhalten. Es geht hier um Befehle von Allah. Jeder Muslim nimmt sie toternst. Sie können nicht geändert oder manipuliert werden, man kann sie nicht zeitweise abschaffen - egal wie nützlich das für die Massen oder die Mächtigen sein mag. Ferner ist es nur der Islam, der diesen Rechten die moralische Unterstützung und Standhaftigkeit gibt, die Menschen dazu führen kann, sich wirklich im Namen dieser Rechte

zu opfern. Der Muslim wird sein Leben für diese Rechte riskieren, selbst wenn es bedeuten würde, z.B. einen Nicht-Muslim gegen einen islamischen Staat zu verteidigen, weil er dies für die Sache Allahs tut und seine Belohnung allein bei Allah liegt.

(4) „Menschenrechte“ im Islam schließen Rechte sowie Verbote mit ein. Mit anderen Worten, es gibt mehr als das einfache Recht, etwas zu tun, es gibt nämlich die Verpflichtung, etwas zu tun, und die Betonung liegt hierauf. Es ist nicht einfach, einem neutralen, sondern vielmehr einem positiven System, in dem die Menschen dazu verpflichtet werden zu tun, was richtig, edel und für andere nützlich ist, dabei zu helfen, Tugendhaftes durchzusetzen und Schädliches zu beseitigen. Diese gesellschaftlichen Verpflichtungen und Rechte sind voneinander abhängig und bilden zusammen die Grundlage für eine wirkliche brüderliche Gesellschaft. Daher, wenn Allah über die Beziehung zwischen den Gläubigen spricht, betont Er insbesondere diese soziale, gegenseitige Abhängigkeit in der Gesellschaft, bevor Er über irgendwelche Eigenschaften der individuellen Gottesverehrung spricht. Allah sagt: „Die gläubigen Männer und gläubigen Frauen sind untereinander Verbündete. Sie gebieten das Richtige und verbieten das Verwerfliche, verrichten das Gebet und entrichten die Abgabe und gehorchen Allah und Seinem Gesandten. Sie

sind es, derer Allah Sich erbarmen wird. Gewiss, Allah ist Allmächtig, Allweise.“ (al-Taubah 71).

(5) Menschenrechte im Islam sind keine uneingeschränkten Rechte. Diese Tatsache wird leicht erkannt und ist auch eingestanden worden, im Gegensatz zu einigen Behauptungen Mayers und anderer in der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung. In Wirklichkeit ist selbst in diesem Rahmen, wie oben besprochen wurde, der Anspruch auf Absolutheit der Menschenrechte falsch. Es werden die Gemeinschaft und einzelne Mitglieder der Gesellschaft geschützt, indem sogar Rechte eingeschränkt werden, die der Islam selbst gewährt hat. So gibt es zugegebenermaßen und aus gutem Grund, Beschränkungen der Meinungsfreiheit im Islam, der Freiheit des privaten Eigentums und so weiter. Dieser Aspekt von „Rechten“ im Islam ist eine Besonderheit der islamischen Menschenrechte und muss am Anfang jeder Überlegung anerkannt werden.¹

(6) Menschenrechte im Islam sind endgültig festgelegt und werden nicht geändert.² Die islamische

¹ Vgl., Sulaiman al-Huqail, *Huqooq al-Insaan fi al-Isalam wa al-Radd ala al-Shubuhaat al-Matharah Haulahaa* (self-published, 2003), S. 53.

² Einige islamisch abgeleitete Menschenrechte beruhen auf Texten, die endgültig sind und es sollte keine Debatte über sie geben. Andere können von mutmaßlichen (dhanni, nicht-endgültig) Beweisen abgeleitet werden. Über diese zuletzt genannten „Rechte“ können die Gelehrten eventuell unterschiedlicher Meinung sein. Doch sind solche Meinungs- und

Auffassung von der Offenbarung, die der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) erhalten hat, besagt, dass sie umfassend und flexibel¹ ist, und dass sie sich an die ganze Menschheit richtet bis zum Tag der Auferstehung. Folglich enthält es alle grundlegenden

Interpretationsunterschiede bei Rechtsfragen in allen Rechtssystemen üblich. Es sollte auch zur Kenntnis genommen werden, dass Abou El Fadhl in mehreren seiner Artikeln (wie jener in Runzo, u. a.) ein ziemliches Scheinargument wiederholt, in dem er versucht, die ganze Scharia als „vage“ auszumalen, so dass keiner mehr sagen könnte, was Gottes Gesetz ist. Das ist hier nicht der geeignete Ort für eine lange Widerlegung dieses Arguments, aber wenn es ernst genommen werden soll, würde es bedeuten, dass die ganze menschliche Rede vage ist und keiner sagen könnte, was irgendwer versucht auszudrücken in Verträgen, Gesetzen und so weiter. Abou El Fadhl bringt ein eigentlich falsches Argument auf, um zu wissen, was Gottes Gesetz ist. Nach der Erörterung der bekannten Debatte, ob jeder mujtahid richtig liegt, kommt Abou El Fadhl zum Schluss, dass keiner sagen kann, was Gottes Gesetz ist und dass somit alle Gesetze menschlich sind. Allerdings gibt er den Eindruck, dass alle islamischen Gesetze vom ijtihaad abgeleitet wurden (juristische Beweisführung). Aber ijtihaad gibt es nur, sofern kein endgültiger Text des Koran und der Sunna vorhanden ist. Diesen Punkt spricht er nie an, und sein größtenteils nicht muslimisches Publikum begreift wahrscheinlich das Strohmann-Argument nicht, das er macht. (Tatsächlich, wenn man sein Argument ernst nehmen sollte, dann könnte man auch nicht sagen, was ein Menschenrecht ist, weil alle Menschenrechtsdokumente zur Diskussion und Debatte offen gewesen sind.) Außerdem wird seine Position noch mehr durch die Tatsache geschwächt, dass viele der umstrittenen Probleme, die mit dem Islam und der Menschenrechtsbewegung verbunden sind, keinen Gegenstand von ijtihaad darstellen, sondern klare Texte des Koran und der Sunna betreffen.

¹ Mehr zu diesen Punkt, siehe das Werk des Autors: *A Guide for the New Muslim* (Islamhouse.com), S. 18ff.

Menschenrechte, die Menschen jemals brauchen sollten. Eine der größten Streitfragen bezüglich der gegenwärtigen Menschenrechte ist, dass die Menschen „neue“ Menschenrechte fordern, welche die Nationen, die die Originalurkunden unterzeichneten, sich nie vorgestellt hatten. Darum ging es auch in dem ganzen Tumult während der Konferenzen von Kairo und Peking. Aus islamischer Sicht hat sich die Natur der Menschen mit der Zeit nicht wirklich geändert. Folglich ist das, was Menschen als Menschenrechte brauchen, etwas, das feststehend und bestimmbar ist, und die islamische Religion brachte genau das, was die Menschen brauchen, also braucht es eigentlich keine weiteren Auseinandersetzungen oder Forderungen neuer Typen von Rechten. Da die Offenbarung von Gott kam, gibt es keine Notwendigkeit zu prüfen, welche Rechte darin gute Menschenrechte sein könnten, welche schädlich sind oder keinen Sinn machen. Das ist aber genau der Prozess, der sich innerhalb der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung abspielt, da dort immer noch über Vorteile und Nachteile neu vorgeschlagener „Rechte“ weiter gestritten und debattiert wird.

(7) Menschenrechte im Islam sind an sich umfassend. Sie schließen alle Typen von Rechten mit ein, ob politische, wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Rechte. Sie betreffen auch Rechte, die mit Mann, Frau und

Kindern verbunden sind, sowie Rechte von Nachbarn, Reisenden und Älteren und so weiter. Tatsächlich umfassen sie sogar nicht nur Rechte im Diesseits, sondern darüber hinaus Rechte von Verstorbenen. Außerdem handeln sie von zwischenmenschlichen Beziehungen und Ethik sowie Ehre und Würde. Die hiermit verbundenen Rechte sind nicht nur positiver Art, sondern können auch Verbote sein von z.B. Neid, Verleumdung usw. (Mayer kritisiert insbesondere diese Rechte als leichtfertig, trivial und sinnlos und erklärt, dass sie nie einen Teil des internationalen Rechtes¹ bilden würden, aber das hebt nur die Unzulänglichkeit des internationalen Rechtes hervor, weil jede Gesellschaft die Wichtigkeit dieser Art von Rechten erkennen kann.)

(8) Menschenrechte im Islam sind praktisch und nicht nur theoretisch. Sie waren das Rückgrat und die Praxis von zahlreichen islamischen Gesellschaften und Gemeinschaften überall in der Geschichte, beginnend mit, sicher, aber nicht endend mit der Gemeinschaft des Propheten und seinen Begleitern. Keiner behauptet, dass irgendeine Gesellschaft vollkommen war und aus „Engeln“ bestand. Nun ist es so, dass in den meisten islamischen Gemeinschaften diese Rechte größtenteils geschützt und von oben nach unten umgesetzt wurden.

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 68.

(9)Die islamische Ansicht von „Menschenrechten“ ist dynamisch in dem Sinn, dass sie mit Ethik, Bildung und Erneuerung verknüpft ist. Noch einmal, der Islam ist ein Lebenskodex und ein „geschlossenes System“. Er bringt Menschen nicht nur die Rechte, die sie verdienen, sondern gibt ihnen auch die Motivation zum Schutz und Durchsetzung dieser Rechte für den Einzelnen sowie für seine Mitmenschen. Der Islam erzieht die Menschen zum Glauben an Allah und Seiner Religion. Dann bildet er sie zu wahren Muslimen aus, indem er sie lehrt, den Mitmenschen die Rechte zu gewähren, die sie verdienen. Zum Beispiel in Bezug auf Alkohol stellt der Islam nicht nur die Behauptung auf, dass Alkohol verboten ist und erwartet dann, dass sich jeder des Alkohols enthält. Amerikas Erfahrung mit dem Alkohol-Verbot hat gezeigt, dass das keine Lösung ist. Erst aber wenn man einen starken Glauben hat und ein solides Vertrauen in Gottes Botschaft, kann man innere Kraft und Willensstärke entwickeln, um Gottes Führung zu folgen, auch wenn es große Anstrengungen und Opfer kostet. Ohne diese geistige Erziehung und Entwicklung wirken im Inneren des Menschen andere Antriebskräfte, die ihn dazu verleiten können, die Rechte Anderer zu missachten und seine Verpflichtungen ihnen gegenüber nicht zu erfüllen. Daher sagt Allah: „Gewiss, der Mensch ist kleinmütig erschaffen worden. Wenn ihm Schlechtes widerfährt, ist er

sehr mutlos; und wenn ihm Gutes widerfährt, verweigert er es Anderen, außer diejenigen, die das Gebet verrichten..." (al-Ma'arij 19-22). Das ist ein Gebiet, auf welchem das gegenwärtige Menschenrechtsparadigma wenig engagiert ist, obwohl zahlreiche Autoren mit Nachdruck darauf hingewiesen haben, dass der erste Schritt zu einer wirklichen Umsetzung der Menschenrechte die richtige Erziehung zur Achtung vor den Rechten Anderer ist. Aber noch einmal, da das Menschenrechtsparadigma kein wirkliches Fundament hat, worauf es zurückgreifen kann, wird dieser Bildungs- und Entwicklungsprozess fehlen, denn der Inhalt kann nicht voller sein als ein leeres Ganzes. Die mögliche Lösung für das Menschenrechtsparadigma ist, sich auf Religion oder andere Quellen zu stützen, um diese Leere zu füllen. Jedoch würde dies aus der Sicht des bestehenden Menschenrechtsparadigmas wahrscheinlich mehr Probleme schaffen als lösen.

(10) Menschenrechte im Islam befassen sich sowohl mit sozialen als auch mit individuellen Rechten. In der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung gab es sehr viel Diskussion über die Frage: Gesellschaft versus Individuum. Die meisten westlichen Menschenrechtsbefürworter sind in ihrer Ansicht ziemlich unerbittlich, dass persönliche Rechte den absoluten Vorrang hätten. Einige führende sozialistische und einige muslimische Autoren erklären, dass die Rechte der

Gesellschaft klar vor den Rechten des Individuums stünden.¹ In Wirklichkeit aber, wie al-Qaisi erklärt, gebe es im Islam ein Gleichgewicht zwischen den Rechten der Gesellschaft/Gemeinschaft und den Rechten der einzelnen Person.² Der Islam empfiehlt somit einen Mittelweg – obwohl, wie es scheint, Befürworter beider Seiten, wie etwa die Sozialisten versus Autoren wie Mayer, sich solch einen Mittelweg nicht vorstellen können. Es gibt Zeiten, in denen die individuellen Rechte Priorität haben müssen und es gibt wiederum andere Zeiten, in denen die gesellschaftlichen Rechte wichtiger sind. Da es aber für Menschen sehr schwer ist, diese Zeiten zu definieren oder die Grenzen hier zu ziehen, ist Gott allein derjenige, Der dies tun kann.

Einer der wichtigsten Aspekte des Islam – vielleicht sollte man eigentlich sagen: einer der wichtigsten Aspekte des Islam, die in Schriften über den Islam Ausdruck finden

¹ Khalid Abou El Fadhl erörtert diesen Punkt sehr aufschlussreich. Er erklärt, dass die große Bedeutung, die Muslime auf soziale Rechte legen, wahrscheinlich ein Überrest von sozialistischen Einflüssen in der Dritten Welt in den aus den 1980er Jahren ist. Siehe Khalid Abou El Fadhl, „The Human Rights Commitment in Modern Islam,“ in Runzo, et al., S. 308.

² Siehe al-Qaisi, S. 50. Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 66, stellt sich eine virtuelle vollständige Dichotomie von Rechten der Gesellschaft und Rechten der Individuen vor und bezeichnet islamische Äußerungen als: „einen Versuch, traditionell antiindividualistische, gemeinschaftliche Werte und Prioritäten zu bewahren und gleichzeitig paradoxerweise ihre Projekte mit Menschenrechten zu vereinen.“



Menschenrechte im Islam

– ist dass er in seiner Behandlung von Problemen ehrlich ist. Anstatt solche kühnen Behauptungen über die Meinungs- und Glaubensfreiheit aufzustellen und dann die Meinungs- und die Glaubensfreiheit auf vielfältige Weise zu beschränken – was jede Gesellschaft und Nation tut, egal wie sehr sie der Menschenrechtsplattform zugeneigt ist, und man würde hoffen, dass Menschenrechtsverfechter es so sehen würden – stellt er klar fest, dass die Rechte, die Menschen haben, nur jene Rechte sind, die ihnen Allah gewährt. Es gibt hier keinen Widerspruch und keine Heuchelei.

Spezifische „Menschenrechte“ im Islam

In diesem Kapitel werden einige wichtige, den Menschen durch den Islam gewährte Rechte, besprochen, die heute häufig „Menschenrechte“ genannt werden. Offensichtlich gewährt der Islam den Menschen mehrere wichtige Rechte, wie dies die Dokumente im Anhang veranschaulichen, die das komplette Spektrum menschlichen Seins und Handelns abdecken. Hier werden aber nur einige Beispiele angeführt, die allerdings nicht willkürlich gewählt worden sind. Es gibt einen besonderen Grund für die Auswahl jedes der Themen, die weiter unten besprochen werden. So heben die ersten beiden Beispiele Aspekte hervor, die Vielen als „moderne Erfindungen“ erscheinen, und die Viele als einen Ausläufer der Welle betrachten, die ganz Europa die Menschenrechte gebracht haben. In Wirklichkeit wurden sie aber als ein Teil des islamischen Systems vor wenigen Jahrhunderten gegründet, bevor die europäische Moderne sie „entdeckte“. Das vierte Beispiel zeigt, wie viele unterschiedliche Prioritäten ins Spiel kommen, wenn es um Rechte geht. Besonders hebt es einen der größten Mängel der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung hervor: die anderen Systeme, an denen die Menschenrechtsbewegung gebunden ist. Zuletzt wird das Thema Gleichheit versus Gerechtigkeit diskutiert, womit erkannt werden soll, dass der Islam den Menschen viele

Rechte gewährt hat, aber dass diese Rechte nicht einfach auf „Gleichheit“ beruhen, sondern auch auf „Gerechtigkeit“, die den gesamten islamischen Sozialrahmen durchzieht.

Einige Menschenrechte: Alle sind vor dem Gesetz gleich:

Der Artikel 7 der AEMR besagt: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz.“ Dieser Grundsatz ist ein alter Grundsatz im Islam. Der Islam, in seiner Entstehungsgeschichte, beginnt mit der Beseitigung aller Formen von Rassenvorurteilen oder Klassenunterschieden.¹ In diesem Zusammenhang gibt es viele islamische Texte, darunter folgende Aussage des Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm): „O ihr Menschen, wahrlich, euer Herr ist einer und euer [ursprünglicher] Vater war einer. Kein Araber ist einem Nicht-Araber überlegen, kein Nicht-Araber ist einem Araber überlegen, kein Weißer ist einem Schwarzen überlegen, und kein Schwarzer ist einem Weißen überlegen, außer hinsichtlich der Frömmigkeit.“²

¹ Der interessierte Leser kann Muhammad al-Bahi hinzuziehen, *al-Tafriqah al-Unsiriyah wa al-Islaam* (Cairo: Maktabah Wahba, 1979), u. ö.

² Aufgezeichnet von Ahmad und anderen, beglaubigt von al-Albaani and Shuaib al-Arnaaoot. See, respectively, Al-Albaani, *Silsilat al-Ahaadeeth al-Saheehah*, Folge. 6, S. 449; Musnad #23536.

In Bezug auf das Gesetz ist insbesondere der folgende Hadith wichtig: Eines Tages versuchten einige Muslime einen muslimischen Gefährten, der dem Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) sehr lieb war, davon zu überzeugen, die Fürsprache des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) zu erbitten, bezüglich eines gerichtlichen Falls. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) lehnte eine Fürsprache beim Gericht ab und erklärte ganz offen: „Völker vor euch wurden vernichtet, weil sie einen hochangesehenen Menschen gehen ließen, wenn er einen Diebstahl begangen hatte, während sie einen schwachen Menschen in dem gleichen Fall gemäß der Gesetzesvorschrift bestrafte. Ich schwöre bei Gott, wenn Fatimah, die Tochter Muhammads, gestohlen hätte, würde ich ihre Hand amputieren lassen.“¹ Die Gleichheit vor dem Gesetz gilt für Nicht-Muslime, Sklaven und Frauen gleichermaßen.² 'Umar Ibn al-Khattaab war der zweite Kalif des Islam, ein enger Begleiter des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm), dessen Vorbild viele Muslime folgen. Er war bekannt für seine Gerechtigkeit und Gleichbehandlung aller.

¹ Aufgezeichnet durch al-Bukhari und Muslim. Die Amputation der Hand ist die vorgeschriebene Strafe für Diebstahl.

² Für zahlreiche Anekdoten, die solche Fälle von Gleichheit, Gerechtigkeit und Beseitigung von Diskriminierung zeigen, siehe Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (New York, New York: Octagon Books, 1970), S. 139 – 226.

Einmal zum Beispiel hatte er den Sohn seines ägyptischen Statthalters durch einen nichtmuslimischen Bürger Ägyptens als Strafe schlagen lassen, da sein Sohn ihn vorher misshandelt hatte.¹ Und 'Ali², als er Kalif wurde, fand einmal sein gestohlenes Schild in den Händen eines Christen. Er verklagte den Christen vor Gericht, und der Richter, Shuraih, bat 'Ali, den Eigentumsnachweis zu erbringen. Als er nicht im Stande war, Beweise beizubringen, entschied Shuraih den Fall für den Christen, der später jedoch seine Lüge zugab.³ Als Beispiel für Frauen bei sie betreffenden Rechtsfällen gibt es die Erzählung über eine Frau, die direkt bei der höchsten Autorität im Islam, beim Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm), eine rechtliche Beschwerde über ihren Mann einlegte. Diese Geschichte findet Eingang in den Koran in einer eigens für sie von Allah

¹ Siehe Kotb, S. 161. Zur ganzen Geschichte: Ali Muhammad al-Sallabi, *Umar ibn al-Khattab: His Life & Times* (Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, 2007), Folge 1, S. 91-192.

² Ali ibn Abi Taalib war der Vetter des Propheten (Allahs Segen und Friede auf ihm) und der vierte Kalif im Islam. Wie Umar vor ihm, genießt er großen Respekt und man orientiert sich an ihm.

³ Ismaeel ibn Katheer, *al-Bidaayah wa al-Nihaayah* (Beirut, Lebanon: Maktabah al-Maarif, n.d.), Folge 8, S. 4; Ali ibn al-Hasan ibn Asaakeer, *Tareekh Madeenah Dimashq* (Beirut, Lebanon: Daar al-Fikr, 1995), Folge 42, S. 487. In beiden dieser Arbeiten, geht die Kette für diesen Bericht durch Jaabir al-Jufi, welcher große Zweifel an der Echtheit dieser Geschichte hegt. Jedoch gibt es eine ähnliche Geschichte in einer früheren Arbeit mit einer anderen Kette: Abu Nuaim al-Asbahaani, *Hilyah al-Auliya* (Beirut, Lebanon: Daar al-Kitaab al-Arabi, 1405 A.H.), Fge 4, S. 139.

geschaffenen Sure, die mit den Worten beginnt: „Wohl hat Allah die Aussage derjenigen gehört, die mit dir über ihren Gatten streitet und sich bei Allah beklagt. Allah hört euer Gespräch. Gewiss, Allah ist Allhörend und Allsehend.“ (al-Mujaadilah 1).

Unschuldige für schuldig befunden:

Der Artikel 11 der AEMR legt fest: „Jeder Mensch, der einer strafbaren Handlung beschuldigt wird, ist so lange als unschuldig anzusehen, bis seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren gemäß dem Gesetz nachgewiesen ist.“ Das ist auch ein alter Grundsatz im islamischen Gesetz. Tatsächlich erkennt der Islam die Wahrscheinlichkeit, dass Personen unberechtigte Forderungen gegen andere erheben. So liegt auch im Islam die Beweislast beim Kläger, und der Angeklagte wird als unschuldig angesehen bis seine Schuld bewiesen ist. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) setzte klar fest: „Wenn den Forderungen der Menschen immer nachgegeben würde, würden sie Reichtum und Blut ihres Nächsten fordern. Aber die Beweislast liegt beim Kläger und den Eid schwört derjenige, der [die Klage] bestreitet.“¹ Nach Ibn al-Qayyim, der im 14. Jahrhundert n. Chr. starb, gibt es drei Typen von Angeklagten. Einer, der niemals vorher eines Verbrechens beschuldigt wurde und für seine

¹ Aufgezeichnet von al-Baihaqi und anderen.

Rechtschaffenheit bekannt ist. Dieser Typus soll unter seiner eigenen Bürgerschaft, bis die Sache entschieden ist, freigelassen werden. Der zweite ist eine Person, der vorher Verbrechen für schuldig erklärt wurde oder klar in Verbrechen verwickelt war. Diese Person wird festgehalten, bis die Verhandlungen abgeschlossen sind. Der dritte Typ ist eine allen unbekannt Person, die auch festgehalten werden muss, bis die Verhandlungen beendet werden.¹ Unschuldige sollen geschützt werden, daher sind die Gesetze bezüglich Zeugenaussagen und Beglaubigungen im Islam ziemlich streng.² Ferner ist es auch ein Grundsatz, dass, wenn der Beweis zweifelhaft bleibt, die vorgeschriebene Strafe nicht verhängt werden soll.

So sagte 'Umar, der zweite Kalif des Islams: „Ich ziehe es vor, die vorgeschriebene Strafe nicht zu verhängen, wenn es Zweifel gibt.“³

¹ Muhammad ibn al-Qayyim, *Al-Turuq al-Hukumiyyah* (Cairo, Egypt: Matbaah al-Madani, n.d.), S. 147.

² Ausführlicher zu diesem Punkt, siehe Khadeejah al-Nabraawi, *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islam* (Cairo, Egypt: Daar al-Salaam, 2006), S. 312 ff.

³ Aufgezeichnet von ibn Abi Shaibah mit einer gebrochenen Kette. Laut al-Albaani ist dies auch in anderen Arbeiten mit authentischen Ketten geschildert worden. In vielen Büchern über Menschenrechte im Islam, wie al-Nabraawi (S. 312), findet man den Hadith: „Wenn noch Zweifel bestehen, schiebt die vorgeschriebene Strafe auf.“ Eine andere Version desselben Hadiths lautet: „Enthalte dich der Vollstreckung der für Muslime vorgeschriebenen Strafen so weit wie möglich. Wenn die Person einen Ausweg hat, lass sie gehen. Es ist für den Herrscher besser, wenn er durch

Die Rechte der Armen und Benachteiligten:

Seltsamerweise werden Menschenrechte in letzter Zeit oft mit Kapitalismus (Liberalismus) und Demokratie zusammen vorgestellt. Beide haben ihre eigenen großen Schwächen. Im ersten Fall wird beanstandet, die Reichen würden immer reicher und die Armen immer ärmer.¹ Im letzteren Fall lautete die neue Formel statt: „eine Person, eine Stimme“ nun: „ein Dollar, eine Stimme“. Sicher könnte man sagen, diese strukturellen Probleme haben den Menschen mehr geschadet als alle Gesetze in Bezug auf

seine Nachsicht einen Fehler macht, als wenn der Fehler die erteilte Strafe ist“.

Jedoch, als ein Hadith des Propheten (Allahs Segen und Friede auf ihm) ist das eine eher zweifelhafte Überlieferung, da die Kette schwach ist. Plausibler ist dagegen die Ansicht, dass diese Geschichte vielmehr von Umar stammt, wie oben angeführt, und nicht vom Propheten (Allahs Segen und Friede auf ihm). Siehe Ismaeel al-Ajalooni, *Kashf al-Khafa* (Beirut, Lebanon: Muassasah al-Risaalah, 1405 A.H.), Folge 1, S. 73-74; Muhammad Naasir al-Deen al-Albaani, *Irwaa al-Ghaleel fi Takhreej Ahaadeeth Manaar al-Sabeel* (Beirut, Lebanon: al-Maktab al-Islaami, 1985), Folge 7, S. 361-362.

¹ Ishay bemerkt (Seite 260):“Neue Berichte aus dem Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen zeigen, dass die ärmsten Länder ärmer werden, nicht nur relativ, sondern auch absolut. Ungefähr 1,2 Milliarden Menschen leben von weniger als 1 \$ pro Tag, und 2.8 Milliarden von weniger als 2 \$ pro Tag. In Afrika zeigt die Wirklichkeit ihr grausamstes Gesicht: 46 Prozent der Bevölkerung verdienen weniger als 1 \$ pro Tag, und ausländische Direktinvestitionen sind seit Mitte der 1990er Jahre deutlich gefallen, die in 2000 investierten \$ 9,1 Milliarden beliefen sich auf weniger als 1 % der weltweiten Gesamtinvestition. In Lateinamerika und der Karibik hat der Prozentsatz der Menschen, die in Armut leben, zugenommen, erreichte mit 40 % während der 1990 er Jahre den Höchststand.“

Freiheit und dergleichen, und darüber wird nur selten bei den Menschenrechtsaktivisten diskutiert, oder, mit den Worten von Freeman: „Der Diskurs der Menschenrechte hat den Kapitalismus nicht ernst genommen.“¹ Später führt er weiter aus:

„Seit dem Ende des Kalten Krieges haben westliche Politiker Menschenrechte, Demokratie und Marktwirtschaft als ein Paket präsentiert. Die Beziehungen zwischen Märkten und Menschenrechten sind jedoch kompliziert, problematisch und wurden bisher nicht gut verstanden. [...] In vielen neueren Fällen war die Menschenrechtslage so schlecht, weil gewählte Regierungen marktwirtschaftlich orientierte Politik verfolgt haben, wodurch sich nicht nur die Lage der sozial schwächsten Gruppen (besonders der Frauen) verschlechtert hat, sondern auch ein Anstieg der Kriminalität verursacht wurde, der wiederum zu Einschränkungen bürgerlicher und politischer Rechte geführt hat. [...] Schlimmer noch, dieser neo-liberale wirtschaftspolitische Modetrend brachte es mit sich, dass der Menschenrechtsschutz für Millionen Menschen auf der Welt stark gemindert wurde, die ohnehin schon nur das Mindestmaß an Menschenrechten genießen.“²

So kann behauptet werden, dass, wenn es um die

¹ Freeman, S. 173.

² Freeman, S. 176-177.

Rechte der Armen geht, der Islam diese Rechte ernster nimmt als es die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung tut, zumindest in ihrer gegenwärtigen Form. Tatsächlich ist ihr Fokus so sehr auf die politischen Rechte und Freiheiten ausgerichtet gewesen (und neuerdings mehr auf sexuelle Rechte), dass die Linderung der Armut nicht als ein Aspekt der „Menschenrechte“ betrachtet wurde. Griffin drückt eine allgemeine Sichtweise aus, wenn er sagt: „Das bedeutet, dass Wohlfahrtsrechte allenfalls ethische Rechte sind, die man als Bürger hat - Bürgerrechte also, keine Menschenrechte.“¹ Vielleicht ist das auch nicht sehr überraschend, da doch die gegenwärtige Menschenrechtsbewegung aus der europäischen Aufklärung erwuchs. Tatsächlich sind viele westliche Ansichten über Armut denjenigen gegenüber nicht freundlich gesinnt, die in solchen schwierigen Lebensverhältnissen leben müssen.²

Die Situation ist im Islam ganz anders, weil der Islam nicht einfach eine Reihe von Gesetzen darstellt,

¹ James Griffin, *On Human Rights* (Oxford, England: Oxford University Press, 2008), S.177. Griffin selbst kommt zu dem Schluss, dass „die Wohlfahrt“ ein „Menschenrecht“ sei; aber er musste einen langen Prozess durchlaufen, um seine Behauptung zu untermauern.

² Für eine Überprüfung verschiedener Weltansichten von Armut, siehe Nasser bin Taib, *Islam and Eradication of Poverty: An Ethical Dimension of Development with Special Reference to Malaysia's Five Year Plans* (Ph.D. Dissertation, Temple University, 1989), S. 28-41.



Menschenrechte im Islam

sondern ein vollständiges soziales System ist, das auf das Wohlergehen der Menschen ausgerichtet ist. Eines der institutionellen Gesetze im Islam ist z.B. das Zinsverbot, das nicht zur verdienten Geltung beim Schutz vor wirtschaftlicher Ausbeutung gekommen ist. Dabei wird, auch während der Autor diese Zeilen schreibt, durch Interessen- und Gewinnorientierte Bankgeschäfte weiter soviel Leid über die Menschen in den USA und anderswo gebracht; kapitalistische Ökonomen würden es wahrscheinlich als Blasphemie ansehen, würde jemand von einer Aufhebung der Zinsen sprechen. Der Schaden der Zinserhebung wurde jedoch vielfach belegt, besonders bei den Armen der heutigen Welt.¹ Tatsächlich kann behauptet werden, dass es buchstäblich den Tod vieler Armer herbeigeführt hat: Die Schulden der weniger entwickelten Länder sind heute so hoch, dass sie grundlegenden Gesundheits- und Ernährungsbedürfnissen zum Opfer fallen müssen.

Man ist sprachlos, bedenkt man die Tatsache, dass wegen des Zinses, des „Werkzeugs“ des modernen Kapitalismus, unzählige Kinder in weniger entwickelten Ländern täglich sterben. Einige afrikanische Regierungen werden gezwungen, mehr für den Schuldendienst auszugeben als sie für die Gesundheit oder Bildung

¹ McGoldrick, S. 31, bemerkt, dass sogar einige Feministinnen beim Thema Menschenrechte „vorsichtig sind, weil sie Strukturungleichheit nicht angehen können.“

ausgeben.¹

In diesem Zusammenhang sagte das UNDP (1998) voraus, dass, wenn die Auslandsschulden der 20 ärmsten Länder der Welt abgeschrieben worden wären, dies das Leben von 20 Millionen Menschen vor dem Jahr 2000 hätte retten können. Mit anderen Worten, nicht nachgelassene Schulden waren für den Tod von 130.000 Kindern pro Woche bis zum Jahr 2000 verantwortlich.²

Ken Livingston, Bürgermeister Londons, sagte, dass globaler Kapitalismus jedes Jahr mehr Menschen tötet als von Adolf Hitler getötet wurden. Er machte den IWF und

¹ Vgl Noreena Hertz, *The Debt Thread* (New York: Harper Business, 2004), S. 3. Donnelly gibt dem „Neoliberalismus“ die Schuld an dieser Realität. Und dieser unterscheidet sich, laut seiner Argumentation, von der Sicht der Menschenrechte, die er verteidigt. In seinen Worten (S. 48): „Tatsächlich ist der mikroökonomische, utilitaristische 'Neoliberalismus' der liberalen Menschenrechtsperspektive, die ich verteidige, grundsätzlich entgegengesetzt..., seine Logik der Effizienz steht im scharfen Gegensatz zur Logik der individuellen Menschenrechte. Neoliberale Gleichheit schließt politische Gleichgültigkeit gegenüber konkurrierenden Vorlieben ein - unvoreingenommene Behandlung auf dem Markt - statt einen garantierten Zugang zu wesentlichen Waren, Dienstleistungen und Chancen. Und die neoliberale Strukturanpassung ist von den Wohlfahrtsstaaten Europas und Nordamerikas sehr verschieden, mit denen die Allgemeine Erklärung (zu Recht) speziell verbunden worden.“ Jedoch haben jene Wohlfahrtsstaaten, die er lobt und unterstützt, nur kleine Schritte zur Lösung von Strukturproblemen unternommen, wie oben im Text erwähnt wurde.

² Ali Mohammadi and Muhammad Ahsan, *Globalisation or Reconolisation? The Muslim World in the 21st Century* (London: Ta-Ha Publishers, Ltd. 2002), S. 38.

die Weltbank für Millionen von Todesfällen verantwortlich wegen ihrer Weigerung, die Schuldenlast zu erleichtern. Susan George stellte fest, dass jedes Jahr seit 1981 zwischen 15 und 20 Millionen Menschen unnötigerweise wegen der Schuldenlast starben, „weil Regierungen der Dritten Welt sauberes Wasser und Gesundheitsprogramme haben einschränken müssen, um ihre Rückzahlungen zu leisten.“¹

Armut kann eine verheerende Wirkung auf Personen und Familien haben. Schlimmer noch, es gibt heute zweifellos einen Kreis von Armut, worin Armut praktisch Armut erzeugt. Der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) lehrte die Muslime, Zuflucht vor der Armut bei Gott zu suchen, wegen der verheerenden Auswirkungen, die sie haben kann.²

Zur gleichen Zeit aber wird Armut nicht als ein Fluch betrachtet, noch ist sie zwangsläufig Schuld des Einzelnen. Tatsächlich, wenn man über die eigene Situation nachdenkt, würde man erkennen, dass die individuelle Fähigkeit, Geld zu machen, größtenteils auf Umstände zurückzuführen ist, die völlig außerhalb seiner Kontrolle liegen: in welche elterliche Verhältnisse Gesellschaft und Zeitalter er hineingeboren wurde, von

¹ Mohammadi und Muhammad Ahsan, S. 43

² Aufgezeichnet von al-Nasaaee in *al-Kubraa*, al-Haakim und anderen. Beglaubigt von al-Albaani. Vgl., *Saheeh al-Jaami al-Sagheer* #2165.

welchen geistigen und körperlichen Behinderungen er frei ist und so weiter. Stattdessen ist Armut eine Prüfung Gottes, wie es auch Reichtum ist. (Tatsächlich sind die Proben, auf welche die Reichen gestellt werden, härter, weil sie mehr Mittel und Gelegenheiten haben, die reichlichen Gaben zu missbrauchen, die sie vom Gott erhalten haben.) Im Islam sind die Größe und der Wert einer Person nicht durch Reichtum bestimmt, sondern durch ihre Frömmigkeit, unabhängig davon, wie arm sie ist. Daher sagt Gott: „Wahrlich, der Angesehenste von euch ist bei Allah derjenige, der unter euch der Rechtschaffenste ist.“ (al-Hujuraat 13). So sind die Armen vollwertige Mitglieder der Gesellschaft, die Rücksicht und gute Behandlung verdienen. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) bekundete sogar, dass die Mehrheit der Bewohner des Paradieses Arme sein und es vierzig Jahre früher als die anderen betreten würden.¹ Tatsächlich sagte der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) über die Armen und Schwachen in der Gesellschaft: „Haltet nach mir unter den Schwachen Ausschau, denn euch wird geholfen und ihr werdet versorgt um den Schwachen unter euch willen.“

So erkennt der muslimische Gläubige seine Verantwortung, eben denjenigen zu helfen, die weniger

¹ Ein Hadith von dieser Art kann nachgeschlagen werden in *Sahih al-Bukhari*.

vermögend sind, als er selbst. Allah beschreibt die Gläubigen als: „[...] die ein bestimmtes Recht an ihrem Besitz (zugestehen), dem Bettler und dem Unbemittelten.“ (al-Maarij 24-25).

Eine Geschichte im Koran¹ beschreibt, wie die Weigerung einiger Wohlhabender, Arme an ihrem Vermögen teilhaben zu lassen, zu ihrem Untergang führte. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte: „Kein Gläubiger geht mit vollem Magen ins Bett, während sein Nachbar Hunger hat.“² Zusätzlich sagte er: „Wer im Auftrag der Witwen und der Armen arbeitet, ist einem, der sich um Allah bemüht oder die Nacht fastend und den Tag mit Beten verbringt, gleichgestellt.“³

Der Islam stellt deshalb einen Institutionsapparat auf, um den Armen zu helfen (wie die Zakat bzw. das Almosen-Geben, das eine der Säulen des Islam ist, die Errichtung von Stiftungen, um Arme zu unterstützen, anderen Formen des Reichtums, der den Armen über das öffentliche Finanzministerium zugeteilt wird, zusätzliche Steuern werden auf die Reichen erhoben, um den Bedarf der Armen zu decken usw.). Außerdem wird zur freiwilligen Hilfe für die Armen durch den gesamten

¹ Gefunden in *al-Qalam*, S. 17 – 33.

² Aufgezeichnet von al-Haakim, al-Tabaraani, al-Baihaqi and al-Bukhari in *al-Adab al-Mufrad*. Beglaubigt von al-Albaani. See *Saheeh wa Dhaeef al-Jaami al-Sagheer* 5382.

³ Aufgezeichnet von al-Bukhari.

Koran und Hadith hindurch aufgerufen. Nach Ansicht der Mehrheit der muslimischen Juristen in der Geschichte des Islam wird ein armer Mensch als derjenige definiert, „der kein Eigentum oder kein gesetzliches und angemessenes Einkommen hat, um seine normalen Bedürfnisse, wie Nahrung, Kleidung, Unterkunft und andere Lebensbedürfnisse, für sich selbst und für seine Angehörigen zu erfüllen, in einer Weise, die weder verschwenderisch noch geizig ist.“¹ Es ist dieses Mindestmaß, welches aus islamischer Sicht ein „Menschenrecht“ darstellt. Obwohl das für die Menschenwürde sehr wichtig ist, wird es in einem Vakuum nicht erreicht. Mit anderen Worten, es geht nicht nur darum, materielle Mittel einfach zur Verfügung zu stellen, sondern darum, diese materiellen Mittel in der gesamten islamischen Gesellschaft bereitzustellen. Das heißt, alle zu ermuntern, sich selbst geistig, moralisch und finanziell zu fördern.

¹ Taib, S. 68.

Die Grenzen der Regierungsgewalt:

In den westlichen Werken über die Geschichte der Menschenrechte betonen zahlreiche Autoren, dass sie eine Reaktion auf extreme Regierungsgewalt gewesen waren. Europa machte eine lange Geschichte von kirchlicher Überwachung und Gottesgnadentum durch. Im Islam – es ist nicht unüblich, das Christentum mit dem Islam zu vergleichen – war die Situation ganz anders, denn der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) stellte im Gegensatz zum Propheten Jesus (Allahs Segen und Friede mit ihm) auch die Führung der Regierung dar. Daher wurden von Beginn an Regeln guter Regierungsführung vom Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) selbst aufgestellt und von seinen Gefährten später befolgt. Von Anfang an war die Gehorsamkeit gegenüber dem Herrscher durch dessen Gehorsamkeit gegenüber Gott bedingt. Damit wurden dem Herrscher Grenzen gesetzt und seine Macht wurde eingeschränkt. Und tatsächlich, wenn ein militärischer Führer zur Zeit des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) z.B. in seinen Anforderungen an die Soldaten zu weit gegangen war, sagte der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) eindeutig: „Keinem geschaffenen Wesen sollte man folgen, wenn dies Ungehorsamkeit gegenüber

Allah bedeutet.“¹ So steht es dem Herrscher nicht frei, mehr zu fordern, als das Gesetz ihm erlaubt. Ferner muss der Herrscher begreifen, dass er den Bürgern verpflichtet ist und zu ihren besten Interessen handeln muss. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) betete zu Gott: „O Allah, wenn jemand Verantwortung für irgendeine Angelegenheit irgendeines Mitglieds meiner Umma trägt, und er ist schroff zu ihm, sei auch schroff zu ihm, und wenn jemand Verantwortung für irgendeine Angelegenheit eines Mitglieds meiner Umma trägt, und er ist gütig zu ihm, so sei auch gütig zu ihm.“² Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte auch: „Die Gerechten werden neben Allah auf einer Kanzel aus Licht stehen, zur Rechten des Barmherzigen, und Seine beiden Hände sind voller Gnade, Güte und Barmherzigkeit, die gerecht sind in ihren Urteilen und gerecht gegenüber ihren Angehörigen und Untertanen.“³

Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte auch: „Niemand, der die Herrschaft über die Muslime übernimmt und sich nicht um ihre Interessen

¹ Aufgezeichnet von Ahmad, al-Tabaraani und anderen. In einer anderen Übermittlung lautet diese Stelle: „... wenn es Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer bedeutet.“ Nachal-Albaani und Shuaib al-Arnaaoot ist dieser Hadith authentisch. Siehe Silsilat al-Ahaadeeth al-Saheehah, Folge 1, S. 297; Musnad Ahmad, #1095.

² Aufgezeichnet von Moslem.

³ Aufgezeichnet von Moslem.



Menschenrechte im Islam

bemüht oder ihnen als Ratgeber dient, wird das Paradies mit ihnen betreten.“¹

Die frühen Kalifen folgten der Leitung des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) und waren Vorbilder für alle, die nach ihnen kamen, bis heute. Abu Bakr, der enge Begleiter des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm), war der erste Kalif im Islam. Seine Antrittsrede als Kalif ist wahrscheinlich allen Studenten der islamischen Geschichte bekannt. Darin sagte er:

„O ihr Leute! Ich bin nun Herrscher über euch, ich wurde dazu ernannt, obwohl ich nicht der Beste unter euch bin! Handle ich recht, so helft ihr mir dabei, handle ich aber schlecht, so korrigiert mich. Wahrhaftigkeit ist Ehrlichkeit und Lüge ist Verrat. Der Schwache unter euch ist stark in meinen Augen, bis ich ihm, so Gott will, das zurückgebe, was ihm rechtmäßigerweise gehört, und der Starke unter euch ist in meinen Augen schwach, bis ich ihm das weggenommen habe, was rechtmäßigerweise jemandem anderen gehört. [...] Gehorcht mir, so lange ich Allah und Seinem Gesandten gehorche. Und wenn ich Allah und Seinem Gesandten nicht gehorche, dann habe ich kein Recht auf eure Folgsamkeit.“²

¹ Aufgezeichnet von Moslem.

² Zitiert in Ali al-Sallaabee, *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq* (Riyadh, Saudi Arabia: Daar al-Salaam, 2007), S. 246.

Die folgende Anekdote zeigt die Auffassung von 'Umar, dem zweiten Kalifen, über sich als Herrscher:

„Umar stand auf und hielt eine Rede, in der er sagte: ‚O ihr Leute, wer auch immer unter euch etwas Verkrümmtes in mir sieht, so möge er es geradebiegen.‘ Ein Mann stand auf und sagte: ‚Bei Allah, wenn wir irgendeine Krümmung in dir sehen, werden wir sie mit unseren Schwertern geradebiegen.‘ 'Umar sagte: ‚Gelobt sei Allah, Der in diese Umma Leute gebracht hat, die die Krümmungen von 'Umar mit ihren Schwertern geradebiegen werden.‘“¹

Wie das Sprichwort sagt: „Macht korrumpiert“. Überall in der islamischen Geschichte haben Herrscher ihre Macht und Stellung ausgenutzt - obwohl vielleicht nicht in der gleichen Weise wie diejenigen, die in Europa an das Gottesgnadentum geglaubt hatten. Allerdings nahmen es die islamischen Gelehrten immer wieder auf sich, zumindest zu versuchen, die Herrscher geradezubiegen und benutzten auch jede mögliche Druckmittel gegen sie. Die Gelehrten konnten ihre Beschwerden auf eine solide Basis stellen, was ihnen große Legitimität gab: auf die grundlegenden Lehren der Religion des Islam. Offensichtlich verlangt der Islam nicht nach Aufruhr gegen legitime Herrscher, es gibt auch eine

¹ Al-Sallabi, S. 213.

angemessene Verhaltensregel, die befolgt werden soll, wenn man die Herrscher korrigieren möchte. Aber der Islam fordert, dass versucht wird, die Herrscher zu zügeln und sie auf dem richtigen Weg wieder zu bringen. Deshalb ist die Geschichte des Islam reich an Gelehrtenbeispielen, die sich im Namen der Massen gegen die Herrscher erhoben und von ihnen verlangten, dass sie den Menschen ihre Rechte gewähren – auch wenn sie diese Rechte nicht als „Menschenrechte“ bezeichnet haben. Ein klassisches Beispiel ist das von al-Nawawi, er schrieb und sprach über mehrere Fälle direkt mit den Herrschern. Sein Rat und seine Worte sind gut dokumentiert und aufbewahrt worden. Allerdings ist er nur ein Beispiel unter vielen der beschriebenen Gelehrten.¹

¹ Für eine Geschichte der Beziehung zwischen den Gelehrten und den Herrschern, siehe Abdul Azeez al-Badri, *al-Islaam bain al-Ulamaa wa al-Hukkaam* (Madinah, Saudi Arabia: al-Maktabah al-Ilmiyyah, n.d.).

Gerechtigkeit und Billigkeit:

Die arabischen Wörter für „Gerechtigkeit, Gradlinigkeit, Billigkeit“ wie *'adl* und *qist* und andere verwandte Begriffe sind einige der am meisten wiederholten Begriffe im Koran.¹ Ebenso wird analog dazu das Verbot von *dhulm* betont (Fehlverhalten, Unterdrückung, Tyrannei).² Diese Betonung von

¹ Zum Beispiel, *adl* oder Gerechtigkeit kommt 13 mal vor, *idiloo*, der Befehl, gerecht zu sein, kommt 2 mal vor, *tadiloo* kommt 4 mal vor, das Wort *al-qist* (Synonym von Gerechtigkeit) kommt 15 mal vor, *al-muqsiteen* (diejenigen, die gerecht sind), kommt 3 mal vor und so weiter. Siehe die bedeutenden Einträge in Muhammad Fuad Abdul Baaqi, *al-Mujam al-Mufahras li-Alfaadh al-Quran al-Kareem* (Cairo, Egypt: Daar al-Hadeeth, 1364 A.H.). Die Betonung der Gerechtigkeit ist im Koran und in der Sunna so groß, dass es den berühmten islamischen Gelehrten Ibn Taimiyyah dazu brachte zu erklären: „Allah wird einen gerechten Staat unterstützen, auch wenn es ein ungläubiger Staat ist, während Er einen tyrannischen Staat nicht unterstützen wird, selbst wenn es ein muslimischer Staat ist.“ Siehe Ahmad ibn Taimiyyah, *Majmooah Fataawa ibn Taimiyyah* (Riyadh: collected by Abdul Rahmaan ibn al-Qaasim and his son Muhammad), Folge 28, S. 146.

² Kaamil al-Shareef weist darauf hin, dass in den internationalen Menschenrechtsdokumenten nichts explizites dazu gesagt wird, wie man sich aktiv gegen *dhulm*, Unterdrückung oder Tyrannei und ähnliches wehren kann oder wie man dies alles beseitigen kann (interessanterweise blieben viele Länder noch immer Kolonien, sogar nachdem ihre Kolonisatoren die AEMR unterzeichnet hatten.) Al-Shareef notiert, dass als der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede auf ihm) den islamischen Staat in Madinah gründete, er sofort eine Verfassung mit den jüdischen Gemeinden und anderen nichtmuslimischen Gemeinschaften der benachbarten Region ausarbeitete. Diese Verfassung war von einem Konzept der gegenseitigen Unterstützung und Hilfe für alle beseelt, um allen Formen der Unterdrückung und der

Gerechtigkeit und Billigkeit - im Gegensatz zur bloßen Gleichheit – ist verbunden mit der Haltung des Islam gegenüber vielen heutigen Menschenrechten der Frauen. In den gegenwärtigen Menschenrechtsdokumenten liegt die Betonung auf der Gleichheit und nicht auf der Billigkeit. Die Betonung im Islam liegt indes auf dem, was gerecht ist. Folglich wird es dabei große Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen geben. Billigkeit und Gerechtigkeit verlangen, dass sich Gesetze unter verschiedenen Umständen oder für verschiedene Mitglieder der Gesellschaft unterscheiden, wenn die Umstände das erfordern.

Wenn es darum geht, ein vollkommenes menschliches Wesen und ein Diener Gottes zu sein, gibt es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Daher kam es im Islam nie zu einer Diskussion der Frage, ob Frauen sogar eine Seele haben, wie dies der Fall im christlichen Westen war. Dieser Typ von Gleichheit ist im Islam fest verankert und von Allah wohl auch anerkannt.

Die folgenden koranischen Verse berühren zum Beispiel genau diesen Punkt: „Und wünscht euch nicht das, womit Allah die einen von euch vor den anderen ausgezeichnet hat: Den Männern kommt ein Anteil von

Tyrannie zu widerstehen. Siehe Kaamil al-Shareef, „Huqooq al-Insaan fi Saheefah al-Madeenah,” in *Huqooq al-Insaan bain al-Schariaal-Islaamiyyah wa al-Qaanoon al-Widhiee* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences, 2001), Folge 1, S. 76.

dem zu, was sie verdient haben, und den Frauen kommt ein Anteil von dem zu, was sie verdient haben. Und bittet Allah (um etwas) von seiner Huld. Allah weiß über alles Bescheid.“ (al-Nisaa 32); „Gewiss, muslimische Männer und muslimische Frauen, gläubige Männer und gläubige Frauen, ergebene Männer und ergebene Frauen, wahrhaftige Männer und wahrhaftige Frauen, standhafte Männer und standhafte Frauen, demütige Männer und demütige Frauen, almosengebende Männer und almosengebende Frauen, fastende Männer und fastende Frauen, Männer, die ihre Scham bedecken und Frauen, die (ihre Scham) bedecken, Männer und Frauen, die Allahs viel gedenken, für sie alle hat Allah Vergebung und eine große Belohnung bereitet.“ (al-Ahzaab 35); „Da erhörte sie ihr Herr: 'Ich werde keine Handlung unbelohnt lassen, die einer von euch begeht, (gleichviel ob) Mann oder Frau. Ihr gehört zueinander. Darum werde ich denen, die um meinetwillen ausgewandert und aus ihren Häusern vertrieben worden sind und Leid erlitten haben, und die gekämpft haben und (dabei) getötet worden sind, ihre schlechten Taten tilgen, und ich werde sie in Gärten eingehen lassen, in deren Niederungen Bäche fließen. (Das soll ihre) Belohnung von Seiten Allahs (sein). Bei Allah wird man gut belohnt.“ (al 'Imran 195).

Es ist tatsächlich eine starke Bewegung dabei, jegliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen

aufzuheben. Das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung gegen Frauen war einer der ersten Schritte, viele ungerechte, diskriminierende Taten gegen Frauen zu beseitigen. Jedoch beunruhigte die Sprache der strikten Gleichheit, im Gegensatz zur Billigkeit einige Nationen, was Viele dazu veranlasste, dieses Dokument nicht zu ratifizieren. Sogar Tunesien, eindeutig einer der liberalsten von den muslimischen Staaten, äußerte Vorbehalte gegen dieses Übereinkommen. Baderin erklärt, dass dieses Dokument sogar für diesen liberaleren Staat zu weit gegangen sein dürfte:

„Es ist beachtenswert, dass sogar muslimische Länder wie Tunesien, das heute als dasjenige Land gilt, welches den liberalsten Ansatz in der Auslegung des islamischen Gesetzes hat, Vorbehalte gegen die Frauenkonvention einlegte. Das dürfte wahrscheinlich mit der revolutionären Herangehensweise der Frauenkonvention zusammenhängen. Sie zielt auf eine Änderung der traditionellen Rolle von Männern und Frauen in der Gesellschaft und in der Familie sowie auf eine völlige Gleichheit zwischen Männern und Frauen ab. Muslimische Staaten pflegen in dieser Hinsicht vorsichtig zu sein, da sowohl die Gesellschaft als auch die Familie sehr wichtige Institutionen im Islam sind. Die Familie und die gesellschaftlichen Strukturen der muslimischen Gesellschaften beruhen auf Prinzipien, die durch die Religion vorgeschrieben und durch das Gesetz verstärkt

sind, und die auch von den Individuen hoch gehalten werden. Einige Familienrechte und Verpflichtungen werden nicht als völlig private Familienangelegenheiten betrachtet, sondern als Angelegenheiten der Gesellschaft.¹

Jedoch wurde die „strikte Gleichheits“-Bewegung in den letzten Jahren immer kühner. Viele Vertreter dieser Ansicht sind in der Menschenrechtsbewegung aktiv und hatten zum Beispiel einen starken Einfluss auf die Pekinger Konferenz 1995 und auf der daraus resultierenden Aktionsplattform.² Kausar warnt ziemlich stark vor dieser Bewegung, wenn sie z.B. in der Einleitung ihrer Arbeit, die diese Bewegung und ihre Beziehung zur Pekinger Konferenz behandelt, Folgendes schreibt:

„Ich hoffe, dass die Fragen und Probleme, die in diesem Buch festgestellt und besprochen sind, den Einfluss von extremen Feministinnen und Frauen-Aktivistinnen in internationalen Dokumenten und internationaler Politik aufdecken werden. Es erscheint dringend nötig, sich die sexuelle Agenda der extremen Feministinnen im internationalen Recht und in der Politik näher anzuschauen und die Vereinten Nationen daran zu

¹ Baderin, S. 62-63.

² Für eine vollständige Überprüfung der radikalen feministischen Bewegung und ihrer Rolle in der Pekinger Konferenz, siehe Zeenath Kausar, *Woman's Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action* (Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2002).

erinnern, den Strategien der feministischen Kolonisation fernzubleiben.“¹

Das Dokument der Pekinger Konferenz erklärt: „Verantwortung für die sichere Umsetzung der Aktionsplattform sowie die Integration einer Gender-Perspektive in die gesamte Politik und Programme der Vereinten Nationen müssen auf dem höchsten Niveau erfolgen.“² Es ist diese Frage der „Geschlechter-Perspektive“, die von Interesse ist, und die eine starke Abweichung von früheren Aufrufen zu Veränderungen ist und, man könnte sagen, eine Abweichung auch von dem, was die meisten Kulturen weltweit heutzutage akzeptieren. Als das Vorbereitungskomitee dazu aufgefordert wurde, zu erklären, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, lautete die Antwort: „Gender bezieht sich auf die Beziehung zwischen Frauen und Männern, die auf sozial festgelegten Rollen basiert, die einem Geschlecht oder dem anderen zugeordnet werden.“³ Bella Abzug, eine berühmte amerikanische Politikerin, erläuterte die Sache näher, indem er sagte:

„Wir wollen nicht in das Biologie-ist-Schicksal-Konzept zurück gezwungen werden, das Frauen auf ihre

¹ Kausar, S. X.

² Zitiert in Kausar, Seite 104. Kausar (S. 106) bemerkt, dass der Ausdruck „Gender Perspektive“ im Dokument weder definiert noch ausgearbeitet wurde.

³ Zitiert in Kausar, S. 108.

körperlichen sexuellen Eigenschaften reduziert und sie nur dadurch definiert. Die Bedeutung des Wortes 'Gender' hat sich im Unterschied zum Ausdruck „Geschlecht“ herausgebildet, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Rolle der Frauen und der Männer sowie auch ihr Status sozial konstruiert und damit veränderbar sind.

Das Konzept von Gender ist im gegenwärtigen sozialen, politischen und gesetzlichen Diskurs eingebettet. Es ist in die Begriffsplanung, Sprache, Dokumente, und Programme der Systeme der Vereinten Nationen integriert worden. Die Einführung der Genderperspektive in alle Aspekte der Tätigkeiten der Vereinten Nationen ist eine auf vorigen Konferenzen genehmigte Hauptverpflichtung, und es muss nochmals auf der Vierten Weltkonferenz für Frauen versichert und gestärkt werden.¹

Die Folgerung ist sehr klar: Man kann nicht viel von diesen Beziehungen halten, da sie nichts anderes darstellen, als die Geschichte der Unterdrückung eines Geschlechtes durch das andere, und das sei genau das, was weltweit geändert werden müsse. Kausar bemerkt auch: „Die Institutionen der Ehe und Mutterschaft sind für diejenigen, die an die Gender-Perspektive glauben und sie fördern, die großen Hindernisse auf dem Weg zur Verwirklichung der absoluten sexuellen Freiheit und

¹ Zitiert in Kausar, S. 109.

Fortpflanzung. Daher versuchen sie, Bilder jener 'Frauen' und 'Mütter', die aus verschiedenen Gründen nicht arbeiten gehen, als 'Geschlecht stereotypen' darzustellen.“¹ Adrienne Rich, eine der führenden radikalen Feministinnen, schrieb einst: „Die patriarchalische Einrichtung der Mutterschaft ist nichts weiter als die „conditio humana“, wie auch Vergewaltigung, Prostitution und Sklaverei.“² Alison Jaggar, eine andere radikale Feministin, erklärt diesen Punkt weiter mit der Aussage: „Die radikale feministische Gleichheit bedeutet nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz und Gleichheit in der Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen: Sie bedeutet vielmehr dieses: Frauen wie Männer sollten keine Kinder gebären müssen.“³

Es ist nicht notwendig, hier weitere neue Tendenzen der feministischen Menschenrechtsbewegung zu erörtern. Es ist eine Sache für Frauen, die Rechte zu fordern, die ihnen verweigert wurden, wie z.B. gleichen Lohn für gleiche Arbeit, aber es ist etwas ganz anderes, zu fordern, dass es überhaupt keine Unterscheidung zwischen

¹ Kausar, S. 115.

² Zitiert in Kausar, S. 116.

³ Zitiert in Kausar, S. 124.

⁴ Einige weitere Dinge, die diese Feministinnen explizit als Menschenrechte fordern, sind die ganze Kontrolle über den Körper, einschließlich des vollen Rechts auf Abtreibung, sowie die Freiheit der sexuellen Entscheidungen.

Männern und Frauen geben sollte.¹ Diese Position wäre aus einer islamischen Perspektive ungerecht, weil es zahlreiche Gesetze im Islam gibt, die Frauen- und Männerrechte unterscheiden. Tatsächlich sollte sie aus einem rein vernünftigen Gesichtspunkt inakzeptabel sein. Es ist erstaunlich zu sehen, dass, obwohl die Beweise sich kontinuierlich häufen, dass Männer und Frauen unterschiedlich sind, die ersichtliche Differenz weiterhin von den sogenannten „Rationalisten“ ignoriert wird. Sie beharren immer noch darauf, dass es auch nicht die geringsten Unterschiede gebe zwischen Mann und Frau, und dass die Unterschiede, die von der Gehirngröße, Gehirnaktivität und Muskulatur bis hin zu persönlichen Eigenschaften reichen, nichts anderes seien als kulturell oder sozial erzeugte Unterschiede.²

Die grundlegende Einheit des sozialen Systems des Islam ist die Familie. Diese Einheit muss stabil und fest sein, aus Menschen bestehend, die sowohl Rechte als auch

² Einige interessante Publikationen, die die Unterschiede zwischen Männern und Frauen hervorheben, sind: Barbara Pease und Allan Pease, *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps* (Broadway, 2001) und John Gray, *Men are from Mars, Women are from Venus* (New York, New York: Harpers Paperback, 2004).

Verantwortungen haben – sie könnte nicht stabil sein, wenn nur Rechte gefordert würden und niemand Verantwortung übernehme. So sind Rechte und Verantwortungen durch den Islam auf die einzelnen Mitglieder der Familie (Vater / Mann, Mutter / Frau, Kind, Geschwister und so weiter) verteilt worden. Diese Rechte und Verantwortungen beruhen auf den Grundsätzen der Gerechtigkeit und der Billigkeit und nicht auf „Gleichheit“. Allah sagt: „Und wie die Frauen Pflichten haben, so haben sie auch Rechte, nach dem Brauch.“ (al-Baqarah 228). So liegt zum Beispiel die Finanzlast einer Familie völlig auf den Schultern des Mannes / Vaters. Auch wenn die Frau eigenes Vermögen besitzt, entbindet das den Mann nicht von seiner Verantwortung. Und dies basiert auf dem Konzept, das Rechte und Verpflichtungen miteinander verknüpft sind - die letzteren ignoriert das Menschenrechtsparadigma völlig - und dass mehrere Gesetze in Bezug auf Männer und Frauen im Islam verschieden sind. Diese schließen Gesetze ein, die mit Ehe, Scheidung, Sorgerecht und Erbrecht verbunden sind. In einigen Fällen begünstigen die Gesetze die Frauen, weil es fairer ist, in vielen anderen Fällen aber sind Männer bevorzugt behandelt, aufgrund der größeren Verantwortungen, die sie tragen müssen.

Es gibt einen letzten Punkt, der hier noch erwähnenswert ist und der sich auf die Menschenrechtsgesetze und die Rechte der Frau in Bezug



auf die Ehe bezieht. Der Islam erkennt wirklich das Konzept des Ehevertrags an (al-shuroot fi al-nikaah). Anders gesagt kann die Frau im Ehevertrag Bestimmungen aufstellen, die ihr erlauben würden, wenn beide Parteien einverstanden sind, zusätzlich zu ihren Rechten, die im Vertrag selbst festgehalten sind, noch weitere Rechte zu bekommen. In einigen Schulen der islamischen Rechtswissenschaft beinhalten diese zusätzlichen Rechte z.B. das Recht der Frau auf *talaaq* (Scheidung) ähnlich dem¹, welches dem Mann zusteht. Auf diese Weise verfügt die Frau über ein Rechtsmittel, um Rechte einzufordern, die mit der Ehe zu tun haben.

In einem Wort, die islamische Sicht der Gesellschaft und insbesondere der Familie unterscheidet sich offensichtlich von der Auffassung des gegenwärtigen Menschenrechtsparadigmas zu diesen Themen. Und aus diesem Grund unterscheidet sie sich auch von den Forderungen der Menschenrechtsaktivisten heute in Bezug auf eine ganzen Reihe von Themen, besonders die von Frauen, Familie und sexuellen Praktiken. Jedoch haben die islamischen Gesetze ihre eigene innere Logik und Absicht. Sie beruhen auf Gerechtigkeit und Billigkeit innerhalb des Rahmens des ganzen sozialen Systems. Sie sind nicht auf

¹ *Talaaq*, oft (wahrscheinlich falsch) übersetzt als „Scheidung“, ist eines von drei Mitteln, durch die eine Ehe im Islam aufgelöst wird. Größtenteils liegt das Recht auf *talaaq* beim Mann.

eine utopische und unpraktische „Gleichheit“ aufgebaut, die einige Menschenrechtsaktivisten fordern.

Ehe hier mit dem Thema der Frauenrechte im Islam abgeschlossen wird, ist es wichtig, auf die Diskussion Mayers über „sexuelle Stereotype“ im Islam als Grundlage der islamischen Gesetze kritisch einzugehen.¹ Allerdings ist es nicht nötig, ihre Ansprüche ausführlich zu widerlegen. Stattdessen soll hier nur betont werden, dass die Menschenrechtsverfechter selbst, besonders die führenden Feministinnen unter ihnen, einfach dabei sind, einen neuen Stereotyp vom vollkommenen „Menschentum“ oder „Menschsein“ zu erfinden. So handeln die Aktionsplattform und die Pekinger Vereinbarung davon, was Frauen brauchen und wofür gesorgt werden müsste, um ihnen zu ermöglichen, ihr Potenzial auszuschöpfen. Sie erklären: „Das Fehlen einer familienfreundlichen Umgebung, dazu gehört angemessene und erschwingliche Kinderbetreuung, sowie unflexible Arbeitszeiten, hindern Frauen weiter daran, ihr Potenzial voll auszuschöpfen.“² Kausar erläutert was hinter dieser Aussage stecken könnte in folgendem Kommentar:

„Es scheint wichtig, hier deutlich zu machen, dass die wirtschaftliche Unabhängigkeit von Frauen als solche

¹ Siehe Mayer, *Islam and Human Rights*, Seite 143-146.

² Zitiert in Kausar, Seite 155.

weder verwerflich ist noch wünschenswert. Aber wenn die wirtschaftliche Unabhängigkeit eine Bedingung für Gleichheit wird, wird sie unzulässig. Die Betonung der wirtschaftlichen Unabhängigkeit von Frauen in dem Dokument bringt nicht nur Männer und Frauen gegeneinander auf, sondern macht auch den Wirtschaftsfaktor zu einem Kriterium für die Gleichheit, die Entwicklung und den Frieden für Frauen. Nur jene Frauen werden als gleich, friedliebend und entwickelt betrachtet, die ihre eigenen unabhängigen Wirtschaftsmittel haben. Aus demselben Grund wird die Rolle von Frauen als Ehefrauen und Müttern als nebensächlich und unbedeutend wahrgenommen. Diese Rollen werden als Hindernisse für eine emanzipierte wirtschaftliche Bevollmächtigung, Gleichheit, Entwicklung und für Frieden betrachtet.“¹

Das Phänomen anzunehmen, dass Frau oder Mutter zu sein, für eine Frau nicht befriedigend oder genügend ist, hat sich unter muslimischen Frauen ausgebreitet, teilweise infolge von heftiger Kritik, die gegen die Frauen gerichtet war, die sich dafür entschieden haben, den (traditionellen, d.Ü.) Weg zu gehen. Solche Frauen werden als rückschrittlich, ungebildet oder unzivilisiert behandelt.

¹ Kausar, Seite 157.



Menschenrechte im Islam

Das ist eine neue Art von Stereotypisierung und die sollte genauso als eine gravierende Verletzung der Menschenrechte betrachtet werden, wie jede andere Stereotypisierung auch, die die Wahlmöglichkeiten der Menschen einschränkt.



Islamische „Menschenrechte“: Zwischen Praxis und Theorie

Die Kluft zwischen Theorie und Praxis in Bezug auf die „Rechte“ in den muslimischen Gesellschaften bedarf der Diskussion. Denn es gibt zweifellos eine breite Kluft zwischen den „Menschenrechten“, die der Islam propagiert, und der Situation überall in der heutigen muslimischen Welt. Wie unten festgestellt werden soll, ist diese Wirklichkeit vielleicht der traurigste Aspekt der gegenwärtigen Beziehung zwischen Menschenrechtsbefürwortern und dem Islam.

Es ist in dem Sinn traurig, denn, wenn sich die Menschenrechtsaktivisten aufrichtig für die Linderung der Not der Massen überall in der muslimischen Welt interessierten, sich eigentlich viele Schritte ergäben, die man innerhalb der Kultur, des Glaubens und der Religion machen könnte. Leider war die muslimische Zivilisation lange im Zerfall. Wegen der Unerfahrenheit vieler Leute bezüglich ihrer eigenen Religion haben sich viele nichtislamische Praktiken in die Lebenswelten der Muslime eingeschlichen. Muslimische Gelehrte und Aktivisten haben schwer daran gearbeitet, Muslime zu ermuntern, ihre Wege zu ändern und aufrichtig den Islam in ihrem Leben anzuwenden. Viele solcher zum Islam nicht gehörigen Praktiken beziehen sich auf die „Menschenrechte“ von Frauen, Arbeitern, Kindern, Armen

und Anderen. Unter vielen Menschenrechtsaktivisten, die den Islam kritisieren, sind häufig Feministinnen. Daher soll das Schicksal von muslimischen Frauen hier hervorgehoben werden.¹

Freeman beginnt sein Buch über Menschenrechte mit der Geschichte von Lal Jamilla Mandokhel, einem pakistanischen Mädchen von sechzehn Jahren, das 1999 wiederholt vergewaltigt und dann schließlich von seiner eigenen Familie getötet wurde, da es über sie „Schande“ gebracht hatte. Er fährt fort zu bemerken, dass Hunderte von Frauen und Kindern in Pakistan jährlich auf diese Art getötet würden und jene, die die Verbrechen begingen, selten verfolgt würden. Unzweifelhaft ist das eine

¹ Es steht ausser Frage, dass zahlreiche Rechte der muslimischen Frauen überall in der muslimischen Welt verletzt werden. Diese sind nicht nur „Menschenrechte“, sondern Rechte, die der Islam Frauen gegeben hat. Wenn sich Menschenrechtsaktivisten zuerst auf diese Art von Fragen und Themen konzentrierten, würden ihre Vertrauenswürdigkeit und Einfluss auf Frauen viel größer sein. Tatsächlich strengen sich muslimische Gelehrte und Führer selbst an, diese Ziele zu erreichen. Zum Beispiel bezahlt in einigen Teilen Indiens die muslimische Frau noch immer die Mitgift. In einigen Teilen des Indo-Pakistanischen Subkontinents erhält die Frau eine Mitgift nur im Falle der Scheidung oder des Todes, und sogar dann erhält sie es nicht. Solche Dinge sind in unserer Kultur tatsächlich vorhanden, und genau sie und ähnliche Sachen möchten wir auch abschaffen, und wir müssen wirklich alle daran arbeiten. Unsere Absicht und Motivation dabei kann sehr verschieden sein. Diese Rechte sind keine „Frauenrechte“ im Islam, sie sind islamische Rechte per se. Für einen Muslim sollte es nicht von Bedeutung sein, ob sich etwas mit Männern oder mit Frauen beschäftigt. Es gibt entweder *munkar*, was abgeschafft, oder *maroof*, was gemacht werden muss.

grausame Situation.¹ Ähnlich zitiert Howland in ihrem Artikel über fundamentalistische religiöse Praktiken die folgenden Gesetze:

„1990 ordnete der Irak an, dass es gemäß seiner fundamentalistischen Ideologie Männern erlaubt sei, ihre Frauen für Ehebruch zu töten. Da die Tötung auf des Mannes Einschätzung der Situation beruht (nicht eines Gerichts), kann es leicht zu solchen Tötungen kommen, auch wenn der Ehebruch nur gefürchtet oder vermutet wurde, aber nicht wirklich geschehen ist. Kurdistan hat kürzlich ein Gesetz erlassen, welches einen Mann für den Mord an seiner Frau freispricht, wenn er beweisen kann, dass sie moralisch ungehorsam war.“²

Solche Praktiken sind kein Teil des Islam, sondern sie sind einfach kulturell bedingt. Tatsächlich widersprechen sie den Gesetzen des Islam. Muslimische Gelehrte sollten auf jeden Fall daraufhin arbeiten, dass solche Gesetze abgeschafft werden, und dass der muslimischen Frau die ihr gebührenden Rechte gewährt werden. Die Gesetze der Beweislast im Islam sind sehr strikt. Insbesondere, wenn ein Mann behauptet, seine Frau habe Ehebruch begangen, aber nicht in der Lage ist, vier Zeugen zu nennen, die das Behauptete bezeugen, so kann

¹ Freeman, Seite 1.

² Howland, Seite 171.

er sich nur auf *li'aan* berufen, i.e. auf einen Prozess, wodurch der Mann und die Frau einfach getrennt werden (die Frau bekommt keine weitere Strafe). Außerdem sollen gesetzliche Strafen im Islam durch den Staat und nicht von einzelnen Bürgern durchgeführt werden. So kann man z.B. in einem Hadith in Sahih al-Bukhari nachlesen, dass der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) einmal explizit gefragt wurde: „Wenn ein Mann seine Frau mit einem anderen Mann findet, sollte er dann diesen anderen Mann töten?“, worauf er, der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) nur mit Verachtung für die Frage selbst geantwortet hatte. Es war nach diesem Vorfall und dieser Fragestellung, dass Allah die oben angesprochene Vorschrift des *li'aan* offenbart hatte. Sie verbietet dem Mann Selbstjustiz zu üben, er darf weder seine Frau noch den Mann töten, der mit ihr Ehebruch beging.

Leider sind die obengenannten Praktiken nur die Spitze des Eisbergs. Abdullah Hakim Quick erzählt, dass er eine Region besucht hat, wo ihm Frauen sagten, dass sie einer Lehre glaubten, die besagt, dass Frauen nur dann ins Paradies kämen, wenn sie von den Ehemännern geschlagen worden seien. Während eines Vortrags präsentierte Bilal Philips, ein anderer gegenwärtiger muslimischer Gelehrter, Zeitungsartikel, in denen Hinrichtungen muslimischer Frauen dokumentiert waren, die vollstreckt wurden, weil ihre Familien nicht genug Mitgift zur Verfügung stellten – es muss betont werden,

dass es sich dort um muslimische und nicht um hinduistische Familien handelte.¹ In einigen Gebieten erhalten Frauen ihre Mitgift, außer im Falle der Scheidung oder des Todes, nicht, was einen großen Verstoß gegen ihre Wirtschaftsrechte bedeutet. In Bezug auf eine andere Region sprach Quick darüber, wie die Muslime dort ihren Töchtern eine Ausbildung verweigerten.

Es gibt keine Entschuldigung für diese Art von Verhalten unter den Muslimen. Dieses Verhalten bedeutet, dass ein Sektor der muslimischen Gemeinschaft missbraucht wird. Das ist etwas, was kein anderer Muslim unterstützen sollte. Es sollte aber auch nicht zu einer „Frauen“bewegung kommen, denn, wenn die Rechte einer einzelnen Frau verletzt werden, sollte es keine Angelegenheit nur von Frauen sein. Stattdessen sollte es das Anliegen aller Muslime sein. Alle sollten sich geschlossen hinter die benachteiligte Person stellen und sie unterstützen, bis sie ihre Rechte bekommt. Allah sagt im Koran: „Die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen sind einer des anderen Freund. Sie gebieten das Gute und verbieten das Böse und verrichten das Gebet und zahlen die Zakat und gehorchen Allah und Seinem Gesandten. Sie sind es, deren Allah Sich erbarmen wird. Wahrlich, Allah ist allmächtig, allweise.“ (al-Taubah 71).

¹ Im Islam bekommt die Frau die einzige, zu bezahlende Mitgift direkt vom Mann und sie wird ein Teil ihres Privateigentums.

Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) warnte auch: „Wenn jemand einen Übeltäter erwischt und er hält ihn nicht von seiner Übeltat ab, dann wird Allah ihn bald seiner gerechten Strafe zuführen.“¹

Jedes mögliche Übel ist in der islamischen Welt verbreitet. Analphabetismus und Armut greifen um sich in vielen muslimischen Ländern. Doch dem Islam selbst sind diese Übel zuwider. Daher haben muslimische Gelehrte und Aktivisten auf verschiedene Art und Weise versucht, diese Missstände zu beheben oder die Situation zu verbessern. Allerdings muss leider zugegeben werden, dass der Erfolg bisher sehr begrenzt blieb.

Umso trauriger ist es, dass die Menschenrechtsbewegung, die ja das Los vieler Menschen auf der Welt verbessern will, nicht Hand in Hand mit islamischen Führern arbeitet, um gemeinsam diese Missstände zu beseitigen. Und es gibt tatsächlich viele gemeinsame Arbeitsplattformen, mit Hilfe derer welchen Muslime und Menschenrechtsverfechter zusammen agieren könnten.² Nun sieht es aber zumindest in einigen Fällen so

¹ Aufgezeichnet von al-Tirmidhi und beglaubigt von al-Albaani. Siehe al – Albaani *Saheeh al-Jaami al-Sagheer* #3057.

² Es hat sich erwiesen, dass gesamtwirtschaftliche Besserungen in einer Gesellschaft zu mehr Respekt den Frauengegenüber (in dieser Gesellschaft) führt. Siehe Alison Swicker Gokal, „Human Rights and Shari’a: An Essay on the development and use of Shari’a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations,“ *Hertfordshire Law Journal* 5(1),



aus, als hätten die Menschenrechtsaktivisten vollkommene andere Zielsetzungen. Es scheint, dass es ihnen nicht einfach darum geht, die Not der Menschen zu lindern, sondern in ihrer Agenda - ein ganzes Paket ist das - liegt die Priorität nicht immer bei diesem Ziel, sondern es gibt dort durchaus andere Ziele, die „noch wichtiger“ sind.

Dieser letzte Abschnitt wurde vor dem Hintergrund zweier Anekdoten geschrieben. Man möchte aber hoffen, dass diese Anekdoten nur Ausnahmen sind, und dass die Menschenrechtsbefürworter willig sind, Hand in Hand mit den Muslimen zu arbeiten, um das Leid der Menschen in all seinen Formen und überall, wo es vorkommt, zu lindern.

Die anekdotischen Quellen, auf die sich der Autor dieser Arbeit bezog, sind zwei Vorkommnisse, von denen ihm der bekannte muslimische Gelehrte Jafar Shaikh Idris berichtet hat. Eine europäische Frau sagte einmal einem sudanesischen Diplomaten, ihr Land wäre bereit, den verarmten Kindern des Sudans zu helfen, aber leider unterstütze seine Regierung die Rechte der Homosexuellen nicht. In einem anderen Fall beklagte sich eine bangalische Frau bei einem Diplomaten darüber, dass das Problem ihres Landes der Mangel an Frischwasser sei, um den Durst der Menschen zu stillen und nicht das Recht auf lesbische Liebe. Sie bekam eine ziemlich kühle Antwort.

Das wichtigste Menschenrecht

Es wurde vorher erwähnt, dass die Scharia zum Nutzen und Wohle der Menschheit offenbart wurde. Es muss aber begriffen werden, dass dieser Nutzen und dieses Wohl nicht nur in diesem weltlichen Leben erfolgen werden, sondern die Scharia verheißt den Menschen das Beste sowohl im Diesseits als auch im Jenseits. Das wirft eine ziemlich heikle Frage auf, mit welcher sich kein Säkularist oder Humanist auseinandersetzen vermag: Welche Auswirkungen haben das Menschenrechtsparadigma, das islamische Paradigma oder irgendein anderes Paradigma nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits? Diese Frage führt zu dem wichtigsten Recht der Menschen, ein Recht, welches nicht durch einfaches Nachdenken, Experimentieren oder Nachforschen erfahren wurde oder überhaupt erfahren werden kann. Wenn dieses Recht eine Realität ist - und offensichtlich glauben das Muslime, dann bedeutet es, dass die Menschenrechtsbewegung dazu führen könnte, dass die Menschen das wichtigste aller Rechte verlieren, das sie jemals bekommen könnten, und gleichzeitig führt sie dazu, dass ihr wichtigstes Recht im Leben verletzt wird.

Das Recht, über das hier gesprochen wird, ist im folgenden Hadith beschrieben worden:

Muaadh Ibn Jabal erzählte: Allahs Gesandte (Allahs

Segen und Friede mit ihm) sagte zu mir: „O Muaadh!“ Ich entgegnete: „Ganz zu deinen Diensten, Gesandter Allahs!“ Er fragte: „Weißt du, was Allahs Recht Seinen Dienern gegenüber ist?“¹ Ich antwortete: „Allah und Sein Gesandter wissen es am besten.“ Er sagte: „Wisse also, dass Allah ein Anrecht darauf hat, dass Seine Diener ihn anbeten und ihm keinen Partner zuschreiben.“ Und nach einer Weile sagte er: „O Muaadh Ibn Jabal!“ Ich entgegnete: „Ganz zu deinen Diensten, Gesandter Allahs!“ Er fragte: „Weißt du, was das Recht der Diener Allahs Ihm gegenüber ist, wenn sie Dem Folge leisten?“ Ich antwortete: „Allah und Sein Gesandter wissen es am besten.“ Er sagte: „Wisse also, dass Allahs Diener ein Recht darauf haben, dass Er dann keine Strafe gegen sie verhängt.“²

Es trifft sich gut, dass der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) das Wort „Recht“ (*haqq*) im obengenannten Hadith verwendete. Dieser Hadith lässt sich essentiell auf den Konflikt zwischen dem gegenwärtigen weltlichen Menschenrechtsparadigma und der Botschaft des Islam beziehen. Denn er weist auf die Tatsache hin, dass ein wirkliches Recht ignoriert wird.

¹ Der Ausdruck „Seine Diener“ bezieht sich auf alle Menschen.

² Aufgezeichnet von al-Bakhari und Moslem.

Alle anderen weltlichen Rechte, über die gestritten wird, sind vergänglich. Man kann sie nicht mit dem Recht vergleichen, das der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) in diesem Hadith beschrieben hat - ein Recht, das übrigens Gott verkündet hat, und Er ist der einzige, Der es wirklich vermag, Rechte geltend zu machen und umzusetzen, die Er als solche bestimmt hat.

Der oben angeführte Hadith zeigt eindringlich, wie verfehlt das Menschenrechtsparadigma aus islamischer Perspektive ist. Allah allein anzubeten und ihm keinen Partner zuzuschreiben, bedeutet, unter anderem, ihm allein ergeben zu sein und keine Autorität außer Sein Wort zuzulassen. Sobald sich jemand jemandem anders ergibt, und sich das Recht anmaßt, Gottes Gesetze zu verändern oder aufzuheben, ist er Ihm nicht mehr allein unterworfen und anbetend, und in diesem Fall schreibt er Allah in der Tat Partner zu, seien es sich selbst, eine Institution oder was immer. Durch die Verletzung der klaren Gebote der Gottes Führung, dadurch, dass Seine Gesetze ignoriert oder verzerrt wahrgenommen werden, verletzt man den heiligen Pakt mit Allah. Auf diese Weise hat man keinen Anspruch mehr auf Sein Versprechen, dass Er keine Strafe verhängt. Zusätzlich kann man schon im Diesseits wegen des arroganten Ungehorsams Gott gegenüber sich Seinen Zorn zuziehen.

Unter diesem Aspekt kann man die Ängstlichkeit der Muslime verstehen, zum gegenwärtigen Menschenrechtsparadigma zu konvertieren. Viele Menschenrechtsverfechter sind in ihrer Meinung rein weltlich und scheinen dieses Dilemma, das sie Muslimen aufzuzwingen versuchen, nicht zu begreifen. Jene Menschenrechtsverfechter, die sich selbst als „religiös“ betrachten, haben offensichtlich ein anderes Verständnis von Religiosität, als das traditionelle islamische, das auf klaren Texten des Koran und der Sunna basiert. So sehen sie auch dieses Dilemma nicht als das an, was es ist. (Viele von ihnen werfen muslimischen Gläubigen tatsächlich nur vor, sich nicht an ihr „progressives“ Verständnis der Religion zu halten.)

Der gläubige Muslim hat indes das Gefühl, dass es eigentlich die Menschenrechtler sind, die etwas verpassen. Sie tappen im Dunkeln, um das bestmögliche Leben für sich selbst und andere zu schaffen. Sie scheinen zu glauben, dass solch ein Leben darauf gebaut werden kann, dass allen Menschen angemessene Rechte zuteil werden. Jedoch begreifen sie nicht, dass sie damit dem Menschen das wertvollste Recht rauben könnten: Das Recht, Allah alleine zu verehren, und sich daran zu erfreuen, dass im Gegenzug Allah zufrieden mit ihm ist.



Menschenrechte im Islam

Das ist vielleicht die wahre Sackgasse zwischen den zwei Paradigmen. Kein weltliches Paradigma kann wirklich und wahrhaftig über Gott und das Jenseits Auskunft geben. So ist die Auffassung eines gläubigen Muslims einfach anders, vollkommen anders. Dieser fundamentale Unterschied ist eine Realität und man wird nicht umhin können, sie als solche zu akzeptieren und dann muss man versuchen, das Bestmögliche rauszuholen, was in beiden Rahmen steckt, anstatt Menschen Änderungen aufzuzwingen, die sie gar nicht haben wollen – besonders nicht im Namen der „Freiheit“, der „Rechte“ und der „Unabhängigkeit“.

Schlussfolgerungen

Es gibt eindeutig etwas innerhalb des „traditionellen Islam“, was als Äquivalent zur Theorie der „Menschenrechte“ betrachtet werden kann. Jedoch ist diese islamische Theorie der „Menschenrechte“ aufgrund ihrer Fundierung auf Offenbarungen von Allah sehr zu unterscheiden vom zeitgenössischen säkularen/humanistischen Menschenrechtsparadigma. Säkulare Menschenrechtler nehmen diese Unterschiede als Schwäche im Islamischen System wahr; einige sehen sogar keine Relevanz des Islamischen Systems für die Menschenrechte. Andererseits sind es genau die besonderen Merkmale des Islamischen Systems welche, gemäß der Argumentation von Muslimen, seine Überlegenheit gegenüber dem von Menschen gemachten Menschenrechtsparadigmen ausmachen. Nach einer eingehenden Überprüfung der eher schwachen Basis des zeitgenössischen Menschenrechtsparadigmas, ist der Autor dieser Arbeit offensichtlich der Auffassung, dass der Islam das ideale Programm für Menschen darstellt, ihr wahres Potenzial als Menschen umzusetzen und alle Rechte zu



Menschenrechte im Islam

erhalten, die sie verdienen.

Es existiert jedoch, wie im Hinblick auf die Menschenrechte im Allgemeinen betont wurde und auf die Lage der Welt heute, eine sehr große Kluft zwischen den Rechten, die der Islam den Menschen zubilligt und dem, was Menschen in muslimischen Ländern (tatsächlich an diesen Rechten) erhalten; das gilt besonders für die Frauen und die Schwachen unter ihnen. Das öffnet die Tür für eine große Zusammenarbeit zwischen dem „Islamisten“ und den Menschenrechtsbefürwortern - d. h., wenn die zwei Parteien aufrichtig sind und das Beste für die Menschen erwirken wollen.

Der islamische Ansatz über die Menschenrechte kann als „holistisch“ beschrieben werden in dem Sinn, dass er jeden Aspekt des menschlichen Lebens berührt, und dass er jeden Lebensbereich hinsichtlich ultimativer Ziele für die Menschen behandelt. Aber er geht weit über das irdische Leben hinaus und garantiert den Menschen, die willig sind, seine Bedingungen zu akzeptieren, ein Recht im Jenseits, welches das wichtigste aller Rechte ist.



Der Islam und die Menschenrechte: Gegenwärtige Kontroversen

Viele Menschen auf der Welt haben die Befürchtung, dass das islamische Gesetz eine starke Einschränkung von Freiheit und „Menschenrechten“ anstrebe. Das ist einer der ersten Einwände, die erhoben werden, wenn ein Land, egal welches, egal wann, den Vorschlag macht, das islamische Gesetz einzuführen. Auf diese Weise hat man z.B. in der Vergangenheit auf Pakistan, Nigeria, Mauretanien und Algerien reagiert. Baderin schreibt dazu: „Man glaubt, dass eine solche Befürchtung auch zum Abbruch des Demokratisierungsprozesses in Algerien 1992 durch eine militärische Übernahme beigetragen hat, als es so aussah, dass die Islamische Heilsfront sämtliche Wahlen gewinnen würde.“¹

Der Autor dieser Arbeit vertritt die These, dass der Islam und das gegenwärtige Menschenrechtsparadigma zwei sehr klar getrennte und verschiedene Einheiten sind. Tatsächlich könnte man sagen, dass sie konkurrierende Ansprüche über das Beste für den Menschen haben. Die letzten zwei Kapitel zeigten die große Kluft zwischen den beiden Ansätzen. Dieses Kapitel soll sich mit einigen neuen Kontroversen rund um das Thema Islam und

¹ Baderin Seite 231.



Menschenrechte im Islam

Menschenrechte befassen. Es versucht zu erörtern, wie sehr der Islam angeblich die gegenwärtige Menschenrechtsplattform verletzt, und behandelt dabei einige deutliche Fälle. Es versucht ferner herauszufinden, wie viel von der gegenwärtigen Debatte nicht viel mehr als ein Hype war, und wie viel davon tatsächlich Sackgassen sind.

Die Diskussion wird sich zuerst auf eine umstrittene Angelegenheit konzentrieren, die von mehreren Gerichten in Frankreich und ganz Europa - lange als Bastion der Menschenrechtsbewegung betrachtet - entschieden wurde. Einige Argumente und Schlussfolgerungen werden danach aus dieser Angelegenheit gezogen, um mit ähnlichen Mitteln auf besonders kontroverse Themen in Bezug auf den Islam, wie Apostasie und Meinungsfreiheit, einzugehen.

Der Autor dieser Arbeit möchte außerdem gerne darauf hinweisen, dass dieses Kapitel kurz nach der Ermordung von Marwa Sherbini in Deutschland abgeschlossen wurde (offensichtlich nur wegen ihrer muslimischen Kleidung. Ein Fall, der auf erstaunlich wenig Resonanz bei der deutschen Regierung gestoßen war, wenn man bedenkt, dass es sich in einem deutschen Gerichtssaal ereignete) und kurz nachdem die sehr negativen Äußerungen des französischen Präsidenten Nicolas Sarkozy über die Kleidung der muslimischen Frau

bekannt wurden. Vielleicht sollte dieses Kapitel mit einem Kommentar zur Frage der muslimischen Frau beginnen.

Es ist erstaunlich, wie einige feministische Autoren über den Druck sprechen, der auf muslimische Frauen ausgeübt werde, damit sie den *hijab* tragen (muslimisches Frauenkleid), sie betrachten diesen gesellschaftlichen Druck als eine Verletzung der Menschenrechte.¹ Zur gleichen Zeit aber erwähnt offensichtlich keiner dieser Autoren den großen gesellschaftlichen Druck, welcher auf muslimische Frauen ausgeübt wird, den *hijab* abzulegen. Dieser Druck entsteht innerhalb muslimischer Gesellschaften, weil ihnen gesagt wird, dass das Tragen des *hijab* ein Zeichen der Rückständigkeit sei², und er entsteht auch in den „freien“ Ländern des Westens, wo einige muslimische Frauen Spott ausgesetzt sind oder sich um ihre eigene Sicherheit sorgen, wenn sie den *hijab* öffentlich tragen. Der Autor dieser Arbeit kann aus privater Erfahrung bezeugen, dass die Zahl der muslimischen Frauen, die dieses Gefühl haben, keineswegs gering ist. Tatsächlich behauptet M. Parris,

¹ Andere erkennen an, dass es ein autonomer Ausdruck von der Identität einer Person sein kann.

² Es ist nur fünfzig Jahre her, während Frankreichs „Zivilisierungsmission“, als folgendes passierte: „Am 16. Mai 1958 fand eine formelle Zeremonie statt, auf welcher französische Frauen algerische Frauen entschleierten, um der Welt zu zeigen, dass algerische Frauen auf dem Weg waren, modern zu werden“ (McGoldrick, Seite 55).



dass „gesellschaftliche Missbilligung ausreichte, um den Schleier abzulegen“.¹ Wenn man gegen das erste Szenario als eine Verletzung von Menschenrechten spricht, dann muss dies sicherlich auch als eine Verletzung der Menschenrechte der Frauen betrachtet werden, aber aus irgendeinem Grund wird das nicht so kommentiert. So kann McGoldrick eine Feststellung wie die folgende machen: „Der Schleier kann in bestimmten Fällen ein Instrument der Unterdrückung sein“², während er nie eine Aussage wie die folgende treffen würde: „Den Schleier zu verbieten, kann ein Instrument der Unterdrückung sein.“ Außerdem ist das Kleid der muslimischen Frau wieder einmal eines der Paradoxen von Menschenrechten geworden. Menschenrechtsverfechter kämpfen gegen die „Freiheit“, den *hijab* zu tragen im Namen der Verteidigung der Menschenrechte. So sagte der französische Philosoph Bernard-Henry Levy: „Der Kampf gegen den Schleier ist für die Freiheit der Frauen und deshalb für die Menschenrechte.“³

¹ Sieh McGoldrick, Seite 15. Parris bemerkt weiter: „Ob sie sich unterdrückt fühlt oder nicht, die Bedingung unterdrückt sie, und es sollte nicht in den Straßen eines liberalen modernen Landes gesehen werden“ (McGoldrick, Seite 15). Man fragt sich, was die Bedeutung von: „liberal“ ist, wenn es nicht einmal unterschiedliche Ansichten über die Kleidung dulden kann.

² McGoldrick, Seite 14.

³ Zitiert in McGoldrick, Seite 13-14.



Es ist diese Art von Atmosphäre, in der die Menschenrechtsverfechter fortfahren, über die Widersprüche zwischen dem Islam und der Menschenrechtstheorie zu sprechen. Hier stellt sich eine ernsthafte Frage und sie lautet: Würde es die Menschenrechtsbewegung anders sehen, wenn Menschenrechtler selbst solche nicht akzeptierten Aussagen trafen, die im Namen des Islam oder irgendeiner anderen Religion getroffen würden?



Die islamische Kopftuch-Debatte in Europa

In jeder Hinsicht wird Europa als Führer in Sachen Menschenrechte betrachtet.¹ Seine Gesetze, Gerichte und Verfahren sind eindeutig am fortgeschrittensten, wenn es um den Umgang mit Einzelfragen der Menschenrechtsgesetze geht. Es gibt zahlreiche Kommissionen und Gerichtshöfe, die sicherstellen, dass jeder Bürger die ihm gebührenden Menschenrechte erhält.

Unter Berücksichtigung dieser Tatsachen ist es interessant, die „islamische Kopftuch-Debatte“ in Europa zu prüfen.² Man würde denken, das Tragen des Kopftuches sei eine Sache von persönlichem Recht und Gewissen, von persönlicher Freiheit und persönlicher Wahl. Man könnte sich vorstellen, dass es insbesondere in Europa keine Spur der Nicht-Akzeptanz einer solchen Freiheit geben würde. Man würde auf jeden Fall annehmen, dass die Gerichtshöfe für Menschenrechte nie

¹ Es ist sogar in Bezug auf die Vereinigten Staaten einzigartig. Wenn auch tatsächlich viele europäische Rechtsanwältinnen von den amerikanischen Gesetzen beeinflusst und in den Vereinigten Staaten ausgebildet worden sind, behauptet Goldhaber, dass Europa die Führung hat und das Beispiel für die Vereinigten Staaten setzt, und dass die Vereinigten Staaten bei vielen wichtigen Angelegenheiten zurückgeblieben sind. Siehe Michael Goldhaber, *A People's History of the European Court of Human Rights* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007), Seite 181-185.

² Bei der Vorbereitung dieses Abschnittes benutzte der Autor zum großen Teil: Dominic McGoldrick *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006).



ein Verbot solch einer einfachen, persönlichen Wahl aufrechterhalten würden, die ein Mensch für sein eigenes Leben trifft.

Die europäischen Gerichtshöfe für Menschenrechte hatten Gelegenheit, genau zu zeigen, wie „flexibel“ Menschenrechtsdenken sein kann - mit anderen Worten: Sie hatten eine Gelegenheit zu zeigen, was verboten werden kann, auch wenn es die Menschenrechtsgesetze nicht verletzt. Diese Gelegenheit kam 2004, als Präsident Chirac und die französische Nationalversammlung ein Gesetz verabschiedeten, welches muslimischen Frauen verbietet, in einer öffentlichen Schule den *hijab* zu tragen.¹

Artikel 1 des Gesetzes legt fest:

In Grundschulen und weiterführenden Schulen wird das Tragen von Zeichen oder Kleidern, durch die die Schüler oft ihren Glauben ausdrücken, verboten. Die Schulregeln sollen festlegen, dass ein Dialog mit dem Schüler über disziplinarische Maßnahmen vorangehen soll.²

McGoldrick beginnt seine Studie zu diesem Thema mit einer Aussage, die sehr sonderbar klingt, und die die

¹ Frankreich hat natürlich einige ziemlich einzigartige Vorstellungen von sich selbst und seiner speziellen Form der Gesellschaft, Laizität. Insbesondere will man dort das Konzept von „Minderheiten“ nicht akzeptieren, da alle gleichermaßen als Franzosen betrachtet werden.

² Zitiert in: McGoldrick, S. 90



Menschenrechte im Islam

lauten Forderungen von Menschenrechtsbefürwortern die Universalität der Menschenrechte betreffend wiedergibt, vor allem von Menschenrechtlern wie Mayer und anderen, die insbesondere über den Islam schreiben. Sollte das Gesetz, das von der französischen Nationalversammlung verabschiedet wurde, als eine Verletzung von Menschenrechten betrachtet werden? McGoldrick erklärt:

„Bezüglich der Antwort auf die abstrakte Frage ist es häufig der Fall, dass das internationale Menschenrechtsgesetz keine besonders klare Antwort gibt, zumal widerstreitende Rechte eingeschlossen werden können. Vielmehr muss es einen spezifischen nationalen und gesetzlichen Rahmen für das internationale Menschenrechtsgesetz geben, der angewendet und interpretiert werden kann, und Situationen müssen auf einer Fall-zu-Fall-Basis betrachtet werden.“¹

Man muss beachten, dass die so genannte Religionsfreiheit nicht „uneingeschränkt“ ist, wie einige Autoren es glauben machen wollen. Der ICCPR setzt klar fest: „Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich

¹ McGoldrick, Seite 2, Eigene Hervorhebung.

sind.“¹ Obwohl auch der Allgemeine Kommentar des UNO-Menschenrechtsausschusses ausführlich die Art der Bekleidung als eine Bekundung der Religionsfreiheit erwähnt, kann die scheinbar unschuldige Handlung, sich nach Belieben zu bekleiden, von jemandem geprüft und eingeschränkt werden, indem er sich auf die Klausel vom ICCPR beruft.

Demzufolge war es in Frankreich sogar schon vor dem Erlass des umstrittenen Gesetzes 1999 allen Staatsbeamten verboten, den *hijab* oder irgendeine anderen religiösen Symbole zu tragen. Sie sollten als „neutral“ angesehen werden. Das gilt offensichtlich ebenso für Lehrer in staatlichen Schulen.² Das ist eine klare Situation, in der die „Interessen des Staates“ sogar vor all dem, was als Menschenrecht gilt, den Vortritt haben.

Nicht nur in Frankreich war das Kopftuch eine wichtige Angelegenheit. Tatsächlich befand im berühmten Fall Dahlab gegen die Schweiz, einer Lehrerin von jungen Schulkindern, der verboten wurde, den *hijab*³ zu tragen, durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte:

¹ Der Artikel 9 der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte setzt eigentlich dasselbe fest.

² Für eine Erörterung zu Details solcher Praxis in Frankreich, siehe McGoldrick, S. 73 ff.

³ Für mehr Details über diesen Fall, siehe McGoldrick, S. 120 ff.

"...dass die Schweiz berechtigt war, das Tragen des islamischen Kopftuches/des hijabs einzuschränken, weil dies mit dem angestrebten Ziel vereinbar war, die Grundschulschüler zu schützen, indem die religiöse Harmonie bewahrt wird."¹

Sie befürchteten, dass das Tragen des *hijab* durch eine Lehrperson Kindern in solch einem beeinflussbaren Alter einer Bekehrung gleichkäme.² Das steht ihrem Wunsch nach „Neutralität“ entgegen. Während diese

¹ McGoldrick, S. 113. McGoldrick (S. 114-115) verweist auf einen deutschen Fall, dem Ludin Fall, in welchem die Mehrheit der Richter befand, dass „die empirischen Daten ungenügend waren, um einen schädlichen Einfluss des Kopftuches/ des *hijab* auf Kinder erkennen zu lassen.“ Eine Minderheit der Richter behauptete indes, dass das Kopftuch „ohne jegliche Beweise verboten werden könnte, da es wirklich den Schulfrieden gefährde.“

² Es ist interessant, dass einige behaupten, die Schüler könnten durch die Kleidung von einer muslimischen Frau „beeinflusst“ werden. Interessanterweise scheinen sie nicht zu bedenken, dass Kinder von Lehrern beeinflusst sein können, die eventuell gar keine religiöse Kleidung tragen und damit Zeichen geben, dass religiöse Praxis nicht so wichtig im Leben ist. Das Kind könnte denken, dass seine oder ihre Familie (weil unwissende Leute) alle *hijab* tragen, während ihre Lehrer (die gebildeten Leute) es natürlich nicht tun, die Kinder würden es nicht verstehen, dass das nur so ist, weil das Gesetz den Lehrern verbietet, in der Schule ihre Religion zu bekunden, aber dass alle frei sind, unreligiös zu sein. Vielleicht würde ihnen das den Eindruck vermitteln, religiöse Leute seien nicht gebildet oder so. Es sollte nicht erwartet werden, dass die Jugendlichen das Konzept verstehen, dass in solchen Einrichtungen einem nicht erlaubt wird, religiöse Symbole zu tragen. Und damit verschärft sich die Dichotomie, denn das Kind sieht, dass man an einigen Orten oder in einigen Situationen seine Religion nicht ausübt oder nicht ausüben darf.



Entscheidung noch ausstand, setzte der ECHR sogar fest: „Es erscheint daher schwierig, das Tragen eines islamischen Kopftuches mit der Botschaft der Toleranz, dem Respekt für andere und vor allem Gleichheit und Nicht-Diskriminierung in Einklang zu bringen, was alle Lehrer in einer demokratischen Gesellschaft ihren Schülern vermitteln müssen.“¹ Der ECHR erklärte weiter:

„In Anbetracht der vorstehenden Erwägungen und jenen, die vom Bundesgerichtshof in seinem Urteil vom 12. November 1997 dargelegt worden sind, ist der Gerichtshof der Auffassung, dass die streitige Maßnahme als gerechtfertigt im Prinzip und im Verhältnis zum erklärten Ziel betrachtet werden kann, die Rechte und Freiheiten Anderer, die öffentliche Ordnung und die öffentliche Sicherheit zu schützen. Der Gerichtshof ist daher der Auffassung, dass die Maßnahme, die dem Antragsteller verbietet, ein Kopftuch während des Unterrichts zu tragen, in einer demokratischen Gesellschaft notwendig war.“²

Deutschland, das eine ganz andere kulturelle Geschichte hat als Frankreich, ist ein anderer lautstarker Führer bei der Unterstützung internationaler Menschenrechte. Interessanterweise fängt es auch an, das

¹ Zitiert in McGoldrick, S. 129.

² Zitiert in McGoldrick, S. 129.



Menschenrechte im Islam

Kopftuch für Lehrende in öffentlichen Schulen zu verbieten. Man unterscheidet zwischen religiösen Symbolen von westlichen Religionen (Christentum und Judentum) im Gegensatz zu orientalischen Religionen und behauptet, die ersteren hätten einen wesentlichen Bestandteil der deutschen Kultur gebildet.¹ Tatsächlich setzten die Gesetze im Saarland klar fest: „Die Schule muss unterrichten und Schüler auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte erziehen, dabei einen rücksichtvollen Umgang mit den Gefühlen unterschiedlich gesinnter Schüler pflegen.“² Zahlreiche weitere Staaten verabschiedeten auch Gesetze mit einem ähnlichen Tenor.³

Als Teil ihrer Säkularisierungs- und Modernisierungsprogramme verbot die Türkei sowohl den männlichen Fes als auch den weiblichen Schleier am Anfang des 20. Jahrhunderts. In neueren Zeiten unterstützte sie das Verbot des Kopftuches an staatlichen Stellen und Universitäten als Förderung des Säkularismus. Die türkische Regierung behauptete, dass das Tragen des Kopftuches in der Türkei das Symbol einer Vision gegen die Freiheit von Frauen sei und gegen die grundsätzlichen Grundsätze der Republik stehe.⁴ Obwohl die Türkei „offiziell“ kein Teil Europas ist und ganz sicher nicht

¹ McGoldrick, S. 115.

² McGoldrick, S. 116.

³ Siehe McGoldrick, S. 114 ff.

⁴ McGoldrick, S. 135.

denselben Ruf hat, Menschenrechte zu unterstützen, wie der Rest Europas, wurden zwei ihrer berühmten Fälle vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte aufgenommen. Diese waren der Fall von Leyla Sahin gegen die Türkei und der Fall von Karaduman gegen die Türkei.

Im Fall Karaduman gegen die Türkei wurde einer Frau, die ihr Studium abgeschlossen hat, das Abschlusszertifikat verweigert, weil in ihrem Studentenausweis ein Bild von ihr mit Kopftuch war. In ihrer Beschwerde bemerkte sie, dass die Bilder in ihrem Personalausweis, Pass und Führerschein sie mit Kopftuch zeigten. Ein Kommentar des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte lautete:

„Indem eine Studentin sich dafür entscheidet, ihre Hochschulbildung an einer säkularen Universität zu absolvieren oder fortzuführen, unterwirft sie sich den Regeln dieser Universität, in welcher die Freiheit der Studenten, ihre Weltanschauung zu bekunden, Einschränkungen unterliegen könnte, und die als ein Ort und eine Form dafür bestimmt ist, in dem Beschluss, ihre Hochschulbildung in einer säkularen Universität anzutreten, unterstellt sich ein Student jenen Universitätsregeln, welche den Studierenden die Freiheit gibt, ihre Religion abhängig von Einschränkungen darzustellen, und die auch Ort und Art eine harmonische



Menschenrechte im Islam

für Koexistenz zwischen Studenten unterschiedlichsten Glaubens sichert. Besonders in Ländern, wo die Mehrheit der Bevölkerung einer besonderen Religion Loyalität schuldet, Darstellung der Praktiken und Symbole dieser Religion ohne Beschränkung bezüglich Ort und Art, könnte es zu unpassendem Druck auf die Studenten kommen, die diese Religion nicht ausüben oder auf jene, die an einer anderen Religion festhalten. Wo säkulare Universitäten Kleidungsregulierungen für Studierende aufgestellt haben, können sie sicherstellen, dass bestimmte fundamentalistische religiöse Bewegungen die öffentliche Ordnung im Hochschulwesen nicht stören oder den Glauben Anderen kränken.“¹

Dieses Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte wird noch interessanter, wenn man sich folgenden Hinweis von McGoldrick vor Augen hält: „Während ausländische Studentinnen an türkischen Universitäten die Freiheit haben, sich zu kleiden, wie sie wollen, würden sie aber, wären Musliminnen, nicht das islamische Kopftuch-*hijab* tragen dürfen.“² Er bemerkte auch:

¹ McGoldrick, S. 138-139. Aber wenn jene anderen Studenten beschliessen, eine Schule in einem hauptsächlich muslimischen Land zu besuchen, sollte man nicht von ihnen erwarten, die Tatsache zu akzeptieren, dass die Mehrheit der Leute um sie herum muslimische Symbole tragen?

² McGoldrick, S. 140.

„Im Fall Bulut gegen die Türkei bestätigte die Europäische Kommission für Menschenrechte das Verbot für Studentinnen, das Kopftuch (den hijab) in säkularen Universitäten zu tragen. Die Türkei sei berechtigt, diese Einschränkung zu verhängen, da im Hinblick auf die mehrheitliche Überlegenheit von Muslimen im Land, das Tragen des Kopftuchs (des hijab) eine Form von Druck bedeuten könnte sowohl für Nicht-Muslime als auch für die Muslime, die ihren Glauben nicht ausübten.“¹

Wieder einmal wird der Druck, sogar von Behörden, areligiös oder säkular zu sein, durch das Menschenrechtsgesetz unterstützt. Dies scheint aber überhaupt keine Bedenken hervorzurufen, dass es eine Art von Nötigung sein könnte. Tatsächlich sieht es so aus, dass es eine Forderung der Menschenrechtsbewegung ist, dass der Einzelne seine Religion nicht in die Öffentlichkeit tragen sollte.

Die Große Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte hörte den Fall von Leyla Sahin gegen die Türkei an. In diesem Fall wurde es Sahin, einer Studentin, verboten, das Kopftuch als eine Universitätsstudentin an einer öffentlichen Universität zu tragen. Es wurde ihr nicht erlaubt, an Vorlesungen oder Prüfungen teilzunehmen, nur weil sie ein Kopftuch trug.

¹ McGoldrick, S. 140.

Der Gerichtshof berief sich auf die Lehre vom „Beurteilungsspielraum“ als besonders geeignet, wenn es um die verschiedenen Bekleidungsregelungen in den jeweiligen Vertragsstaaten geht, besonders das Tragen religiöser Symbole in Bildungseinrichtungen, im Hinblick auf die Vielfalt der Ansätze der nationalen Behörden in dieser Frage, sowie in Anbetracht der Unmöglichkeit, in ganz Europa eine einheitliche Vorstellung von der Bedeutung der Religion für die Gesellschaft zu erkennen. Der Gerichtshof betonte das, worauf es bei der Bestimmung des Ermessensspielraums ankommt, nämlich die Notwendigkeit, die Rechte und Freiheiten Anderer zu schützen, die öffentliche Ordnung zu bewahren sowie den gesellschaftlichen Frieden und einen wahren religiösen Pluralismus zu sichern, der für das Überleben einer demokratischen Gesellschaft entscheidend sei.¹

Weiter schrieb McGoldrick:

„Der Europäische Gerichtshof akzeptierte damit die beiden zentralen Behauptungen der Türkei, nämlich, dass die Säkularität (I.) mit den Werten der EMRK in Einklang stünde, und dass sie (II.) notwendig sei, um das demokratische System in der Türkei zu schützen, was wiederum notwendig sei, um die EMRK zu unterstützen. Die Große Kammer sah keinen Grund, von der

¹ McGoldrick, S. 152.

Vorgehensweise der Kammer abzuweichen.“¹

Wenn man auf die Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte - der vielleicht fortschrittlichsten und etabliertesten Einrichtung ihrer Art in der heutigen Welt – genau hinschaut, muss eine von zwei Möglichkeiten erfolgen. Die erste Möglichkeit ist, dass der Gerichtshof erkennt, dass eine Gesellschaft einige allgemeine Ziele und Vorstellungen von sich selbst haben kann, welche sich über die Menschenrechtsgesetze hinwegsetzen. Beispielsweise haben die Franzosen einige einzigartige Vorstellungen über ihre Gesellschaft und diese Vorstellungen scheinen in den Entscheidungen dieses angesehenen Gerichtshofs berücksichtigt zu werden. Wenn das der Fall wäre, dann würde ein islamischer Staat sicher bestimmte allgemeine Ziele haben, die die Menschenrechtstheorie übertrumpfen würden. Neben dem höchsten Ziel, gemäß der Offenbarung Gottes zu leben, hat er spezifische Ziele in Bezug auf die Gesellschaft. Eine islamische Gesellschaft soll eine moralische Gesellschaft sein, in der es als selbstverständlich angesehen würde, dass nicht „alles möglich ist“. Des Weiteren hat sie auch eine sehr klare Vorstellung davon, wie das grundlegende Fundament der Gesellschaft, die Familie, gebildet werden

¹ McGoldrick, S. 153.

sollte. Wenn diese Ziele der Gesellschaft die Menschenrechte übertreffen können, dann gibt es keinen wahren Konflikt zwischen islamischen Staaten und Menschenrechten, weil keines der islamischen Gesetze beabsichtigt, irgendjemanden zu schaden oder zu benachteiligen, sondern sie intendieren einfach nur, die allgemeinen, positiven Ziele des Islam zu fördern.

Nun scheint diese Auslegung der Entscheidungen des Gerichtshofs weit hergeholt. Die zweite Möglichkeit ist viel wahrscheinlicher und sie zeigt eine erstaunliche Tatsache über das ganze Menschenrechtsparadigma. In dem sogenannten Menschenrechtsgesetz geht es in den Augen des Europäischen Gerichtshofs gar nicht um Menschenrechte. Es geht um Säkularität. Das Menschenrechtsgesetz wird als ein Fundament für die Durchführung und Unterstützung der Säkularität verwendet. Wenn es einen Konflikt zwischen den beiden Sachen gibt (zwischen individuellen Rechten und Säkularität), hat Säkularität den Vortritt. Das ist etwas, was Menschenrechtsaktivisten nicht unbedingt ausführlich erwähnen, obwohl es schwer vorstellbar ist, dass sie sich dieser Tatsache nicht bewusst sind. Menschenrechtsbefürworter werden entgegen, dass diese scheinbaren Ausnahmen in Bezug auf Freiheit und Menschenrechte im Namen der Demokratie und Säkularität getan wurden, die erst, das Argument möchte einen glauben lassen, allen Religionen und Völkern

erlaubten, frei zu sein. Das ist nichts anderes als ein Zirkelschluss. Er besagt, dass Religionen eingeschränkt werden müssen, damit es den Menschen freisteht, ihre Religion auszuüben. Erstaunlicherweise wurde dieser unlogische Zirkelbeweis durch die Große Kammer des Europäischen Gerichtshofs fast wörtlich vorgebracht. Sie behauptete:

„In demokratischen Gesellschaften, in denen verschiedene Religionen in ein und derselben Bevölkerung koexistieren, kann es notwendig sein, die Freiheit des Einzelnen einzuschränken, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, um die Interessen der verschiedenen Gruppen in Einklang zu bringen und um sicherzustellen, dass der Glaube eines jeden respektiert wird.“¹

Man hat tatsächlich dasselbe angeführt, aber in einer Art, die offensichtlich die Widersprüche zu verbergen sucht.

Tatsächlich, wie einige der vorstehenden Erklärungen hier und da erwähnen, ist das Ziel entweder die Säkularität oder die „Demokratie“. Die AEMR ist noch deutlicher, da sie die Menschenrechte direkt mit „der Demokratie“ verknüpft, ja, sie unterwirft praktisch die

¹ McGoldrick, S. 150.

Menschenrechte der „Demokratie“. Artikel 29 der Allgemeinen Erklärung bietet für die Begrenzung der Menschenrechte an, die „gerechten Erfordernisse von Moral, öffentlicher Ordnung und Allgemeinwohl in einer demokratischen Gesellschaft“ einzuhalten. Damit unterstellt man nicht nur, dass man „demokratisch“ und „säkular“ sein „muss“, sondern damit wird auch angedeutet, dass nur weltliche und demokratische Regeln Freiheiten einschränken und Gesetze einführen dürfen, die angeblich dem widerstreiten, was ein Menschenrecht sein soll. Auf diese Weise diktiert das Menschenrechtsparadigma den Ländern der Welt wieder, welche Art von Staat und Nation ihnen erlaubt ist.

Demokratie und Säkularität weisen zahlreiche Fragen und Probleme auf, vor allem und noch einmal, wenn es um den Bezug zur Religion geht, welcher wiederum offensichtlich den Kern der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Islam und den Menschenrechten darstellt. Zu der Beziehung zwischen Menschenrechten und Demokratie schrieb Freeman:

„Es wird allgemein angenommen, dass Menschenrechte und Demokratie sich gegenseitig unterstützen, oder dass sie definitionsgemäß verwandt sind. Die Wiener Erklärung von 1993 zum Beispiel beteuerte, dass Demokratie und Menschenrechte 'voneinander abhängig und gegenseitig verstärkend' seien.

Die Beziehungen zwischen den beiden sind indes recht komplex. Ähnliche Werte, wie z.B. die Achtung der Menschenwürde, können die Basis beider, der Menschenrechte und der Demokratie, bilden. Demokratie kann auch, empirisch, die beste Form einer Regierung sein, um Menschenrechte zu schützen, wenn auch einige Wahldemokratien scheitern, wirtschaftliche und soziale Rechte zu schützen, während einige autoritäre Regime (Chun 2001) es ganz gut machen. Dennoch haben Menschenrechte und Demokratie verschiedene und potenziell konkurrierende, theoretische Fundamente. Die Demokratietheorie stellt die Frage, wer herrschen soll und antwortet darauf: „das Volk“. Die Menschenrechtstheorie fragt danach, wie sich die Herrscher benehmen sollten und antwortet, dass sie die Menschenrechte jedes Einzelnen achten sollten. Demokratie ist ein Sammelbegriff, und demokratische Regierungen können die Menschenrechte von einzelnen Individuen verletzen. Das Konzept der Menschenrechte wurde entworfen, um die Macht von Regierungen zu beschränken und, insofern sie als Regierungen der Volkskontrolle unterliegen, hat es einen demokratischen Charakter. Aber Menschenrechte beschränken die legitime Macht aller Regierungen einschließlich demokratischer Regierungen. Die Menschenrechte werden deshalb häufig geschützt, indem sie in Verfassungen verankert werden. Das überträgt die



Entscheidungsmacht von den demokratisch gewählten politischen Entscheidungsträgern auf Richter, die für gewöhnlich nicht demokratisch gewählt werden.“¹

Andererseits muss man sich fragen, ob sich die Europäischen Kommissionen wirklich zugunsten der Demokratie entscheiden. McGoldrick schreibt:

„In einem Fall wie Leyla Sahin gegen die Türkei entschied der Gerichtshof tatsächlich, dass einzelne Personen, oder sogar die Mehrheit der Menschen in diesem Land, den Preis für die Aufrechterhaltung des allgemeinen Grundsatzes der Säkularität bezahlen mussten, da dieser Grundsatz ihren langfristigen Interessen entsprach. In gewisser Hinsicht ist es mit einer nationalen verfassungsmäßigen Ordnung vergleichbar, die Einschränkungen der Menschenrechte erlaubt, um auf diese Weise die demokratische Verfassungsordnung vor Missbrauch zu schützen.“²

Das hebt sowohl die Verwirrung des Menschenrechtsparadigmas als auch eine der inneren Widersprüche des demokratischen Ideals hervor. In der

¹ Freeman, S. 71-72. Einigen sozialistischen Regierungen wird vorgeworfen, die schlimmsten Menschenrechtsverletzungen begangen zu haben. Dabei wird oft vergessen, dass der Sozialismus in den Augen vieler die beste Form der Demokratie ist.

² McGoldrick, S. 289.

oben angeführten Äußerung wurde nämlich soviel wie Folgendes gesagt: Die Mehrheit muss unter Umständen leiden, damit der Säkularismus durchgesetzt wird und damit gewährleistet werden kann, dass die Demokratie nicht missbraucht wird. Das entspricht der berühmten Debatte in der Demokratietheorie: Wie kann der Wille der Mehrheit davor geschützt werden, von der Mehrheit missbraucht zu werden?

Es sieht so aus, dass die Europäischen Kommissionen über die Menschenrechte ebenso verwirrt sind wie jeder andere auch. Manchmal werden sie zugunsten nationaler Ziele geopfert, ein anderes Mal wird erkannt, dass nicht sie, sondern der Säkularismus und die Demokratie die höchsten Ziele sind. Auf jeden Fall ist es wichtig, dass diese Verwirrungen und die Ziele der Menschenrechtsgesetze jedem klar, verständlich und begreifbar gemacht werden.

Gewiss könnte jeder muslimische oder islamische Staat auf der Grundlage seiner „Kultur“, seiner Einheit usw. argumentieren, dass es Frauen nicht erlaubt werden sollte, „provokative“ Kleidung zu tragen und dass auch nichtmuslimische religiöse Symbole öffentlich nicht erlaubt sein sollten. Natürlich würde das weitreichender sein als alle Gesetze, die oben besprochen wurden, aber wenigstens würden sie es „verständlich“ machen. Das heißt, dass die kürzlich in Europa verabschiedeten Gesetze

bezüglich des *hijabs* zum Beispiel es Frauen verbieten, am Arbeitsplatz oder in der Schule den *hijab* zu tragen, während sie ihn problemlos zu Hause (wo die meisten von ihnen ihn nicht tragen) oder in den Moscheen tragen können.

Es ist interessant festzustellen, dass einige Menschenrechtsorganisationen, wie Human Rights Watch, Minority Rights Group und die International Helsinki Federation for Human Rights der Auffassung waren, dass das französische Gesetz, welches den *hijab* verbietet, eine Verletzung der Menschenrechte darstellt.¹ Jedoch waren sie eindeutig in der Minderheit.

Vor dem Abschluss dieser Diskussion der Kopftuch-Debatte in Europa ist es interessant, einige andere europäische Fälle zu erwähnen. Diese Fälle heben die Widersprüchlichkeiten des Menschenrechtsgesetzes hervor und bringen einen zum Staunen darüber, was eigentlich Ziel und Zweck solcher Gesetze sind. McGoldrick hat einige andere Fälle im folgenden Abschnitt erwähnt:

„Der Ausgang einzelner Fälle war, wenig überraschend, sehr unterschiedlich, auch wenn die Fakten und die Fragen ähnlich schienen. In einem Fall war der Arbeitgeber einer muslimischen Verkäuferin in einem Unterwäschengeschäft der Ansicht, dass sie sich zu sittsam kleidete und auf diese Weise die Kunden nicht ermutigte,

¹ McGoldrick, S. 98.

Unterwäsche zu kaufen. Es wurde in Betracht gezogen, die Angestellte zu entlassen. 2003 genehmigte das französische Berufungsgericht einer jungen muslimischen Frau, ihr islamisches Kopftuch an ihrem Arbeitsplatz zu tragen. Die Frau, Dallila Tahri, war im Juli 2002 von einem Telemarketing Unternehmen entlassen worden, weil sie darauf beharrte, ihr Kopftuch entgegen den Wünschen ihrer Arbeitgeber zu tragen, die wollten, dass sie einen kürzeren Schleier trug, der ihren Hals und Ohren nicht bedeckt hätte. Das Berufungsgericht bestätigte die Entscheidung des französischen Arbeitsgerichts vom 17. Dezember 2002, welches befunden hatte, dass ihre Entlassung durch das Telemarketing Unternehmen 'eindeutig rechtswidrig' war. Es hat Beispiele von verschleierten Frauen gegeben, die aus Kinderkrippen, Banken und *Menschenrechtsorganisationen*¹ ausgeschlossen wurden, weil sie sich weigerten, ihre Schleier abzulegen. In solchen Fällen werden ideologische Prinzipien des öffentlichen Sektors, die bereits in einem weit gefassten Sektor gelten, auf den privaten Sektor übertragen. Außerdem gibt es offensichtliche Schwierigkeiten, wenn bestimmte Staatsaufgaben privatisiert oder teilprivatisiert werden, aber immer noch Gegenstand intensiver staatlicher Regulierung sind.²

¹ Eigene Hervorhebung.

² McGoldrick, S. 81.

Diese europäische Erfahrung mit Gesetzen zum *hijab* wirft eine ziemlich interessante Frage auf, an die nur sehr wenige heute gedacht haben: Können Religionen freier unter dem islamischen Gesetz ausgeübt werden als dort, wo Säkularismus und Demokratie herrschen? In Anbetracht der ganzen Meinungsmache bezüglich des Islam und der Religionsfreiheit klingt diese Frage wahrscheinlich sonderbar. Im Großen und Ganzen respektiert der Islam die Ausübung jeder persönlichen Religion innerhalb eines bestimmten öffentlichen Rahmens. Im privaten Rahmen indes steht es jeder Person völlig frei, ihre Religion auf eigene Weise zu praktizieren, eigene Anführer frei zu wählen, dem eigenen Rechtssystem zu folgen und sich an einer eigenen Reihe von persönlichen Gesetzen zu halten. Das ist etwas, was im Großen und Ganzen den Anhängern von Religionen in weltlichen Gesellschaften nicht verfügbar ist. In weltlichen Gesellschaften müssen sich alle an ein allgemeines Gesetz ohne Ausnahmen für spezifische religiöse Praktiken halten. Folglich können zum Beispiel in den Vereinigten Staaten die Muslime keine islamischen Gesetze in Bezug auf Sorgerecht, Scheidung, Lebensunterhalt, Ehe und ähnliches anwenden - es sei denn, dass solche Gesetze mit dem weltlichen Gesetz vollkommen im Einklang stünden, was die Sache dann strittig macht. In all diesen Punkten muss der Muslim sein religiöses Gesetz opfern, um die Befolgung des weltlichen

Gesetzes zu bestätigen. Sogar in Geschäftsangelegenheiten sind die Gesetze des Bankwesens, der Immobilien und der Investitionen, wie in den Vereinigten Staaten zum Beispiel so, dass es für Muslime schwierig ist, alles vollkommen Scharia-konform auszuführen, ohne mit dem weltlichen Gesetz in Konflikt zu geraten. Aus der Erfahrung des Autors der vorliegenden Arbeit hat diese Realität der Freiheit unter der Säkularität viele Schwierigkeiten für Muslime geschaffen, die versuchen, ihren Glauben in säkularen Ländern auszuüben. Auch wenn Menschenrechtsunterstützer und Säkularisten behaupten, ihre Ansätze sorgten für die Religionsfreiheit aller, sind es also genau ihre Methoden, die die Religionsfreiheit außerordentlich einschränken. In gewissem Sinne ist es dann klar, dass in mancher Hinsicht gläubige Menschen eindeutig freier sind, ihren Glauben unter dem islamischen als unter einem weltlichen Gesetz zu praktizieren.

Angesichts dieser Realität des Säkularismus und in Anbetracht der europäischen Kopftuch-Debatte überrascht es nicht, religiös gesonnene Leute und hauptsächlich Muslime unter ihnen zu finden, die gegen einige der vorhandenen Tendenzen protestieren. Wie durchweg in dieser Arbeit vermutet wurde, scheinen „Freiheit“ und „Rechte“ alles außer Religion zu beinhalten. Oh spielt auf diese Wirklichkeit an, als sie schrieb: „Für Leute, die die Freiheit haben zu glauben, aber nicht die Freiheit haben,

diesen Glauben auszudrücken, ist die Relevanz solcher Freiheit null und nichtig.“¹ An dieser Stelle erinnert man sich auch der Worte Larry Alexanders:

„Religionsfreiheit muss die Freiheit bedeuten, Religionen auszuüben, die nach religiösen Wahrheiten „falsch“ sind. Und die Freiheit der Gemeinschaft muss die Freiheit bedeuten, mit den „falschen“ Leuten zu „falschen“ Zwecken zu verkehren.

Und doch liegt hier das Problem. Jede philosophische Darstellung der politischen Moral wird sich notgedrungen für das einsetzen, was wahr, richtig, und wertvoll ist, und was es nicht ist.“²

In der Kopftuch-Debatte haben die Systeme Europas, einschließlich ihrer Menschenrechtsmaschinerie dazu Stellung bezogen, was bei der Bekundung einer Religion richtig oder falsch ist. Am Ende hat auch Papst Benedikt XVI in dieser Angelegenheit das Wort ergriffen und sagte:

„Eine Toleranz, die Gott als Angelegenheit für die private Überzeugung erlaubt, Ihn aber vom öffentlichen Leben und von der Wirklichkeit unseres Lebens auszuschließen, ist nicht Toleranz, sondern Heuchelei [...]. Wenn der Mensch sich selbst zum einzigen Herrn der Welt und Meister von sich selbst macht, kann Gerechtigkeit

¹ Oh, S. 88.

² Alexander, S. 148.



nicht existieren.“¹

Redefreiheit: Von einem Hadith zu Karikaturen

Die Ereignisse der vergangenen, letzten Jahre, von der Salman Rushdi Affäre bis zu neueren Ereignissen, können eindeutig den Eindruck erwecken, dass islamisches Gesetz die Grundsätze der Redefreiheit und der Meinung verletze. In diesem Abschnitt soll dieses Thema von einem säkularen, theoretischen Gesichtspunkt aus besprochen werden, gefolgt vom spektakulärsten aktuellen Fall, und abgeschlossen wird es mit einer menschenrechtlichen Perspektive auf diese Angelegenheit hingewiesen.

¹ Zitiert in Mc Goldrick, S. 16.

Ist Redefreiheit ein Menschenrecht?

Stanley Fish ist ein anerkannter Professor und Autor, der ein Buch geschrieben hat mit dem Titel: *There's no such thing as free speech... and it's a good thing, too*. In einem Interview erklärte er seinen Standpunkt wie folgt:

„Milton erkannte die allgemeine Bedingung: Redefreiheit ist das, was übrig bleibt, wenn du bestimmt hast, welchen Formen der Rede nicht gestattet werden kann, sich zu verbreiten. Der „Bereich der Redefreiheit“ entsteht vor dem Hintergrund dessen, was ausgeschlossen wurde. *Jeder* beginnt zu reden, indem er etwas annimmt, was nicht gesagt werden sollte; sonst würde es keinen Grund mehr geben, überhaupt etwas zu sagen.

Ein anderes Beispiel: Einer der führenden Verfechter der Redefreiheit in diesem Land ist Nat Hentoff, ein Journalist, der für seine Jazzkritik wohlbekannt ist und der sich auch die Redefreiheit auf die Fahnen geschrieben hat, egal wie anrühlich oder beleidigend die betreffende Rede ist. Aber vor ungefähr zwei Jahren widerrief er diese Haltung, als er die Grenze bei einem Campus zog, der bestimmte Formen der antisemitischen Rede gestattete. Schüler einer bestimmten muslimischen Gruppe kamen zum Campus und begannen, über „Ungeziefer, die den Höhlen im Mittelalter entkommen waren und heute wie damals die Welt ansteckten“ zu reden. Hentoff sagte, dass das zu weit gegangen sei. Meine persönliche Sicht ist, dass

jeder solch einen kritischen Punkt hat, der entweder am Anfang erkannt wird oder in einem Moment der Krise erscheint.“¹

Offensichtlich wird auch in einem islamischen sozialen Rahmen Redefreiheit und freie Meinungsäußerung eingeschränkt, wie es in jeder anderen Gesellschaft der Fall ist. Der Zweck und die Absicht hinter solchen Beschränkungen sind sehr klar.

Einem steht es zum Beispiel nicht frei, die Religion oder die Würde des Anderen zu verletzen, ebenso steht es einem nicht frei, um der Moral der Gesellschaft wegen, pornografische Dinge jedweder Art zu zeigen.²

¹ „‘There is no such thing as free speech’: ein Interview mit Stanley Fish” (<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-February-1998/fish.html>).

² Es ist keine Frage, dass man übers Ziel hinausschießen kann, wenn es darum geht, die Redefreiheit einzuschränken oder ähnlichem. Es ist interessant anzumerken, dass Mark Twain’s *Die Abenteuer des Huckleberry Finn* unter den am meisten zensierten Büchern des 20. Jahrhunderts ist. „In der gesamten Liste des ALA der 100 am meisten zensierten Büchern für 1990-2000 kommt *Die Abenteuer des Huckleberry Finn* auf Platz 5.“ Einige der häufigen Beschwerden über dieses Buch, das vor vielen Jahren geschrieben wurde und dessen Autor 1910 starb, sind „zusätzlich zu Beschwerden über Rassenverunglimpfungen, Gotteslästerung und Gewalt, bemerkte der Gegner, dass traditionelle Werte nicht dargestellt wurden und dass der Roman kulturell unsensibel sei.“ Siehe Jonathon Green und Nicholas J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship* (New York, NY: Facts on File, Inc. 2005), S. 5.



Menschenrechte im Islam

Es ist an dieser Stelle interessant, zwei voneinander unabhängige Ereignisse zu vergleichen, gegenüberzustellen und zu analysieren: erstens das Verbot eines Hadith des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) und zweitens die Verleumdung des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) durch Zeitungskarikaturen. Die erfolgten Reaktionen auf diese beiden Vorkommnisse – oder – die fehlenden Reaktionen – zeigen wieder einmal, dass „Menschenrechte“ ein sehr schlüpfriger Abhang sind, der zuweilen sehr willkürlich erscheint, manchmal auch antireligiös.

Das Verbot eines Hadith des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm)

Gegen Ende des Jahres 2008 zwangen einige Rechtsorganisationen in den Vereinigten Staaten die Muslim Student's Association an der Universität von Südkalifornien dazu, einige „beleidigende Hadithe“ von der Website der Organisation zu entfernen, die unter der Schirmherrschaft der Universität geführt wurde. Diese Universität ist eine private Organisation und hat eigentlich mehr Freiheit in solchen Angelegenheiten, aber das ganze Fiasko wirft ein Licht auf die heutige Realität der „Menschenrechte“.

Die betreffenden Hadithe waren auf die Ereignisse vor dem Jüngsten Tag bezogen, bei denen es eine Schlacht zwischen Muslimen und Juden geben soll. In einem solchen Hadith auf der Website liest man: „Abdullah b. 'Umar berichtete wie Allahs Gesandter (Frieden und Segen von Allah seien auf ihm) sagte: ‚Sie und die Juden würden gegeneinander kämpfen, bis ein Stein sagen würde: Moslem, hier ist ein Jude hinter mir; komm und töte ihn.‘“ Das ist ein Äußerung des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm), die einfach ein zukünftiges Ereignis beschreibt – ähnlich die Geschichte der Entrückung, an welche einige Christen glauben, und die davon erzählt, dass alle anderen (außer die Christen) zugrunde gehen und vernichtet werden. Es gibt weder einen Befehl, andere

Leute umzubringen, noch irgendwelche Anweisungen, das geschilderte Ereignis sobald wie möglich herbeizuführen. Jedoch wurden die Worte des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) stark verdreht, um sie aufs Korn zu nehmen und ihre Entfernung zu erzwingen. So bezeichnete sie David Horowitz als „Hadithe, die die Muslime dazu auffordern, Juden zu töten als Bedingung für die eigene Erlösung“.¹ Das David Horowitz Freedom Center arbeitete mit dem Simon Wiesenthal Center zusammen, um einen Brief zu verfassen, weil sie „beunruhigt waren, da sich ein Aufruf zu einem Genozid auf dem Server der University of Southern California befinden sollte.“² Der Hadith wurde tatsächlich ordnungsgemäß entfernt, aber irgendwie erfuhr dieser ganze Vorfall, mit seiner groben Verzerrung dessen, was der Hadith besagt, kaum eine Beachtung seitens der Medien. Man hätte erwarten können, dass es mindestens mediale Aufregung und Aufruhr seitens

¹ Diese Art der Argumentation findet Anklang bei vielen Christen, die irgendwie glauben, dass durch die Unterstützung der Gründung von Israel z.B. sie irgendwie Armageddon und die Rückkehr Jesus erleichterten. Siehe Grace Halsell, *Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture and Destruction of Planet Earth* (Amana Publications, 2002).

² Die Details dieses Ereignisses und die falschen Beschuldigungen bezüglich des Hadith können auf <http://www.reutrcohen.com/2008/08/usc-provost-orders-usc-msa-to-remove.html> nachgeschlagen werden. Der Hadith enthält weder irgendwelche Aufrufe zu Rassenmord, noch gibt es dadrin irgendeinen Hinweis auf irgendwelche Voraussetzungen für die Erlösung. Tatsächlich könnte die ganze Schlacht nur eine Notwehr von Seiten der Muslime sein.



anderer Studentenorganisationen geben würde, die die Frage aufgeworfen hätte, welche Formen der Redefreiheit die Universität als nächstes verbieten würde.

Der Hadith wurde in solch einer Weise empfunden und wahrgenommen, dass er von einer Bildungswebseite in einer Gesellschaft entfernt werden musste, die an die „Redefreiheit glaubt“. Was sollte dann die Antwort auf Karikaturen sein, die den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) böswillig darstellen? Und hat man schon von Anfang an damit gerechnet, dass sie zu Empörung führen würden oder gar zu Gewalt? Dieses Ereignis wird im Folgenden Thema der Diskussion sein.



Verleumdung des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) in Zeitungskarikaturen

Im Gegensatz zu dem oben geschilderten Ereignis, wurde die Veröffentlichung von Karikaturen in dänischen Zeitungen, welche den Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) verleumdeten und ihm als einen Terroristen darstellten, in den Medien sehr breit behandelt, und zwar aus mehreren Gründen:

Im September 2005 veröffentlichte die dänische Zeitung *Jyllands-Posten* zwölf Karikaturen des Propheten Muhammad mit der Argumentation, dass man unter „Selbstzensur“ gelitten hatte, wenn es um den Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) ging. Mit anderen Worten, die ganze Absicht dahinter scheint allein gewesen zu sein, die Meinungsfreiheit als ein Menschenrecht zu demonstrieren.¹

¹ Zur Diskussion der Karikaturen und die Reaktionen darauf, siehe Human Rights Watch, „Questions and Answers on the Danish Cartoons and Freedom of Expression,” at <http://www.hrw.org/legacy/english/docs/2006/02/15/denmar12676.htm>; Rachel Saloom, “You Dropped a Bomb on Me, Denmark—A Legal Examination of the Cartoon Controversy and Response as it Relates to the Prophet Muhammad and Islamic Law,” *Rutgers Journal of Law and Religion* (Folge 8, Fall 2006); Ana Belen Soage, „The Danish Caricatures Seen from the Arab World,” *Totalitarian Movements and Political Regimes* (Folge. 7, No. 3, Sept. 2006).



Das führt zur folgenden sehr wichtigen Frage, die eigentlich eine Kritik der Menschenrechtstheorie als Ganzen ist: Was ist der Vorteil, solche „Menschenrechte“ zu gewähren und sie zu schützen, wenn sie, allem Anschein nach, in Wirklichkeit nichts beigetragen haben zur Menschenwürde und zur Wohlfahrt, sondern einzig zu einer vagen Vorstellung, dass jemand ein „Recht“ hat?

Der Rechtsrahmen

Diejenigen, die sich in dem Geschäft der Diffamierung des Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) engagierten, behaupteten, dass sie dabei nur ihre Rechte der Redefreiheit, der Freiheit der Meinungsäußerung und des Glaubens ausübten. Innerhalb westlicher Rahmenbedingungen mag ihr Argument vielleicht Gültigkeit haben. Ende Januar 2006 scheiterte die Blair-Regierung in ihrem Versuch, ein Gesetz durchzubringen, welches die Verhöhnung von Religionen oder religiösen Führern zu einer Art Hassverbrechen erklärt hätte. In einem Interview mit der BBC am 1. Februar 2006 sagte ein Mitglied des Parlaments, das dem Gesetzentwurf widersprach, dass das Gesetz Leben und Eigentum schützen müsse, aber „Gefühle“ nicht zu schützen brauche. Daher sollte man, so lange „das Leben oder das Eigentum“ einer Person nicht physisch verletzt würden, frei sein, seine Wünsche zu äußern. Diese Einstellung spiegelt die derzeit im Westen anerkannte Bedeutung der individuellen Rechte und ihre Vorrangstellung vor der sozialen Wohlfahrt. Tatsächlich, nach dem Streit über die Karikaturen, die den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) verspotteten, waren einige in Europa stolz – sogar arrogant – öffentlich zu verkünden, dass sie das Recht hätten, Gott zu beleidigen, wenn sie es wollten.

Was auch immer die von Menschen gemachten gesetzlichen Rechte sein mögen und wie schlimm auch immer die Art war, in der die Beleidigungen geäußert wurden, eine Frage muss gestellt werden: Was passiert dann, wenn solche Behauptungen irgendwann zu Schaden und Angriffen auf Leben und Eigentum führen? Was ist das für eine Logik, „Ursachen“ zu erlauben, die zu „Schaden“ führen, und gleichzeitig den „Schaden“ selbst zu verbieten? Gibt es zum Beispiel etwas Verwerfliches an der Trunkenheit am Steuer selbst, oder ist sie vom Gesetz nur deshalb verboten, weil sie Schaden verursacht, nämlich den Verlust von Leben und Eigentum?

Nur, weil etwas vom Gesetz her rechtens ist, bedeutet es nicht zwangsläufig, dass es moralisch oder sogar weise ist. Heute ist dies wichtiger denn je. Man sollte sich nie auf die „Rechte“ anderer berufen, um schädliche oder abscheuliche Taten abzuwehren, die am Ende sogar zu Blutvergießen führen könnten. Es geht auch nicht darum, ständig neue Gesetze zu verabschieden, wie es in England der Fall war. Es geht vielmehr darum, den moralisch richtigen und vernünftigen Weg zu erkennen und ihm zu folgen.

Zur gleichen Zeit aber, gemäß dem Europäischen Menschenrechtsgesetz, sollte ein Verbot solcher Karikaturen nicht als eine Verletzung von Menschenrechten betrachtet werden, zumindest wenn



einige andere Fälle als Präzedenzfälle fungieren können. Im Fall von Hertzberg und Anderen gegen Finnland wurde der Vertragsstaat verklagt, da er Fernsehprogramme zensuriert hatte, die sich mit Homosexualität befassten. Finnland verteidigte sich mit dem Argument, dass diese Zensur den Schutz der öffentlichen Sittlichkeit beabsichtigte. Die Menschenrechtskommission befand, dass der Vertragsstaat den Artikel 19 des ICCPR nicht verletzt hatte, und erklärte weiter:

„Es muss erstens zur Kenntnis genommen werden, dass sich öffentliche Sitten weit unterscheiden. Es gibt keine allgemein anwendbare gemeinsame Norm. Folglich sollte in dieser Hinsicht den verantwortlichen nationalen Behörden ein gewisser Ermessensspielraum gewährt werden.“¹

Außerdem bestätigte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte im Fall Murphy gegen Irland eine Entscheidung, die eine kommerzielle religiöse Sendung in Irland verbot, mit der Begründung dass sie – angesichts Irlands stürmischer Geschichte von interreligiösen Konflikten – den Separatismus schürte.²

¹ Zitiert in: Baderin, S. 231.

² Siehe McGoldrick, S. 167-168.



Die Gefahren der Diffamierung und des Spotts in den Medien: Warum Redefreiheit eingeschränkt werden muss

Niemand kann bezweifeln, dass die Bilder und Stereotype in den Medien sehr mächtig sind. In vielen Fällen und für viele Menschen sind sie ein Mittel zur Wirklichkeitswahrnehmung. Insbesondere viele im Westen, in den Vereinigten Staaten mehr als in Europa, haben keine direkten Erfahrungen mit Muslimen gemacht, deshalb sind sie auf die Medien angewiesen, um sich ein Bild vom Islam und den Muslimen zu machen. Nacos und Torres-Reyna schreiben: „Vor etwa 55 Jahren, vor der Einführung des Fernsehens, bemerkte Walter Lippmann, dass das, was Menschen über die Welt um sie herum wissen, größtenteils das Ergebnis von übernommenen Erkenntnissen sei, die sie durch die Presse erhielten, und dass die 'Bilder in unseren Köpfen' das Ergebnis einer in den Nachrichten widergespiegelten Pseudowirklichkeit seien.“¹

¹ Brigitte L. Nacos and Oscar Torres-Reyna, “Framing Muslim-Americans Before and After 9/11,” in Pippa Norris, Montague Kern and Marion Just, eds. *Framing Terrorism: The News Media, the Government and the Public* (New York: Routledge, 2003), S. 135.

Deshalb trägt die Presse eine große Verantwortung. Was und wie die Presse etwas präsentiert, kann schlussendlich zu Entscheidungen von Leben oder Tod, Krieg oder Frieden führen. Tatsächlich können politische Karikaturen und der Boulevardjournalismus genügen, um ein Land in einen Kriegswahnsinn zu treiben, denn sie appellieren an die Gefühle der Massen. Wer mit dem spanisch-amerikanischen Krieg vertraut ist, ist sich dieser Tatsache bewusst. Es gab starke Kräfte in den Vereinigten Staaten, die entschlossen waren, gegen Spanien Krieg zu führen, aus Angst vor der „spanischen Bedrohung“ für den amerikanischen Kontinent. *The New York Morning Journal* (angeführt von William Randolph Hearst) und *The New York World* bedienten sich des Boulevardjournalismus, um die spanische Unterdrückung in Kuba darzustellen. Obwohl Präsident McKinley eine Nicht-Einmischungspolitik verfolgen wollte, führte der Einfluss der Medien dazu, dass es bei der Bevölkerung zu einer breiten Unterstützung für die Kubaner gekommen war. Dies führte zu einem großen Druck auf Präsident McKinley, was ihn veranlasste, das Kriegsschiff *Maine* 1898 nach Havanna zu senden. Das Kriegsschiff *Maine* explodierte. Die Marine war damals außer Stande, die Ursache der Explosion zu bestimmen - obwohl zuletzt viele zum Schluss kamen, dass mechanische Probleme die Ursache waren. Damals boten die Spanier an, die Angelegenheit einem Schiedsrichter zu übergeben. Und

ohne überhaupt dazu im Stande gewesen zu sein, die genaue Ursache der Explosion zu erforschen, stürzten sich die Medien auf die Gelegenheit, verbreiteten den Slogan „Remember the Maine, to hell with Spain“ und fuhren damit fort, die bösen Spanier in Karikaturen darzustellen. Die Vereinigten Staaten führten dann endgültig Krieg. Die Lehren aus jenen Ereignissen sollten der Welt von heute nicht verloren gehen.

Ein anderes Beispiel vom Einfluss der Presse wird im folgenden Abschnitt besprochen: „Der Rassismus, der zur Internierung von japanischen Amerikanern während des Zweiten Weltkriegs führte, wurde teilweise durch die Film-Industrie geschaffen, welche seit Jahren Orientalen als Verbrecher dargestellt hatte, teilweise auch durch die Presse, hauptsächlich die Zeitungen von William Randolph Hearst.“¹ Heute ist natürlich die Internierung der Japaner etwas, woran sich Amerikaner mit Scham erinnern - während zur gleichen Zeit die Medien fortfahren, ihre Rolle zu spielen: Auch Jahre nach der Invasion des Iraks glauben immer noch viele Menschen, dass Saddam Hussein an den 9/11-Angriffen direkt beteiligt war.

¹ Nacos and Torres-Reyna, S. 152.



Menschenrechte im Islam

Die Folge - wenn nicht die Absicht - der schamlosen Diffamierung und des Spotts ist die Entmenschlichung des Feinds. Wenn der Feind entmenschlicht wird, interessiert man sich nicht mehr dafür, ob er leidet oder nicht. Dann erlaubt man sich sogar, ihm Sachen anzutun, die man unter normalen Umständen meiden würde - wie alle Formen schrecklicher Folter und Demütigung.

Diffamierung statt Kritik

Die meisten Einwohner des Westens sind Nicht-Muslime. Viele von ihnen sind nicht muslimisch, weil sie finden, dass es etwas Inakzeptables im Islam gebe. Daher ist es zu erwarten, dass sie Meinungen über den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) haben, die die Muslime nicht teilen. Der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) selbst diskutierte mit Juden, Christen und Polytheisten, die nicht an ihn glaubten und nach den Diskussionen ihrem eigenen Glauben treubleiben. So sollte keiner, Muslim oder sonst wer, überrascht sein, wenn ein Nicht-Muslim eine geringere Meinung vom Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) als ein Muslim hat.

Der Koran begrüßt die Diskussion und den Dialog mit den Nicht-Muslimen: „Rufe auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und guter Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise. Gewiss, dein Herr weiß sehr wohl, wer von Seinem Wege abirrt, und Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten.“ (al-Nahl 125). Tatsächlich fordert der Koran mehr als einmal sogar die Nicht-Muslime dazu auf: „Bringt euren Beweis vor, wenn ihr wahrhaftig seid!“ (al-Baqarah 111; al-Naml 64; al-Qasas 75).

So richtet sich der Vorwurf nicht gegen die Nicht-Muslime - vor allem diejenigen, die in ihren Ursprungsländern noch leben – die ihre Meinung über den Propheten Muhammad äußern (Allahs Segen und Friede mit ihm). Wenn das, was sie zum Ausdruck bringen, aufrichtig und vernünftig ist, können sie auch auf einer vernünftigen Ebene aufrichtig angesprochen werden. In der Tat begrüßen die Muslime solche Diskussionen und für den Islam selbst sind sie wirklich das Beste, denn bis jetzt haben die meisten Menschen im Westen den Islam immer nur verzerrt dargestellt. Wenn sie ihre Ansichten ehrlich ausdrücken und besprechen möchten, kann ihnen die Wahrheit des Islam sichtbar werden. Dies kann an sich die Spannung und die Dissonanz reduzieren, die zwischen den Nicht-Muslimen und Muslimen herrscht. Tatsächlich, nach den Ereignissen von 9/11. unternahmen viele Amerikaner den Versuch, mehr über den Islam zu erfahren, und es fand eine Vertiefung der Auseinandersetzung mit dem Islam und den Muslimen statt. So stellten Nacos und Torres-Reyna beim Vergleich von Umfragen vor dem 9/11. und nach dem 9/11. fest, dass „die amerikanische Öffentlichkeit nach dem 11. September 2001 die muslimischen Amerikaner im Allgemeinen positiver betrachtete.“¹

¹ Nacos and Torres-Reyna, S. 152.

Man kann auf vernünftige Argumente mit einer ehrlichen und aufrichtigen, vernünftigen Diskussion antworten. Auf etwas aber, was nur Spott, Beleidigung oder Verletzung beabsichtigt, gibt es dagegen keine wirkliche Antwort.

Mit einem Wort, wenn Nicht-Muslime wirkliche Fragen der Religion und des Glaubens debattieren und besprechen wollen, sind Muslime mehr als bereit, das zu tun. Wenn sie dagegen Diffamierung und Spott suchen, dann sollten sie nicht überrascht sein, wenn im Gegenzug mit Hass und Verachtung geantwortet wird. Dann bräuchten sie eigentlich gar nicht zu fragen: „Warum hassen sie uns?“ Die Antwort sollte klar sein.

Es gibt einen Autor, der die Sache so erklärt, dass diejenigen, die in der Vergangenheit den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) angegriffen haben, dadurch eigentlich nur versuchen wollten, die Diskussion über relevante Themen zu vermeiden. Minou Reeves schreibt in einer Arbeit, so genannten: *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*, Folgendes:

„Die Schwierigkeiten fingen schon mit frühmittelalterlichen christlichen Polemikern an. Sie beschlossen, die islamische Theologie nicht anzugreifen, da sie in ihrer Einfachheit und Klarheit zu verführerisch

war, und da sie zu vielen peinlichen Fragen zum christlichen Dogma aufwarf. Außerdem konnten sie die fromme Praxis von gewöhnlichen Muslimen nicht in Zweifel ziehen. Die schlimmsten Exzesse des Boulevardjournalismus antizipierend, zogen sie es vor, die ganze Sache zu personifizieren und den Propheten des Islam ins Visier zu nehmen. Sie verzichteten dabei auf alles, rekurrten allein auf ein dürftiges Wissen, und erfanden dazu irgendwelche Lügen. Muslime konnten nicht in der gleichen Art und Weise antworten, da ihnen der Koran gebietet, Jesus als einen heiligen Propheten zu verehren.“¹

Es sieht so aus, als hätte sich über die Jahrhunderte hinweg nicht wirklich etwas geändert.

¹ Minou Reeves, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making* (Washington Square, New York: New York University Press, 2000), S. X.

Zusammenfassung

Der Islam schränkt Verhaltens- und Lebensweisen ein, um mit der öffentlichen Sittlichkeit und dem Allgemeinwohl in Einklang zu stehen. Von einer islamischen Perspektive aus muss jede die Religion beleidigende Veröffentlichung oder Äußerung, als höchst bedrohlich und gefährlich betrachtet werden. Die Frage, ob solche „Freiheiten“ eingeschränkt werden sollen oder nicht, ist wohl bekannt und in jeder Gesellschaft gängig. Indem man solche „Freiheiten“ einschränkt, hat man immer noch Respekt für die Freiheit selbst. Donnelly erläutert dieses Problem gut, indem er einen anderen Aspekt der Redefreiheit behandelt, Pornografie. Er stellte fest:

„Das ist besonders wichtig, weil die meisten brisanten Themen der jüngsten Diskussionen auf der Ebene der Umsetzung aufgetreten sind. Zum Beispiel geht es in den Debatten über die Pornografie um Grenzen - Interpretation- oder Umsetzung - der Meinungsfreiheit. Die meisten westlichen Länder erlauben die bildhafte Darstellung eigentlich jeden Geschlechtsaktes (so lange Kinder nicht betroffen sind und solange es Kindern nicht gezeigt wird). Viele andere Länder bestrafen diejenigen, die solches Material produzieren, verteilen oder konsumieren. Hinter diesem Disput steht aber keine Ablehnung der Menschenrechte, der Idee der persönlichen



Autonomie oder sogar des Rechtes auf freie Meinungsäußerung.

Wir sollten auch bemerken, dass in vielen Ländern eine heftige Kontroverse über die Pornografie tobt. Jedes Land kriminalisiert einige Formen der Pornografie und die meisten Länder – Taliban-Afghanistan ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt - erlauben einige Darstellungen sexuellen Verhaltens oder Ausstellungen von erotischen Bildern, die ein anderes Land seit Menschengedenken als pornografisch verboten hat.

*Wo auch immer man die Grenze zieht, bleibt beides intakt: das grundlegende, international anerkannte Recht auf freie Meinungsäußerung und der ihm zugrunde liegende Wert der persönlichen Autonomie.*¹

¹ Donnelly, S. 97-98, Schwerpunkt zugefügt.



Freiheit der Religion: Apostasie-Kontroverse

Viel ist in den letzten Jahren bezüglich des Gesetzes der Abtrünnigkeit im Islam gesagt worden. Noch einmal, im Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die von der großen Mehrheit der Länder der Welt unterzeichnet worden ist, steht: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“

Demgegenüber lautet ein Hadith des Propheten Muhammed (Allahs Segen und Friede mit ihm), an den die Muslime glauben: „Es ist nicht erlaubt, das Blut eines Muslims zu vergießen, außer in einem von drei Fällen: wenn ein Verheirateter offensichtlich Ehebruch begeht, einen Mord begeht oder wenn einer vom Islam abfällt und sich von der islamischen Gemeinde trennt.“ (Aufgezeichnet durch al-Bukhari und Moslem) Es ist auch berichtet worden, dass der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm) sagte: „Wer auch immer seine Religion

wechselt, soll getötet werden.“¹ (Aufgezeichnet durch al-Bukhari und andere)

Diese Texte vom Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) haben die große Mehrheit von muslimischen Gelehrten dazu gebracht, den Schluss zu ziehen, dass der Islam und das islamische Gesetz Abtrünnigkeit mit dem Tod bestrafen muss. Es ist wahr,

¹ Es sollte bemerkt werden, dass dieser Hadith die „Weisheit“, die hinter diesem Gesetz liegt, nicht erklärt. Somit wird die ganze Überlegung, warum ein Abtrünniger getötet werden sollte, im Text nicht erklärt (anders der spezifische Fall im anderen Hadith vom Verlassen der Gemeinschaft). Folglich kann jede Diskussion über den Grund, der hinter dieser Tat liegt, nur als Spekulation und Vermutung betrachtet werden. Das ist ein sehr wichtiger Punkt, da einige Menschen versuchen, dieses Gesetz „zu verteidigen“, indem sie selbst aus dem Hadith Gründe ableiten, wie das allgemein vernommene Argument, dass Apostasie eine Bedrohung für den Staat und deshalb mit Verrat gleichbedeutend sei; so habe der Staat das Recht, den Abtrünnigen zu töten. Diesem vernünftigen Argument wird machmal einfach nur folgendes entgegen gehalten: „Ich denke nicht, dass die Apostasie einer Person eine Bedrohung für den Staat ist.“ Tatsache ist, dass die große Weisheit, die hinter diesem Urteil steckt, den Menschen weder der Koran, noch die Sunna verrät. Beispielsweise könnte es vielleicht der Fall sein, dass, wenn jemand in einem islamischen Staat aufgewachsen ist und dort lebt, es keine vernünftige Entschuldigung für ihn gibt, die Religion des Islams aufzugeben und ein Abtrünniger zu werden. Vielleicht ist solch eine Tat durch solch eine Person so ernst, dass Gott, ihr Schöpfer, es so erachtet, dass sie das Leben nicht mehr verdient. Das wäre von einer islamischen Perspektive das Vorrecht von Gott. Wieder einmal, der Autor der vorliegenden Arbeit suggeriert damit nicht, dass das die Weisheit ist, die hinter dem Gesetz der Apostasie steckt, sondern er möchte betonen, dass die wirkliche Weisheit hinter diesem Gesetz im relevanten Text nicht erklärt wird und man vorsichtig sein muss, wenn man über den Grund nachdenkt.

dass es einige gibt, vor allem zeitgenössische Autoren, die sich für ganz andere Schlüsse einsetzen und behaupten, dass die Todesstrafe ein Missverständnis des islamischen Gesetzes ist. Hier ist nicht der richtige Ort, um solch eine Debatte zu erörtern. Stattdessen geht der Autor der vorliegenden Arbeit davon aus, dass die Ansicht der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten die richtige ist. Diese ganze Diskussion sollte deshalb unter Berücksichtigung dieser Schlussfolgerung stattfinden. Wenn die härtere Strafe gegen den gegenwärtigen Angriff „verteidigt“ werden kann, werden kleinere Strafen offensichtlich noch haltbarer sein.

Könnte Gott die Todesstrafe auf Abtrünnigkeit verhängen?

Besonders viele Christen scheinen die Tatsache zu verabscheuen, Muslime könnten glauben, dass Gott per Gesetz die Todesstrafe auf Abtrünnigkeit verhängt habe. Der Autor der vorliegenden Arbeit hat Christen persönlich behaupten hören, wieder einmal, dass der Islam eine barbarische Religion sein müsse, da sie solch eine barbarische Strafe unterstütze. Diese Einstellung verblüfft den Autor sehr. Es ist ein Ding zu sagen: „Wir glauben nicht länger an solch ein Gesetz“ und ein ganz anderes zu sagen: „Wir glauben nicht an einen Gott, der solch eine Strafe verhängen würde.“ Im ersten Fall dreht eine Person einfach einer Sache den Rücken zu, die vielleicht Teil ihrer Religion ist. Solch ein Vorgehen ist für modernistische Juden, Christen und Muslime üblich. Im zweiten Fall hingegen wird etwas geleugnet, was eindeutig in den Heiligen Büchern steht. (Leider ist das auch für Modernisten nicht unüblich. Aber viel weniger extreme Juden, Christen und Muslime erlauben sich nicht, so weit zu gehen.)

Eine eingehende Untersuchung aller relevanten biblischen Texte ginge weit über das hinaus, was hier benötigt wird. Deshalb sollen im Folgenden lediglich ein

oder zwei Verse der Bibel kommentiert werden.¹

Im Exodus 22:20 heißt es: „Wer den Göttern opfert und nicht dem HERRN allein, der sei verbannt.“ Der berühmte und weitrespektierte biblische Kommentator Matthew Henry hatte das folgende über diesen Vers zu sagen:

IV. Götzendienst galt auch als Kapitalverbrechen: Gott hatte sich selber in dieser Sache für eifersüchtig erklärt, die bürgerlichen Mächte müssen ebenso eifersüchtig darin sein und vollständig jene Personen, Familien, und Orte Israels vernichten, die andere Götter anbeteten. Rettet den Herrn: Dieses Gesetz hätte die traurigen Apostasien der jüdischen Nation in nachfolgenden Zeiten verhindern können, wenn diejenigen, die es hätten umsetzen müssen, nicht sogar Spitzenreiter waren in dessen Verletzung.“²

Viertes Buch Mose (Numeri) - Kapitel 25:1-5 lautet:

1. Und Israel wohnte in Sittim. Und das Volk hob an zu huren mit den Moabiter Töchtern. 2. welche luden das Volk zum Opfer ihrer Götter. Und das Volk aß und betete ihre Götter an. 3. Und Israel hängte sich an den Baal-Peor. Da ergrimte des **HERRN** Zorn über Israel, 4. und **Er**

¹ Der Autor bedankt sich bei Dr. Hadi Hashmi für seine Forschungsarbeit, „Verse, die sich mit der Todesstrafe für den Abtrünnigen befassen.“

² Zitiert aus: *The Bible Suite Collection* (ValuSoft, 2006).

sprach zu Mose: Nimm alle Obersten des Volks und hänge sie dem **HERRN** auf an der Sonne, auf daß der grimmige Zorn des **HERRN** von Israel gewandt werde. 5. **Und Mose sprach zu den Richtern Israels: Erwürge ein jeglicher seine Leute, die sich an den Baal-Peor gehängt haben.**

Ein anderes Kapitel, 5. Buch Mose (Deuteronomium) 13:7-11 erzählt auch wörtlich:

7. Wenn dich dein Bruder, deiner Mutter Sohn, oder dein Sohn oder deine Tochter oder das Weib in deinen Armen oder dein Freund, der dir ist wie dein Herz, heimlich überreden würde und sagen: Laß uns gehen und andern Göttern dienen! – die du nicht kennst noch deine Väter, 8. von den Göttern der Völker, die um euch her sind, sie seien dir nahe oder ferne, von einem Ende der Erde bis an das andere, 9. so willige nicht darein und gehorche ihm nicht. Auch soll dein Auge seiner nicht schonen, und sollst dich seiner nicht erbarmen noch ihn verbergen, 10. sondern sollst ihn erwürgen. Deine Hand soll die erste über ihm sein, daß man ihn töte, und danach die Hand des ganzen Volks. 11. Man soll ihn zu Tode steinigen, denn er hat dich wollen verführen von dem **HERRN**, deinem Gott, der dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt hat.

In der 2. Chronik, Kapitel 15: 8-19 wird das Gesetz sogar auf junge Abtrünnige angewendet. Die bedeutenden



Verse in diesem Abschnitt sind Verse 12-13, die lauten: „12. Und sie traten in den Bund, daß sie suchten den HERRN, ihrer Väter Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele; 13. und wer nicht würde den HERRN, den Gott Israels, suchen, sollte sterben, klein oder groß, Mann oder Weib.“

Im Neuen Testament findet man in: Römer 1: 20-32, dass Paulus den Tod von Götzendienern, Homosexuellen und anderen Sündern genehmigt. Dieser Abschnitt lautet:

20 damit dass Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man es wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt; also dass sie keine Entschuldigung haben, 21 die, weil sie wussten, dass ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. 22 Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren geworden 23 und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere. 24 Darum hat sie auch Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste, in Unreinigkeit, zu schänden ihre eigenen Leiber an sich selbst, 25 sie, die Gottes Wahrheit haben verwandelt in die Lüge und haben geehrt und gedient dem Geschöpfe mehr denn dem Schöpfer, der da gelobt ist in Ewigkeit. Amen.

26 Darum hat sie auch Gott dahingegeben in schändliche Lüste: denn ihre Weiber haben verwandelt den natürlichen Brauch in den unnatürlichen; 27 desgleichen auch die Männer haben verlassen den natürlichen Brauch des Weibes und sind aneinander erhitzt in ihren Lüsten und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihres Irrtums (wie es denn sein sollte) an sich selbst empfangen. 28 Und gleichwie sie nicht geachtet haben, dass sie Gott erkannten, hat sie Gott auch dahingegeben in verkehrten Sinn, zu tun, was nicht taugt, 29 voll alles Ungerechten, Hurerei, Schalkheit, Geizes, Bosheit, voll Neides, Mordes, Haders, List, giftig, Ohrenbläser, 30 Verleumder, Gottesverächter, Frevler, hoffärtig, ruhmredig, Schädliche, den Eltern ungehorsam, 31 Unvernünftige, Treulose, Lieblose, unversöhnlich, unbarmherzig. 32 **Sie wissen Gottes Gerechtigkeit, dass, die solches tun, des Todes würdig sind, und tun es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es tun.**

Die obengenannten Beispiele sollten genügend sein. Der interessierte Leser kann außerdem Deuteronomium 13:12-18 und Deuteronomium 17: 1-7 heranziehen.

Nun eigentlich ist die Geschichte der offiziellen Christlichen Kirche und vieler Kirchenoberen in Bezug auf Angelegenheiten dieser Art tatsächlich sehr finster. Man musste damals kein Abtrünniger sein, um ermordet

zu werden. Zwischen Abtrünnigkeit und Ketzerei wird unterschieden, wie dies folgende Stelle aus der Enzyklopädia Britannica verdeutlicht:

[Apostasie ist] die vollkommene Ablehnung des Christentums durch eine getaufte Person, die sich einmal zu diesem Glauben bekannt hat und ihn dann öffentlich ablehnt. Apostasie wird von der Ketzerei unterschieden, die sich auf die Ablehnung einer oder mehrerer christlicher Lehren beschränkt, durch eine Person, die sonst den Glauben an Jesus Christus weiterhin beibehält.

Wieder genügen uns hier zwei Beispiele von Ketzerei – ausschließlich Ketzer, nicht Abtrünnige - aus der Geschichte des Christentums. Die Katharer, eine pazifistische ketzerische Gruppe des südlichen Frankreichs, wurden vernichtet. Papst Innocent III rief zu einem Kreuzzug gegen sie auf. Zwei christliche Autoren beschrieben einen Teil dieses Kreuzzugs wie folgt:

„1209 rief Arnold Amaury, Abt von Citeaux, zum kollektiven Abschachten aller Katharer in der Stadt Beziers auf. Seine Devise, die noch in modernen Redewendungen weiterlebt, lautete: „Tötet sie alle, der Herr kennt die Seinigen.“ Nur eine kleine Minderheit der Stadtbewohner, vielleicht Fünfhundert, waren Katharer, trotzdem musste die ganze Stadt den Preis bezahlen und wurde in Sippenhaft genommen. Zwanzigtausend Menschen

wurden ermordet. So begann die Massenausrottung der Katharer im dreizehnten Jahrhundert.¹

Nicht-Katholiken könnten natürlich der oben geschilderten historischen Tatsache entgegen, indem sie jene Bluttaten den bösen Katholiken in die Schuhe schieben. Doch Martin Luthers Urteil über die Wiedertäufer sollte nicht vergessen werden – eine andere pazifistische ketzerische Gruppe – die kühn genug waren, sich als Erwachsene wieder taufen zu lassen.² Luther erklärte, dass solche Ketzer nicht toleriert werden können und dass die einzige gerechte Strafe für sie die Hinrichtung durch Erhängen sei.³

Dieses Vorgehen steht in deutlichem Gegensatz zum Erbe des Islam. Nicht lange nach dem Tod des Propheten (Allahs Segen und Friede mit ihm) musste der Kalif 'Ali die Plage der als Khawarij bekannten ketzerischen Gruppe bewältigen. Obwohl er Unterhändler entsandte, die ihnen predigen sollten, wie sie ihre Missverständnisse korrigieren könnten, implizierte dieses Vorgehen jedoch nicht, dass der Staat sie physisch angreifen würde, es sei denn, sie würden den Muslimen Gewalt antun. Allerdings wurden die Khawarij tatsächlich gewalttätig und es wurde

¹ Ergun Mehmet Caner und Emir Fethi Caner, *Christian Jihad* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004), S. 183.

² Man kann sich nur fragen, was Martin Luther über heutige „Wiedergeborene“ Christen sagen würde.

³ Siehe Caner and Caner, S. 162.



notwendig für 'Ali, gegen sie zu kämpfen und sie zu besiegen. Später wurde er nach ihnen befragt. Er wurde gefragt, ob sie Polytheisten gewesen wären und 'Ali antwortete, dass sie vor der Vielgötterei geflohen seien. Als er gefragt wurde, ob sie Pharisäer gewesen seien, antwortete er, dass sich Pharisäer selten an Allah erinnerten und ihn erwähnten. Zum Abschluss fragte man ihn: „Was sind sie?“ Er antwortete: „Sie sind unsere Brüder, die gegen uns revoltierten und wir kämpften gegen sie, nur weil sie sich auflehnten.“¹

Es gibt einen interessanten Aspekt, unter anderen, der sich auf die Lehren der Sunniten bezieht, und welcher sie von den verschiedenen häretischen Gruppen unterscheidet. Gemeint sind: die Praxis des *takfeer* (Nicht-Mitglieder als Ungläubige erklären), an welche die Mehrheit der ketzerischen Gruppen glaubte und das Gesetz des „Schwertes“ (andere zu zwingen, die eigenen Lehren zu akzeptieren und sich gegen die Herrscher aufzulehnen). Gruppen dieser Art umfassten die Mu'tazilah und die Khawarij, beide wurden von Mayer gelobt, wie schon zuvor beschrieben - vielleicht aus Unkenntnis dieser Facette der islamischen Geschichte. Die

¹ Abu al-Fidaa Ismaeel ibn Katheer, *Al-Bidaayah wa al-Nihaayah* (Beirut: Maktabah al-Maarif, n.d.), Folge 7, S. 290.



Menschenrechte im Islam

Sunniten griffen selten auf *takfeer* zurück und lehnten sich eigentlich nie gegen Herrscher auf. Tatsächlich wurden zahlreiche Schriften dieser Gruppe als Blasphemie erklärt, und doch lebten die Autoren in der muslimischen Gemeinschaft weiter. Ihre Schriften haben bis heute überlebt, wie z.B. die Schriften der Mehrheit der „islamischen Philosophen“, die im Westen so hoch gelobt werden.

Töten für Gott oder für das Land?

Die Geschichte, auf die gerade verwiesen wurde, ist für die gegenwärtige Diskussion wirklich sehr wichtig. Es war diese Geschichte, die unter westlichen Denkern Abscheu hervorrief gegenüber der Idee des Mordens für die Sache Gottes und um seinetwillen. Es gab so viele Morde von Christen durch Christen in Europa, dass die großen Denker Europas am Ende zu dem Schluss kamen, dass es keinen Sinn habe, „in Gottes Namen zu töten.“

Es dauerte nicht lange, bis sich dann unter den besonderen Umständen Europas das ereignete, was von westlichen Denkern als „Allgemeine Grundsätze“ akzeptiert wurde. Nichts hebt diese Tatsache mehr hervor, als eine kurze Abhandlung, die vom Institut for American Values kurz nach 9/11 vorbereitet wurde. Dieses Dokument hatte den Titel: „Wofür wir kämpfen.“ Es wurde von vielen führenden Intellektuellen in den Vereinigten Staaten, einschließlich Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Daniel Patrick Moynihan und vielen anderen unterschrieben, einschließlich einiger führender zeitgenössischer Vordenker der Theorie des gerechten Kriegs, wie James Turner Johnson, John Kelsay und Jean Bethke Elshtain.

Im einführenden Abschnitt dieses Dokuments wurde folgendes festgelegt:



Wir bestätigen fünf grundsätzliche Wahrheiten, die alle Menschen ohne Unterscheidung betreffen:

1. Alle Menschen sind frei geboren und gleich an Würde und an Rechten.

2. Das grundlegende Element der Gesellschaft ist der Mensch, und die legitime Rolle der Regierung ist, die Voraussetzungen für das Wohlergehen der Menschen zu schaffen und zu fördern.

3. Menschen wollen von Natur aus die Wahrheit über den Sinn des Lebens und des Vergehens suchen.

4. Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit sind unverletzliche Rechte des Menschen.

5. Töten im Gottes Namen ist gegen den Glauben an Gott und ist der größte Verrat an der Universalität religiösen Glaubens.

Wir kämpfen, um uns selbst zu verteidigen und um diese allgemeinen Grundsätze zu verteidigen. Die Punkte vier und fünf sind hier am interessantesten. Der Autor der vorliegenden Arbeit muss zugeben, dass die Logik dieser Einleitung sich ihm entzieht. Wie, zum Beispiel, kann Punkt fünf ein allgemeiner Grundsatz werden?¹ Er steht

¹ Nehmen Sie zur Kenntnis, dass diese Abhandlung nie definiert, was mit dem „Töten im Namen Gottes“ gemeint ist. Wenn sie sich auf so etwas wie die Kreuzzüge oder die Inquisition beziehen, so sind solche Ereignisse für islamische Geschichte nie charakteristisch gewesen, und man würde hoffen, dass die Ablehnung von Praktiken dieser Art ein allgemeiner Grundsatz sein würde. Jedoch, wenn sie sich auf das Konzept beziehen, dass einer glaubt,

eindeutig im Kontrast zu dem, was der Westen seit Jahrhunderten glaubte. In Wirklichkeit ist er bis zum heutigen Tag kein „allgemeiner Grundsatz“ im Westen geworden — wie man am Fall der Christen sehen kann, die in Nordirland gegeneinander gekämpft haben, und an denjenigen, die im Namen Gottes Mord in Abtreibungskliniken begangen haben. Es ist erstaunlich zu lesen, dass nach der Aufzählung der wichtigsten Grundsätze gesagt wurde, dass man dafür kämpfen wolle, „um diese allgemeinen Grundsätze zu verteidigen.“

Zumindest hätten diese Intellektuellen sagen sollen, sie glauben, dass diese Grundsätze für die ganze Menschheit gut seien und die größtmögliche Unterstützung verdienten. In der Art, wie sie ihr Anliegen erklärt haben - und wie das Dokument auch durch zahlreiche Würdenträger unterzeichnet wurde – gibt es aber einen grundsätzlichen logischen Fehler. Wie können sie „kämpfen“, um den „allgemeinen Grundsatz“: „Töten im Namen Gottes ist gegen den Glauben“ zu verteidigen und gleichzeitig auch, um den Grundsatz der

sein Glaube an Gott verlange von ihm, dass er einen anderen Menschen aus bestimmten Gründen töten muss, dann wäre es höchst anmaßend von ihnen, so etwas als einen allgemeinen Grundsatz zu fordern. Tatsächlich könnte man auf der Grundlage der Texte der Bibel selbst und der Geschichte der westlichen Zivilisation argumentieren, dass die Beweislast auf diejenigen liegt, die behaupten, dass Gott nie das Morden in Seinem Namen verzeiht, im Gegensatz zu denen, die sagen, dass dies möglich ist.

„Religionsfreiheit“ als eines der „unverletzlichen Rechte des Menschen“? So könnte man behaupten, es sei akzeptabel, für Gott gegen Menschen zu kämpfen, die in Gottes Namen töten, weil Töten in Gottes Namen gegen den Glauben an Gott ist, wie sie festgestellt haben!

Aber was haben sie in Wirklichkeit getan? Sie haben die Religion - für die es einem nicht erlaubt ist zu kämpfen – durch einige beschlossene Grundsätze ersetzt – für welche es einem erlaubt sein soll zu kämpfen! Warum sollten ihre ausgedachten Grundsätze wichtiger und bedeutender sein als die Grundsätze, von denen jemand glaubt, dass sie von Gott offenbart wurden? Ist das Kämpfen um von Menschen gemachten Grundsätzen nicht mehr als ein „weltlicher heiliger Krieg“? In einer seiner zahlreichen Schriften machte James Turner Johnson eine wertvolle Anmerkung, die den inneren Widerspruch der Haltung hervorhebt, die diese Unterzeichner eingenommen haben. Er schrieb:

„Wenn der Staat jedoch selbst eine Staatsideologie entwickelt, bekräftigt sich etwas wieder, was der Argumentation vom heiligen Krieg sehr ähnlich ist, nunmehr aber in weltlichem Gewand. Beispiele hierfür umfassen die Ideologien des Nationalismus, Nazismus, Kommunismus, der Ethnizität und sogar der Demokratie. In diesem Fall hat der Westen dem Religionskrieg nicht völlig abgeschworen, da etwas sehr Ähnliches in Form



von Kriegen zur Rechtfertigung verschiedener Ideologien weiter existiert.“¹

Jetzt kommt eine sehr verblüffende Frage für jemanden, der an Gott glaubt; und wie es scheint, glaubt die Mehrheit der Menschen heute noch so: Wie kann es sein, dass es einem nicht erlaubt ist, im Namen von Gottes Religion zu kämpfen – Gott, Der die ganze Menschheit schuf und nährte – wo es doch heute als akzeptabel betrachtet wird, im Namen von Ideologien, die von Menschen gemacht sind, wie z.B. „Demokratie“ oder „Freiheit“ zu kämpfen? Tatsächlich ist es heute völlig akzeptabel, im Namen von menschengemachten „Nationen“ zu kämpfen. Leute kommen zusammen und bilden eine Nation, manchmal als Ergebnis höchst willkürlicher historischer Ereignisse, und schon akzeptieren es die Angehörigen der Nation und finden es logisch, andere in Kriegen zu töten, die im Namen der eigenen Nation geführt werden. Dieselben Leute, die jene Arten von Krieg verteidigen, einschließlich vieler Unterzeichner der oben erwähnten Abhandlung, werden das Töten von Menschen oder das Kämpfen im Namen der Religion oder für Gott verurteilen. Welcher Kampf sollte mehr Sinn machen für jemanden, der an Gott glaubt,

¹ James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997), S. 60.

unabhängig davon ob er Jude, Christ, Muslim oder was auch immer er ist?

Die Angelegenheit wird sogar noch verblüffender für jene, die an Gott glauben: Eine Person kann zu einer lebenslangen Haft, ja sogar zum Tode wegen Verrats, verurteilt werden, und dies alles im Namen des Staates; gleichzeitig jedoch darf im Namen der Meinungsfreiheit jeder über Gott, die Religion oder praktisch jedes andere Thema sagen, was er möchte. Die von Menschenhand geschaffene Einheit namens Staat – die möglicherweise eines Tages gar nicht mehr existiert, wie z.B. Jugoslawien, oder die eines Tages ihre maßgebliche Ideologie aufgibt, wie die USSR - hat das Recht, Menschen zu töten, aber Gott hat kein Recht, zum Tod einer Person aufzurufen.

Das Ergebnis ist eine ziemlich heuchlerische Situation. Wenn solche Rechte für Staaten akzeptiert werden, dann müssen sie auch für Gott akzeptiert werden, besonders wenn Gott in den Augen einiger Menschen Staat, Gesellschaft und persönliche Hingabe allesamt verkörpert, wie dies der Fall der Muslime ist.

Verrat und Abtrünnigkeit

Zusammengefasst steht es außer Frage, dass das islamische Gesetz der Apostasie ein sehr strenges ist. Sein wahrscheinlichster gegenwärtiger analoger Fall ist der des Verrates. Die Strafe für Verrat erstreckt sich irgendwo von lebenslänglicher Freiheitsstrafe (in vielen europäischen Staaten, die die Todesstrafe abgeschafft haben) bis zur Todesstrafe (wie zurzeit in den Vereinigten Staaten). Die zwei Fälle sind analog, weil die Art des Abfalls, für den der Betroffene die Todesstrafe bekommt, der Auflehnung gegen den islamischen Staat und gegen alles das, für was er steht, ähnlich ist. Dieser Punkt erklärt Sheha wie folgt:

Sheha, Seite 153-154:

„Die Hinrichtung eines vom islamischen Glauben abgefallenen Menschen impliziert, dass er offen und öffentlich die Grundlagen des Islams mit Verrat und Gotteslästerung angegriffen hat. Damit gefährdet er auch die Basis der moralischen und sozialen Ordnung in ihren Grundfesten. Es ist ein Hochverrat, der innere Aufruhr und gefährliche rebellische Zustände in der islamischen Gesellschaft auslösen kann. Dieses Verbrechen gilt in jeder Gesellschaft als das Schlimmste und wird deshalb 'Hochverrat' genannt ... Die Hinrichtung des Abtrünnigen bedeutet in Wirklichkeit, den Rest der Gesellschaft vor der Bosheit und der Gewalt zu retten, die er verbreiten würde,

wenn er Gelegenheit hätte, Unglauben und Gotteslästerung unter den anderen Mitgliedern der Gesellschaft zu propagieren. Wenn solch eine Person ihren Unglauben und ihre Abtrünnigkeit für sich selbst behält, nicht verkündet und verbreitet, so wird sie Allah überlassen und Seinen Strafen im Jenseits. Allah weiß am besten, wer glaubt und wer vom Glauben abfällt, wer aufrichtig ist und wer nur heuchelt. Muslimische Behörden stützen ihre Urteile und Strafen auf offene Äußerlichkeiten und überlassen des Menschen innere Absichten und Ansichten Allah.¹

Zusätzlich bemerkt Bilal Philips Folgendes über die Gesetze der Abtrünnigkeit im Islam:

„Derjenige, der öffentlich den Glauben aufgibt und das Land verlässt, wird nicht gejagt und ermordet werden. Würde aber jemand, der sich privat oder nur insgeheim vom Glauben lossagt und in einem islamischen Staat gemäß den Regeln dieses Staates weiterhin lebt, von ihm verfolgt und hingerichtet werden? Die Praxis, Inquisitionsgerichte abzuhalten, um den Glauben der Menschen zu untersuchen, gehört nicht zur islamischen Rechtstradition.“²

Historisch gesehen zögerten die „traditionellen sunnitischen“ Gelehrten sehr oft, eine Person zu einem

¹ Abdul Rahman al-Sheha, *Misconceptions on Human Rights in Islam* (Riyadh, Saudi Arabia: Islamic Propagation Office, 2001), S. 153-154.

² Bilal Philips, „Contemporary Issues, (www.bilalphilips.com), S. 23.



Ungläubigen oder zu einem Apostaten zu erklären. Naasir al-'Aql bemerkte, dass viele berühmte Gelehrte solch ein Urteil nie aussprachen, auch wenn eine Person Handlungen und Verhaltensweisen an den Tag gelegt hatte, die auf ihre „Abtrünnigkeit“ verwiesen.¹ Tatsächlich waren es historisch gesehen die spalterischen Kharijiten und Mu'tazilah, oder wie Mayer sie nennt, die „Pro-Menschenrechte“, die alle Muslime für Abtrünnig erklärten, die nicht ihren Sekten angehörten. Tatsächlich unterschieden sich jene ketzerischen Gruppen durch zwei religiöse Überzeugungen, die sie auch in die Praxis umsetzten, nämlich zum einen: Al-takfeer (Nicht-Mitglieder der eigenen Sekte als Nicht-Muslime zu erklären), und zum Zweiten: al-Saif (das Schwert, bezogen auf ihren Glauben an die Legitimität von Auflehnung gegen den Herrscher). Natürlich führt die eine Überzeugung zur anderen. Je leichter man die anderen, die Herrschenden z.B., als Abtrünnige bezeichnen kann, desto leichter wird es sein, das Konzept der Auflehnung gegen sie anzunehmen.

¹ Naasir al-Aql, *Sharh al-Aqeedah al-Tahaawiyyah* (Riyadh, Saudi Arabia: Markaz al-Najaashi), Lecture (engl.)37. Die sunnitischen Gelehrten unterscheiden zwischen den Taten der Apostasie (kufr) und Apostaten (kaafir). Eine Tat der Apostasie macht einen nicht zwangsläufig zu einem Apostaten.



Menschenrechte im Islam

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, alle relevanten Fragen zu behandeln, die mit dem Gesetz der Abtrünnigkeit im Islam zusammenhängen,¹ und zwar im Lichte zeitgenössischer Denkrichtungen und Positionen. Am Ende dieses Kapitels reicht es aus, anzumerken, dass, wenn die zurzeit existierenden Gesetze des Landesverrates und Gesetze des Krieges keine Verletzungen der Menschenrechte darstellen, dann kann das islamische Gesetz der Abtrünnigkeit auch nicht als ein solches betrachtet werden. Nur weil eine Strafe im Namen eines „Staates“ oder im „nationalen Interesse“ ist, während die andere im Namen Gottes oder einer „Religion“ verhängt wird, kann es keinen logischen (oder sogar gesetzlichen) Unterschied zwischen den zwei Fällen geben.

Schließlich, unabhängig davon, wie oft Mayer noch behaupten möchte, dass die Religionsfreiheit

¹ Zum Beispiel ist eine wichtige Angelegenheit, die hier noch nicht besprochen wurde, die Frage der Bedingungen, die für ein *hadd* (vorgeschriebene Strafe) im Islam gelten. Besonders wenn alle Bedingungen erfüllt sind, die es geben muss, ehe ein *hadd* durchgeführt wird, kann ein Land wie das heutige Afghanistan wirklich das Recht dazu haben, die *hadd* Strafe für die Apostasie durchzuführen? Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Regierung selbst *kufr* (Unglaube) begeht, ganz zu schweigen davon, dass es Tür und Tor öffnet für alle möglichen antiislamischen Organisationen und Völkern, damit sie frei im Land wirken und arbeiten können. Das ist eine äußerst wichtige Angelegenheit, die die zeitgenössischen Gelehrten im Detail besprechen müssen, da die falsche Anwendung des *hadd* Schaden anrichten könnte, einen großen Schaden möglicherweise, für Muslime und den Islam als Ganzes .

„unbeschränkt“ ist, muss eingesehen werden, dass sich praktisch jede Gesellschaft für sich allein mit der Frage der Religionsfreiheit intern auseinandersetzen muss. Richtig ist, dass die Strafe, die für bestimmte religiöse Praktiken entsteht, nicht die Todesstrafe sein muss, es kann auch eine Haftstrafe sein, die auch die Einschränkung der Freiheit bedeutet. Donnelly befasst sich offen mit diesem Aspekt der „Religionsfreiheit“, wenn er schreibt:

„In Anbetracht der anhaltenden Unterdrückung der iranischen Bahais – obwohl im Augenblick wenigstens die Hinrichtungen scheinbar ein Ende genommen haben – war das eine heikle Angelegenheit. Aber auch hier war die Herausforderung nicht der Grundsatz oder das Recht der Religionsfreiheit an sich (die fast alle Muslime unterstützen), sondern die Konkurrenten Ansichten, „westliche“ versus „muslimische“, über die Grenzen der Religionsfreiheit hinaus. Und wir müssen uns daran erinnern, dass jede Gesellschaft einige Begrenzungen auf die Religionsfreiheit legt. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel haben sich die jüngsten Gerichtsverfahren mit forcierter ärztlicher Behandlung für die Kinder der christlichen Wissenschaftler befasst, mit lebenden Tieropfern durch praktizierende Santarier und den Rechten der Zeugen Jehovas, an privaten Wohnungen zu



missionieren.¹

¹ Donelly, S. 95.

Religionsfreiheit: Steht es Muslimen frei, ihre Religion unter einer gegenwärtigen Menschenrechtsplattform auszuüben?

Bevor mit diesem Thema abgeschlossen wird, ist es wichtig, noch einmal hervorzuheben, dass Muslime nicht wirklich frei sind, ihre Religion unter der gegenwärtigen Menschenrechtsplattform auszuüben, oder wie sich es die Menschenrechtsaktivisten wie Mayer und Howland vorstellen, denn nach ihrer Auffassung verletzen viele islamische Lehren und Praktiken das Menschenrechtsgesetz und das könne nicht geduldet werden. Es ist weiterhin wahr, dass, wenn Muslime weiter darauf bestehen, solche Menschenrechte „zu verletzen“, ihnen Sanktionen und möglicherweise militärische Interventionen drohen werden. Und auf militärische Interventionen folgen höchstwahrscheinlich Tod und Vernichtung. Mit anderen Worten können Muslime, die sich bemühen, ihr Verständnis des „traditionellen Islam“ umzusetzen, einfach getötet werden, weil sie sich weigern, an der Menschenrechtsplattform festzuhalten. Anders gesagt sind sie in den Augen dieser Menschenrechtler nichts Besseres als „Abtrünnige“ oder „Ungläubige“. Wegen ihrer „Abtrünnigkeit“ oder „Untreue“ wird es erlaubt, ihr Blut im Namen der Menschenrechte zu vergießen. Doch gleichzeitig scheinen dieselben Menschenrechtsbefürworter über das islamische Gesetz



Menschenrechte im Islam

der Abtrünnigkeit erschrocken zu sein. So vermehren sich weiter die grellen Widersprüche in der gegenwärtigen Menschenrechtsplattform.



Schlussfolgerungen

Es ist erstaunlich zu sehen, wie der Islam an so vielen Fronten kritisiert wird, wenn es um die Menschenrechte geht. Nach näherer Betrachtung findet man jedoch heraus, dass es in der Tat das Menschenrechtsgesetz ist, das widersprüchlich ist. Die Angriffe gegen den Islam und seine Ansicht von Menschenrechten scheinen mehr auf einer Abneigung gegen die Religion im Allgemeinen und dem Islam insbesondere zu beruhen.

Der Islam wird oft kritisiert für seine Einschränkung der Rechte der Frauen und dafür, dass sie nicht die gleichen Rechte bekommen wie Männer. Zugleich haben europäische Nationen wiederholt muslimischen Frauen verboten, die islamische Kleidung, welche als *hijab* bekannt ist, zu tragen. Das ist eine klare Einschränkung ihrer Freiheit, da der Islam Frauen gebietet, in der Öffentlichkeit keine aufreizende Kleidung zu tragen. Jedoch hatten die ehemaligen Gerichtshöfe für Menschenrechte kein Problem damit, dem *Hijab*-verbot zuzustimmen. Sie handeln im Namen der Säkularität, um so die öffentliche Sittlichkeit, die Gleichheit und die nationale Einheit zu schützen.

Auch haben genau dieselben europäischen Länder kein Problem mit der Veröffentlichung von

verunglimpfenden Karikaturen über den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm). Offenbar sind dieselben Ziele, öffentliche Sitten und nationale Einheit zu schützen, hier nicht von Wichtigkeit. Es war vorweg bekannt, dass solche Karikaturen spaltende Wirkung haben würden und sogar zu Gewalt in den europäischen Ländern führten. In einer perversen Weise ist auf einmal die Freiheit der Meinungsäußerung tonangebend. Weltweit unterstützten Menschenrechtsaktivisten das Recht der Zeitungen, jene Karikaturen über den Propheten Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) zu veröffentlichen.

Wenn es schließlich auf das Thema der Gesetze der Abtrünnigkeit und ähnliches ankommt, scheint es den Menschenrechtsaktivisten klar zu sein, dass niemand im Namen Gottes oder wegen der Religion getötet werden darf. Gleichzeitig können Leute aus zahlreichen anderen Gründen, aus Gründen der Staatsräson, getötet werden.

Neben den vielen Ungereimtheiten und Widersprüchen, die oben beschrieben worden sind, brachte dieses Kapitel andere sehr wichtige Fakten über das Menschenrechtsparadigma ans Licht.

In diesem Kapitel sind mehrere umstrittene Themen, die mit dem Islam und den Menschenrechten zusammenhängen, berührt worden. Europa gilt in der Welt in Bezug auf das Thema Menschenrechte als Vorreiter.

Folglich begann dieses Kapitel mit einer Untersuchung über die Auseinandersetzung und den Umgang der europäischen Gerichtshöfe für Menschenrechte mit der Frage der Menschenrechte. Die Entscheidungen und die Urteile dieser Gerichtshöfe zeigten deutlich, wie Menschenrechte manipuliert oder für zwei andere vage Konzepte, Säkularität und Demokratie, verworfen werden können. Demzufolge gibt es heute also kein wahres Menschenrechtsparadigma oder keine Menschenrechtsbewegung.

Wenn, den Führern des Menschenrechtsparadigmas im progressiven Europa zufolge, die Menschenrechte durch die Säkularität oder die Demokratie übertroffen werden können, bedeutet dies, dass die Bewegung nicht für die Menschenrechte steht. Menschenrechte sind nur eine nebensächliche Absicht oder ein Instrument, das verwendet wird, um Säkularität und Demokratie zu fördern.

Wenn die Ideologie oder das System der Säkularität/Demokratie die Menschenrechte übertrifft, sollte es der Ideologie oder dem System des Islam auch erlaubt werden, einen höheren Rang als die Menschenrechte einzunehmen? Sicher ist es für Gläubige in einem islamischen Staat wertvoller und wichtiger, am Islam festzuhalten als an den persönlichen Menschenrechten. So wie in Frankreich die Laicité oder

die Säkularität Vorrang hat vor den Rechten des Einzelnen, nachdem dies der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte bestätigt hat, sollte dem islamischen Gesetz derselbe Vorrang in islamischen Staaten gegeben werden. Natürlich ist die Standardantwort: „Aber Säkularität und Demokratie erlauben Freiheit für alle...“ Dieses Scheinargument wurde aber bereits in diesem und im vorherigen Kapitel entlarvt.

Auf dem Boden der Realität haben Staaten und Gesetzssysteme wirklich das Recht und das Gebot, Freiheiten einzuschränken. Wie Baderin bemerkte:

„Durch ihre Natur stellen sowohl das Gesetz als auch die politische Autorität eine gewisse Einschränkung der Freiheiten Einzelner dar. Vielleicht ist die richtige Auffassung bei Locke zu finden, der es so erklärt hat: „... Freiheit muss von Zwang und Gewalt gegen andere befreit werden. Das kann es nicht geben, wo es kein Gesetz gibt: ...Freiheit ist nicht, wie uns gesagt wird, ‘die Freiheit für jeden, zu tun, was ihm beliebt‘. Unter dem, was als 'grundsätzlicher liberaler Grundsatz' beschrieben wurde, existiert nur eine Art Annahme zu Gunsten von Freiheit, welche die Beweislast auf jeden legt, der für irgendwelche Einschränkungen kämpft. So wird die Macht des Staates, sich in den Handlungen von Personen einzumischen, laut der liberalen Theorie oder innerhalb von Menschenrechten nicht völlig verdrängt, aber nur zu ihrer legitimen



Notwendigkeit verkürzt. Die Notwendigkeit der Kontrolle durch die politische Autorität ist durch das Gesetz anerkannt, aber die Beschränkungen der Freiheiten des Einzelnen müssen in Übereinstimmung mit dem Gesetz gerechtfertigt und nicht willkürlich sein. Der rechtfertigende Grundsatz setzt demnach fest, dass Einschränkungen der Rechte des Einzelnen eindeutig durch das Gesetz bestimmbar und vertretbar sein müssen, um die Freiheiten, Unabhängigkeiten und grundsätzliche Menschenrechte nicht zu verletzen.“¹

Dieser Abschnitt von Baderin würde bedeuten, dass der islamische Staat viele Beschränkungen der Freiheit unter Berücksichtigung seiner Ziele für die Gesellschaft rechtfertigen könnte. Baderin hat jedoch im oben genannten Abschnitt die wichtige Einschränkung verfehlt, die einen Teil des Menschenrechtsparadigmas bildet. Es wird anerkannt, dass Rechte nicht frei sein können. Sie müssen einer größeren Autorität unterworfen werden. In den Schriften von gegenwärtigen Menschenrechtsbefürwortern und im gegenwärtigen Menschenrechtsgesetz kann oder muss die größere Autorität eine säkulare Demokratie sein und kann nicht eine religiöse Autorität sein - obwohl sie daran scheitern, ausführlich zu beweisen, warum die eine akzeptiert und

¹ Baderin, S. 45.



die andere zurückgewiesen werden sollte.

Clapham beispielsweise schreibt, dass in Rechte und Freiheiten eingegriffen werden könne, aber nur aufgrund folgender drei Fragen:

- Gibt es ein legitimes Ziel für das Eingriff?
- Wird der Eingriff durch ein klares und leicht zugängliches Gesetz vorgeschrieben?
- Ist der Eingriff zum identifizierten legitimen Ziel in einem angemessenen Verhältnis und ist er in einer demokratischen Gesellschaft notwendig?¹

Mayer gibt sogar zu, dass „uneingeschränkte Freiheit“ eingeschränkt werden kann, aber nie auf der Grundlage von der Religion. Sie schreibt:

„Das Völkerrecht erkennt an, dass Rechtsschutz nicht uneingeschränkt ist und in außergewöhnlichen Umständen aufgehoben oder modifiziert werden kann, wie in Kriegssituationen, öffentlichen Notfällen, oder sogar unter normalen Umständen, wenn dies im Interesse bestimmter zwingender Erwägungen ist. Da es sich um Internationales Recht handelt, kann man erwarten, dass diese zwingenden Gründe festgelegten Kategorien zuzuordnen sind. Modifikationen können auf Menschenrechte im Interesse des Gemeinwohls vorgenommen werden und bestimmten, vorgegebenen

¹ Andrew Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction* (Oxford, England: Oxford University Press, 2007), S. 100.

Richtlinien dienen. Die Letzteren können die Bewahrung der Staatssicherheit, der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, der Moral, der Rechte und Freiheiten anderer, der Interessen der Justiz und des öffentlichen Interesses einer demokratischen Gesellschaft einschließen. Um sicherzustellen, dass Anpassungen und Ausnahmeregelungen im Rahmen der Strukturen der zuständigen Autorität in die Wege geleitet und durchgeführt werden und um Willkür in den Entscheidungen zu verhindern, müssen die Maßnahmen, die diese Einschränkungen festlegen, in Übereinstimmung mit dem Gesetz ergriffen werden.... Das Völkerrecht akzeptiert nicht, dass grundsätzliche Menschenrechte beschränkt werden – viel weniger dauerhaft beschnitten – unter Bezugnahme auf Anforderungen irgendwelcher Religion. Das Völkerrecht sieht keine Verordnung vor, die islamischen Kriterien Vorrang gewährt und damit den Muslimen die Menschenrechte vorenthält. Die Menschenrechte mit Rücksicht auf Anforderungen der Scharia einzuschränken oder abzuschwächen würde bedeuten, die Menschenrechte, die im Rahmen des Völkerrechts festgelegt wurden, aufgrund von Standards zu modifizieren, die nicht als eine legitime Basis anerkannt sind, aufgrund welcher Rechte beschnitten



werden können.¹

Ähnlich sagt Howland, dass Rechte aus moralischen Erwägungen und aus Gründen der öffentlichen Ordnung eingeschränkt werden können, aber:

„Die Begriffe 'Moral' und 'öffentliche Ordnung' werden so auf die Bedeutung öffentlicher Ordnung und Moral im Zusammenhang von demokratischen Grundsätzen begrenzt ... Daher kann nationales oder religiöses Gesetz nicht die Quelle für eine dieser Vorschriften sein. Außerdem verlangt Artikel 29 dieselbe Behandlung für alle Rechte, daher müssen entsprechende Situationen analog behandelt werden. Wenn ein Staat beispielsweise ein Gesetz erlässt, das Religion zum Nachteil von Frauen schützt, muss eine Entscheidung getroffen werden, ob solche Begrenzungen der Rechte von Frauen notwendig sind für die erwartete Anerkennung der Religion und ob sie den gerechten Voraussetzungen einer entsprechenden demokratischen Gesellschaft entsprechen. Das muss zur Situation eines Staates passen, ein Gesetz zu erlassen, das Frauen gegen religiösen Druck schützt, und es muss entschieden werden, ob die Beschränkung der Religion sowohl für die gebührende Anerkennung der Rechte von Frauen, als auch im Hinblick auf die gerechten Anforderungen einer demokratischen Gesellschaft,

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 77-80.

notwendig ist.“¹

(Laut Howland kann anscheinend „Moral“ nicht auf der Religion eines Landes beruhen.)

So wird also noch einmal deutlich, dass das Problem nicht die Einschränkung der Menschenrechte ist, sondern die Frage ist, auf welcher Basis sie eingeschränkt werden.

¹ Howland in Bucar and Barnett, S. 184.

Abschließende Überlegungen

In dieser Arbeit sind eine Menge relevanter Schriften über den Islam und die Menschenrechte behandelt und kritisiert worden. Danach wurden einige grundsätzliche Fragen bezüglich der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung besprochen. Das führte direkt zur Frage, wo der Islam in Bezug auf Menschenrechte steht. Schließlich gab es eine Diskussion von einigen neuen umstrittenen Themen, die mit dem Islam und den Menschenrechten verbunden sind. Es gibt bestimmt noch offene Fragen, die noch besprochen werden müssen, ehe einige allgemeine Schlussfolgerungen gezogen werden können.

Die Menschen schützen

„Das Wesen unseres Konzepts von Menschenrechten ist die Idee, Personen (und eventuell Gruppen) vor Machtmissbrauch zu schützen.“¹

Heute lautet die Frage: Wer wird die Individuen vor dem Machtmissbrauch durch die Menschenrechtsrechtsanwälte, Politiker und Aktivisten retten? Diese haben heute sehr viel Macht und haben auch keine Skrupel, sie auf verschiedenste Art und Weise auszunutzen. Sie gebrauchen ihre wirtschaftliche und militärische Stärke, um Nationen, Gemeinschaften und

¹ Freeman, S. 167 (Schwerpunkt ist Teil des Originals).

Völkern weltweit zu drohen. Sie fordern, dass Menschen ihre Kultur, Gesellschaft und sogar Religion ändern, um sich den Anforderungen dieser neuen Bewegung anzupassen.

„Menschrechte“ haben einen weiten Weg zurückgelegt ausgehend von einigen grundlegenden Prinzipien, denen alle Länder auf der Welt im Kontext der jeweiligen eignen Kultur zustimmen könnten. Jetzt sind Menschenrechtsgesetze bis in die privatesten Angelegenheiten des Einzelnen hinein durchgedrungen, sei es die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau, sei es die Einstellung des Einzelnen zu den sexuellen Vorlieben anderer. Zweifellos war das ein Machtmissbrauch.

Tatsächlich geht der Machtmissbrauch weit darüber hinaus. Er berührt den heiligsten Aspekt im Leben eines Menschen: seine Beziehung zum Schöpfer. Selbst diese Beziehung wurde überstimmt – tatsächlich beherrscht – von Gesetzen, die von Berufsbürokraten, Politikern und Rechtsanwälten aufgestellt wurden. Es wird einer Person sogar nicht erlaubt, sich Gott in einer Art zu ergeben, gegen die diese angeblichen Super-Moralwächter Einspruch erheben.

Auch Menschen mit guten Absichten können davon abgleiten und ihre neu erworbenen Machtbefugnisse



missbrauchen. Vielleicht braucht man nur einen Blick auf die Nachwirkungen der Französischen Revolution zu werfen, um zu sehen, wie grob Macht missbraucht werden kann, auch von denen, die behaupten, den Menschen die Freiheit zu bringen. Vielleicht müssen Menschenrechtsverfechter neu überdenken, wo genau sie herkommen und wo sie jetzt stehen. Obwohl alles in Bezug auf „Menschenrechte“ schon gesagt wurde, kann man das Gefühl bekommen, dass ein gewisser „Totalitarismus“ in den Schriften der Menschenrechtsverfechter vorhanden ist, besonders wenn es um die Rolle der Religion in der menschlichen Gesellschaft geht.

Die Wahl der Moral

„Rechte sollten mit anderen Werten in ein Gleichgewicht zueinander gebracht werden. Es wäre dogmatisch anzunehmen, dass Rechte immer grundsätzlicher seien als andere Werte ... Ich sollte das moralische Gewicht der anderen in Frage kommenden Werte identifizieren und bewerten. Rechte sind wichtig, aber sie sind nicht die ganze Moral.“¹

Es gibt eine Reihe kniffliger Fragen, die mit dem Thema Menschenrechte und Moral zusammenhängen. Menschenrechtler könnten argumentieren, dass die Moral des Staates und des Einzelnen darin besteht, jeden die ihm

¹ Freeman, S. 62-63.

gebührenden Rechte zu gewähren und diese voll und ganz zu achten. Das klingt sehr gut und sehr überzeugend, führt allerdings auch zu einer naheliegenden Frage, die näher beleuchtet sein soll: Welche Rechte sind es, die jedem gebühren? Wie vorher besprochen, ist das tatsächlich eine nicht zu beantwortende Frage im Rahmen des Menschenrechtsparadigmas. Man könnte antworten: Diese Rechte sind eben jene, die als Rechte vereinbart worden sind. Das ist aber noch keine ausreichende Antwort. Denn besonders der Begriff „vereinbart“ verweist nur auf die Menschenrechtsrechtsanwälte und Staatsvertreter, für die Moral kein Leitmotiv gewesen sein muss. Oder die Antwort könnte sein: Die Rechte, die jedem gebühren, sind solche, die mit einer säkularen, demokratischen oder freien Gesellschaft im Einklang stehen. Und wieder einmal hat „der Geist der Moral das Gebäude verlassen“. Diese oben erwähnten Grundlagen für Rechte sollen angeblich in gewissem Sinne „eine neutrale Moral“ darstellen. Doch es gibt keine wahre säkulare oder demokratische Moral. Folglich ist man in ein System geraten, das „moralisch“ leer ist. Und es war wirklich so gedacht, weil subjektive Fragen der Moral bedeuten, dass einer gezwungen wird, bestimmte Lebensweisen und Verhalten „zu beurteilen“. Das ist aber gerade das, was das Menschenrechtsparadigma theoretisch zu vermeiden anstrebt. Aber sobald die Moral aus der Gleichung

genommen wird, öffnet sich die Tür für die Unmoral. Man möchte hoffen, dass die Frage der Moral ein „Menschenrecht“ sein wird, um welches man sich intensiv kümmern würde. Keiner sollte aber im Namen eines vagen Konzepts von „Menschenrechten“ seine Sorge um die Moral opfern.

Wenn man die Frage der moralischen Entscheidung in die Gleichung wieder aufnimmt, dann steht der Muslim in Bezug auf das gegenwärtige Menschenrechtsparadigma einer moralischen Herausforderung von gewaltigem Ausmaß gegenüber. Was kann eine größere moralische Frage oder ein größeres moralisches Dilemma für einen Muslim sein, als Gott zu missachten oder an ein System zu glauben, das seinen grundsätzlichen Glauben an Gott verletzt? Der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Friede mit ihm) nahm sich diese Frage explizit an und erklärte: „Keinem erschaffenen Wesen sollte Gehorsamkeit entgegengebracht werden, wenn es Ungehorsamkeit gegenüber Allah bedeutet.“¹ Wenn es *erlaubt* ist, den Gedanken weiterzuführen, dass etwas Vorrang über die Menschenrechte haben kann, dann muss in einer internen Diskussion zwischen Muslimen natürlich

¹ Aufgezeichnet von Ahmad, al-Tabaraani und anderen. In einer anderen Überlieferung heißt es: „... wenn es Ungehorsam gegen den Schöpfer einschließt.“ Laut al-Albaani und Shuaib al-Arnaaoot ist diese Überlieferung authentisch. Siehe *Silsilat al-Ahaadeeth al-Saheehah*, Folge 1, Seite 297; *Musnad Ahmad*, #1095.

die Gehorsamkeit gegenüber Gott den Vorrang haben vor den Menschenrechten.

Säkularität und Menschenrechte: Ist das alles, was das Leben ausmacht?

„Menschenrechte gründen nicht und können nicht auf religiöse Überzeugungen gegründet werden. Das Gegenteil zu behaupten wäre sachlich und historisch falsch und vom Konzept her imperialistisch. Die Menschenrechtsideologie ist eine vollkommene säkulare und rationale Ideologie, deren Erfolgsversprechen als eine universale Ideologie von ihrer Säkularität und Vernunft abhängt. Niemand kann eine Fusion oder eine vollkommen komfortable Zusammenarbeit zwischen religiösen Organisationen und Menschenrechtsverbänden erwarten.“¹

Henkin repräsentiert eine säkulare Position. Wenn Säkularisten bereit sind, klare und eindeutige Erklärungen abzugeben, ist es höchste Zeit, dass Muslime das auch anerkennen. Man kann sagen, dass, wenn man die gegenwärtige Menschenrechtsdoktrin mit dem Islam vergleicht, man dabei ist, von zwei sehr unterschiedlichen Religionen oder Ideologien zu sprechen. Der Versuch wird nicht gelingen, den Islam so zu biegen, dass er in die

¹ Henkin, S. 154.

gegenwärtigen Menschenrechtssysteme passt, insbesondere nicht in die extremen Versionen dieser Systeme. Noch wird er funktionieren, wenn man versucht, die Menschenrechtsplattform zu verbiegen und zu manipulieren, um sie dem Islam übereinzustimmen. In beiden Fällen werden die Widersprüche und die unlogischen Argumente so sein, dass die Entschlossenheit aller Betroffenen schwindet.

Später widerspricht sich Henkin, wahrscheinlich weil seine Vorstellung von der Religion oder der Ideologie sehr beschränkt ist. Zugleich weist er auf eine wichtige Gegebenheit hin: Die gegenwärtigen Menschenrechtssysteme können der Menschheit nicht alles bieten, was sie braucht. Er schreibt:

„Tatsächlich aber ist die Idee der Rechte keine vollständige, allumfassende Ideologie und stellt auch keinen Anspruch darauf, eine solche zu sein. Sie steht tatsächlich nicht in Konkurrenz zu anderen Ideologien. Religion erklärt und tröstet; Tradition unterstützt; Entwicklung baut. Die Menschenrechtsidee tut nichts davon. In der heutigen Welt - und in der künftigen - mag es vielleicht nicht weniger Bedürfnis geben nach alledem, was Religionen und Traditionen immer schon versprochen und zur Verfügung gestellt haben. Vertreter der Religion hatten Recht, Menschenrechtsansprüche als Ideologie gänzlich abzulehnen. Menschenrechte - nüchterne Rechte -

versorgen nicht mit Wärme, Zugehörigkeit, Anpassung, Bedeutung, befreien aber auch nicht vom Bedürfnis nach Liebe, Freundschaft, Familie, Wohltätigkeit, Zuneigung, Hingabe, Heiligkeit oder nach Sühne und Vergebung. Aber auch wenn sie nicht genügen, sind sie wenigstens doch notwendig. Und wenn sie das Vertraute nicht freundlicher machen - was Religionen häufig versäumt haben - so machen sie immerhin das Fremde ehrwürdiger. Menschenrechte sind keine allumfassende alternative Ideologie, aber sie sind eine notwendige Basis, die es ermöglicht, dass andere Werte - inklusive Religionen - gedeihen. Die Menschenrechte schützen nicht nur die Religionen, sie sind da, um religiöse Ethik in Fragen und Angelegenheiten zu dienen, wo sich Religion manchmal selbst als ungenügend erwiesen hat. Menschenrechte sind zumindest eine ergänzende „Theologie“ für pluralistische, urbane, säkulare Gesellschaften. Dort können Religionen die Menschenrechtsidee als eine Bestätigung ihrer eigenen Werte akzeptieren, wenn nicht sogar übernehmen, und können sich breiteren und tieferen Bereichen widmen, jenseits des gemeinsamen Nenners der Menschenrechte. Religionen können das zur Verfügung stellen, was die Menschenrechtsidee nicht ausreichend zur Verfügung stellen kann, für die spannungsvollen Verhältnisse

zwischen Rechten und Pflichten, zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Geist und Materie.“¹

Henkin erkennt das Vakuum des Menschenrechtsparadigmas, aber er verkennt, dass, sobald die Autorität der Religion untergraben wird, die Religion die anderen, von ihm beschriebenen Rollen nicht mehr erfüllen kann. Was bedeutet es dann, Gott zu verehren und sich Ihm zu ergeben, wenn man die Vorrangstellung der Menschenrechtsdoktrin über die Religion akzeptiert? Eine Person kann nicht zwei Götter oder zwei ultimative Autoritäten im Herzen tragen. Wie an-Na'im einmal sagte: „Der gravierendste Einwand gegen die Säkularität als Grundlage der Universalität der Menschenrechte ist ihre Unfähigkeit, Gläubige zu begeistern oder zu motivieren, welche indes die große Mehrheit in der Welt sind.“² Ähnlich werden diese Gläubigen nicht bereit sein, ihrem Glaubenssystem eine untergeordnete Rolle zuzumessen, i. e. eine zweitrangige Rolle vor den Anforderungen des Menschenrechtsparadigmas.

Henkin begreift die Religion wenn nicht als Säkularist, so doch ganz sicher aus einer säkularen Perspektive heraus. Religion bietet lediglich Werte wie z.B. „Trost“, kann aber keine vollkommene Lebensart vermitteln. Auf diese Weise zwingt der

¹ Henkin, S. 154-155.

² An-Na'im, zitiert in Bucar and Barnett, S. 227.

Menschenrechtsverfechter ironischerweise seine individuelle Ansicht über die Religion Anderen im Namen universaler Menschenrechte auf. Das kann einfach nicht funktionieren und ist in seiner Prämisse unlogisch.

Schließlich kann nur eine herrschen: entweder die säkulare Theologie der Menschenrechtsbewegung oder die Theologie einer Religion. Es gibt eindeutig eine „Theologie“ hinter der Menschenrechtsbewegung:

Max Horkheimer, ein früherer Vertreter der kritischen Theorie des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, Existenzialist und Atheist, verwies darauf, dass „hinter allem echten menschlichen Tun die Theologie steht. [...]Die Politik, die, sei es höchst unreflektiert, die Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie auch sein mag, letzten Endes Geschäft.“¹

Die „Theologie“ hinter der Menschenrechtsbewegung kann vor keiner anderen Theologie in den Hintergrund treten. Oder wie Donnelly es ausdrückt:

„Wenn Menschenrechte die Rechte sind, die man einfach hat, weil man ein Mensch ist, wie man gewöhnlich annimmt, dann werden sie von allen Menschen für „universell“ gehalten. Sie gelten als „universell“ auch

¹ Bucar and Barnett, S. 227-228.



Menschenrechte im Islam

gegenüber allen anderen Personen und Institutionen. Als höchste moralische Rechte regeln sie die grundlegenden Strukturen und Praktiken des politischen Lebens und unter normalen Umständen haben sie Vorrang vor moralischen, gesetzlichen und politischen Rechten. Diese Dimensionen umfassen das, was ich die moralische Universalität der Menschenrechte nenne.“¹

Man kann diese Zugeständnisse überall in der einschlägigen theoretischen Literatur finden, aber man muss dafür ein eifriger Forscher sein. Sie sind kein Teil der Botschaft, die die Menschenrechtsbefürworter den Massen verkünden, wenn sie von ihrer ruhmvollen Menschenrechtsplattform sprechen.

Diese „säkulare Religion“ der Menschenrechte ist die Religion der heutigen Zeit geworden. Mit den Worten von Ignatieff:

„Fünfzig Jahre nach ihrer Deklaration ist die Universale Erklärung der Menschenrechte der heilige Text dessen geworden, was Elie Wiesel eine „Säkulare Weltreligion“ genannt hat. Der Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan hat die Erklärung den „Maßstab, durch den wir menschlichen Fortschritt messen“, genannt. Nobelpreisträgerin Nadine Gordimer hat es als „das notwendige Dokument, der Prüfstein, das Glaubensbekenntnis der Menschheit, das sicherlich alle

¹ Donnelly, S. 1.



anderen Glaubensbekenntnisse summiert, die menschliches Verhalten leiten“ beschrieben. Menschenrechte sind die Hauptsache des Glaubens einer säkularen Kultur geworden, die fürchtet, an nichts anderes glauben zu können. Es ist die Verkehrssprache des globalen Moral-Gedankens geworden, wie Englisch die Verkehrssprache der Weltwirtschaft.“¹

In den letzten Jahrzehnten hat die Welt ein Wiederaufleben der Religion, „der fundamentalistischen“ und sogar „des Extremisten“ gesehen. Man kann nicht bezweifeln, dass dieses Wiederaufleben zum Teil die Antwort auf diese säkulare Religion der Menschenrechte war, die so dominierend geworden ist, dass sie den Kern dessen angreift, was so viele Menschen über sich selbst, diese Welt und Gott glauben. Da leider die Menschenrechtsbefürworter kühner und kühner in ihren Anforderungen werden, wird diese Auseinandersetzung zwischen den säkularen religiösen Schwärmern, besonders den Extremen unter ihnen, und den traditionellen religiösen Schwärmern, besonders den Extremen unter ihnen, immer bitterer und bitterer, unglücklicherweise sogar gewalttätig. Ein Teil dieser Schuld muss auf die Menschenrechtsverfechter fallen, die nicht bereit sind, offen zu sagen, dass sie die Religionen der Gläubigen

¹ Ignatieff, S. 53.

durch eine eigene säkulare Religion ersetzt. Viele Menschen begreifen diese Tatsache erst, wenn es zu spät ist, wenn das Menschenrechtsparadigma sich bereits fest verwurzelt hat. Hat sich das Menschenrechtsparadigma erst einmal verankert, ist in seinem Konzept von „Freiheit“ eigentlich kein Platz mehr für irgendein konkurrierendes Programm. Und so beginnen die Spannungen.

Verlorene Freiheit

„Es waren westliche Traditionen des Individualismus, Humanismus und Rationalismus sowie Rechtsgrundsätze zum Schutz individueller Rechte, worauf sich der Internationale Pakt des 20. Jahrhunderts über bürgerliche und politische Rechte stützte. Den Individualismus, Humanismus und Rationalismus abzulehnen, heißt, die Prämissen der modernen Menschenrechte abzulehnen.“¹

Individualismus, Humanismus und Rationalismus, das ist laut Mayer wirklich alles, was für die Menschenrechtsbewegung wichtig ist. Humanismus ersetzt Gott als Zentrum des Lebens durch den Menschen. Rationalismus – gemäß Definition, obwohl man schon sagen könnte, dass das nicht wirklich rational ist – impliziert einen Vorrang des menschlichen Denkens über die Offenbarung des Schöpfers.

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, S. 47-48. Eigene Hervorhebung.

Dieser Passus aus Mayers Buch ist einer der deutlichsten und ehrlichsten von allen Stellungnahmen der Menschenrechtler. Der Autor der vorliegenden Arbeit spricht hier aus eigener Erfahrung als ein zum Islam Konvertierter. Er weiß außerdem auch von vielen Bekannten, die ihm aus ihrer Erfahrung berichteten, dass es im „Westen“ viele gibt, die die Konzepte des Individualismus, Humanismus und Rationalismus als Lebensgrundlage ablehnen.

In diesem einen Abschnitt hat Mayer treffend beschrieben, warum die „modernen Menschenrechte“ moralisch keinem Menschen in dieser Welt aufgezwungen werden sollten, von denjenigen ganz zu schweigen, die an eine Religion wie die des Islam glauben.

Jenseits von Dogmatismus und Blinden Glaubens

Seinem Wesen nach ist der Islam weder blinder Glaube noch Dogmatismus. Muslime sollten an den Islam glauben, weil er die Wahrheit ist, weil sie die Wahrheit des Islam erkennen können. Das ist das, was wahrer Glaube (*imaan*) im Islam bedeutet. Einer seiner Gründungsgrundsätze ist *'ilm* oder Wissen.

Der Koran lehrt die Muslime, dass, wenn jemand Ansprüche ans Leben stellt, besonders hohe Ansprüche, oder an den Glauben, dann sollte man ihn um ehrliche

Beweise für seine Forderungen bitten.¹ Kann er tatsächlich eine bessere Lehre als den Koran vorbringen, sollte der Muslim ihm folgen: „Sag: Bringt doch eine Schrift von Allah bei, die eine bessere Rechtleitung enthält als diese beiden, so will ich ihr folgen, wenn ihr wahrhaft seid. Wenn sie nicht auf dich hören, so wisse, dass sie nur ihren Neigungen folgen ohne Rechtleitung von Allah: Gewiss, Allah leitet das ungerechte Volk nicht recht.“ (al-Qasas 49-50).

Wie oben gezeigt wurde, haben die Menschenrechtstheoretiker in Wirklichkeit keine neue, welterschütternde Theorie vorgebracht, die einem Muslim seinen Glauben vertreiben und die ihn überzeugen könnte, das Menschenrechtsparadigma über das islamische Paradigma zu stellen, selbst wenn er das islamische Paradigma für eine sekundäre Quelle hält. Es gibt einfach keine Beweise. Es kann ein sehr aufrichtiger Versuch sein, etwas zu begründen, was sehr edel und lobenswert erscheint, aber wie alle anderen vorangegangenen, menschengemachten Systeme, über welche dieselben Menschenrechtstheoretiker jetzt spotten, greift es zu kurz. Es entbehrt einfach jeglicher Grundlage. Auf lange Sicht wird es mehr Schaden anrichten als Nutzen, da es den Wahrheiten widerspricht, die von Gott offenbart wurden. Diesen Wahrheiten zu widersprechen bedeutet, gegen das

¹ Siehe *al-Baqarah* 111, *al-Anbiyaa* 24 and *al-Naml* 64.

Prinzip zu verstoßen, nach welchem unser Kosmos erschaffen wurde. Wie Allah im Koran sagt: „Wenn die Wahrheit ihren Neigungen gefolgt wäre, wären Himmel und Erde samt allem, was es dort gibt, dem Verderben verfallen, gerieten die Himmel und die Erde und wer in ihnen ist wahrlich ins Verderben. Aber nein! Wir brachten ihnen die Mahnung. Aber sie wenden sich davon ab.“ (al-Muminoon 71).

In dieser Arbeit ist ein Versuch gemacht worden aufzuzeigen, dass die gegenwärtigen Menschenrechtssysteme, vor allem der extremste, gleichzeitig weit verbreitetste und lautstärkste Teil davon, nichts angeboten haben, was einen Muslim davon überzeugen könnte, die Lehren seines Glaubens aufzugeben, sie zu verformen, um ihren Forderungen zu entsprechen. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall. Wenn man begreift, wie haltlos ihre Forderungen sind, sollte der Muslim von der Wahrheit des Islam noch überzeugter sein. Sie haben ein sehr edles Ziel, den Leuten die Rechte zu bringen, die sie verdienen. Aber sie sind verloren und verwirrt. Sie haben keine Möglichkeit zu wissen, welche Rechte gefördert werden sollten. Sie wissen sogar nicht, worauf sie ihre Ansprüche stützen sollen. Nach der Analyse des Menschenrechtsparadigmas im Detail sollte ein Muslim sich unmittelbar zu Allah hinwenden, denn er wird schnell erkannt haben, dass es ohne die Führung



Menschenrechte im Islam

Allahs keine Hoffnung für die Menschheit gibt.

Außerdem besteht die endgültige Frage nicht darin, ob der Islam mit Menschenrechten vereinbar ist, die Frage besteht darin, was die letzte Wahrheit ist und was die ultimative Lebensweise, nach welcher der Mensch sein Leben richten und gestalten sollte. Der Weg, den die Menschenrechte zeigen, ist in seiner Essenz sicher „tief religiös“ – d.h., dass er einige philosophische Kernfragen des Menschseins aufwirft. Größtenteils allerdings werden ihre Thesen ohne eingehende Argumentation als richtig und wahr betrachtet (sehr dogmatisch, irrational, Autoritätsbeweis) und als per Gesetz durchsetzbar. Wahrheit scheint indes nicht wirklich ins Bild zu kommen.

Tatsächlich kann man sogar einen Schritt weiter gehen als das. Wenn man aufrichtig daran interessiert ist, den Menschen die Rechte zu geben, die sie verdienen und fürs Leben brauchen, dann ist es gemäß des islamischen Glaubens der Islam, der ihnen all diese Rechte gibt und eine ganze Gesellschaft so gestaltet und einrichtet, dass jeder seine Rechte auf die vorteilhafteste Art nutzen kann. Der Islam gewährt keine Menschenrechte, die den Menschen schaden könnten, sondern er stellt alles bereit, was die Menschen für ein gesundes Leben wirklich brauchen, wie es im folgenden Kapitel gezeigt werden soll.

Das gute Leben

Die Durchsetzung der Menschenrechte in der internationalen Gemeinschaft garantiert nicht, dass jeder, dessen Rechte effektiv geschützt sind, auch ein wunderbares oder ein (moralisch oder nichtmoralisch) gutes Leben führt.¹

„Wer rechtschaffen handelt, sei es Mann oder Frau, und dabei gläubig ist, den werden Wir ganz gewiss ein gutes Leben führen lassen. Und Wir werden ihnen ganz gewiss den Lohn für ihre besten Taten erstatten.“ (al-Nahl 97).

„O die ihr glaubt, folgt Allah und seinem Gesandten, wenn Er euch zu dem aufruft, was euch Leben gibt. ...“ (al-Anfaal 24).

Das Menschenrechtsparadigma ist – wie sogar seine treuesten Anhänger vermutlich eingestehen würden – eine hohle Schale. Es bietet niemandem irgendwas, außer höchstens zu sagen: „Sie dürfen alles machen, was sie wollen, treten Sie nur nicht die Rechte der anderen mit den Füßen.“

¹ Amy Gutmann, „Introduction,” in: Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Religion* (with commentary by K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), S. X.

Offensichtlich erhebt der Islam andererseits einen viel kühneren Anspruch. Er verspricht den Menschen ein „gutes Leben“, sowohl im Diesseits, als auch im Jenseits. Unabhängig davon, ob der Leser an diesen Anspruch glaubt oder nicht, muss er unterscheiden zwischen dem, was der Islam von sich aus beansprucht und dem, was der Muslim glaubt. Der Islam verspricht das gute Leben, das Leben, welches mit der Natur des Menschen im Einklang steht und zu einem Gott führt, der mit ihm zufrieden ist und sich darüber freut, dass er glücklich ist.

Jedoch ist diese Verheißung guten Lebens bedingt. Sie ist bedingt durch die aufrichtige Aufnahmebereitschaft der Grundsätze und durch ehrliche Anstrengung, sein Leben nach diesen Grundsätzen zu richten. Es stellt sich nicht ein, wenn man sich dem Glauben nur halbherzig verpflichtet. Es stellt sich nicht ein, indem man die Lehren des Islam opfert. Es stellt sich nicht ein, wenn man sich zu X Prozent dem Islam unterwirft und die anderen Y Prozent Ergebnis einem anderen Gott/Ideologie/Paradigma entgegenbringt. Diese Kompromisse sind Anleitungen für Katastrophen, wie der Anschlag auf die ganz grundlegenden Fundamente der Gottesverehrung. Allah sagt im Koran: „O die ihr glaubt, tretet allesamt in den Islam ein und folgt nicht den Fußstapfen Satans! Er ist euch ja ein deutlicher Feind.“ (al-Baqarah 208). Allah sagt auch: „Wer aber als Religion etwas anderes als den Islam begehrt, so wird es von ihm nicht angenommen werden,

und im Jenseits wird er zu den Verlierern gehören.“ (al-'Imraan 85).

Gott hat es aber dem Menschen überlassen, die Wahl seines Lebens nach eigenem Ermessen zu treffen. Und er hat ihm einen beschränkten freien Willen gegeben. Aber wenn die Wahlmöglichkeiten einer Person zwischen dem leeren Vakuum des von Menschenhand gemachten Menschenrechtsparadigmas einerseits und dem göttlichen Weg der Religion des Islam andererseits liegen, der ihr sowohl in diesem Leben als auch im Jenseits wahre Zufriedenheit bringt, ist es schwer, sich vorzustellen, wie ein Muslim die erstere Möglichkeit der zweiten vorziehen sollte. Die traurigste Misere für die Menschen besteht aber darin, dass ihnen diese Wahl nicht gegeben wird und dass das menschengemachte Menschenrechtsparadigma ihnen einfach im Namen der Freiheit aufgezwungen wird.

Die Verpflichtung der Muslime auf Menschenrechte: Das Konzept von Maro'of

Es gibt keinen Grund, diese Arbeit mit einer negativen Bilanz zu beenden. Die Menschenrechtsverfechter und -theoretiker scheinen aufrichtige Leute zu sein, die ihren Mitmenschen Gutes zugute kommen lassen wollen. Dafür haben sie Lob verdient, selbst wenn ein Muslim mit ihrer Theorie und ihren Methoden gar nicht einverstanden ist.



Menschenrechte im Islam

Es ist die Pflicht jeden Muslims, für Wahrheit und Rechtschaffenheit einzutreten, Gutes zu gebieten und Böses zu beseitigen, wo auch immer es sein mag. Allah sagt: „Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, und helft einander nicht zur Sünde und Übertretung. Und fürchtet Allah! Allah verhängt schwere Strafen.“ (al-Maaidah 2). Es wird in vielen Büchern der *sirah* erzählt, dass der Prophet (Allahs Segen und Friede mit ihm), ehe er ein Prophet wurde, sich einem Pakt angeschlossen hatte, der als *hilf al-fadhool* bekannt war, und sich dafür eingesetzt hatte, das Unrecht, welches den Menschen in Mekka widerfahren war, wieder gut zu machen. Nachdem der Prophet seine Botschaft erhalten hatte, sagte er: „Wenn man mich heute, im Islam, zu diesem Pakt herbeiriefte, würde ich zustimmen.“¹

Es muss hier am Ende klar gemacht werden, dass der Konflikt zwischen dem Islam und der gegenwärtigen Menschenrechtsbewegung nichts mit der Unterstützung von zahlreichen und verschiedenen Menschenrechten zu tun hat. Viele, wenn nicht die meisten, durch das Menschenrechtsparadigma geforderten Menschenrechte werden durch den Islam sanktioniert. Das bedeutet, dass es die Pflicht der Muslime ist, sie zu unterstützen, als ein Teil des allgemeinen Gebots: Gutes tun zu fördern und Übles

¹ Siehe Ahmad ibn Hajar, *Fath al-Baari fi Sharh Sahih al-Bukhari* (Beirut, Libanon: Daar al-Marifah, n.d.), Band 4, S. 473.



auszurotten. Wie früher sogar innerhalb der Praxis des Islam selbst zur Kenntnis genommen wurde, gibt es viele Wege der gemeinsamen Unterstützung um sicherzustellen, dass Frauen, Kinder und Arme einige der ihnen zustehenden Rechte erhalten.

Schließlich muss anerkannt werden, dass die Ideologien und Glaubenssysteme des Menschenrechtsparadigmas und der Islam tatsächlich im Widerspruch zueinander stehen. Es gibt keinen Weg, der aus dieser Sackgasse führen könnte, ohne dass einer der beiden Beteiligten einen unheilbaren Schaden davon trüge. Doch wenn sich Muslime und Menschenrechtsverfechter aufrichtig darum bemühen, den Menschen Gutes zugute kommen zu lassen, gibt es viele Möglichkeiten für eine gemeinsame Arbeit, damit diese Welt ein besserer Ort für all ihre Bewohner wird.



Anhang I: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

(1948)

Präambel

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Friedens in aller Welt bildet,

da die Nichtanerkennung und die Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, dass eine Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit, sowie Freiheit von Furcht und Not genießen, als das größte Streben des Menschen gilt,

da es notwendig ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen,

da es notwendig ist, die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen zu fördern,

da die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an

die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit zu fördern,

da die Mitgliedstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen auf die allgemeine Achtung und Erhaltung der Menschenrechte und Grundfreiheiten hinzuwirken,

da ein gemeinsames Verständnis dieser Rechte und Freiheiten von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist,

verkündet die Generalversammlung

diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende nationale und internationale Maßnahmen ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Einhaltung durch die Bevölkerung der Mitgliedsstaaten selbst wie auch durch die Bevölkerung der ihrer Hoheitsgewalt unterstehenden Gebiete zu gewährleisten.

Artikel 1

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.

Artikel 2

Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand. Des Weiteren darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, gleichgültig, ob dieses unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder sonst in seiner Souveränität eingeschränkt ist.

Artikel 3

Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.

Artikel 4

Niemand darf in Sklaverei oder Leibeigenschaft gehalten werden; Sklaverei und Sklavenhandel sind in allen Formen verboten.



Artikel 5

Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden.

Artikel 6

Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.

Artikel 7

Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. Alle haben Anspruch auf gleichen Schutz gegen jede Diskriminierung, die gegen diese Erklärung verstößt und gegen jede Aufhetzung zu einer derartigen Diskriminierung.

Artikel 8

Jeder hat Anspruch auf einen wirksamen Rechtsbehelf bei den zuständigen innerstaatlichen Gerichten gegen alle Handlungen, die seine ihm nach der Verfassung oder nach dem Gesetz zustehenden Grundrechte verletzen.

Artikel 9

Niemand darf willkürlich festgenommen, in Haft gehalten oder des Landes verwiesen werden.

Artikel 10

Jeder hat bei der Feststellung seiner Rechte und Pflichten sowie bei einer gegen ihn erhobenen strafrechtlichen Beschuldigung in voller Gleichheit Anspruch auf ein gerechtes und öffentliches Verfahren vor einem unabhängigen und unparteiischen Gericht.

Artikel 11

(1) Jeder, der einer strafbaren Handlung beschuldigt wird, hat das Recht, als unschuldig zu gelten, solange seine Schuld nicht in einem öffentlichen Verfahren, in dem er alle für seine Verteidigung notwendigen Garantien gehabt hat, gemäß dem Gesetz nachgewiesen ist.

(2) Niemand darf wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die zur Zeit ihrer Begehung nach innerstaatlichem oder internationalem Recht nicht strafbar war. Ebenso darf keine schwerere Strafe als die zum Zeitpunkt der Begehung der strafbaren Handlung angedrohte Strafe verhängt werden.

Artikel 12

Niemand darf willkürlichen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, seine Wohnung und seinen Schriftverkehr oder Beeinträchtigungen seiner Ehre und seines Rufes ausgesetzt werden. Jeder hat Anspruch auf rechtlichen Schutz gegen solche Eingriffe oder Beeinträchtigungen.

Artikel 13

(1) Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen.

(2) Jeder Mensch hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.

Artikel 14

(1) Jeder hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen.

(2) Dieses Recht kann nicht in Anspruch genommen werden im Falle einer Strafverfolgung, die tatsächlich auf Grund von Verbrechen nichtpolitischer Art oder auf Grund von Handlungen erfolgt, die gegen die Ziele und Grundsätze der Vereinten Nationen verstoßen.

Artikel 15

(1) Jeder hat Recht auf eine Staatsangehörigkeit.

(2) Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.

Artikel 16

(1) Heiratsfähige Männer und Frauen haben ohne jede Beschränkung auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion das Recht, zu heiraten und eine Familie zu gründen. Sie haben bei der



Eheschließung, während der Ehe und bei deren Auflösung gleiche Rechte.

(2)Die Ehe darf nur bei freier und uneingeschränkter Willenseinigung der künftigen Ehegatten geschlossen werden.

(3)Die Familie ist die natürliche Grundeinheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.

Artikel 17

(1)Jeder hat das Recht, sowohl allein als auch in Gemeinschaft mit anderen Eigentum innezuhaben.

(2)Niemand darf willkürlich seines Eigentums beraubt werden.

Artikel 18

Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in öffentlich oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.

Artikel 19

Jeder hat das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, Meinungen ungehindert anzuhängen sowie über Medien jeder Art und ohne Rücksicht auf Grenzen Informationen

und Gedankengut zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.

Artikel 20

(1) Alle Menschen haben das Recht, sich friedlich zu versammeln und zu Vereinigungen zusammenzuschließen.

(2) Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.

Artikel 21

(1) Jeder hat das Recht, an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter mitzuwirken.

(2) Jeder hat das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande.

(3) Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muss durch regelmäßige, unverfälschte, allgemeine und gleiche Wahlen mit geheimer Stimmabgabe oder einem gleichwertigen freien Wahlverfahren zum Ausdruck kommen.

Artikel 22

Jeder hat als Mitglied der Gesellschaft das Recht auf soziale Sicherheit und Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit unter Berücksichtigung der Organisation und der Mittel jedes Staates in den Genuss der



wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen, die für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlich sind.

Artikel 23

(1) Jeder hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf gerechte und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz vor Arbeitslosigkeit.

(2) Jeder, ohne Unterschied, hat das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.

(3) Jeder, der arbeitet, hat das Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert, gegebenenfalls ergänzt durch andere soziale Schutzmaßnahmen.

(4) Jeder hat das Recht, zum Schutze seiner Interessen Gewerkschaften zu bilden und solchen beizutreten.

Artikel 24

Jeder hat das Recht auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und regelmäßigen bezahlten Urlaub.

Artikel 25

(1) Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung,

Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen, sowie das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitmung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände.

(2) Mütter und Kinder haben Anspruch auf besondere Fürsorge und Unterstützung. Alle Kinder, eheliche und außereheliche, genießen den gleichen sozialen Schutz.

Artikel 26

(1) Jeder hat das Recht auf Bildung. Die Bildung ist unentgeltlich, zum mindesten der Grundschulunterricht und die grundlegende Bildung. Der Grundschulunterricht ist obligatorisch. Fach- und Berufsschulunterricht müssen allgemein verfügbar gemacht werden, und der Hochschulunterricht muss allen gleichermaßen entsprechend ihren Fähigkeiten offenstehen.

(2) Die Bildung muss auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Stärkung der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten gerichtet sein. Sie muss zu Verständnis, Toleranz und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen beitragen und der Tätigkeit der Vereinten Nationen für die Wahrung des Friedens förderlich sein.

(3)Die Eltern haben ein vorrangiges Recht, die Art der Bildung zu wählen, die ihren Kindern zuteil werden soll.

Artikel 27

(1)Jeder hat das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich an den Künsten zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Errungenschaften teilzuhaben.

(2)Jeder hat das Recht auf Schutz der geistigen und materiellen Interessen, die ihm als Urheber von Werken der Wissenschaft, Literatur oder Kunst erwachsen.

Artikel 28

Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.

Artikel 29

(1)Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.

(2)Jeder ist bei der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zwecke vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen zu sichern und den gerechten Anforderungen der



Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohls in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.

(3) Diese Rechte und Freiheiten dürfen in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.

Artikel 30

Keine Bestimmung der vorliegenden Erklärung darf dahin ausgelegt werden, dass sie für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht begründet, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, welche die Beseitigung der in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten zum Ziel hat.



Anhang II: Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte

Es handelt sich dabei um einen internationalen Pakt, der am 16. Dezember 1966 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen einstimmig verabschiedet wurde (vgl. General Assembly Resolution 2200 A (XXI) seither zur Unterschrift aufliegt und erst am 3. Januar 1976 nach Artikel 27 in Kraft getreten ist.

Präambel

Die Vertragsstaaten dieses Paktes

in der Erwägung, dass nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet,

in der Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten,

in der Erkenntnis, dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ebenso wie seine bürgerlichen und politischen Rechte genießen kann,

in der Erwägung, dass die Charta der Vereinten Nationen die Staaten verpflichtet, die allgemeine und wirksame Achtung der Rechte und Freiheiten des Menschen zu fördern,

im Hinblick darauf, dass der einzelne gegenüber seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft, der er angehört, Pflichten hat und gehalten ist, für die Förderung und Achtung der in diesem Pakt anerkannten Rechte einzutreten – *vereinbaren folgende Artikel:*

TEIL I

Artikel 1

(1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.

(2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden.

(3) Die Vertragsstaaten, einschließlich der Staaten, die für die Verwaltung von Gebieten ohne Selbstregierung und von Treuhandgebieten verantwortlich sind, haben



entsprechend der Charta der Vereinten Nationen die Verwirklichung des Rechts auf Selbstbestimmung zu fördern und dieses Recht zu achten.

TEIL II

Artikel 2

(1) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, einzeln und durch internationale Hilfe und Zusammenarbeit, insbesondere wirtschaftlicher und technischer Art, unter Ausschöpfung aller seiner Möglichkeiten Maßnahmen zu treffen, um nach und nach mit allen geeigneten Mitteln, vor allem durch gesetzgeberische Maßnahmen, die volle Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte zu erreichen.

(2) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, zu gewährleisten, dass die in diesem Pakt verkündeten Rechte ohne Diskriminierung hinsichtlich der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status ausgeübt werden.

(3) Entwicklungsländer können unter gebührender Berücksichtigung der Menschenrechte und der Erfordernisse ihrer Volkswirtschaft entscheiden, inwieweit sie Personen, die nicht ihre Staatsangehörigkeit besitzen, die in diesem Pakt anerkannten wirtschaftlichen Rechte gewährleisten wollen.

Artikel 3

Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Ausübung aller in diesem Pakt festgelegten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sicherzustellen.

Artikel 4

Die Vertragsstaaten erkennen an, dass ein Staat die Ausübung der von ihm gemäß diesem Pakt gewährleisteten Rechte nur solchen Einschränkungen unterwerfen darf, die gesetzlich vorgesehen und mit der Natur dieser Rechte vereinbar sind und deren ausschließlicher Zweck es ist, das allgemeine Wohl in einer demokratischen Gesellschaft zu fördern.

Artikel 5

(1)Keine Bestimmung dieses Paktes darf dahin ausgelegt werden, dass sie für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person das Recht begründet, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, die auf die Abschaffung der in diesem Pakt anerkannten Rechte und Freiheiten oder auf weitergehende Beschränkungen dieser Rechte und Freiheiten, als in dem Pakt vorgesehen, hinzielt.

(2)Die in einem Land durch Gesetz, Übereinkommen, Verordnungen oder durch Gewohnheitsrecht anerkannten oder bestehenden

grundlegenden Menschenrechte dürfen nicht unter dem Vorwand beschränkt oder außer Kraft gesetzt werden, dass dieser Pakt derartige Rechte nicht oder nur in einem geringen Ausmaß anerkenne.

TEIL III

Artikel 6

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht auf Arbeit an, welches das Recht jedes einzelnen auf die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt durch frei gewählte oder angenommene Arbeit zu verdienen, umfasst, und unternehmen geeignete Schritte zum Schutz dieses Rechts.

(2) Die von einem Vertragsstaat zur vollen Verwirklichung dieses Rechts zu unternehmenden Schritte umfassen fachliche und berufliche Beratung und Ausbildungsprogramme sowie die Festlegung von Grundsätzen und Verfahren zur Erzielung einer stetigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung und einer produktiven Vollbeschäftigung unter Bedingungen, welche die politischen und wirtschaftlichen Grundfreiheiten des einzelnen schützen.

Artikel 7

Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf gerechte und günstige Arbeitsbedingungen an, durch die insbesondere gewährleistet wird

a) ein Arbeitsentgelt, das allen Arbeitnehmern mindestens sichert

i) angemessenen Lohn und gleiches Entgelt für gleichwertige Arbeit ohne Unterschied; insbesondere wird gewährleistet, dass Frauen keine ungünstigeren Arbeitsbedingungen als Männer haben und dass sie für gleiche Arbeit gleiches Entgelt erhalten,

ii) einen angemessenen Lebensunterhalt für sie und ihre Familien in Übereinstimmung mit diesem Pakt;

b) sichere und gesunde Arbeitsbedingungen;

c) gleiche Möglichkeiten für jedermann, in seiner beruflichen Tätigkeit entsprechend aufzusteigen, wobei keine anderen Gesichtspunkte als Beschäftigungsdauer und Befähigung ausschlaggebend sein dürfen;

d) Arbeitspausen, Freizeit, eine angemessene Begrenzung der Arbeitszeit, regelmäßiger bezahlter Urlaub sowie Vergütung gesetzlicher Feiertage.

Artikel 8

(1)Die Vertragsstaaten verpflichten sich, folgende Rechte zu gewährleisten:

a) das Recht eines jeden, zur Förderung und zum Schutz seiner wirtschaftlichen und sozialen Interessen Gewerkschaften zu bilden oder einer Gewerkschaft eigener Wahl allein nach Maßgabe ihrer Vorschriften beizutreten. Die Ausübung dieses Rechts darf nur solchen Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft im Interesse der nationalen Sicherheit oder der öffentlichen



Ordnung oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer erforderlich sind;

b) das Recht der Gewerkschaften, nationale Vereinigungen oder Verbände zu gründen, sowie deren Recht, internationale Gewerkschaftsorganisationen zu bilden oder solchen beizutreten;

c) das Recht der Gewerkschaften, sich frei zu betätigen, wobei nur solche Einschränkungen zulässig sind, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft im Interesse der nationalen Sicherheit oder der öffentlichen Ordnung oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer erforderlich sind;

d) das Streikrecht, soweit es in Übereinstimmung mit der innerstaatlichen Rechtsordnung ausgeübt wird.

(2) Dieser Artikel schließt nicht aus, dass die Ausübung dieser Rechte durch Angehörige der Streitkräfte, der Polizei oder der öffentlichen Verwaltung rechtlichen Einschränkungen unterworfen wird.

(3) Keine Bestimmung dieses Artikels ermächtigt die Vertragsstaaten des Übereinkommens der Internationalen Arbeitsorganisation von 1948 über die Vereinigungsfreiheit und den Schutz des Vereinigungsrechts, gesetzgeberische Maßnahmen zu treffen oder Gesetze so anzuwenden, dass die Garantien des oben genannten Übereinkommens beeinträchtigt werden.

Artikel 9

Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf Soziale Sicherheit an; diese schließt die Sozialversicherung ein.

Artikel 10

Die Vertragsstaaten erkennen an,

(1) dass die Familie als die natürliche Kernzelle der Gesellschaft größtmöglichen Schutz und Beistand genießen soll, insbesondere im Hinblick auf ihre Gründung und solange sie für die Betreuung und Erziehung unterhaltsberechtigter Kinder verantwortlich ist. Eine Ehe darf nur im freien Einverständnis der künftigen Ehegatten geschlossen werden;

(2) dass Mütter während einer angemessenen Zeit vor und nach der Niederkunft besonderen Schutz genießen sollen. Während dieser Zeit sollen berufstätige Mütter bezahlten Urlaub oder Urlaub mit angemessenen Leistungen aus der sozialen Sicherheit erhalten;

(3) dass Sondermaßnahmen zum Schutz und Beistand für alle Kinder und Jugendlichen ohne Diskriminierung aufgrund der Abstammung oder aus sonstigen Gründen getroffen werden sollen. Kinder und Jugendliche sollen vor wirtschaftlicher und sozialer Ausbeutung geschützt werden. Ihre Beschäftigung mit Arbeiten, die ihrer Moral oder Gesundheit schaden, ihr



Leben gefährden oder voraussichtlich ihre normale Entwicklung behindern, soll gesetzlich strafbar sein. Die Staaten sollen ferner Altersgrenzen festsetzen, unterhalb derer die entgeltliche Beschäftigung von Kindern gesetzlich verboten und strafbar ist.

Artikel 11

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie an, einschließlich ausreichender Ernährung, Bekleidung und Unterbringung, sowie auf eine stetige Verbesserung der Lebensbedingungen. Die Vertragsstaaten unternehmen geeignete Schritte, um die Verwirklichung dieses Rechts zu gewährleisten, und erkennen zu diesem Zweck die entscheidende Bedeutung einer internationalen, auf freier Zustimmung beruhenden Zusammenarbeit an.

(2) In Anerkennung des grundlegenden Rechts eines jeden, vor Hunger geschützt zu sein, werden die Vertragsstaaten einzeln und im Wege internationaler Zusammenarbeit die erforderlichen Maßnahmen, einschließlich besonderer Programme, durchführen

a) zur Verbesserung der Methoden der Erzeugung, Haltbarmachung und Verteilung von Nahrungsmitteln durch volle Nutzung der technischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse, durch Verbreitung der ernährungswissenschaftlichen Grundsätze sowie durch die

Entwicklung oder Reform landwirtschaftlicher Systeme mit dem Ziel einer möglichst wirksamen Erschließung und Nutzung der natürlichen Hilfsquellen;

b) zur Sicherung einer dem Bedarf entsprechenden gerechten Verteilung der Nahrungsmittelvorräte der Welt unter Berücksichtigung der Probleme der Nahrungsmittel einführenden und ausführenden Länder.

Artikel 12

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf das für ihn erreichbare Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit an.

(2) Die von den Vertragsstaaten zu unternehmenden Schritte zur vollen Verwirklichung dieses Rechts umfassen die erforderlichen Maßnahmen

a) zur Senkung der Zahl der Totgeburten und der Kindersterblichkeit sowie zur gesunden Entwicklung des Kindes;

b) zur Verbesserung aller Aspekte der Umwelt- und der Arbeitshygiene;

c) zur Vorbeugung, Behandlung und Bekämpfung epidemischer, endemischer, Berufs- und sonstiger Krankheiten;

d) zur Schaffung der Voraussetzungen, die für jedermann im Krankheitsfall den Genuss medizinischer Einrichtungen und ärztlicher Betreuung sicherstellen.

Artikel 13

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf Bildung an. Sie stimmen überein, dass die Bildung auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und des Bewusstseins ihrer Würde gerichtet sein und die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten stärken muss. Sie stimmen ferner überein, dass die Bildung es jedermann ermöglichen muss, eine nützliche Rolle in einer freien Gesellschaft zu spielen, dass sie Verständnis, Toleranz und Freundschaft unter allen Völkern und allen rassischen, ethnischen und religiösen Gruppen fördern sowie die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Erhaltung des Friedens unterstützen muss.

(2) Die Vertragsstaaten erkennen an, dass im Hinblick auf die volle Verwirklichung dieses Rechts

a) der Grundschulunterricht für jedermann Pflicht und allen unentgeltlich zugänglich sein muss;

b) die verschiedenen Formen des höheren Schulwesens einschließlich des höheren Fach- und Berufsschulwesens auf jede geeignete Weise, insbesondere durch allmähliche Einführung der Unentgeltlichkeit, allgemein verfügbar und jedermann zugänglich gemacht werden müssen;

c) der Hochschulunterricht auf jede geeignete Weise, insbesondere durch allmähliche Einführung der

Unentgeltlichkeit, jedermann gleichermaßen entsprechend seinen Fähigkeiten zugänglich gemacht werden muss;

d) eine grundlegende Bildung für Personen, die eine Grundschule nicht besucht oder nicht beendet haben, so weit wie möglich zu fördern oder zu vertiefen ist;

e) die Entwicklung eines Schulsystems auf allen Stufen aktiv voranzutreiben, ein angemessenes Stipendiensystem einzurichten und die wirtschaftliche Lage der Lehrerschaft fortlaufend zu verbessern ist.

(3) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, für ihre Kinder andere als öffentliche Schulen zu wählen, die den vom Staat gegebenenfalls festgesetzten oder gebilligten bildungspolitischen Mindestnormen entsprechen, sowie die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.

(4) Keine Bestimmung dieses Artikels darf dahin ausgelegt werden, dass sie die Freiheit natürlicher oder juristischer Personen beeinträchtigt, Bildungseinrichtungen zu schaffen und zu leiten, sofern die in Absatz 1 niedergelegten Grundsätze beachtet werden und die in solchen Einrichtungen vermittelte Bildung den vom Staat gegebenenfalls festgesetzten Mindestnormen entspricht.

Artikel 14

Jeder Vertragsstaat, der zu dem Zeitpunkt, da er Vertragspartei wird, im Mutterland oder in sonstigen seiner Hoheitsgewalt unterstehenden Gebieten noch nicht die Grundsulpflicht auf der Grundlage der Unentgeltlichkeit einführen konnte, verpflichtet sich, binnen zwei Jahren einen ausführlichen Aktionsplan auszuarbeiten und anzunehmen, der die schrittweise Verwirklichung des Grundsatzes der unentgeltlichen allgemeinen Schulpflicht innerhalb einer angemessenen, in dem Plan festzulegenden Zahl von Jahren vorsieht.

Artikel 15

(1)Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden an,

- a) am kulturellen Leben teilzunehmen;
- b) an den Errungenschaften des wissenschaftlichen Fortschritts und seiner Anwendung teilzuhaben;
- c) den Schutz der geistigen und materiellen Interessen zu genießen, die ihm als Urheber von Werken der Wissenschaft, Literatur oder Kunst erwachsen.

(2)Die von den Vertragsstaaten zu unternehmenden Schritte zur vollen Verwirklichung dieses Rechts umfassen die zur Erhaltung, Entwicklung und Verbreitung von Wissenschaft und Kultur erforderlichen Maßnahmen.

(3)Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die zu wissenschaftlicher Forschung und schöpferischer Tätigkeit unerlässliche Freiheit zu achten.

(4)Die Vertragsstaaten erkennen die Vorteile an, die sich aus der Förderung und Entwicklung internationaler Kontakte und Zusammenarbeit auf wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet ergeben.

TEIL IV

Artikel 16

(1)Die Vertragsstaaten verpflichten sich, nach Maßgabe dieses Teiles Berichte über die von ihnen getroffenen Maßnahmen und über die Fortschritte vorzulegen, die hinsichtlich der Beachtung der in dem Pakt anerkannten Rechte erzielt wurden.

(2)

a) Alle Berichte werden dem Generalsekretär der Vereinten Nationen vorgelegt, der sie abschriftlich dem Wirtschafts- und Sozialrat übermittelt, damit dieser sie nach Maßgabe dieses Paktes prüft.

b) Sind Vertragsstaaten gleichzeitig Mitglieder von Sonderorganisationen, so übermittelt der Generalsekretär der Vereinten Nationen ihre Berichte oder einschlägige Teile solcher Berichte abschriftlich auch den Sonderorganisationen, soweit diese Berichte oder Teile sich auf Angelegenheiten beziehen, die nach den

Satzungen dieser Organisationen in deren Aufgabenbereich fallen.

Artikel 17

(1)Die Vertragsstaaten legen ihre Berichte abschnittsweise nach Maßgabe eines Programms vor, das vom Wirtschafts- und Sozialrat binnen eines Jahres nach Inkrafttreten dieses Paktes nach Konsultation der Vertragsstaaten und der betroffenen Sonderorganisationen aufzustellen ist.

(2)Die Berichte können Hinweise auf Umstände und Schwierigkeiten enthalten, die das Ausmaß der Erfüllung der Verpflichtungen aus diesem Pakt beeinflussen.

(3)Hat ein Vertragsstaat den Vereinten Nationen oder einer Sonderorganisation bereits sachdienliche Angaben gemacht, so brauchen diese nicht wiederholt zu werden; vielmehr genügt eine genaue Bezugnahme auf diese Angaben.

Artikel 18

Im Rahmen des ihm durch die Charta der Vereinten Nationen auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten zugewiesenen Aufgabenbereichs kann der Wirtschafts- und Sozialrat mit den Sonderorganisationen Vereinbarungen bezüglich ihrer Berichterstattung über die Fortschritte treffen, die bei der Beachtung der in ihren Tätigkeitsbereich fallenden Bestimmungen dieses Paktes erzielt wurden. Diese Berichte können Einzelheiten der

von ihren zuständigen Organen angenommenen Beschlüsse und Empfehlungen über Maßnahmen zur Erfüllung dieser Bestimmungen enthalten.

Artikel 19

Der Wirtschafts- und Sozialrat kann die von Staaten nach den Artikeln 16 und 17 und die von Sonderorganisationen nach Artikel 18 vorgelegten Berichte über Menschenrechte der Menschenrechtskommission zur Prüfung und allgemeinen Empfehlung oder gegebenenfalls zur Kenntnisnahme übermitteln.

Artikel 20

Die Vertragsstaaten und die betroffenen Sonderorganisationen können dem Wirtschafts- und Sozialrat Bemerkungen zu jeder allgemeinen Empfehlung nach Artikel 19 oder zu jeder Bezugnahme auf eine solche Empfehlung vorlegen, die in einem Bericht der Menschenrechtskommission oder einem darin erwähnten Schriftstück enthalten ist.

Artikel 21

Der Wirtschafts- und Sozialrat kann der Generalversammlung von Zeit zu Zeit Berichte mit Empfehlungen allgemeiner Art und einer Zusammenfassung der Angaben vorlegen, die er von den Vertragsstaaten und den Sonderorganisationen über



Maßnahmen und Fortschritte hinsichtlich der allgemeinen Beachtung der in diesem Pakt anerkannten Rechte erhalten hat.

Artikel 22

Der Wirtschafts- und Sozialrat kann anderen Organen der Vereinten Nationen, ihren Unterorganen und denjenigen Sonderorganisationen, die sich mit technischer Hilfe befassen, alles aus den in diesem Teil erwähnten Berichten mitteilen, was diesen Stellen helfen kann, in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich über die Zweckmäßigkeit internationaler Maßnahmen zur wirksamen schrittweisen Durchführung dieses Paktes zu entscheiden.

Artikel 23

Die Vertragsstaaten stimmen überein, dass internationale Maßnahmen zur Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte u.a. folgendes einschließen: den Abschluss von Übereinkommen, die Annahme von Empfehlungen, die Gewährung technischer Hilfe sowie die Abhaltung von regionalen und Fachtagungen zu Konsultations- und Studienzwecken in Verbindung mit den betroffenen Regierungen.

Artikel 24

Keine Bestimmung dieses Paktes ist so auszulegen, dass sie die Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen und der Satzungen der Sonderorganisationen

beschränkt, in denen die jeweiligen Aufgaben der verschiedenen Organe der Vereinten Nationen und der Sonderorganisationen hinsichtlich der in diesem Pakt behandelten Fragen geregelt sind.

Artikel 25

Keine Bestimmung dieses Paktes ist so auszulegen, dass sie das allen Völkern innewohnende Recht auf den Genuss und die volle und freie Nutzung ihrer natürlichen Reichtümer und Mittel beeinträchtigt.

TEIL V

Artikel 26

(1)Dieser Pakt liegt für alle Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen, für alle Mitglieder einer ihrer Sonderorganisationen, für alle Vertragsstaaten der Satzung des Internationalen Gerichtshofs und für jeden anderen Staat, den die Generalversammlung der Vereinten Nationen einlädt, Vertragspartei dieses Paktes zu werden, zur Unterzeichnung auf.

(2)Dieser Pakt bedarf der Ratifikation. Die Ratifikationsurkunden sind beim Generalsekretär der Vereinten Nationen zu hinterlegen.

(3)Dieser Pakt liegt für jeden in Absatz 1 bezeichneten Staat zum Beitritt auf.

(4)Der Beitritt erfolgt durch Hinterlegung einer Beitrittsurkunde beim Generalsekretär der Vereinten Nationen.

(5)Der Generalsekretär der Vereinten Nationen unterrichtet alle Staaten, die diesen Pakt unterzeichnet haben oder ihm beigetreten sind, von der Hinterlegung jeder Ratifikations- oder Beitrittsurkunde.

Artikel 27

(1)Dieser Pakt tritt drei Monate nach Hinterlegung der fünfunddreißigsten Ratifikations- oder Beitrittsurkunde beim Generalsekretär der Vereinten Nationen in Kraft.

(2)Für jeden Staat, der nach Hinterlegung der fünfunddreißigsten Ratifikations- oder Beitrittsurkunde diesen Pakt ratifiziert oder ihm beitrifft, tritt er drei Monate nach Hinterlegung seiner eigenen Ratifikations- oder Beitrittsurkunde in Kraft.

Artikel 28

Die Bestimmungen dieses Paktes gelten ohne Einschränkung oder Ausnahme für alle Teile eines Bundesstaates.

Artikel 29

(1)Jeder Vertragsstaat kann eine Änderung des Paktes vorschlagen und ihren Wortlaut beim Generalsekretär der Vereinten Nationen einreichen. Der Generalsekretär übermittelt sodann alle

Änderungsvorschläge den Vertragsstaaten mit der Aufforderung, ihm mitzuteilen, ob sie eine Konferenz der Vertragsstaaten zur Beratung und Abstimmung über die Vorschläge befürworten. Befürwortet wenigstens ein Drittel der Vertragsstaaten eine solche Konferenz, so beruft der Generalsekretär die Konferenz unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen ein. Jede Änderung, die von der Mehrheit der auf der Konferenz anwesenden und abstimmenden Vertragsstaaten angenommen wird, ist der Generalversammlung der Vereinten Nationen zur Genehmigung vorzulegen.

(2)Die Änderungen treten in Kraft, wenn sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen genehmigt und von einer Zweidrittelmehrheit der Vertragsstaaten nach Maßgabe der in ihrer Verfassung vorgesehenen Verfahren angenommen worden sind.

(3)Treten die Änderungen in Kraft, so sind sie für die Vertragsstaaten, die sie angenommen haben, verbindlich, während für die anderen Vertragsstaaten weiterhin die Bestimmungen dieses Paktes und alle früher von ihnen angenommenen Änderungen gelten.

Artikel 30

Unabhängig von den Notifikationen nach Artikel 26 Absatz 5 unterrichtet der Generalsekretär der Vereinten Nationen alle in Absatz 1 jenes Artikels bezeichneten Staaten



a) von den Unterzeichnungen, Ratifikationen und Beitritten nach Artikel 26;

b) vom Zeitpunkt des Inkrafttretens dieses Paktes nach Artikel 27 und vom Zeitpunkt des Inkrafttretens von Änderungen nach Artikel 29.

Artikel 31

(1) Dieser Pakt, dessen chinesischer, englischer, französischer, russischer und spanischer Wortlaut gleichermaßen verbindlich ist, wird im Archiv der Vereinten Nationen hinterlegt.

(2) Der Generalsekretär der Vereinten Nationen übermittelt allen in Artikel 26 bezeichneten Staaten beglaubigte Abschriften dieses Paktes.

Anhang III: Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte

Präambel

Die Vertragsstaaten dieses Paktes,

in der Erwägung, dass nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet,

in der Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten,

in der Erkenntnis, dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der bürgerliche und politische Freiheit genießt und frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder seine bürgerlichen und politischen Rechte ebenso wie seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte genießen kann,

in der Erwägung, dass die Charta der Vereinten Nationen die Staaten verpflichtet, die allgemeine und wirksame Achtung der Rechte und Freiheiten des Menschen zu fördern,

im Hinblick darauf, dass der einzelne gegenüber seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft, der er angehört, Pflichten hat und gehalten ist, für die Förderung und Achtung der in diesem Pakt anerkannten Rechte einzutreten,

vereinbaren folgende Artikel:

TEIL I

Artikel 1

(1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.

(2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden.

(3) Die Vertragsstaaten, einschließlich der Staaten, die für die Verwaltung von Gebieten ohne Selbstregierung und von Treuhandgebieten verantwortlich sind, haben entsprechend den Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen die Verwirklichung des Rechts auf Selbstbestimmung zu fördern und dieses Recht zu achten.

TEIL II

Artikel 2

(1) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, die in diesem Pakt anerkannten Rechte zu achten und sie allen in seinem Gebiet befindlichen und seiner Herrschaftsgewalt unterstehenden Personen ohne Unterschied wie insbesondere der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status zu gewährleisten.

(2) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, im Einklang mit seinem verfassungsmäßigen Verfahren und mit den Bestimmungen dieses Paktes die erforderlichen Schritte zu unternehmen, um die gesetzgeberischen oder sonstigen Vorkehrungen zu treffen, die notwendig sind, um den in diesem Pakt anerkannten Rechten Wirksamkeit zu verleihen, soweit solche Vorkehrungen nicht bereits getroffen worden sind.

(3) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich,

a) dafür Sorge zu tragen, dass jeder, der in seinen in diesem Pakt anerkannten Rechten oder Freiheiten verletzt worden ist, das Recht hat, eine wirksame Beschwerde einzulegen, selbst wenn die Verletzung von Personen

begangen worden ist, die in amtlicher Eigenschaft gehandelt haben;

b) dafür Sorge zu tragen, dass jeder, der eine solche Beschwerde erhebt, sein Recht durch das zuständige Gerichts-, Verwaltungs- oder Gesetzgebungsorgan oder durch eine andere, nach den Rechtsvorschriften des Staates zuständige Stelle feststellen lassen kann, und den gerichtlichen Rechtsschutz auszubauen;

c) dafür Sorge zu tragen, dass die zuständigen Stellen Beschwerden, denen stattgegeben wurde, Geltung verschaffen.

Artikel 3

Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Ausübung aller in diesem Pakt festgelegten bürgerlichen und politischen Rechte sicherzustellen.

Artikel 4

(1) Im Falle eines öffentlichen Notstandes, der das Leben der Nation bedroht und der amtlich verkündet ist, können die Vertragsstaaten Maßnahmen ergreifen, die ihre Verpflichtungen aus diesem Pakt in dem Umfang, den die Lage unbedingt erfordert, außer Kraft setzen, vorausgesetzt, dass diese Maßnahmen ihren sonstigen völkerrechtlichen Verpflichtungen nicht zuwiderlaufen und keine Diskriminierung allein wegen der Rasse, der

Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion oder der sozialen Herkunft enthalten.

(2) Auf Grund der vorstehenden Bestimmung dürfen die Artikel 6, 7, 8 (Absätze 1 und 2), 11, 15, 16 und 18 nicht außer Kraft gesetzt werden.

(3) Jeder Vertragsstaat, der das Recht, Verpflichtungen außer Kraft zu setzen, ausübt, hat den übrigen Vertragsstaaten durch Vermittlung des Generalsekretärs der Vereinten Nationen unverzüglich mitzuteilen, welche Bestimmungen er außer Kraft gesetzt hat und welche Gründe ihn dazu veranlasst haben. Auf demselben Wege ist durch eine weitere Mitteilung der Zeitpunkt anzugeben, in dem eine solche Maßnahme endet.

Artikel 5

(1) Keine Bestimmung dieses Paktes darf dahin ausgelegt werden, dass sie für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person das Recht begründet, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, die auf die Abschaffung der in diesem Pakt anerkannten Rechte und Freiheiten oder auf weitergehende Beschränkungen dieser Rechte und Freiheiten, als in dem Pakt vorgesehen, hinzielt.

(2) Die in einem Vertragsstaat durch Gesetze, Übereinkommen, Verordnungen oder durch

Gewohnheitsrecht anerkannten oder bestehenden grundlegenden Menschenrechte dürfen nicht unter dem Vorwand beschränkt oder außer Kraft gesetzt werden, dass dieser Pakt derartige Rechte nicht oder nur in einem geringen Ausmaße anerkenne.

TEIL III

Artikel 6

(1) Jeder Mensch hat ein angeborenes Recht auf Leben. Dieses Recht ist gesetzlich zu schützen. Niemand darf willkürlich seines Lebens beraubt werden.

(2) In Staaten, in denen die Todesstrafe nicht abgeschafft worden ist, darf ein Todesurteil nur für schwerste Verbrechen auf Grund von Gesetzen verhängt werden, die zur Zeit der Begehung der Tat in Kraft waren und die den Bestimmungen dieses Paktes und der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes nicht widersprechen. Diese Strafe darf nur auf Grund eines von einem zuständigen Gericht erlassenen rechtskräftigen Urteils vollstreckt werden.

(3) Erfüllt die Tötung den Tatbestand des Völkermordes, so ermächtigt dieser Artikel die Vertragsstaaten nicht, sich in irgendeiner Weise einer Verpflichtung zu entziehen, die sich nach den Bestimmungen der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes übernommen haben.

(4) Jeder zum Tode Verurteilte hat das Recht, um Begnadigung oder Umwandlung der Strafe zu bitten. Amnestie, Begnadigung oder Umwandlung der Todesstrafe kann in allen Fällen gewährt werden.

(5) Die Todesstrafe darf für strafbare Handlungen, die von Jugendlichen unter 18 Jahren begangen worden sind, nicht verhängt und an schwangeren Frauen nicht vollstreckt werden.

(6) Keine Bestimmung dieses Artikels darf herangezogen werden, um die Abschaffung der Todesstrafe durch einen Vertragsstaat zu verzögern oder zu verhindern.

Artikel 7

Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden. Insbesondere darf niemand ohne seine freiwillige Zustimmung medizinischen oder wissenschaftlichen Versuchen unterworfen werden.

Artikel 8

(1) Niemand darf in Sklaverei gehalten werden; Sklaverei und Sklavenhandel in allen ihren Formen sind verboten.

(2) Niemand darf in Leibeigenschaft gehalten werden.

(3)

a) Niemand darf gezwungen werden, Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verrichten;

b) Buchstabe a ist nicht so auszulegen, dass er in Staaten, in denen bestimmte Straftaten mit einem mit Zwangsarbeit verbundenen Freiheitsentzug geahndet werden können, die Leistung von Zwangsarbeit auf Grund einer Verurteilung durch ein zuständiges Gericht ausschließt;

c) als «Zwangs- oder Pflichtarbeit» im Sinne dieses Absatzes gilt nicht

i) jede nicht unter Buchstabe b genannte Arbeit oder Dienstleistung, die normalerweise von einer Person verlangt wird, der auf Grund einer rechtmäßigen Gerichtsentscheidung die Freiheit entzogen oder die aus einem solchen Freiheitsentzug bedingt entlassen worden ist;

ii) jede Dienstleistung militärischer Art sowie in Staaten, in denen die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen anerkannt wird, jede für Wehrdienstverweigerer gesetzlich vorgeschriebene nationale Dienstleistung;

iii) jede Dienstleistung im Falle von Notständen oder Katastrophen, die das Leben oder das Wohl der Gemeinschaft bedrohen;

iv) jede Arbeit oder Dienstleistung, die zu den normalen Bürgerpflichten gehört.

Artikel 9

(1)Jedermann hat ein Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit. Niemand darf willkürlich festgenommen oder in Haft gehalten werden. Niemand darf seine Freiheit entzogen werden, es sei denn aus gesetzlich bestimmten Gründen und unter Beachtung des im Gesetz vorgeschriebenen Verfahrens.

(2)Jeder Festgenommene ist bei seiner Festnahme über die Gründe der Festnahme zu unterrichten und die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen sind ihm unverzüglich mitzuteilen.

(3)Jeder, der unter dem Vorwurf einer strafbaren Handlung festgenommen worden ist oder in Haft gehalten wird, muss unverzüglich einem Richter oder einer anderen gesetzlich zur Ausübung richterlicher Funktionen ermächtigten Amtsperson vorgeführt werden und hat Anspruch auf ein Gerichtsverfahren innerhalb angemessener Frist oder auf Entlassung aus der Haft. Es darf nicht die allgemeine Regel sein, dass Personen, die eine gerichtliche Aburteilung erwarten, in Haft gehalten werden, doch kann die Freilassung davon abhängig gemacht werden, dass für das Erscheinen zur Hauptverhandlung oder zu jeder anderen Verfahrenshandlung und gegebenenfalls zur Vollstreckung des Urteils Sicherheit geleistet wird.

(4) Jeder, dem seine Freiheit durch Festnahme oder Haft entzogen ist, hat das Recht, ein Verfahren vor einem Gericht zu beantragen, damit dieses unverzüglich über die Rechtmäßigkeit der Freiheitsentziehung entscheiden und seine Entlassung anordnen kann, falls die Freiheitsentziehung nicht rechtmäßig ist.

(5) Jeder, der unrechtmäßig festgenommen oder in Haft gehalten worden ist, hat einen Anspruch auf Entschädigung.

Artikel 10

(1) Jeder, dem seine Freiheit entzogen ist, muss menschlich und mit Achtung vor der dem Menschen innewohnenden Würde behandelt werden.

(2)

a) Beschuldigte sind, abgesehen von außergewöhnlichen Umständen, von Verurteilten getrennt unterzubringen und so zu behandeln, wie es ihrer Stellung als Nichtverurteilte entspricht;

b) jugendliche Beschuldigte sind von Erwachsenen zu trennen, und es hat so schnell wie möglich ein Urteil zu ergehen.

(3) Der Strafvollzug schließt eine Behandlung der Gefangenen ein, die vornehmlich auf ihre Besserung und gesellschaftliche Wiedereingliederung hinzielt. Jugendliche Straffällige sind von Erwachsenen zu trennen



und ihrem Alter und ihrer Rechtsstellung entsprechend zu behandeln.

Artikel 11

Niemand darf nur deswegen in Haft genommen werden, weil er nicht in der Lage ist, eine vertragliche Verpflichtung zu erfüllen.

Artikel 12

(1)Jedermann, der sich rechtmäßig im Hoheitsgebiet eines Staates aufhält, hat das Recht, sich dort frei zu bewegen und seinen Wohnsitz frei zu wählen.

(2)Jedermann steht es frei, jedes Land einschließlich seines eigenen zu verlassen.

(3)Die oben erwähnten Rechte dürfen nur eingeschränkt werden, wenn dies gesetzlich vorgesehen und zum Schutz der nationalen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung (*ordre public*), der Volksgesundheit, der öffentlichen Sittlichkeit oder der Rechte und Freiheiten anderer notwendig ist und die Einschränkungen mit den übrigen in diesem Pakt anerkannten Rechten vereinbar sind.

(4)Niemandem darf willkürlich das Recht entzogen werden, in sein eigenes Land einzureisen.

Artikel 13

Ein Ausländer, der sich rechtmäßig im Hoheitsgebiet eines Vertragsstaates aufhält, kann aus diesem nur auf Grund einer rechtmäßig ergangenen Entscheidung ausgewiesen werden, und es ist ihm, sofern nicht zwingende Gründe der nationalen Sicherheit entgegenstehen, Gelegenheit zu geben, die gegen seine Ausweisung sprechenden Gründe vorzubringen und diese Entscheidung durch die zuständige Behörde oder durch eine oder mehrere von dieser Behörde besonders bestimmte Personen nachprüfen und sich dabei vertreten zu lassen.

Artikel 14

(1) Alle Menschen sind vor Gericht gleich. Jedermann hat Anspruch darauf, dass über eine gegen ihn erhobene strafrechtliche Anklage oder seine zivilrechtlichen Ansprüche und Verpflichtungen durch ein zuständiges, unabhängiges, unparteiisches und auf Gesetz beruhendes Gericht in billiger Weise und öffentlich verhandelt wird. Aus Gründen der Sittlichkeit, der öffentlichen Ordnung (*ordre public*) oder der nationalen Sicherheit in einer demokratischen Gesellschaft oder wenn es im Interesse des Privatlebens der Parteien erforderlich ist oder – soweit dies nach Auffassung des Gerichts unbedingt erforderlich ist – unter besonderen Umständen, in denen die Öffentlichkeit des Verfahrens die Interessen

der Gerechtigkeit beeinträchtigen würde, können Presse und Öffentlichkeit während der ganzen oder eines Teils der Verhandlung ausgeschlossen werden; jedes Urteil in einer Straf- oder Zivilsache ist jedoch öffentlich zu verkünden, sofern nicht die Interessen Jugendlicher dem entgegenstehen oder das Verfahren Ehestreitigkeiten oder die Vormundschaft über Kinder betrifft.

(2) Jeder wegen einer strafbaren Handlung Angeklagte hat Anspruch darauf, bis zu dem im gesetzlichen Verfahren erbrachten Nachweis seiner Schuld als unschuldig zu gelten.

(3) Jeder wegen einer strafbaren Handlung Angeklagte hat in gleicher Weise im Verfahren Anspruch auf folgende Mindestgarantien:

a. Er ist unverzüglich und im Einzelnen in einer ihm verständlichen Sprache über Art und Grund der gegen ihn erhobenen Anklage zu unterrichten;

b. er muss hinreichend Zeit und Gelegenheit zur Vorbereitung seiner Verteidigung und zum Verkehr mit einem Verteidiger seiner Wahl haben;

c. es muss ohne unangemessene Verzögerung ein Urteil gegen ihn ergehen;

d. er hat das Recht, bei der Verhandlung anwesend zu sein und sich selbst zu verteidigen oder durch einen Verteidiger seiner Wahl verteidigen zu lassen; falls er

keinen Verteidiger hat, ist er über das Recht, einen Verteidiger in Anspruch zu nehmen, zu unterrichten; fehlen ihm die Mittel zur Bezahlung eines Verteidigers, so ist ihm ein Verteidiger unentgeltlich zu bestellen, wenn dies im Interesse der Rechtspflege erforderlich ist;

e. er darf Fragen an die Belastungszeugen stellen oder stellen lassen und das Erscheinen und die Vernehmung der Entlastungszeugen unter den für die Belastungszeugen geltenden Bedingungen erwirken;

f. er kann die unentgeltliche Beiziehung eines Dolmetschers verlangen, wenn er die Verhandlungssprache des Gerichts nicht versteht oder spricht;

g. er darf nicht gezwungen werden, gegen sich selbst als Zeuge auszusagen oder sich schuldig zu bekennen.

(4)Gegen Jugendliche ist das Verfahren in einer Weise zu führen, die ihrem Alter entspricht und ihre Wiedereingliederung in die Gesellschaft fördert.

(5)Jeder, der wegen einer strafbaren Handlung verurteilt worden ist, hat das Recht, das Urteil entsprechend dem Gesetz durch ein höheres Gericht nachprüfen zu lassen.

(6)Ist jemand wegen einer strafbaren Handlung rechtskräftig verurteilt und ist das Urteil später aufgehoben oder der Verurteilte begnadigt worden, weil

eine neue oder eine neu bekannt gewordene Tatsache schlüssig beweist, dass ein Fehlurteil vorlag, so ist derjenige, der auf Grund eines solchen Urteils eine Strafe verbüßt hat, entsprechend dem Gesetz zu entschädigen, sofern nicht nachgewiesen wird, dass das nicht rechtzeitige Bekanntwerden der betreffenden Tatsache ganz oder teilweise ihm zuzuschreiben ist.

(7)Niemand darf wegen einer strafbaren Handlung, wegen der er bereits nach dem Gesetz und dem Strafverfahrensrecht des jeweiligen Landes rechtskräftig verurteilt oder freigesprochen worden ist, erneut verfolgt oder bestraft werden.

Artikel 15

(1)Niemand darf wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die zur Zeit ihrer Begehung nach inländischem oder nach internationalem Recht nicht strafbar war. Ebenso darf keine schwerere Strafe als die im Zeitpunkt der Begehung der strafbaren Handlung angedrohte Strafe verhängt werden. Wird nach Begehung einer strafbaren Handlung durch Gesetz eine mildere Strafe eingeführt, so ist das mildere Gesetz anzuwenden.

(2)Dieser Artikel schließt die Verurteilung oder Bestrafung einer Person wegen einer Handlung oder Unterlassung nicht aus, die im Zeitpunkt ihrer Begehung

nach den von der Völkergemeinschaft anerkannten allgemeinen Rechtgrundsätzen strafbar war.

Artikel 16

Jedermann hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.

Artikel 17

(1)Niemand darf willkürlichen oder rechtswidrigen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, seine Wohnung und seinen Schriftverkehr oder rechtswidrigen Beeinträchtigungen seiner Ehre und seines Rufes ausgesetzt werden.

(2)Jedermann hat Anspruch auf rechtlichen Schutz gegen solche Eingriffe oder Beeinträchtigungen.

Artikel 18

(1)Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.

(2)Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine

Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.

(3)Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

(4)Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.

Artikel 19

(1)Jedermann hat das Recht auf unbehinderte Meinungsfreiheit.

(2)Jedermann hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen Informationen und Gedankengut jeder Art in Wort, Schrift oder Druck, durch Kunstwerke oder andere Mittel eigener Wahl sich zu beschaffen, zu empfangen und weiterzugeben.

(3)Die Ausübung der in Absatz 2 vorgesehenen Rechte ist mit besonderen Pflichten und einer besonderen Verantwortung verbunden. Sie kann daher bestimmten,

gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die erforderlich sind

a) für die Achtung der Rechte oder des Rufs anderer;

b) für den Schutz der nationalen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung (ordre public), der Volksgesundheit oder der öffentlichen Sittlichkeit.

Artikel 20

(1) Jede Kriegspropaganda wird durch Gesetz verboten.

(2) Jedes Eintreten für nationalen, rassistischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, wird durch Gesetz verboten.

Artikel 21

Das Recht, sich friedlich zu versammeln, wird anerkannt. Die Ausübung dieses Rechts darf keinen anderen als den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die in einer demokratischen Gesellschaft im Interesse der nationalen oder der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung (ordre public), zum Schutz der Volksgesundheit, der öffentlichen Sittlichkeit oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer notwendig sind.

Artikel 22

(1) Jedermann hat das Recht, sich frei mit anderen zusammenzuschließen sowie zum Schutz seiner Interessen Gewerkschaften zu bilden und ihnen beizutreten.

(2) Die Ausübung dieses Rechts darf keinen anderen als den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die in einer demokratischen Gesellschaft im Interesse der nationalen oder der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung (*ordre public*), zum Schutz der Volksgesundheit, der öffentlichen Sittlichkeit oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer notwendig sind. Dieser Artikel steht gesetzlichen Einschränkungen der Ausübung dieses Rechts für Angehörige der Streitkräfte oder der Polizei nicht entgegen.

(3) Keine Bestimmung dieses Artikels ermächtigt die Vertragsstaaten des Übereinkommens der Internationalen Arbeitsorganisation von 1948¹ über die Vereinigungsfreiheit und den Schutz des Vereinigungsrechts, gesetzgeberische Maßnahmen zu treffen oder Gesetze so anzuwenden, dass die Garantien des obengenannten Übereinkommens beeinträchtigt werden.



Artikel 23

(1)Die Familie ist die natürliche Kernzelle der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.

(2)Das Recht von Mann und Frau, im heiratsfähigen Alter eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen, wird anerkannt.

(3)Eine Ehe darf nur im freien und vollen Einverständnis der künftigen Ehegatten geschlossen werden.

(4)Die Vertragsstaaten werden durch geeignete Maßnahmen sicherstellen, dass die Ehegatten gleiche Rechte und Pflichten bei der Eheschließung, während der Ehe und bei Auflösung der Ehe haben. Für den nötigen Schutz der Kinder im Falle einer Auflösung der Ehe ist Sorge zu tragen.

Artikel 24

(1)Jedes Kind hat ohne Diskriminierung hinsichtlich der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens oder der Geburt das Recht auf diejenigen Schutzmaßnahmen durch seine Familie, die Gesellschaft und den Staat, die seine Rechtsstellung als Minderjähriger erfordert.



(2) Jedes Kind muss unverzüglich nach seiner Geburt in ein Register eingetragen werden und einen Namen erhalten.

(3) Jedes Kind hat das Recht, eine Staatsangehörigkeit zu erwerben.

Artikel 25

Jeder Staatsbürger hat das Recht und die Möglichkeit, ohne Unterschied nach den in Artikel 2 genannten Merkmalen und ohne unangemessene Einschränkungen

a) an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen;

b) bei echten, wiederkehrenden, allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlen, bei denen die freie Äußerung des Wählerwillens gewährleistet ist, zu wählen und gewählt zu werden;

c) unter allgemeinen Gesichtspunkten der Gleichheit zu öffentlichen Ämtern seines Landes Zugang zu haben.

Artikel 26

Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Diskriminierung Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. In dieser Hinsicht hat das Gesetz jede Diskriminierung zu verbieten und allen Menschen gegen jede Diskriminierung, wie insbesondere wegen der

Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status, gleichen und wirksamen Schutz zu gewährleisten.

Artikel 27

In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.

Artikel 28

(1)Es wird ein Ausschuss für Menschenrechte (im folgenden als «Ausschuss» bezeichnet) errichtet. Er besteht aus achtzehn Mitgliedern und nimmt die nachstehend festgelegten Aufgaben wahr.

(2)Der Ausschuss setzt sich aus Staatsangehörigen der Vertragsstaaten zusammen, die Persönlichkeiten von hohem sittlichen Ansehen und anerkannter Sachkenntnis auf dem Gebiet der Menschenrechte sind, wobei die Zweckmäßigkeit der Beteiligung von Personen mit juristischer Erfahrung zu berücksichtigen ist.



(3)Die Mitglieder des Ausschusses werden in ihrer persönlichen Eigenschaft gewählt und sind in dieser Eigenschaft tätig.

Artikel 29

(1)Die Mitglieder des Ausschusses werden in geheimer Wahl aus einer Liste von Personen gewählt, die die in Artikel 28 vorgeschriebenen Anforderungen erfüllen und von den Vertragsstaaten dafür vorgeschlagen worden sind.

(2)Jeder Vertragsstaat darf höchstens zwei Personen vorschlagen. Diese müssen Staatsangehörige des sie vorschlagenden Staates sein.

(3)Eine Person kann wieder vorgeschlagen werden.

Artikel 30

(1)Die erste Wahl findet spätestens sechs Monate nach Inkrafttreten dieses Paktes statt.

(2)Spätestens vier Monate vor jeder Wahl zum Ausschuss – außer bei einer Wahl zur Besetzung eines gemäß Artikel 34 für frei geworden erklärten Sitzes – fordert der Generalsekretär der Vereinten Nationen die Vertragsstaaten schriftlich auf, ihre Kandidaten für den Ausschuss innerhalb von drei Monaten vorzuschlagen.

(3)Der Generalsekretär der Vereinten Nationen fertigt eine alphabetische Liste aller auf diese Weise

vorgeschlagenen Personen unter Angabe der Vertragsstaaten, die sie vorgeschlagen haben, an und übermittelt sie den Vertragsstaaten spätestens einen Monat vor jeder Wahl.

(4)Die Wahl der Ausschussmitglieder findet in einer vom Generalsekretär der Vereinten Nationen am Sitz dieser Organisation einberufenen Versammlung der Vertragsstaaten statt. In dieser Versammlung, die beschlussfähig ist, wenn zwei Drittel der Vertragsstaaten vertreten sind, gelten diejenigen Kandidaten als in den Ausschuss gewählt, die die höchste Stimmenzahl und die absolute Stimmenmehrheit der anwesenden und abstimmenden Vertreter der Vertragsstaaten auf sich vereinigen.

Artikel 31

(1)Dem Ausschuss darf nicht mehr als ein Angehöriger desselben Staates angehören.

(2)Bei den Wahlen zum Ausschuss ist auf eine gerechte geographische Verteilung der Sitze und auf die Vertretung der verschiedenen Zivilisationsformen sowie der hauptsächlichen Rechtssysteme zu achten.

Artikel 32

(1)Die Ausschussmitglieder werden für vier Jahre gewählt. Auf erneuten Vorschlag können sie wiedergewählt werden. Die Amtszeit von neun der bei der ersten Wahl gewählten Mitglieder läuft jedoch nach zwei

Jahren ab, unmittelbar nach der ersten Wahl werden die Namen dieser neun Mitglieder vom Vorsitzenden der in Artikel 30 Absatz 4 genannten Versammlung durch das Los bestimmt.

(2) Für Wahlen nach Ablauf einer Amtszeit gelten die vorstehenden Artikel dieses Teils des Paktes.

Artikel 33

(1) Nimmt ein Ausschussmitglied nach einstimmiger Feststellung der anderen Mitglieder seine Aufgaben aus einem anderen Grund als wegen vorübergehender Abwesenheit nicht mehr wahr, so teilt der Vorsitzende des Ausschusses dies dem Generalsekretär der Vereinten Nationen mit, der daraufhin den Sitz des betreffenden Mitglieds für frei geworden erklärt.

(2) Der Vorsitzende teilt den Tod oder Rücktritt eines Ausschussmitglieds unverzüglich dem Generalsekretär der Vereinten Nationen mit, der den Sitz vom Tag des Todes oder vom Wirksamwerden des Rücktritts an für frei geworden erklärt.

Artikel 34

(1) Wird ein Sitz nach Artikel 33 für frei geworden erklärt und läuft die Amtszeit des zu ersetzenden Mitglieds nicht innerhalb von sechs Monaten nach dieser Erklärung ab, so teilt der Generalsekretär der Vereinten Nationen dies allen Vertragsstaaten mit, die innerhalb von zwei



Monaten nach Maßgabe des Artikels 29 Kandidaten zur Besetzung des frei gewordenen Sitzes vorschlagen können.

(2)Der Generalsekretär der Vereinten Nationen fertigt eine alphabetische Liste der auf diese Weise vorgeschlagenen Personen an und übermittelt sie den Vertragsstaaten. Sodann findet die Wahl zur Besetzung des frei gewordenen Sitzes entsprechend den einschlägigen Bestimmungen dieses Teils des Paktes statt.

(3)Die Amtszeit eines Ausschussmitglieds, das auf einen nach Artikel 33 für frei geworden erklärten Sitz gewählt worden ist, dauert bis zum Ende der Amtszeit des Mitglieds, dessen Sitz im Ausschuss nach Maßgabe des genannten Artikels frei geworden ist.

Artikel 35

Die Ausschussmitglieder erhalten mit Zustimmung der Generalversammlung der Vereinten Nationen aus Mitteln der Vereinten Nationen Bezüge, wobei die Einzelheiten von der Generalversammlung unter Berücksichtigung der Bedeutung der Aufgaben des Ausschusses festgesetzt werden.

Artikel 36

Der Generalsekretär der Vereinten Nationen stellt dem Ausschuss das Personal und die Einrichtungen zur Verfügung, die dieser zur wirksamen Durchführung der ihm nach diesem Pakt obliegenden Aufgaben benötigt.



Artikel 37

(1)Der Generalsekretär der Vereinten Nationen beruft die erste Sitzung des Ausschusses am Sitz der Vereinten Nationen ein.

(2)Nach seiner ersten Sitzung tritt der Ausschuss zu den in seiner Geschäftsordnung vorgesehenen Zeiten zusammen.

(3)Die Sitzungen des Ausschusses finden in der Regel am Sitz der Vereinten Nationen oder beim Büro der Vereinten Nationen in Genf statt.

Artikel 38

Jedes Ausschussmitglied hat vor Aufnahme seiner Amtstätigkeit in öffentlicher Sitzung des Ausschusses feierlich zu erklären, dass es sein Amt unparteiisch und gewissenhaft ausüben werde.

Artikel 39

(1)Der Ausschuss wählt seinen Vorstand für zwei Jahre. Eine Wiederwahl der Mitglieder des Vorstands ist zulässig.

(2)Der Ausschuss gibt sich eine Geschäftsordnung, die u. a. folgende Bestimmungen enthalten muss:

a) Der Ausschuss ist bei Anwesenheit von zwölf Mitgliedern beschlussfähig;

b) der Ausschuss fasst seine Beschlüsse mit der Mehrheit der anwesenden Mitglieder.

Artikel 40

(1) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, über die Maßnahmen, die sie zur Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte getroffen haben, und über die dabei erzielten Fortschritte Berichte vorzulegen, und zwar

a) innerhalb eines Jahres nach Inkrafttreten dieses Paktes für den betreffenden Vertragsstaat,

b) danach jeweils auf Anforderung des Ausschusses.

(2) Alle Berichte sind dem Generalsekretär der Vereinten Nationen zu übermitteln, der sie dem Ausschuss zur Prüfung zuleitet. In den Berichten ist auf etwa bestehende Umstände und Schwierigkeiten hinzuweisen, die die Durchführung dieses Paktes behindern.

(3) Der Generalsekretär der Vereinten Nationen kann nach Beratung mit dem Ausschuss den Sonderorganisationen Abschriften der in ihren Zuständigkeitsbereich fallenden Teile der Berichte zuleiten.

(4) Der Ausschuss prüft die von den Vertragsstaaten eingereichten Berichte. Er übersendet den Vertragsstaaten seine eigenen Berichte sowie ihm geeignet erscheinende allgemeine Bemerkungen. Der Ausschuss kann diese Bemerkungen zusammen mit Abschriften der von den

Vertragsstaaten empfangenen Berichte auch dem Wirtschafts- und Sozialrat zuleiten.

(5)Die Vertragsstaaten können dem Ausschuss Stellungnahmen zu den nach Absatz 4 abgegebenen Bemerkungen übermitteln.

Artikel 41

(1)Ein Vertragsstaat kann auf Grund dieses Artikels jederzeit erklären, dass er die Zuständigkeit des Ausschusses zur Entgegennahme und Prüfung von Mitteilungen anerkennt, in denen ein Vertragsstaat geltend macht, ein anderer Vertragsstaat komme seinen Verpflichtungen aus diesem Pakt nicht nach. Mitteilungen auf Grund dieses Artikels können nur entgegengenommen und geprüft werden, wenn sie von einem Vertragsstaat eingereicht werden, der für sich selbst die Zuständigkeit des Ausschusses durch eine Erklärung anerkannt hat. Der Ausschuss darf keine Mitteilung entgegennehmen, die einen Vertragsstaat betrifft, der keine derartige Erklärung abgegeben hat. Auf Mitteilungen, die auf Grund dieses Artikels eingehen, ist folgendes Verfahren anzuwenden:

a) Ist ein Vertragsstaat der Auffassung, dass ein anderer Vertragsstaat die Bestimmungen dieses Paktes nicht durchführt, so kann er den anderen Staat durch eine schriftliche Mitteilung darauf hinweisen. Innerhalb von drei Monaten nach Zugang der Mitteilung hat der

Empfangsstaat dem Staat, der die Mitteilung übersandt hat, in Bezug auf die Sache eine schriftliche Erklärung oder sonstige Stellungnahme zukommen zu lassen, die, soweit es möglich und angebracht ist, einen Hinweis auf die in der Sache durchgeführten, anhängigen oder zur Verfügung stehenden innerstaatlichen Verfahren und Rechtsbehelfe enthalten soll.

b) Wird die Sache nicht innerhalb von sechs Monaten nach Eingang der einleitenden Mitteilung bei dem Empfangsstaat zur Zufriedenheit der beiden beteiligten Vertragsstaaten geregelt, so hat jeder der beiden Staaten das Recht, die Sache dem Ausschuss zu unterbreiten, indem er diesem und dem anderen Staat eine entsprechende Mitteilung macht.

c) Der Ausschuss befasst sich mit einer ihm unterbreiteten Sache erst dann, wenn er sich Gewissheit verschafft hat, dass alle in der Sache zur Verfügung stehenden innerstaatlichen Rechtsbehelfe in Übereinstimmung mit den allgemein anerkannten Grundsätzen des Völkerrechts eingelegt und erschöpft worden sind. Dies gilt nicht, wenn das Verfahren bei der Anwendung der Rechtsbehelfe unangemessen lange gedauert hat.

d) Der Ausschuss berät über Mitteilungen auf Grund dieses Artikels in nichtöffentlicher Sitzung.

e) Sofern die Voraussetzungen des Buchstaben c erfüllt sind, stellt der Ausschuss den beteiligten

Vertragsstaaten seine guten Dienste zur Verfügung, um eine gütliche Regelung der Sache auf der Grundlage der Achtung der in diesem Pakt anerkannten Menschenrechte und Grundfreiheiten herbeizuführen.

f) Der Ausschuss kann in jeder ihm unterbreiteten Sache die unter Buchstabe b genannten beteiligten Vertragsstaaten auffordern, alle erheblichen Angaben beizubringen.

g) Die unter Buchstabe b genannten beteiligten Vertragsstaaten haben das Recht, sich vertreten zu lassen sowie mündlich und/oder schriftlich Stellung zu nehmen, wenn die Sache vom Ausschuss verhandelt wird.

h) Der Ausschuss legt innerhalb von zwölf Monaten nach Eingang der unter Buchstabe b vorgesehenen Mitteilung einen Bericht vor:

i) Wenn eine Regelung im Sinne von Buchstabe e zustande gekommen ist, beschränkt der Ausschuss seinen Bericht auf eine kurze Darstellung des Sachverhalts und der erzielten Regelung;

ii) wenn eine Regelung im Sinne von Buchstabe e nicht zustande gekommen ist, beschränkt der Ausschuss seinen Bericht auf eine kurze Darstellung des Sachverhalts; die schriftlichen Stellungnahmen und das Protokoll über die mündlichen Stellungnahmen der beteiligten Vertragsparteien sind dem Bericht beizufügen.

In jedem Falle wird der Bericht den beteiligten Vertragsstaaten übermittelt.

(2) Die Bestimmungen dieses Artikels treten in Kraft, wenn zehn Vertragsstaaten Erklärungen nach Absatz 1 abgegeben haben. Diese Erklärungen werden von den Vertragsstaaten beim Generalsekretär der Vereinten Nationen hinterlegt, der den anderen Vertragsstaaten Abschriften davon übermittelt. Eine Erklärung kann jederzeit durch eine an den Generalsekretär gerichtete Notifikation zurückgenommen werden. Eine solche Zurücknahme berührt nicht die Prüfung einer Sache, die Gegenstand einer auf Grund dieses Artikels bereits vorgenommenen Mitteilung ist; nach Eingang der Notifikation über die Zurücknahme der Erklärung beim Generalsekretär wird keine weitere Mitteilung eines Vertragsstaates entgegengenommen, es sei denn, dass der betroffene Vertragsstaat eine neue Erklärung abgegeben hat.

Artikel 42

(1)

a) Wird eine nach Artikel 41 dem Ausschuss unterbreitete Sache nicht zur Zufriedenheit der beteiligten Vertragsstaaten geregelt, so kann der Ausschuss mit vorheriger Zustimmung der beteiligten Vertragsstaaten eine ad hoc-Vergleichskommission (im folgenden als «Kommission» bezeichnet) einsetzen. Die Kommission

stellt den beteiligten Vertragsstaaten ihre guten Dienste zur Verfügung, um auf der Grundlage der Achtung dieses Paktes eine gütliche Regelung der Sache herbeizuführen.

b) Die Kommission besteht aus fünf mit Einverständnis der beteiligten Vertragsstaaten ernannten Personen. Können sich die beteiligten Vertragsstaaten nicht innerhalb von drei Monaten über die vollständige oder teilweise Zusammensetzung der Kommission einigen, so wählt der Ausschuss aus seiner Mitte die Kommissionsmitglieder, über die keine Einigung erzielt worden ist, in geheimer Abstimmung mit einer Mehrheit von zwei Dritteln seiner Mitglieder.

(2) Die Mitglieder der Kommission sind in ihrer persönlichen Eigenschaft tätig. Sie dürfen nicht Staatsangehörige der beteiligten Vertragsstaaten, eines Nichtvertragsstaates oder eines Vertragsstaates sein, der eine Erklärung gemäß Artikel 41 nicht abgegeben hat.

(3) Die Kommission wählt ihren Vorsitzenden und gibt sich eine Geschäftsordnung.

(4) Die Sitzungen der Kommission finden in der Regel am Sitz der Vereinten Nationen oder beim Büro der Vereinten Nationen in Genf statt. Sie können jedoch auch an jedem anderen geeigneten Ort stattfinden, den die Kommission im Benehmen mit dem Generalsekretär der

Vereinten Nationen und den beteiligten Vertragsstaaten bestimmt.

(5) Das in Artikel 36 vorgesehene Sekretariat steht auch den auf Grund dieses Artikels eingesetzten Kommissionen zur Verfügung.

(6) Die dem Ausschuss zugegangenen und von ihm zusammengestellten Angaben sind der Kommission zugänglich zu machen, und die Kommission kann die beteiligten Vertragsstaaten um weitere erhebliche Angaben ersuchen.

(7) Die Kommission legt, sobald sie die Sache vollständig geprüft hat, keinesfalls jedoch später als zwölf Monate, nachdem sie damit befasst worden ist, dem Vorsitzenden des Ausschusses einen Bericht zur Übermittlung an die beteiligten Vertragsstaaten vor:

a) Wenn die Kommission die Prüfung der Sache nicht innerhalb von zwölf Monaten abschließen kann, beschränkt sie ihren Bericht auf eine kurze Darstellung des Standes ihrer Prüfung;

b) wenn die Sache auf der Grundlage der Achtung der in diesem Pakt anerkannten Menschenrechte gütlich geregelt worden ist, beschränkt die Kommission ihren Bericht auf eine kurze Darstellung des Sachverhalts und der erzielten Regelung;

c) wenn eine Regelung im Sinne von Buchstabe b nicht erzielt worden ist, nimmt die Kommission in ihren

Bericht ihre Feststellungen zu allen für den Streit zwischen den beteiligten Vertragsstaaten erheblichen Sachfragen sowie ihre Ansichten über Möglichkeiten einer gütlichen Regelung auf. Der Bericht enthält auch die schriftlichen Stellungnahmen der beteiligten Vertragsstaaten und ein Protokoll über ihre mündlichen Stellungnahmen;

d) wenn der Bericht der Kommission gemäß Buchstabe c vorgelegt wird, teilen die beteiligten Vertragsstaaten dem Vorsitzenden des Ausschusses innerhalb von drei Monaten nach Erhalt des Berichts mit, ob sie mit dem Inhalt des Kommissionsberichts einverstanden sind.

(8) Die Bestimmungen dieses Artikels lassen die in Artikel 41 vorgesehenen Aufgaben des Ausschusses unberührt.

(9) Die beteiligten Vertragsstaaten tragen gleichermaßen alle Ausgaben der Kommissionsglieder auf der Grundlage von Voranschlägen, die der Generalsekretär der Vereinten Nationen erstellt.

(10) Der Generalsekretär der Vereinten Nationen ist befugt, erforderlichenfalls für die Ausgaben der Kommissionsmitglieder aufzukommen, bevor die beteiligten Vertragsstaaten sie nach Absatz 9 erstattet haben.

Artikel 43

Die Mitglieder des Ausschusses und der ad hoc-Vergleichskommissionen, die nach Artikel 42 bestimmt werden können, haben Anspruch auf die Erleichterungen, Vorrechte und Befreiungen, die in den einschlägigen Abschnitten des Übereinkommens über die Vorrechte und Befreiungen der Vereinten Nationen für die im Auftrag der Vereinten Nationen tätigen Sachverständigen vorgesehen sind.

Artikel 44

Die Bestimmungen über die Durchführung dieses Paktes sind unbeschadet der Verfahren anzuwenden, die auf dem Gebiet der Menschenrechte durch oder auf Grund der Satzungen und Übereinkommen der Vereinten Nationen und der Sonderorganisationen vorgeschrieben sind und hindern die Vertragsstaaten nicht, in Übereinstimmung mit den zwischen ihnen in Kraft befindlichen allgemeinen oder besonderen internationalen Übereinkünften andere Verfahren zur Beilegung von Streitigkeiten anzuwenden.

Artikel 45

Der Ausschuss legt der Generalversammlung der Vereinten Nationen auf dem Wege über den Wirtschafts- und Sozialrat einen Jahresbericht über seine Tätigkeit vor.

TEIL V

Artikel 46

Keine Bestimmung dieses Paktes ist so auszulegen, dass sie die Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen und der Satzungen der Sonderorganisationen beschränkt, in denen die jeweiligen Aufgaben der verschiedenen Organe der Vereinten Nationen und der Sonderorganisationen hinsichtlich der in diesem Pakt behandelten Fragen geregelt sind.

Artikel 47

Keine Bestimmung dieses Paktes ist so auszulegen, dass sie das allen Völkern innewohnende Recht auf den Genuss und die volle und freie Nutzung ihrer natürlichen Reichtümer und Mittel beeinträchtigt.

TEIL VI

Artikel 48

(1) Dieser Pakt liegt für alle Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen, für alle Mitgliedereiner ihrer Sonderorganisationen, für alle Vertragsstaaten der Satzung des Internationalen Gerichtshofs und für jeden anderen Staat, den die Generalversammlung der Vereinten Nationen einlädt, Vertragspartei dieses Paktes zu werden, zur Unterzeichnung auf.

(2)Dieser Pakt bedarf der Ratifikation. Die Ratifikationsurkunden sind beim Generalsekretär der Vereinten Nationen zu hinterlegen.

(3)Dieser Pakt liegt für jeden in Absatz 1 bezeichneten Staat zum Beitritt auf.

(4)Der Beitritt erfolgt durch Hinterlegung einer Beitrittsurkunde beim Generalsekretär der Vereinten Nationen.

(5)Der Generalsekretär der Vereinten Nationen unterrichtet alle Staaten, die diesen Pakt unterzeichnet haben oder ihm beigetreten sind, von der Hinterlegung jeder Ratifikations-Beitrittsurkunde.

Artikel 49

(1)Dieser Pakt tritt drei Monate nach Hinterlegung der fünfunddreißigsten Ratifikations- oder Beitrittsurkunde beim Generalsekretär der Vereinten Nationen in Kraft.

(2)Für jeden Staat, der nach Hinterlegung der fünfunddreißigsten Ratifikation oder Beitrittsurkunde diesen Pakt ratifiziert oder ihm beitrifft, tritt er drei Monate nach Hinterlegung seiner eigenen Ratifikations- oder Beitrittsurkunde in Kraft.

Artikel 50

Die Bestimmungen dieses Paktes gelten ohne Einschränkung oder Ausnahme für alle Teile eines Bundesstaates.

Artikel 51

(1) Jeder Vertragsstaat kann eine Änderung des Paktes vorschlagen und ihren Wortlaut beim Generalsekretär der Vereinten Nationen einreichen. Der Generalsekretär übermittelt sodann alle Änderungsvorschläge den Vertragsstaaten mit der Aufforderung, ihm mitzuteilen, ob sie eine Konferenz der Vertragsstaaten zur Beratung und Abstimmung über die Vorschläge befürworten. Befürwortet wenigstens ein Drittel der Vertragsstaaten eine solche Konferenz, so beruft der Generalsekretär die Konferenz unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen ein. Jede Änderung, die von der Mehrheit der auf der Konferenz anwesenden und abstimmenden Vertragsstaaten angenommen wird, ist der Generalversammlung der Vereinten Nationen zur Billigung vorzulegen.

(2) Die Änderungen treten in Kraft, wenn sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen gebilligt und von einer Zweidrittelmehrheit der Vertragsstaaten nach Maßgabe der in ihrer Verfassung vorgesehenen Verfahren angenommen worden sind.

(3) Treten die Änderungen in Kraft, so sind sie für die Vertragsstaaten, die sie angenommen haben, verbindlich, während für die anderen Vertragsstaaten weiterhin die Bestimmungen dieses Paktes und alle früher von ihnen angenommenen Änderungen gelten.

Artikel 52

(1) Unabhängig von den Notifikationen nach Artikel 48 Absatz 5 unterrichtet der Generalsekretär der Vereinten Nationen alle in Absatz 1 jenes Artikels bezeichneten Staaten:

a) von den Unterzeichnungen, Ratifikationen und Beitritten nach Artikel 48;

b) vom Zeitpunkt des Inkrafttretens dieses Paktes nach Artikel 49 und vom Zeitpunkt des Inkrafttretens von Änderungen nach Artikel 51.

Artikel 53

(1) Dieser Pakt, dessen chinesischer, englischer, französischer, russischer und spanischer Wortlaut gleichermaßen verbindlich ist, wird im Archiv der Vereinten Nationen hinterlegt.

(2) Der Generalsekretär der Vereinten Nationen übermittelt allen in Artikel 48 bezeichneten Staaten beglaubigte Abschriften dieses Paktes.



Anhang IV: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam

21 Dhul Qaidah 1401, 19. September 1981

Inhalt

Vorwort

Präambel

I Recht auf Leben

II Recht auf Freiheit

III Recht auf Gleichheit und auf Verbot von
Diskriminierung

IV Recht auf Gerechtigkeit

V Recht auf ein faires Gerichtsverfahren

VI Recht auf Schutz vor Machtmissbrauch

VII Recht auf Schutz vor Folter

VIII Recht auf der Ehre und des guten Rufs

IX Recht auf Asyl

X Rechte der Minderheiten

XI Recht und Pflicht zur Teilnahme am öffentlichen
Leben

XII Glaubens-, Gedanken- und Redefreiheit

XIII Religiöse Freiheit

XIV Recht auf freie Versammlung



XV Die wirtschaftliche Ordnung und die Rechte wirtschaftlicher Entwicklung

XVI Recht auf Schutz des Eigentums

XVII Status und Würde der Arbeitenden

XVIII Recht auf soziale Sicherheit

XIX Recht, eine Familie zu gründen und

XX Rechte der verheirateten Frauen

XXI Recht auf Erziehung und Bildung

XXII Recht auf eine Privatsphäre

XXIII Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl des Wohnsitzes

Erklärungen

Glossar der arabischen Ausdrücke

Verweise

Dies ist eine klare Darlegung für die Menschen und eine Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. (Al Qur'an, Al-Imran 3, 138)

Vorwort

Vor 14 Jahrhunderten lieferte der Islam der Menschheit ein ideales Regelwerk von Menschenrechten, um ihr Ehre und Würde zu verleihen sowie um Ausbeutung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu beseitigen.

Die Menschenrechte im Islam wurzeln in dem



Glauben, dass Gott, und Gott allein, der Stifter des Gesetzes und die Quelle aller Menschenrechte ist. Aufgrund ihres göttlichen Ursprungs kann kein Herrscher, keine Regierung, Versammlung oder Autorität die von Gott verliehenen Menschenrechte in irgendeiner Weise beschneiden oder verletzen, noch können sie aufgegeben werden.

Die Menschenrechte im Islam sind ein integraler Bestandteil der allumfassenden islamischen Ordnung. Alle muslimischen Regierungen und Organe der Gesellschaft sind verpflichtet, sie im Rahmen dieser Ordnung in Wort und Geist einzuhalten und umzusetzen.

Leider werden in vielen Ländern der Welt, auch in einigen muslimischen Ländern, die Menschenrechte ungestraft mit Füßen getreten. Solche Verletzungen sind ein ernst zunehmendes Thema und erregen das Interesse von immer mehr Menschen auf der ganzen Welt.

Ich hoffe aufrichtig, dass diese *Erklärung der Menschenrechte* den muslimischen Völkern starke Impulse geben wird, standhaft zu bleiben und die ihnen von Gott verliehenen Rechte resolut und couragiert zu verteidigen.

Diese *Erklärung der Menschenrechte* ist das zweite fundamentale Dokument, das durch den Islamischen Rat verkündet wurde, um den Beginn des 15. Jahrhunderts der

islamischen Ära zu markieren. Die erste Allgemeine Islamische Erklärung wurde auf der internationalen Konferenz „Der Prophet Muhammad (Friede und Segen mit ihm) und seine Botschaft“, die in London vom 12. – 15. April 1980 stattfand, proklamiert.

Die *Allgemeine Islamische Erklärung der Menschenrechte* basiert auf Koran und Sunna und wurde von bedeutenden muslimischen Gelehrten, Juristen und Vertretern islamischer Bewegungen und Denkschulen verfasst. Möge Gott sie alle für ihre Bemühungen belohnen und uns auf dem richtigen Weg leiten.

Paris, 21 Dhul Qaidah, 19. September 1981,

Salem Azzam, *Generalsekretär*

Oh ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiss, der Gelehrteste von euch ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiss, Allah ist Allwissend und Allkundig. (Al Qu'an, Al-Hujurat 49,13)

Präambel

in Anbetracht des langandauernden menschlichen Strebens nach einer gerechten Weltordnung, in der Menschen in einer Umwelt ohne Angst, Unterdrückung, Ausbeutung und Entbehrung leben, sich entwickeln und gedeihen können, die bisher weitgehend unerfüllt geblieben ist;



in Anbetracht der göttlichen Gnade, die sich darin zeigt, dass Gott der Menschheit reichlich Nahrung und wirtschaftliche Mittel zur Verfügung gestellt hat, welche aber verschwendet oder zu Unrecht den Menschen vorenthalten werden;

in Anbetracht dessen, dass Allah (Gott) der Menschheit durch seine Offenbarung im Heiligen Koran und in der Sunna seines gesegneten Propheten einen fortdauernden gesetzlichen und moralischen Rahmen gegeben hat, in dem die menschlichen Institutionen und Beziehungen zu etablieren sind;

in Anbetracht der durch göttliches Gesetz verfügbaren Menschenrechte, die dazu geschaffen wurden, um den Menschen Würde und Ehre zu verleihen und um Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu beseitigen;

Kraft ihres göttlichen Ursprungs und Verfügung können diese Rechte von Autoritäten, Versammlungen oder Institutionen weder beschnitten, aufgeboben oder ignoriert werden, noch können sie aufgegeben oder entzogen werden.

Daher glauben wir Muslime

a) an Gott, den Gnädigen und Barmherzigen, den Schöpfer und Erhalter, den Allmächtigen, den einzigen Führer der Menschheit und die Quelle aller Gesetze;



Menschenrechte im Islam

b) an seinen Stellvertreter, den (Khilafah) Menschen, der erschaffen wurde, um den Willen Gottes auf Erden zu erfüllen.

c) an die Weisheit göttlicher Führung, welche von den Propheten vermittelt wurde, deren Mission ihren Höhepunkt in der endgültigen göttlichen Botschaft fand, die durch den Propheten Muhammed (Friede sei mit ihm) allen Menschen verkündet wurde;

d) dass die Vernunft allein ohne das Licht der Offenbarung Gottes weder eine sichere Leitung für die menschlichen Angelegenheiten sein kann, noch bietet sie der menschlichen Seele eine spirituelle Nahrung. Wir Muslime wissen, dass die Lehren des Islam die Quintessenz göttlicher Führung in ihrer endgültigen und perfekten Form sind, und fühlen uns verpflichtet, die Menschen an den hohen Rang und die Würde zu erinnern, die ihnen Gott verliehen hat;

e) daran, die gesamte Menschheit einzuladen, an der Botschaft des Islam teilzunehmen;

f) dass unter dem Aspekt des uralten Bundes mit Gott unsere Aufgaben und Pflichten Vorrang über unsere Rechte haben, und dass jeder von uns die Pflicht hat, die Lehren des Islam durch Wort und Tat, mit Freundlichkeit und sanften Mitteln, in aller Welt zu verbreiten und sie nicht nur in unserem individuellen Leben zu verwirklichen, sondern auch in unserer gesellschaftlichen Umgebung.

g) an unsere Verpflichtung, eine islamische Ordnung zu etablieren:

i.in der alle menschlichen Lebewesen gleich sein sollen, niemand Privilegien genießen oder unter Nachteilen oder Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Herkunft oder Sprache leiden sollte;

ii.in der alle menschlichen Lebewesen frei geboren werden;

iii.in der Sklaverei und Zwangsarbeit verabscheut werden;

iv.in der Bedingungen geschaffen werden sollten und zwar solcher Art, dass die Institution der Familie, die als Basis des gesamten gesellschaftlichen Lebens betrachtet wird, bewahrt, geschützt und geehrt werden kann;

v.in der die Regierenden und die Regierten dem Gesetz gleich unterstehen;

vi.in der Gehorsam nur gesetzeskonformen Anordnungen geleistet wird;

vii.in der alle weltliche Macht ein dem Herrscher auferlegtes anvertrautes Gut ist, welche er gemäß den durch das Gesetz festgelegten Regeln und Einschränkungen ausüben sollte und in einer durch das Gesetz anerkannten Weise, sowie auch im Hinblick auf die durch das Gesetz festgelegten Prioritäten;



Menschenrechte im Islam

viii.in der alle wirtschaftlichen Ressourcen als göttliche Segnungen behandelt werden, die der Menschheit verliehen wurden, damit sie diese in Übereinstimmung mit den Vorschriften und den Werten, wie sie im Koran und in der Sunna enthalten sind, nutzen und genießen können;

ix.in der alle öffentlichen Angelegenheiten geregelt und durchgeführt und die sie verwaltende Autoritäten bestimmt werden sollen nach einer Beratung (Shura) zwischen Gläubigen, die qualifiziert und befähigt sind, Entscheidungen zu treffen, die mit dem Gesetz und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang stehen;

x.in der jeder die Verpflichtungen übernimmt, die den eigenen Fähigkeiten entsprechen und jeder für sein Handeln die entsprechende Verantwortung trägt;

xi.in der jedem im Fall einer Verletzung seiner Rechte, gewährleistet ist, eine in Übereinstimmung mit dem Gesetz angemessene Abhilfe zu erhalten;

xii.in der niemand seiner Rechte beraubt werden sollte, die ihm nach dem Gesetz gewährt werden, ausgenommen durch die gesetzesmäßige Autorität und in dem Maße, den sie erlaubt;

xiii.in der jedes Individuum das Recht hat, gesetzlich gegen jeden vorzugehen, der eine Straftat gegen die Gesellschaft als Ganzes oder gegen einzelne Mitglieder der Gesellschaft begangen hat;

xiv.in der jegliches Bemühen unternommen werden soll, um

1. der Menschheit Befreiung von jeglicher Art Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu sichern,

2. jedem Sicherheit, Würde und Freiheit zu garantieren, innerhalb der durch das Gesetz festgelegten Rahmen, Methoden und Grenzen;

Hiermit als Diener Allahs und als Mitglieder der Universellen brüderlichen Gemeinschaft des Islam bekräftigen wir zu Beginn des 15. Jahrhunderts der Islamischen Ära unser Bekenntnis zur Wahrung der folgenden unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte, die wir als vom Islam auferlegt betrachten.

I Recht auf Leben

a) Menschliches Leben ist heilig und unantastbar und jede Anstrengung sollte unternommen werden, um dieses zu beschützen. Insbesondere darf niemand Verletzungen oder Tod ausgesetzt werden, außer unter der Autorität des Gesetzes.

b) Wie im Leben, so auch nach dem Tod ist die Integrität des menschlichen Körpers unantastbar. Es gehört zu den Verpflichtungen der Gläubigen, darauf zu achten, dass der Körper einer verstorbenen Person mit entsprechender Feierlichkeit behandelt wird.

II Recht auf Freiheit

a) Der Mensch ist frei geboren. Sein Recht auf Freiheit darf nicht beschnitten werden außer durch die Autorität des Gesetzes und unter entsprechenden gesetzlichen Verfahren.

b) Jedes Individuum und jedes Volk hat das unveräußerliche Recht auf Freiheit in all ihren Formen: physische, kulturelle, wirtschaftliche und politische Freiheit – und ist auch berechtigt, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln gegen jedwede Verletzung oder Aufhebung dieser Rechte zu kämpfen; jedes unterdrückte Individuum oder Volk hat einen legitimen Anspruch auf die Unterstützung durch andere Individuen oder Völker in einem solchen Kampf.

III Recht auf Gleichheit und Verbot gegen unerlaubte Diskriminierung

a) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben das Recht auf gleiche Chancen und gesetzlichen Schutz.

b) Alle Menschen sollen das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit haben.

c) Keiner Person soll die Möglichkeit verwehrt bleiben, zu arbeiten, und niemand soll in irgendeiner Form diskriminiert oder aufgrund von Glauben, Hautfarbe, Rasse, Herkunft, Geschlecht oder Sprache einem größeren Risiko für Leib und Leben ausgesetzt werden.



IV Recht auf Gerechtigkeit

a) Jede Person hat das Recht, im Einklang mit dem Gesetz behandelt zu werden, und nur im Einklang mit dem Gesetz.

b) Jeder Mensch hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich gegen Ungerechtigkeit zu wehren; auf Mittel zurückzugreifen, die das Gesetz bietet im Falle einer ungerechtfertigten Körperverletzung oder eines zugefügten Schadens; er hat das Recht, sich selbst gegen Anklagen, die gegen ihn erhoben werden, zu verteidigen sowie bei einem Streit mit einer öffentlichen Autorität oder mit einer anderen Person ein faires Verfahren vor einem unabhängigen Gericht zu erhalten.

c) Es ist das Recht und die Pflicht einer jeden Person, die Rechte anderer und der Gemeinschaft im Allgemeinen zu verteidigen (*Hisbah*).

d) Keine Person darf diskriminiert werden, während sie mit der Wahrung privater und öffentlicher Rechte befasst ist.

e) Es ist das Recht und die Pflicht eines jeden Muslims, Befehlen den Gehorsam zu verweigern, die gegen das Gesetz sind, gleichgültig von wem sie erteilt wurden.

V Recht auf ein faires Gerichtsverfahren

a) Keine Person darf eines Deliktes für schuldig befunden und bestraft werden, wenn nicht ihre Schuld von einem unabhängigen Gericht festgestellt wurde.

b) Eine Person darf erst nach einem fairen Gerichtsverfahren und nachdem ihr eine angemessene Möglichkeit zur Selbstverteidigung gegeben wurde für schuldig befunden werden.

c) Strafen sollen im Einklang mit dem Gesetz verhängt werden, der Schwere des Delikts angemessen sein sowie die Umstände, in denen das Delikt begangen wurde, berücksichtigend.

d) Keine Handlung darf als Verbrechen betrachtet werden, die nicht in klaren Worten als solche vom Gesetz benannt wurde.

e) Jedes Individuum ist für seine Taten verantwortlich. Die Verantwortung für eine Straftat kann nicht stellvertretend auf andere Mitglieder der Familie ausgedehnt werden, die weder direkt noch indirekt in die begangene Straftat involviert sind.

VI Recht auf Schutz gegen Machtmissbrauch

Jede Person hat das Recht, gegen Schikanierung durch öffentliche Organe geschützt zu werden. Sie ist nur gegenüber sich selbst rechenschaftspflichtig, außer wenn sie Vorwürfen oder Anschuldigungen gegenübersteht, gegen welche sie sich verteidigt, oder wenn sie sich in

einer Situation befindet, die eine Befragung bzgl. eines Verdachts der Mittäterschaft bei einer Straftat nach billigem Ermessen erfordert.

VII Recht auf Schutz gegen Folter

Keine Person darf einer physischen oder psychischen Folter ausgesetzt werden oder entwürdigt werden. Ihr darf nicht mit Misshandlungen der eigenen oder einer verwandten oder nahestehenden Person gedroht werden; sie sollte nicht dazu gebracht werden, das Begehen einer Straftat unter Zwang zuzugeben, und sie darf nicht zu einer Handlung gezwungen werden, die ihren Interessen widersprechen.

VIII Recht auf Schutz der Ehre und Ansehen der Person

Jede Person hat das Recht auf Schutz ihrer Ehre und ihres Ansehens gegen Verleumdung, gegen grundlose Vorwürfe oder vorsätzliche Versuche der Diffamierung als auch gegen Erpressung.

IX Recht auf Asyl

a) Jeder Mensch, der verfolgt oder unterdrückt wird, hat das Recht, Zuflucht und Asyl zu suchen. Dieses Recht wird jedem Menschen, unabhängig von Rasse, Religion, Hautfarbe und Geschlecht garantiert.

b) *Al Masjid Al Haram* (das heilige Haus Gottes) in Mekka ist für alle Muslime ein Heiligtum.

X Rechte der Minderheiten

a) Das koranische Prinzip „*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“ soll die religiösen Rechte der Nicht-Muslime bestimmen.

b) In einem muslimischen Land sollen religiöse Minderheiten die Wahl haben, ob sie ihre zivilen und persönlichen Angelegenheiten durch islamisches Recht oder durch ihre eigenen Rechte regeln möchten.

XI Recht und Verpflichtung zur Teilnahme am öffentlichen Leben

a) Gemäß des Gesetzes ist jedes Individuum in der Gemeinschaft (*Umma*) berechtigt, öffentliche Ämter auszuüben.

b) Der Prozess der freien Beratung (*Shura*) ist die Basis der administrativen Beziehung zwischen der Regierung und dem Volk. Das Volk hat im Einklang mit diesem Prinzip das Recht, seine Regierenden zu wählen und abzusetzen.

XII Glaubens-, Gedanken- und Redefreiheit

a) Jede Person hat das Recht, ihre Gedanken und ihren Glauben auszudrücken, solange dies im gesetzlichen Rahmen bleibt. Gleichwohl ist niemand berechtigt, Unwahrheiten zu verbreiten oder Berichte in Umlauf zu bringen, die Sitte und Anstand verletzen, sich Verleumdungen und Anspielungen zu frönen oder

diffamierende, abfällige Bemerkungen über andere Personen zu machen.

b) Das Streben nach Wissen und die Suche nach der Wahrheit ist nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht für jeden Muslim.

c) Es ist das Recht und die Pflicht eines jeden Muslims, gegen Unterdrückung (im gesetzlichen Rahmen) zu protestieren und zu kämpfen, auch wenn es einen Kampf gegen die höchste Autorität im Staat bedeutet.

d) Es darf kein Verbot der Verbreitung von Informationen geben, vorausgesetzt, es besteht keine Gefahr für die Sicherheit von Gesellschaft und Staat und dies geschieht in Übereinstimmung mit den gesetzlichen Einschränkungen.

e) Niemand darf die religiösen Überzeugungen anderer verachten oder verspotten; es darf keine öffentlichen Anfeindungen gegen andere geben; Respekt für die religiösen Gefühle anderer ist eine Pflicht für alle Muslime.

XIII Religiöse Freiheit

Jede Person hat das Recht auf Freiheit des Gewissens und darauf, im Einklang mit seinem religiösen Glauben gottesdienstliche Handlungen zu vollziehen.

XIV Recht auf freie Versammlung

a) Jede Person ist berechtigt, am religiösen, sozialen, kulturellen und politischen Leben ihrer Gemeinde individuell oder gemeinschaftlich teilzunehmen, Institutionen und Arbeitsräume zu gründen, um dazu aufzurufen, Gutes (*ma'roof*) zu tun und Schlechtes (*munkar*) zu unterbinden.

b) Jede Person hat das Recht, den Aufbau von Institutionen zu fördern, unter denen eine Ausübung dieser Rechte möglich gemacht wird. Die Gemeinde als Kollektiv ist dazu verpflichtet, die notwendigen Bedingungen zu schaffen, damit jedes ihrer Mitglieder die volle Entwicklung seiner Persönlichkeit erreichen kann.

XV Die wirtschaftliche Ordnung und die Rechte wirtschaftlicher Entwicklung

a) In ihren wirtschaftlichen Tätigkeiten haben alle Personen das Recht, von der Natur und ihren Ressourcen zu profitieren. Diese sind Segnungen, die Gott zum Nutzen der gesamten Menschheit ihr beschert hat.

b) Alle menschlichen Wesen sind berechtigt, im Einklang mit dem Gesetz ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

c) Jede Person ist berechtigt, individuell oder in Gemeinschaft mit anderen, Eigentum zu besitzen. Staatlicher Besitz bestimmter ökonomischer Ressourcen im öffentlichen Interesse ist legitim.

d) Die Armen haben das Recht auf einen vorgeschriebenen Anteil am Vermögen der Reichen, wie es in der Zakah bestimmt ist und gemäß dem Gesetz erhoben wird.

e) Alle Produktionsmittel sollen im Interesse der Gemeinschaft (*Umma*) genutzt und nicht vernachlässigt oder missbraucht werden.

f) Um die Entwicklung einer ausgeglichenen Wirtschaft zu fördern und um die Gesellschaft vor Ausbeutung zu schützen, verbietet das islamische Recht Monopole, unvernünftige restriktive Handelspraktiken, Wucher, die Anwendung von Zwang bei der Anfertigung von Verträgen und die Verbreitung irreführender Werbung.

g) Alle wirtschaftlichen Aktivitäten sind zulässig, sofern sie sich nicht nachteilig auf die Interessen der Gemeinschaft (*Umma*) auswirken und sie nicht gegen islamische Gesetze und Werte verstoßen.

XVI Recht auf Schutz des Eigentums

Kein Eigentum darf enteignet werden, es sein denn es ist im öffentlichen Interesse und es erfolgt eine faire und angemessene finanzielle Entschädigung.

XVII Status und Würde der Arbeitenden

Der Islam ehrt die Arbeit und die Arbeitenden, er ermahnt die Muslime nicht nur zur gerechten, sondern

auch zu einer großzügigen Behandlung des Arbeiters. Ihm ist nicht nur sein verdienter Lohn pünktlich zu bezahlen, sondern er hat auch Anspruch auf eine angemessene Ruhe- und Freizeit.

XVIII Recht auf soziale Sicherheit

Jede Person hat das Recht auf Nahrung, Unterkunft, Kleidung, Bildung und gesundheitliche Versorgung in Übereinstimmung mit den Ressourcen der Gesellschaft. Diese Verpflichtung der Gemeinschaft erstreckt sich insbesondere auf alle Personen, die aufgrund vorübergehender oder dauerhafter Behinderung sich selbst nicht versorgen können.

XIX Das Recht, eine Familie zu gründen und damit verbundene Fragen

a) Jede Person hat das Recht, in Übereinstimmung mit ihrer Religion, Tradition und Kultur, zu heiraten, eine Familie zu gründen, und Kinder groß zu ziehen. Jeder Ehepartner hat Rechte und Privilegien und trägt Verantwortungen, die im Gesetz festgelegt sind.

b) Jeder der Partner in einer Ehe ist berechtigt, Achtung und Rücksichtnahme des jeweiligen anderen zu erhalten.

c) Jeder Ehemann ist verpflichtet, seine Frau und Kinder gemäß seinen Möglichkeiten zu versorgen.

d) Jedes Kind hat das Recht, versorgt und gut erzogen zu werden durch seine Eltern. Es ist verboten,

Kinder im frühen Alter arbeiten zu lassen oder sie einer Belastung auszusetzen, die ihre natürliche Entwicklung stören oder aufhalten könnte.

e) Wenn Eltern aus irgendeinem Grund nicht in der Lage sind, ihren Verpflichtungen gegenüber den Kindern nachzukommen, geht die Verantwortung auf die Gemeinde über, diesen Verpflichtungen auf Kosten der Öffentlichkeit nachzukommen.

f) Jede Person hat Anspruch auf materielle Unterstützung, sowie Versorgung und Schutz durch ihre Familie während der Kindheit, im Alter und bei einer Behinderung. Eltern haben das Recht auf materielle Unterstützung sowie auf Versorgung und Schutz durch ihre Kinder.

g) Die Mutterschaft hat Anspruch auf einen besonderen Respekt, Versorgung und Hilfe von Seiten der Familie und der öffentlichen Organen der Gemeinde (*Umma*).

h) In der Familie sind Mann und Frau dazu angehalten, ihre Verpflichtungen und Verantwortungen im Einklang mit ihrem Geschlecht und ihren natürlichen Begabungen, Talenten und Neigungen zu teilen und sollen sich ihrer gemeinsamen Verantwortung gegenüber ihrem Nachkommen und ihren Verwandten bewusst sein.

i) Niemand darf gegen seinen oder ihren Willen verheiratet werden oder auf Grund der Ehe eine



Verminderung oder einen Verlust der Rechtspersönlichkeit erleiden.

XX Rechte der verheirateten Frauen

Jede verheiratete Frau hat Anspruch darauf:

a) in dem Haus zu leben, in dem auch ihr Mann lebt;

b) Möglichkeiten zu erhalten, um einen Lebensstandard aufrechtzuerhalten, der nicht geringer ist als der ihres Gatten, und im Falle der Scheidung, während der gesetzlichen Wartefrist (*iddah*), Unterhalt nach den Möglichkeiten des Gatten zu erhalten, für sich selbst und für die Kinder, die sie versorgt oder betreut, unabhängig von ihrem eigenen finanziellen Status, ihrem Einkommen, ihrem Eigentum, welches ihr von Rechtswegen zusteht;

c) auf die Auflösung der Ehe (*Khul'a*) in Übereinstimmung mit den Bestimmungen des Gesetzes zu beantragen und zu erlangen. Dieses Recht gilt zusätzlich zu ihrem Recht auf Scheidung durch die Gerichte.

d) ihren Ehemann, ihre Eltern, ihre Kinder und andere Verwandte nach den gesetzlichen Bestimmungen zu beerben;

e) auf eine strenge Vertraulichkeit ihres Gatten, ihres ehemaligen Gatten, falls sie geschieden ist, in Bezug auf Informationen, die er über sie erhalten hat und deren Enthüllungen ihren Interessen entgegenstehen könnten.



Eine entsprechende Verantwortung trägt sie gegenüber ihrem Gatten oder ehemaligen Gatten.

XXI Recht auf Bildung

a) Jede Person hat Anspruch auf Bildung im Einklang mit ihren natürlichen Fähigkeiten.

b) Jede Person hat Anspruch auf eine freie Berufs- und Karrierewahl und auf die Möglichkeit einer vollen Entwicklung ihrer natürlichen Fähigkeiten.

XXII Recht auf eine Privatsphäre

Jede Person hat Anspruch auf den Schutz ihrer Privatsphäre.

XXIII Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl des Wohnsitzes

a) In Anbetracht der Tatsache, dass die islamische Welt wirklich die *Umma Islamia* ist, soll jeder Muslim das Recht haben, sich innerhalb und außerhalb der muslimischen Länder frei zu bewegen.

b) Niemand darf gezwungen werden, das Land seines Wohnsitzes zu verlassen, und niemand darf beliebig ohne Rückgriff auf ein ordnungsgemäßes Verfahren des Gesetzes deportiert werden.

Erklärungen

(1) In den obigen Formulierungen der Menschenrechte gelten folgende Begrifflichkeiten, sofern der Kontext nicht etwas anderes ergibt:

i) der Begriff ‚Person‘ bezieht sich sowohl auf das männliche, als auch auf das weibliche Geschlecht.

ii) der Begriff ‚Gesetz‘ deutet auf die Shari‘ah hin, i.e. auf die Gesamtheit der Verordnungen, die vom Kor’an und von der Sunna abgeleitet wurden, sowie auf andere Gesetze, die aus diesen beiden Quellen durch Methoden der gültigen islamischen Rechtsprechung abgeleitet wurden.

(2) Jedes einzelne in dieser Erklärung verkündete Menschenrecht impliziert eine entsprechende Pflicht.

(3) In der Ausübung und Wahrnehmung der genannten Rechte unterliegt jede Person nur den Beschränkungen durch das Gesetz, die vorgenommen wurden, um die gebührende Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der Anderen zu gewährleisten und um den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des Allgemeinwohls der Gemeinschaft (*Umma*) zu genügen.

Der ursprüngliche Text dieser *Erklärung* ist auf Arabisch.

Glossar der arabischen Ausdrücke

SUNNA – das Beispiel oder die Lebensweise des Propheten (Friede sei mit ihm), alles das umfassend, was er sagte, tat oder vereinbarte.

KHALIFAH – die Gottes-Stellvertretung des Menschen auf Erden oder Nachfolge des Propheten, Kalifat.

HISBAH – öffentliche Wachsamkeit, eine Institution des islamischen Staates, die vorgeschrieben ist, um die Erfüllung der richtigen Normen des öffentlichen Verhaltens zu beobachten und zu erleichtern. Die Aufgabe der "Hisbah" besteht in der öffentlichen Wachsamkeit und stellt außerdem eine Möglichkeit für Privatpersonen dar, Wiedergutmachung oder Rechtsprechung durch sie anzustreben.

MA'ROOF – gute Tat.

MONKAR – verwerfliche Tat.

ZAKAH – die ‚läuternde‘ Steuer auf Vermögen, eines der fünf Säulen des Islams, für alle Muslime verpflichtend.

'IDDAH – die Wartezeit für eine verwitwete oder geschiedene Frau, während welcher sie nicht wieder heiraten darf.

KHUL'A – eine Scheidung, die eine Frau auf ihren eigenen Wunsch hin erhält.

UMMA ISLAMIA – die weltweite muslimische Gemeinschaft.

SHARIAH – das islamische Recht.

Verweise:

Die römischen Ziffern beziehen sich auf die Überschriften im Text. Die arabischen Ziffern beziehen sich auf die Kapitel und Verse des Kor'an, d.h. 5:32 meint Kapitel 5, Vers 32.

I 1 Qur'an, Al-Maidah 5:32

2 Hadith, überliefert von Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

3 Hadith, überliefert von Bukhari

II 4 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim

5 Aussagen von Caliph Umar

6 Qur'an, As-Shura 42:41

7 Qur'an, Al-Hajj 22:41

III 8 Aus der Rede des Propheten

9 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

10 Aus der Rede des Kalifen Abu Bakr

11 Aus der Abschiedsrede des Propheten

12 Qur'an, Al-Ahqaf 46:19

13 Hadith überliefert von Ahmad

14 Qur'an, Al-Mulk 67:15

15 Qur'an, Al-Zalzal 99:7-8

IV 16 Qur'an, An-Nisa 4:59

17 Qur'an, Al-Maidah 5:49

18 Qur'an, An-Nisa 4:148



- 19 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Tirmidhi
- 20 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim
- 21 Hadith, überliefert von Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 22 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 23 Hadith, überliefert von Abu Daud, Tirmidhi
- 24 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 25 Hadith, überliefert von Bukhari
- V 26 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim
- 27 Qur'an, Al-Isra 17:15
- 28 Qur'an, Al-Ahzab 33:5
- 29 Qur'an, Al-Hujurat 49:6
- 30 Qur'an, An-Najm 53:28
- 31 Qur'an, Al Baqarah 2:229
- 32 Hadith, überliefert von Al Baihaki, Hakim
- 33 Qur'an, Al-Isra 17:15
- 34 Qur'an, At-Tur 52:21
- 35 Qur'an, Yusuf 12:79
- VI 36 Qur'an, Al Ahzab 33:58
- VII 37 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 38 Hadith, überliefert von Ibn Majah



VIII 39 Aus der Abschiedsrede des Propheten

40 Qur'an, Al-Hujurat 49:12

41 Qur'an, Al-Hujurat 49:11

IX 42 Qur'an, At-Tawba 9:6

43 Qur'an, Al-Imran 3:97

44 Qur'an, Al-Baqarah 2:125

45 Qur'an, Al-Hajj 22:25

X 46 Qur'an, Al Baqarah 2:256

47 Qur'an, Al-Maidah 5:42

48 Qur'an, Al-Maidah 5:43

49 Qur'an, Al-Maidah 5:47

XI 50 Qur'an, As-Shura 42:38

51 Hadith, überliefert von Ahmad

52 Aus der Rede des Kalifen Abu Bakr

XII 53 Qur'an, Al-Ahzab 33:60-61

54 Qur'an, Saba 34:46

55 Hadith, überliefert von Tirmidhi, Nasai

56 Qur'an, An-Nisa 4:83

57 Qur'an, Al-Anam 6:108

XIII 58 Qur'an, Al Kafirun 109:6

XIV 59 Qur'an, Yusuf 12:108

60 Qur'an, Al-Imran 3:104

61 Qur'an, Al-Maidah 5:2

62 Hadith überliefert von Abu Daud, Tirmidhi, Nasai, Ibn Majah

XV 63 Qur'an, Al-Maidah 5:120

64 Qur'an, Al-Jathiyah 45:13

65 Qur'an, Ash-Shuara 26:183

66 Qur'an, Al-Isra 17:20

67 Qur'an, Hud 11:6

68 Qur'an, Al-Mulk 67:15

69 Qur'an, An-Najm 53:48

70 Qur'an, Al-Hashr 59:9

71 Qur'an, Al-Maarij 70:24-25

72 Aussagen des Kalifen Abu Bakr

73 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim

74 Hadith, überliefert von Muslim

75 Hadith, überliefert von Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

76 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

77 Qur'an, Al-Mutaffifin 83:1-3

78 Hadith, überliefert von Muslim

79 Qur'an, Al-Baqarah 2:275

80 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

XVI 81 Qur'an, Al Baqarah 2:188

82 Hadith, überliefert von Bukhari

83 Hadith, überliefert von Muslim

84 Hadith, überliefert von Muslim, Tirmidhi

XVII 85 Qur'an, At-Tawbah 9:105

86 Hadith, überliefert von Abu Yala □ Majma Al Zawaid

87 Hadith, überliefert von Ibn Majah

88 Qur'an, Al-Ahqaf 46:19

89 Qur'an, At-Tawbah 9:105

90 Hadith, überliefert von Tabarani □ Majma Al Zawaid

91 Hadith, überliefert von Bukhari

XVIII 92 Qur'an, Al-Ahzab 33:6

XIX 93 Qur'an, An-Nisa 4:1

94 Qur'an, Al-Baqarah 2:228

95 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

96 Qur'an, Ar-Rum 30:21

97 Qur'an, At-Talaq 65:7

98 Qur'an, Al-Isra 17:24

99 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi

100 Hadith, überliefert von Abu Daud

101 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim

102 Hadith, überliefert von Abu Daud, Tirmidhi

103 Hadith, überliefert von Ahmad, Abu Daud

XX 104 Qur'an, At-Talaq 65:6

105 Qur'an, An-Nisa 4:34

106 Qur'an, At-Talaq 65:6

107 Qur'an, At-Talaq 65:6

108 Qur'an, Al-Baqarah 2:229



109 Qur'an, An-Nisa 4:12

110 Qur'an, Al-Baqarah 2:237

XXI 111 Qur'an Al-Isra 17:23-24

112 Hadith überliefert von Ibn Majah

113 Qur'an, Al-Imran 3:187

114 Aus der Abschiedsrede des Propheten

115 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim

116 Hadith, überliefert von Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi

XXII 117 Hadith, überliefert von Muslim

118 Qur'an, Al-Hujurat 49:12

119 Hadith, überliefert von Abu Daud, Tirmidhi

XXIII 120 Qur'an, Al-Mulk 67:15

121 Qur'an, Al-Anam 6:11

122 Qur'an, An-Nisa 4:97

123 Qur'an, Al-Baqarah 2:217

124 Qur'an, Al-Hashr 59:9



Anhang V: Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam

Die Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz

betonen die kulturelle und historische Rolle der islamischen Umma, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat, in der zwischen dem Leben hier auf Erden und dem im Jenseits Harmonie besteht und in der Wissen mit Glauben einhergeht; und sie betonen die Rolle, die diese Umma bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte;

sie *möchten* ihren Beitrag zu dem Bemühen der Menschheit leisten, die Menschenrechte zu sichern, den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen und seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Scharia zu bestätigen;

sie *sind* überzeugt, dass die Menschheit, die einen hohen Stand in der materialistischen Wissenschaft erreicht hat, immer noch und auch in Zukunft dringend des Glaubens bedarf, um ihre Zivilisation zu stützen, und dass sie eine Motivationskraft braucht, um ihre Rechte zu schützen;



sie *glauben*, dass die grundlegenden Rechte und Freiheiten im Islam ein integraler Bestandteil der islamischen Religion sind und dass grundsätzlich niemand das Recht hat, sie ganz oder teilweise aufzuheben, sie zu verletzen oder zu missachten, denn sie sind verbindliche Gebote Gottes, die in Gottes offenbarte Schrift enthalten und durch Seinen letzten Propheten überbracht worden sind, um die vorherigen göttlichen Botschaften zu vollenden. Ihre Einhaltung ist deshalb ein Akt der Verehrung Gottes und ihre Missachtung oder Verletzung eine schreckliche Sünde, und deshalb ist jeder Mensch individuell dafür verantwortlich, sie einzuhalten - und die Umma trägt die Verantwortung für die Gemeinschaft.

Aufgrund der oben genannten Grundsätze erklären sie deshalb:

Artikel 1

a) Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch die Unterwerfung unter Gott vereint sind und alle von Adam abstammen. Alle Menschen sind gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung; und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen. Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.



Menschenrechte im Islam

b) Alle Menschen sind Untertanen Gottes, und er liebt die am meisten, die den übrigen Untertanen am meisten nützen, und niemand ist den anderen überlegen, außer an Frömmigkeit oder guten Taten.

Artikel 2

a) Das Leben ist ein Geschenk Gottes, und das Recht auf Leben wird jedem Menschen garantiert. Es ist die Pflicht des einzelnen, der Gesellschaft und der Staaten, dieses Recht vor Verletzung zu schützen, und es ist verboten, einem anderen das Leben zu nehmen, außer wenn die Scharia es verlangt.

b) Es ist verboten, Mittel einzusetzen, die zur Vernichtung der Menschheit führen.

c) Solange Gott dem Menschen das Leben gewährt, muss es nach der Scharia geschützt werden.

d) Das Recht auf körperliche Unversehrtheit wird garantiert. Jeder Staat ist verpflichtet, dieses Recht zu schützen, und es ist verboten, dieses Recht zu verletzen, außer wenn ein von der Scharia vorgeschriebener Grund vorliegt. Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam - 1990



Artikel 3

a) Bei Einsatz von Gewalt und im Fall einer bewaffneten Auseinandersetzung ist es nicht erlaubt, am Krieg Unbeteiligte wie Alte, Frauen und Kinder zu töten. Verwundete und Kranke haben das Recht auf medizinische Versorgung; Kriegsgefangene haben das Recht auf Nahrung, Unterkunft und Kleidung. Es ist verboten, Leichen zu verstümmeln. Es besteht die Pflicht, Kriegsgefangene auszutauschen und für die Familien, die durch die Kriegsumstände auseinandergerissen wurden, Besuche oder Zusammenkünfte zu ermöglichen.

b) Es ist verboten, Bäume zu fällen, Ernten oder Viehbestand zu vernichten und die zivilen Gebäude und Einrichtungen des Feindes durch Beschuss, Sprengung oder andere Mittel zu zerstören.

Artikel 4

Jeder Mensch hat das Recht auf die Unverletzlichkeit und den Schutz seines guten Rufs und seiner Ehre zu Lebzeiten und auch nach dem Tod. Staat und Gesellschaft müssen seine sterblichen Überreste und seine Grabstätte schützen.

Artikel 5

a) Die Familie ist die Keimzelle der Gesellschaft, und die Ehe ist die Grundlage ihrer Bildung. Männer und Frauen haben das Recht zu heiraten, und sie dürfen durch

keinerlei Einschränkungen aufgrund der Rasse, Hautfarbe oder Nationalität davon abgehalten werden, dieses Recht in Anspruch zu nehmen.

b) Die Gesellschaft und der Staat müssen alle Hindernisse, die einer Ehe im Wege stehen, beseitigen und die Eheschließung erleichtern. Sie garantieren den Schutz und das Wohl der Familie.

Artikel 6

a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und Ihre Abstammung beizubehalten.

b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.

Artikel 7

a) Von Geburt an hat das Kind Anspruch darauf, dass seine Eltern und die Gesellschaft für seine richtige Pflege und Erziehung und für seine materielle, hygienische und moralische Versorgung Sorge tragen. Das Kind im Mutterleib und die Mutter genießen Schutz und besondere Fürsorge.

b) Eltern und Personen, die Elternsteile vertreten, haben das Recht, für ihre Kinder die Erziehung zu wählen, die sie wollen, vorausgesetzt, dass sie dabei das Interesse und die Zukunft der Kinder mitberücksichtigen und dass

die Erziehung mit den ethischen Werten und Grundsätzen der Scharia übereinstimmt.

c) In Einklang mit den Bestimmungen der Scharia haben beide Elternteile bestimmte Rechtsansprüche gegenüber ihren Kindern; und Verwandte haben Rechtsansprüche gegenüber ihren Nachkommen.

Artikel 8

Jeder Mensch hat das Recht auf Rechtsfähigkeit als eine rechtliche und auch moralische Verpflichtung. Sollte er die Rechtsfähigkeit einbüßen oder nur eingeschränkt genießen, so wird er von seinem Vormund vertreten.

Artikel 9

a) Das Streben nach Wissen ist eine Verpflichtung, und die Gesellschaft und der Staat haben die Pflicht, für Bildungsmöglichkeiten zu sorgen. Der Staat muss sicherstellen, dass Bildung verfügbar ist und dass im Interesse der Gesellschaft ein vielfältiges Bildungsangebot garantiert wird. Die Menschen müssen die Möglichkeit haben, sich mit der Religion des Islams und den Dingen der Welt zum Wohle der Menschheit auseinanderzusetzen.

b) Jeder Mensch hat das Recht auf eine sowohl religiöse als auch weltliche Erziehung durch die verschiedenen Bildungs- und Lehrinstitutionen. Dazu zählen die Familie, Schule, Universitäten, die Medien usw. Alle zusammen sorgen sie ausgewogen dafür, dass



sich seine Persönlichkeit entwickelt, dass sein Glaube an Gott gestärkt wird und dass er sowohl seine Rechte wahrnimmt als auch seine Pflichten beachtet.

Artikel 10

Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.

Artikel 11

a) Der Mensch wird frei geboren, und niemand hat das Recht, ihn zu versklaven, zu demütigen, zu unterdrücken oder ihn auszubeuten. Unterwerfung gibt es nur unter Gott, den Allmächtigen.

b) Kolonialismus jeder Art ist eine der schlimmsten Formen der Sklaverei. Deshalb ist er absolut verboten. Völker, die unter dem Kolonialismus leiden, haben das volle Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung. Es ist die Pflicht aller Staaten und Völker, den Kampf der Kolonialvölker für die Abschaffung aller Formen von Kolonialismus und Besatzung zu unterstützen, und alle Staaten und Völker haben das Recht, ihre unabhängige Identität zu wahren und die Kontrolle über ihren Reichtum und ihre natürlichen Ressourcen selber auszuüben.



Artikel 12

Jeder Mensch hat innerhalb des Rahmens der Scharia das Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl seines Wohnortes, entweder innerhalb oder außerhalb seines Landes. Wer verfolgt wird, kann in einem anderen Land um Asyl ersuchen. Das Zufluchtsland garantiert seinen Schutz, bis er sich in Sicherheit befindet, es sei denn, sein Asyl beruht auf einer Tat, die nach der Scharia ein Verbrechen darstellt.

Artikel 13

Der Staat und die Gesellschaft garantieren jedem arbeitsfähigen Menschen das Recht auf Arbeit. Jeder kann frei die Arbeit wählen, die ihm am besten entspricht und die sowohl seinen Interessen als auch denen der Gesellschaft dient. Der Arbeitnehmer hat das Recht auf Schutz und Sicherheit sowie auf alle anderen sozialen Garantien. Ihm darf weder eine Arbeit zugewiesen werden, die seine Kräfte übersteigt, noch darf er in irgendeiner Weise unter Druck gesetzt, ausgebeutet oder geschädigt werden. Er hat - ohne jegliche Diskriminierung aufgrund des Geschlechts - Anspruch auf gerechten und unverzüglich zu zahlenden Lohn für seine Arbeit, und er hat Anspruch auf Gewährung von Urlaub und auf verdiente Beförderung. Vom Arbeitnehmer seinerseits wird erwartet, dass er seine Arbeit gewissenhaft und genau



verrichtet. Kommt es zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu Uneinigkeit in irgendeinem Punkt, so greift der Staat ein, um den Streit beizulegen und die Missstände zu beseitigen, die Rechte zu bestätigen und der Gerechtigkeit unvoreingenommen Geltung zu verschaffen.

Artikel 14

Jeder Mensch hat das Recht auf rechtmäßige Einkünfte, sofern sie nicht durch Monopolisierung, Betrug oder Schaden für sich oder andere erzielt wurden. Wucher (riba) ist absolut verboten.

Artikel 15

a) Jeder Mensch hat das Recht auf rechtmäßig erworbenes Eigentum, und jeder hat Anspruch auf die Besitzrechte ohne Nachteil für sich selber, andere oder die Gesellschaft im Allgemeinen. Enteignung ist verboten, außer wenn ein öffentliches Interesse vorliegt und unverzüglich eine gerechte Entschädigung gezahlt wird.

b) Konfiszierung und Beschlagnahme von Eigentum ist verboten, außer wenn eine gesetzlich definierte Notwendigkeit vorliegt.

Artikel 16

Jeder hat das Recht, den Erfolg seiner wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen oder technischen Arbeit zu genießen und die sich daraus herleitenden moralischen und materiellen Interessen zu schützen, vorausgesetzt, dass die Werke nicht den

Grundsätzen der Scharia widersprechen.

Artikel 17

a) Jeder Mensch hat das Recht, in einer sauberen Umgebung zu leben, fern von Laster und moralischer Korruption, in einer Umgebung, die seiner Entwicklung förderlich ist. Es ist Aufgabe des Staates und der Gesellschaft im Allgemeinen, dieses Recht zu gewährleisten.

b) Jeder Mensch hat das Recht auf soziale Versorgung und auf alle öffentlichen Leistungen, die der Staat mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln erbringen kann.

c) Der Staat sichert dem einzelnen das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard, so dass er in der Lage ist, seine Bedürfnisse und die seiner Familie zu befriedigen. Dazu gehören Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erziehung, medizinische Versorgung und alle anderen grundlegenden Bedürfnisse.

Artikel 18

a) Jeder Mensch hat das Recht auf persönliche Sicherheit, auf Sicherheit seiner Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums.

b) Jeder Mensch hat das Recht auf eine Privatsphäre, zu Hause, in der Familie und in Bezug auf sein Vermögen und sein privates Umfeld. Es ist verboten,



ihn zu bespitzeln, zu überwachen oder seinen guten Ruf zu beschmutzen. Der Staat muss den Bürger vor willkürlicher Beeinträchtigung schützen.

c) Die Unverletzlichkeit der Privatwohnung wird gewährleistet. Das Betreten einer Privatwohnung darf nicht ohne die Erlaubnis der Bewohner oder auf irgendeine ungesetzliche Art geschehen. Die Wohnung darf weder verwüstet noch beschlagnahmt werden, noch dürfen die Bewohner mit Gewalt vertrieben werden.

Artikel 19

a) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. Es gibt keinen Unterschied zwischen Herrscher und Untertan.

b) Jeder Mensch hat das Recht, sich an die Gerichte zu wenden.

c) Die Haftpflicht ist im Allgemeinen an die Person gebunden.

d) Über Verbrechen oder Strafen wird ausschließlich nach den Bestimmungen der Scharia entschieden.

e) Ein Angeklagter gilt so lange als unschuldig, bis seine Schuld in einem fairen Gerichtsverfahren erwiesen ist, und er muss sich umfassend verteidigen können.

Artikel 20

Es ist verboten, jemanden ohne legitimen Grund zu verhaften, seine Freiheit einzuschränken, ihn zu verbannen oder zu bestrafen. Es ist verboten, jemanden körperlich

oder seelisch zu foltern, ihn zu demütigen oder grausam oder entwürdigend zu behandeln. Ebenso ist es verboten, an einem Menschen ohne dessen Einwilligung oder ohne akute Gefahr für seine Gesundheit oder sein Leben medizinische oder wissenschaftliche Versuche zu unternehmen. Desgleichen ist es verboten, Notstandsgesetze zu verabschieden, durch die ein solches Vorgehen gerechtfertigt würde.

Artikel 21

Geiselnahme in jeder Form und ganz gleich zu welchem Zweck ist ausdrücklich verboten.

Artikel 22

a) Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung, soweit er damit nicht die Grundsätze der Scharia verletzt.

b) Jeder Mensch hat das Recht, in Einklang mit den Normen der Scharia für das Recht einzutreten, das Gute zu verfechten und vor dem Unrecht und dem Bösen zu warnen.

c) Information ist lebensnotwendig für die Gesellschaft. Sie darf jedoch nicht dafür eingesetzt und missbraucht werden, die Heiligkeit und Würde der Propheten zu verletzen, die moralischen und ethischen Werte auszuhöhlen und die Gesellschaft zu entzweien, sie



zu korrumpieren, ihr zu schaden oder ihren Glauben zu schwächen.

d) Es ist verboten, nationalistischen oder doktrinären Hass zu schüren oder irgendetwas zu tun, das in irgendeiner Weise zu Rassendiskriminierung führen könnte.

Artikel 23

a) Autorität bedeutet Verantwortung; es ist deshalb absolut verboten, Autorität zu missbrauchen oder böswillig auszunutzen. Nur so können die grundlegenden Menschenrechte garantiert werden.

b) Jeder Mensch hat das Recht, sich direkt oder indirekt an der Verwaltung der Staatsangelegenheiten in seinem Land zu beteiligen. Er hat auch das Recht, in Einklang mit den Bestimmungen der Scharia ein öffentliches Amt zu bekleiden.

Artikel 24

Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.

Artikel 25

Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.

Bibliographie

“There is no such thing as free speech’: an interview with Stanley Fish” (<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-February-1998/fish.html>).

Abdul Baaqi, Muhammad Fuad. *al-Mujam al-Mufahras li-Alfaadh al-Quran al-Kareem*. Cairo, Egypt: Daar al-Hadeeth. 1364 A.H.

Abou El Fadhl, Khalid. “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” in Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: One World. 2003.

Abou El Fadl, Khaled, et al. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press. 2004.

Abou El Fadl, Khaled. “Islam and the Challenge of Democratic Commitment.” In Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Abu Zahrah, Muhammad. *Maalik: Hayaatuhu wa Asruhu Araauhu wa Fiqhuhu*. Daar al-Fikr al-Arabi. N.d.

Afkhami, Mahnaz. “Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies.” In

Courtney W. Howland. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, NY: Palgrave. 2001.

Ahmad, S. Maqbul. "Ibn Rushd." In B. Lewis, et al. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill. 1986.

Ajalooni, Ismaaeel al-. *Kashf al-Khafaa*. Beirut, Lebanon: Muasassah al-Risaalah. 1405 A.H.

al-Albaani, Muhammad Naasir al-Deen. *Irwa' al-Ghaleel fi Takhreej Ahaadeeth Manaar al-Sabeel*. Beirut, Lebanon: al-Maktab al-Islaami. 1985.

Alexander, Larry. *Is There a Right of Freedom of Expression?* New York: Cambridge University Press. 2005.

Ali, Shaheen Sardar. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* The Hague, Netherlands: Kluwer Law International. 2000.

al-Nabraawi, Khadeejah. *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam*. Cairo, Egypt: Dar al-Salaam. 2006.

al-Shareef, Kaamil. "Huqooq al-Insaan fi Saheefah al-Madeenah." In *Huqooq al-Insaan bain al-Shareeah al-Islaamiyyah wa al-Qaanoon al-Widhiee*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences. 2001.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. 1990.

An-Na'im, Abdullahi. "The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism," in Runzo, et al.

Aql, Naasir al-. *Sharh al-Aqeedah al-Tahaawiyyah*. Riyadh, Saudi Arabia: Markaz al-Najaashi.

Asbahaani, Abu Nuaim al-. *Hilyah al-Auliyyaa*. Beirut, Lebanon: Daar al-Kitaab al-Arabi. 1405 A.H.

Baderin, Mashood. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford, England: Oxford University Press. 2003.

Badri, Abdul Azeez al-. *al-Islaam bain al-Ulamaa wa al-Hukkaam*. Madinah, Saudi Arabia: al-Maktabah al-Ilmiyyah. n.d.

Bahi, Muhammad al-. *al-Tafriqah al-Unsiriyyah wa al-Islaam*. Cairo: Maktabah Wahba. 1979.

Bainton, Roland H. *Christian Attitudes Toward War & Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1990.

Bauman, Richard A. *Human Rights in Ancient Rome*. Routledge: London. 2000.

Bell, Daniel A. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2000.

bin Taib, Nasser. "Islam and Eradication of Poverty: An Ethical Dimension of Development with Special Reference to Malaysia's Five Year Plans." Ph.D. Dissertation. Temple University. 1989.

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster. 1987.

Bricmont, Jean, *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* New York: Monthly Review Press. 2006.

Bucar, Elizabeth M. and Barbra Barnett. "Introduction: The 'Why' of Human Rights." In Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Bumiraaf, Saeedah. "Al-Taleel al-Maslahi li-Tasarrufaat al-Haakim." Master's Thesis. University of Baatinah. Algeria. 2008.

Caner, Ergun Mehmet, and Emir Fethi Caner. *Christian Jihad*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications. 2004.

Chandler, David. *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention*. Sterling, VA: Pluto Press. 2002.

Charney, Jonathan I. "Universal International Law." *87 American J. International L.* 529. 1993.



Clapham, Andrew. *Human Rights: A Very Short Introduction*. Oxford, England: Oxford University Press. 2007.

Conferences of Riyad, Paris, Vatican City, Geneva and Strassbourg on Moslem Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent European Jurists and Intellectuals. Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Justice. n.d.

D'Amato, Anthony. "Is International Law Really 'Law'?" 79 *Northwestern University Law Review*. 1293 (1985).

Denniston, George, Frederick Hodges and Marylin F. Milos. *Circumcision and Human Rights*. Springer. 2009.

Desai, Manisha. "Women's Rights." In James R. Lewis and Carl Skutsch. *The Human Rights Encyclopedia*. Armonk, New York: Sharpe Reference. 2001.

Donnelly, Jack. "An Overview," in David P. Forsythe, ed. *Human Rights and Comparative Foreign Policy*. Tokyo, Japan: United Nations University Press. 2000.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory & Practice*. Ithaca: Cornell University Press. 2003.

Elshtain, Jean Bethke. "Afterword," in Bucar and Barnett.

Encyclopædia Britannica: Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica. 2009.

Feldman, Noah. "The Best Hope." In Khaled Abou El Fadl, et al. *Islam and the Challenge of Democracy.* Princeton: Princeton University Press. 2004.

Freeman, Michael. *Human Rights.* Cambridge, England: Polity Press. 2002.

George, Robert P. "Natural Law and Human Rights: A Conversation," in Bucar and Barnett.

Ghaamidi, Abdul Lateef al-. *Huqooq al-Insaan fi al-Islaam.* Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences. 2000.

Ghaamidi, Naasir al-. "Qaaidah al-Tasarruf ala al-Raiyyah Manoot bi-l-Maslahah: Diraasah Taseeliyyah Tabqeeqiyyah Fiqhiyyah." *Majallah Jaamiat Umm al-Qura li-Uloom al-Shareeah wa al-Diraasaat al-Islaamiyyah.* No.46. Muharram 1430.

Gokal, Alison Swicker. "Human Rights and Shari'a: An Essay on the development and use of Shari'a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations." *Hertfordshire Law Journal* 5(1), 86-106.

Goldhaber, Michael. *A People's History of the European Court of Human Rights.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 2007.

Gray, John. *Men are from Mars, Women are from Venus*. New York, New York: Harpers Paperback. 2004.

Green, Jonathon and Nicholas J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship*. New York, NY: Facts on File, Inc. 2005.

Gregorian, Vartan Gregorian. "Islam: A Mosaic, not a Monolith." [www. dr.soroush/E-CMO-20021100-Islam-A_Mosaic-Not_a_Monolith.html](http://www.dr.soroush/E-CMO-20021100-Islam-A_Mosaic-Not_a_Monolith.html).

Griffin, James. *On Human Rights*. Oxford, England: Oxford University Press. 2008.

Guroian, Vigen. "Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment," in Bucar and Barnett.

Gustafson, Carrie and Peter Juviler, eds. *Religion and Human Rights: Competing Claims*. Armonk, New York: M. E. Sharpe. 1999.

Gustafson, Carrie and Peter Juviler. "Foreword." In Carrie Gustafson and Peter Juviler, eds. *Religion and Human Rights: Competing Claims*. Armonk, New York: M. E. Sharpe. 1999.

Gutmann, Amy. "Introduction." In Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2001.

Halsell, Grace. *Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture ... and Destruction of Planet Earth*. Amana Publications. 2002.

Hathout, Maher with Uzma Jamil, Gasser Hathout and Nayyer Ali. *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam*. Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council. 2006.

Hawley, John Stratton. "Fundamentalism." In Courtney W. Howland. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, NY: Palgrave. 2001.

Helaoui, Sarah. "Cultural Relativism and Reservations to Human Rights Treaties: The Legal Effects of the Saudi Reservation to CEDAW." Master's Thesis. Faculty of Law. University of Lund. 2004.

Henkin, Louis. "Religion, Religions, and Human Rights," in Bucar and Barnett.

Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford, England: Oxford University Press. 1996.

Hertz, Noreena. *The Debt Threat*. New York: HarperBusiness. 2004.

Human Rights Watch, "Questions and Answers on the Danish Cartoons and Freedom of Expression," at

<http://www.hrw.org/legacy/english/docs/2006/02/15/denmar12676.htm>.

Huqail, Sulaiman al-. *Huqooq al-Insaan fi al-Islaam wa al-Radd ala al-Shubuhaat al-Mathaarah Haulahaa*. self-published. 2003.

Hussain, Amir. “‘This tremor of Western wisdom’: A Muslim response to human rights and the declaration.” In Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: One World. 2003.

ibn al-Qayyim, Muhammad. *Al-Turuq al-Hukumiyyah*. Cairo, Egypt: Matbaah al-Madani. n.d.

ibn Asaakeer, Ali ibn al-Hasan. *Tareekh Madeenah Dimashq*. Beirut, Lebanon: Daar al-Fikr. 1995.

ibn Baih, Abdullah. *Hawaar an Bu'd Haul Huqooq al-Insaan fi al-Islaam*. Riyadh: Maktabah al-Ubaikaan. 2007.

ibn Hajar, Ahmad. *Fath al-Baari fi Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut, Lebanon: Daar al-Marifah. n.d.

ibn Katheer, Ismaaeel. *al-Bidaayah wa al-Nihaayah*. Beirut, Lebanon: Maktabah al-Maarif. n.d.

ibn Katheer, Ismaaeel. *Al-Bidaayah wa al-Nihaayah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. n.d.

ibn Mujaahid, Ahmad. *Kitaab al-Saba fi al-Qiraat*. Cairo, Egypt: Daar al-Maarif. n.d.

ibn Taimiyyah, Ahmad. *Majmooh Fataawa ibn Taimiyyah*. Riyadh: collected by Abdul Rahmaan ibn al-Qaasim and his son Muhammad.

Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Religion* (with commentary by K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Ishay, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley, CA: University of California Press. 2004.

Jaarid, Faatimah al-. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize. 2005.

Jackson, Sherman. "Concretizing the Maqaasid: Islam in the Modern World." *International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century: Maqasid al-Shari'ah and its Realization in Contemporary Societies*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia. 2006.

Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press. 1997.

Johnson, James Turner. "Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture," in John Kelsay and James Turner Johnson, *Historical and Theoretical Perspectives On War And Peace In*

Western And Islamic Traditions. New York: Greenwood Press. 1991.

Judai, Abdullah al-. *Taiseer Ilm Usool al-Fiqh.* Beirut: Muassasah al-Rayyaan. 1997.

Kausar, Zeenath. *Woman's Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action.* Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers. 2002.

Khoder, Mohammad. *Human Rights in Islam.* Beirut: Dar Khoder. N.d.

Kotb, Sayed. *Social Justice in Islam.* New York, New York: Octagon Books. 1970.

Kung, Hans and Jurgen Moltmann. *The Ethics of World Religions and Human Rights.* London, England: SCM Press. 1990.

Larry Rasmussen. "Human Environmental Rights and/or Biotic Rights," in Gustafson and Juviler.

Luwaihiq, Abdul Rahmaan al-. *Religious Extremism in the Lives of Contemporary Muslims.* Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations. 2001.

M. Bucar, Elizabeth and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Majallah Majma al-Fiqh al-Islaami. No. 13. 2001.

Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books. 2004.

Martin, Richard C. Martin, editor in chief. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: MacMillan Reference USA. 2004.

Mawdudi, Abu Ala. *Human Rights in Islam*. Leicester, England: the Islamic Foundation. 1976.

Mayer, Ann Elizabeth *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, CO: Westview Press. 4th Edition. 2007.

Mayer, Ann Elizabeth. "Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience." In Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge. 1995.

Mayer, Ann Elizabeth. "Reconsidering the Human Rights Framework for Applying Islamic Criminal Law,": <http://lgst.wharton.upenn.edu/mayera/Documents/mayerislamabad05.pdf>.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights*. Boulder, CO: Westview Press. 1999.

McGoldrick, Dominic. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland, OR: Hart Publishing. 2006.

Meulders-Klein, Marie-Therese, Ruth Deech and Paul Vlaardingerbroek, *Biomedicine, the Family and Human Rights*. The Hague: Kluwer Law International. 2002.

Microsoft Encarta. 1993-2003 Microsoft Corporation.

Mittal, Anuradha and Peter Rosset. *America Needs Human Rights*. Oakland, CA: Food First Books. 1999.

Mohammadi, Ali and Muhammad Ahsan. *Globalisation or Reconolisation? The Muslim World in the 21st Century*. London: Ta-Ha Publishers, Ltd. 2002.

Nacos, Brigitte L., and Oscar Torres-Reyna. "Framing Muslim-Americans Before and After 9/11." In Pippa Norris, Montague Kern and Marion Just, eds. *Framing Terrorism: The News Media, the Government and the Public*. New York: Routledge. 2003.

Nadwah Huqooq al-Insaan fi al-Isaam. Makkah, Saudi Arabia: Raabitah al-Aalim al-Isaami. 2000.

Nakhoori, Sayid Thaur al-. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan*. 2007.

Oh, Irene. *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press. 2007.

Orend, Brian. *Human Rights: Concept and Context*. Ontario, Canada: Broadview Press. 2002.

Pease, Barbara and Allan Pease. *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps*. Broadway. 2001.

Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press. 1998.

Pinker, Steven. "The Mystery of Consciousness." *Time Magazine*. Friday, Jan. 19, 2007.

Qaisi, Marwaan al-. *Mausooah Huqooq al-Insaan fi al-Islaam*. <http://www.scribd.com/doc/970694/1->.

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad al-. *al-Jaami li-Ahkaam al-Quraan*. Riyadh, Saudi Arabia: Daar Aalim al-Kutub.

Reeves, Minou. *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*. Washington Square, New York: New York University Press. 2000.

Runza, Joseph, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: Oneworld Publications. 2003.

Ryn, Claes G. *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers. 2004.

Sallaabee, Ali al-. *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*. Riyadh, Saudi Arabia: Daar al-Salaam. 2007.



Sallabi, Ali Muhammad al-. *Umar ibn al-Khattab: His Life & Times*. Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House. 2007.

Saloom, Rachel. "You Dropped a Bomb on Me, Denmark—A Legal Examination of the Cartoon Controversy and Response as it Relates to the Prophet Muhammad and Islamic Law." *Rutgers Journal of Law and Religion*. Volume 8. Fall 2006.

Schwartz, Stephen. *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday, 2002.

Sheha, Abdul Rahman al-. *Misconceptions on Human Rights in Islam*. Riyadh, Saudi Arabia: Islamic Propagation Office. 2001.

Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*. Princeton University Press. 1980.

Soage, Ana Belen. "The Danish Caricatures Seen from the Arab World." *Totalitarian Movements and Political Regimes*. Vol. 7. No. 3. September 2006.

Sommers, Christina Hoff. *Who Stole Feminism?* New York, Simon and Schuster. 1994.

Spectrum. IEEE. June 2008.

Stackhouse, Max. "Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective," in Bucar and Barnett, *The Bible Suite Collection*. ValuSoft. 2006.

Voll, John. "Republican Brothers." In Richard C. Martin, ed. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York, New York: MacMillan Reference. 2004.

Waldron, J. ed., "*Nonsense Upon Stilts*": *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Men*. London, England: Methuen. 1987.

Witte, Jr., John and Johan D. van der Vyver, eds. *Religious Human Rights in Global Perspective* The Hague, Holland: Martinus Nijhoff Publishers. 1996.

Wolfrum, Rudiger and Ulrike Deutsch, eds. *The European Court of Human Rights Overwhelmed by Applications: Problems and Possible Solutions*. Berlin, Germany: Springer. 2009.

Yaaseen, Hikmat. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huqooq al-Insaan*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize. 2005.

Yu, Anthony C. "Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights," in Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.



Zarabozo, Jamaal al-Din. *The Authority and Importance of the Sunnah*. Denver, CO: Al-Basheer Company. 2000.

Zarabozo, Jamaal. *What is Islam*. Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Religious Affairs. 2005.