

### ***Islam: Religion, Demokratie und Revolution***

Der Arabische Frühling hat seit Beginn des Jahres 2011 die Aufmerksamkeit nicht mehr nur von Touristen auf die Länder Nordafrikas auf sich gezogen. In Tunesien spricht man von der *Revolution des 14. Januar*, der Flucht des Diktators Ben Ali und seines Familienclans, der das Land als sein privates Eigentum missbraucht und die gesamte Ökonomie – von der nationalen Fluggesellschaft über die Industrie bis zu den Banken – unter sich aufgeteilt hat. *Revolution des 14. Januar* – in dieser Rede-weise spiegelt sich eine geradezu illusionäre Hoffnung auf schnellen Wandel, nicht aber, dass Revolutionen historische Prozesse sind, die an *einem* Tag weder beginnen noch enden. Inzwischen wird schmerzlich bewusst, dass sich die Probleme, die die Revolution ausgelöst haben, nicht kurzfristig in Luft auflösen konnten: weder die Macht des die Menschenrechte verletzenden Polizeistaats noch die politischen Institutionen und Kader des alten Regimes, weder soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit noch die Arbeitslosigkeit vor allem der Jugend.

Die öffentliche Meinung „im Westen“ hat die revolutionären Prozesse in Nordafrika als Kampf um die Achtung und den Schutz der Menschenwürde und politischer und sozialer Menschenrechte begrüßt. Inzwischen zeigt sie sich aufgrund der Wahlen in Tunesien und in Ägypten desillusioniert. Warum, so wird hilflos gefragt, sind *islamistische* Parteien die Sieger? Diese Frage lässt erkennen, welcher Mangel an Wissen und welches Ausmaß an Vorurteilen die Öffentlichkeit im Westen belasten. Worin besteht dieser Defekt westlichen Vorstellungsvermögens? Zunächst einmal in der verbreiteten Meinung, Demokratie und Islam passten nicht zusammen, gerade so, als wären die „Anderen“, die „Fremden“, die Muslime, nicht einfach Menschen mit Sehnsucht nach Achtung ihrer Würde, ihrer Rechte und Freiheiten, nach sozialer Sicherheit und Wohlstand und deshalb nach Demokratie. Der zweite Grund der Unkenntnis und Vorurteile zeigt sich in realitätsfernen Begriffen: in der Rede von *der* arabischen Welt, *dem* Islam und *der* Shari‘a. Der dritte Grund ist der *11. September*, ist die mit diesem Datum verbundene Islamophobie, ist die voreilige Identifizierung von Islam, Islamismus, Fundamentalismus und Terrorismus. Aufklärung ist notwendig – über die islamisch-arabischen religiösen und politischen Kulturen und über Menschenrechtsverständnisse, die in sie eingebett sind. Um diese beiden Aspekte soll es im Folgenden gehen.

*Den* Islam hat es nie gegeben; es gibt Sunniten – die Mehrheit – und unter ihnen die Glaubensrichtungen der Hanafiten, Malikiten, Hanbaliten und Schafiiten, es gibt Schiiten, Charidchiten, Sufis und Salafiten. Ihre Glaubensprinzipien und Rechtsvorstellungen sind alles andere als homogen. *Die* arabische Welt hat es nie gegeben, auch wenn arabische Nationalisten und Panarabisten von ihr als Einheit sprechen; von Syrien bis Marokko leben Menschen in Gesellschaften mit höchst unterschiedlichen religiösen Traditionen, verschiedenen Kolonialismus-Erfahrungen und voneinander abweichenden politischen Verfassungen und Rechtssystemen. *Die* Shari‘a hat es so wenig gegeben wie *das* islamische Recht, das oft fälschlich mit der nie verschriftlichten und für verschiedenste Interpretationen offenen Shari‘a gleichgesetzt wird. Die

Shari'a ist die Gesamtheit der islamischen religiösen, moralischen und rechtlichen Normen. Sie mit den z.B. in Saudi-Arabien oder im Iran unmenschlichen Regeln des Strafrechts gleichzusetzen, ist so, als würde man den Katholizismus mit dem römischen Kirchenrecht identifizieren. Selbst wenn sich viele arabisch-islamische Staaten dem Buchstaben ihrer Verfassungen nach auf die Shari'a berufen, steht nicht fest, in welchem Geist sie ihr welche Bedeutung zuschreiben und ob sie damit überhaupt strafrechtliche Vorschriften verknüpfen.

Ferner wird im Westen verkannt, dass die Menschenrechtsverletzungen durch autoritäre arabischer Regime bereits vor der Revolution auf zivilgesellschaftlichen, immer wieder hart unterdrückten Widerstand gestoßen sind. Die vier Menschenrechtserklärungen, die zwischen 1981 und 2004 in der islamischen und arabischen Welt verabschiedet wurden und von denen noch die Rede sein soll, sind kein Ausdruck des Islam als Religion. In ihnen spiegelt sich ein *politisiert* Islam, der die Religion missbraucht, wie deutsche Kardinäle ihre Religion missbraucht haben, als sie Hitlers Waffen segneten. Und schließlich drängt sich uns eine Frage auf, die wir selbstkritisch stellen sollten und vor der doch viele zurückscheuen: Sollten wir im so genannten *Kampf gegen den Terrorismus* die zahllosen Toten vergessen, die unter dem inhumanen Begriff *Kollateralschäden* verbuchten Opfer der Kriege, die im Irak oder in Afghanistan im Namen von Menschenrechten und Demokratie geführt werden?

Aufklärung ist in vielfacher Hinsicht nötig. Was ich ihnen vortrage, sind meine Erfahrungen aus zwölf Jahren intensiver Zusammenarbeit mit Philosophen, Juristen, Theologen und Islamwissenschaftlern – vor allem in Tunis, aber auch in Algier und Rabat. Es liegt mir daran, dass arabisch-islamische Stimmen zu Wort kommen, die *ihr* Bild von Religion, Revolution und Demokratie zeichnen, Stimmen, die erklären können, dass und warum sich die Verteidigung von Demokratie und Menschenrechten nicht gegen den Islam richten muss, sondern gegen religiösen Fundamentalismus und gegen Islamismus als politische Ideologie. Weder die von Salafiten in Ägypten geforderte Rückkehr zum autokratischen Kalifat noch der iranische Gottesstaat folgen zwingend aus dem Koran, diesem Buch der Offenbarung, das nicht anders als die Bibel jahrhundertlang verschieden interpretiert worden ist. Der Koran muss als Dokument seiner Zeit gelesen werden – der Zeit vor 1400 Jahren. Dies gilt auch für die *sunna*, die Erzählungen der im religiösen und weltlichen Leben nachahmenswerten Taten des Propheten Mohammed, und für die *hadith*, die Überlieferungen seiner im Koran nicht enthaltenen Empfehlungen, Verbote und religiös-moralischen Warnungen. In einem *hadith* heißt es: „Gott sendet dieser Gemeinschaft [des Islam] zu jeder Jahrhundertwende einen Menschen mit dem Auftrag, die Religion zu erneuern.“

Warum setzen Menschen in den ersten freien Wahlen nach der Revolution ihre Hoffnung auf den Islam, warum auf religiös orientierte Parteien? Warum tragen in Tunesien – anders als in früheren Jahren – immer mehr junge Frauen aus freiem Willen Kopftücher? Ihre vom Staat enttäuschten Hoffnungen richten sich auf die Erneuerung der in Diktaturen missbrauchten und verzerrten Religion, auf die Erneuerung eines authentischen Islam, auf eine Alltagsreligion, die Gerechtigkeit und Frieden will, kulturellen und politischen Pluralismus nicht verhindert und mit Demokratie vereinbar ist. Sie bekennen sich zum Vers 256 der zweiten Sure des Koran, der lautet: „Es soll kein Zwang sein im Glauben.“

Der Islam spielt nicht etwa erst jetzt eine Rolle im arabischen politischen Leben. Anders als im laizistischen Tunesien, einem Land mit uneingeschränkten Frauenrechten, hohem Bildungsniveau und bis zur Revolution ohne Islamismus, hat er in anderen Ländern schon lange eine politische und vor allem eine *soziale* Rolle übernehmen müssen. In Ägypten haben die unter Mubarak verfolgten Muslimbrüder und in der demokratischen Volksrepublik Algerien, die in diesen Tagen den 50. Jahrestag ihrer Unabhängigkeit begeht, haben radikale, als Islamisten blutig verfolgte Islam-Anhänger das völlige Versagen des Rechts- und Sozialstaats kompensiert: Die Moschee war für die Armen der Ort solidarischer sozialer Hilfe, und das im Staat nicht mehr zu erwartende Recht konnten die Geistlichen sprechen, die Imame.

Dies ist die eine Seite der Medaille. Doch es wäre schönfärberisch, die Augen vor Tendenzen zu verschließen, die zumindest mittelbar mit dem Islam verbunden sind: vor der im Namen der *umma*, der islamischen Gemeinschaft, erzwungenen Re-Islamisierung des Rechts, vor der Wiedereinführung von Strafen wie Steinigung und Auspeitschung, vor der Missachtung der Rechte der Frauen, vor Todesurteilen bei Abfall vom Glauben und vor der Zunahme fundamentalistischer Bewegungen, die zu terrorisierender Gewalt greifen, sobald sie göttliches Recht verletzt glauben. Doch nicht weniger irreführend wäre die Behauptung, dies alles sei eben *der* Islam. Innerhalb der heutigen islamischen Kultur gibt es nicht weniger Selbstkritik als Fanatismus. „Krise des Islam“ ist ein bei Intellektuellen gängiges Stichwort. Der tunesische Psychoanalytiker Fethi Benslama fragt – so wörtlich – „nach der Verletzung, die im Feld des Islam einen derart verzweiferten Willen zu Zerstörung und Selbstzerstörung freigesetzt hat“. Ich zitiere seine Antwort: „Was wir denken und erreichen müssen, ist eine Befreiung ohne Zugeständnisse an den Ursprung, der diese Verwüstung hervorgebracht hat. Wir sind zu Ungehorsam verpflichtet, im Inneren unseres Selbst und gegenüber den Formen der Knechtschaft, die zu dieser Depression geführt haben.“<sup>1</sup>

Um welchen Islam geht es, wenn heute zu seiner Erneuerung aufgerufen wird? Es geht um die weltweit zweitgrößte Religionsgemeinschaft und um jene monotheistische Religion, durch die Menschen als *vernunftbegabte Wesen durch eigene Wahl* zu ihrem diesseitigen und jenseitigen Heil gelangen sollen. „Religion“ bedeutet im Islam nicht „Kirche“, sondern gelebte Gewohnheit und Sitte und das Verlangen nach Wahrheit und solidarischem gerechtem Verhalten. Der Ruf nach Erneuerung erinnert uns Europäer zugleich an die große Zeit der islamischen Kultur zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert, eine Zeit der Aufklärung und der Blüte von Philosophie, Wissenschaft, Medizin und Dichtung. Als in Westeuropa nur eine dünne Schicht von Klosterbrüdern als Bildungsträger wirkte und Herrscher wie Karl der Große erst als Erwachsene schreiben lernten, gab es zwischen Bagdad und Cordoba im arabischen Spanien eine hochentwickelte Kultur. Für sie stehen Gelehrte wie al-Farabi, Ibn Sinna (Avicenna), al-Ghazali oder Ibn Rushd (Averroës). Nach dem Ende der arabischen Besetzung Siziliens im Jahre 1085 flossen viele von Arabern übersetzte und kommentierte Werke der griechischen Antike in die europäische Kultur ein. Bereits Mitte des 12. Jahrhunderts waren das ganze aristotelische Werk und einige Dialoge

---

<sup>1</sup> Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission. A l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris 2005, S. 12.

Platons übersetzt. Euklids *Elemente* verdanken wir der Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische im Jahre 1126.

In der Debatte über eine erneuerte muslimische Identität wird freilich auch ein innerer Widerspruch nicht verschwiegen. Fathi Triki, der Inhaber des für den ganzen arabischen Bereich zuständigen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in Tunis, schreibt in seinem jetzt auf Deutsch vorliegenden Buch *Demokratische Ethik und Politik im Islam*: „Doch so paradox dies auch erscheinen mag, wird der gewöhnliche Islam, der Islam, wie wir ihn in seiner Dynamik im Alltäglichen gewohnt sind, der Islam des Gewissens, zu Recht immer als Anregung zu Frieden und Brüderlichkeit wahrgenommen, als religiöse Einstellung der Unterwerfung unter Gott, *aber auch* als Unterwerfung unter die politische Autorität des Landes. Der gewöhnliche, z.B. der in der tunesischen Gesellschaft verwurzelte Islam stellt sich als soziale, durch gegenseitige Hilfe, Hospitalität, Toleranz, Großzügigkeit, Mäßigung und Frömmigkeit gekennzeichnete Ethik dar.“<sup>2</sup> In diesem Kontext macht Fathi Triki auch klar, wie wenig das Wort *Djihad* mit dem von Fundamentalisten gegen die westliche Zivilisation propagierten *Heiligen Krieg* zu tun hat: „Der *djihād* ist vor allem ein gewaltloses Mittel der Überzeugung. Der *djihād* als Krieg ist nichts anderes als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln. In diesem Sinne hört er auf, eine Fortsetzung des Glaubens [...] zu sein.“ Triki erläutert weiter: „Fragt man nach dem ‚großen *djihād*‘, so lautet die Antwort: ‚Es ist der des Herzens!‘ Oder in einer Variante: ‚Der Kampf des Menschen gegen seine Leidenschaften‘.“<sup>3</sup> Vom „gewöhnlichen Islam“ ausgehend betont Triki, „dass Islamität in ihrem Kern kein Hindernis für ein demokratisches Zusammenleben darstellt. Die islamischen Länder sind, wie alle anderen Länder, zu einem wirklich demokratischen Leben fähig, und der ‚gewöhnliche‘ Islam – der auf nichts als den Glauben gegründete Islam – kann den Laizismus als politische Gestaltungskraft der Gesellschaft akzeptieren.“<sup>4</sup>

Dies hat Folgen für die Identität der Muslime. Triki schreibt: „Muslim sein kann deshalb nichts anderes besagen, als die enge, bewusste und reflektierte Zugehörigkeit zum islamischen Glauben. Jenseits dieser Wahl ist man ganz einfach Bürger eines Landes in einer Gesellschaft, in der verschiedene Existenzweisen koexistieren. Ich spreche vom Bürger, vom *citoyen* in seinem Verhältnis zu seiner Gemeinschaft, in der er nicht verpflichtet ist, über seinen Glauben und seine religiösen Überzeugungen Auskunft zu geben. Was auch immer unsere Überzeugungen sein mögen, ob wir Laizisten, Atheisten oder Konfessionslose sind – wir werden immer als Muslime identifiziert. Der erste Akt der religiösen Freiheit besteht darin, diese Identifizierung zu dekonstruieren, die Notwendigkeit, dass das Individuum zum Vorschein kommt, die Notwendigkeit, das Leben vernünftiger zu gestalten und die Gesellschaft zu säkularisieren und schließlich das Erfordernis eines schöpferischen Denkens zu bekräftigen, das die Klischees, das Gemisch falscher Vorstellungen und die zufälligen und irreführenden Interpretationen des Islam überwindet.“<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. Hans Jörg Sandkühler, Weilerswist 2011, S. 203.

<sup>3</sup> Ebd., S. 217.

<sup>4</sup> Ebd., S. 11 f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 221.

Dies ist der Horizont, an dem sich klar abzeichnet, warum nicht der Islamismus, sondern der gewöhnliche Islam den Arabischen Frühling geprägt hat. Über die tunesische Revolution schreibt Triki: „Nicht nur, dass sie nie von einer religiösen oder nicht-religiösen Elite gegängelt wurde – sie hat auch kein einziges Wort aus der Sprache des fundamentalistischen Identitätswahns geduldet. Die revoltierende Bevölkerung hat an nichts anderes als an Freiheit und Würde gedacht. In diesem Fall hat die Veränderbarkeit der Identität den Weg in Richtung eines neuen Sinns eingeschlagen, den Weg dessen nämlich, der seinen Anteil an Universalität einklagt. Der Rückzug in eine falsche Identität, zu dem seitens des nationalistischen Dogmatismus und des religiösen Fundamentalismus ermutigt wurde – eines Fundamentalismus, der immer als Zurückweisung des Anderen funktioniert hat, dessen Lebens- und Denkweisen verteufelt werden –, hat in dieser Revolution nicht stattgefunden; sie wurde nicht von ihrem vorrangigen Ziel, nicht von der Sehnsucht nach Freiheit abgelenkt.“<sup>6</sup>

Ägypten und Libyen haben diese Erfahrung der tunesischen Revolution nicht geteilt. In Ägypten müssen sich die inzwischen moderateren Muslimbrüder die Macht mit den radikalen Salafiten teilen, die einen Staat nach dem Muster des Iran anstreben. Im libyschen Stämmekrieg spielen von Saudi-Arabien unterstützte Al-Kaida-Aktivistinnen eine nicht unerhebliche Rolle. Dies kann erklären, warum es in Algerien nach der Erfahrung eines verheerenden Krieges gegen tatsächliche oder vermeintliche Islamisten mit über 150.000 Toten und aus der Befürchtung, die Islamisten könnten sich durchsetzen, zu einem Stillhalteabkommen zwischen der Opposition und der Staatsmacht gekommen ist, und dies trotz der brutalen Unterdrückung von Protesten, Straflosigkeit, Korruption, Vetternwirtschaft und der Ausgrenzung der nicht-arabischen Minderheiten der Kabylern und Tuareg. So erklärt sich auch, warum der marokkanische König Mohammed VI. angesichts einer explosiven sozialen und politischen Lage nach Massenprotesten die Flucht in Verfassungsreformen angetreten hat. Hier nur zwei Hinweise: 40% der über Fünfzehnjährigen sind Analphabeten. Die Armutsgrenze liegt bei monatlich 160 € für eine städtische Familie mit 5-6 Personen. Bei vorgezogenen Wahlen erhielt im November 2011 die gemäßigt-islamistische *Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung* die meisten Parlamentssitze.

Die politische und soziale Lage in den arabischen Ländern begründet die Forderung nach einer menschenrechtlichen Demokratie. Fathi Triki betont: „Um den Teufelskreis aus Gewalt, in dem wir zur Zeit leben, auf nationaler und internationaler Ebene durchbrechen zu können, bedarf es der Entwicklung eines demokratischen Zusammenlebens; hierunter verstehe ich eine aktive Demokratie, die in das tägliche politische Handeln – national und international – die Gesamtheit der Grundrechte einschreibt und das politische Handeln auf moralische Prinzipien gründet, die von allen akzeptiert werden.“<sup>7</sup> Der tunesische Verfassungsrechtler und Präsident der nationalen Kommission für politische Reformen zieht folgende Bilanz: „Jetzt ist die Demokratie als Ausdruck zwischenmenschlicher Gerechtigkeit vom ganzen Volk verinnerlicht, und der politische Islamismus, gleich welcher Tendenz, muss sich auf die massen-

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 12 f.

<sup>7</sup> Triki, S. 178.

hafte Verbreitung der Idee der Demokratie einstellen. Er wird auf den ‚Geist des Islam‘ setzen müssen, und zwar gegen dessen Buchstaben.“<sup>8</sup>

Was bedeutet es dann, dass bei den Wahlen in Tunesien zur Verfassunggebenden Versammlung am 23. Oktober 2011 die unter Ben Ali verbotene und aus dem Londoner Exil zurückgekehrte konservativ-islamische Partei *Ennadha* die Mehrheit der Sitze erringen konnte? Erinnern wir uns noch, dass die CDU nach vierzig Jahren Staatssozialismus die letzten Volkskammerwahlen in der DDR mit 40,8% gewonnen hat? Eine realistische Einschätzung des Arabischen Frühlings muss auch berücksichtigen, dass *Ennadha* bei 7,5 Mio Stimmberechtigten nur etwa 1,5 Mio Stimmen erhalten hat, also nicht mehr als 20%, und eine Koalition mit laizistischen Mitte-Links-Parteien eingehen musste.

Anders stellt sich die Lage nach dem Wahlsieg der Muslimbrüder und islamistischer Parteien in Ägypten dar, die jetzt um die Macht rivalisieren. Große Teile der Gesellschaft waren bereits vor dem Sturz Mubaraks islamisiert. Die „Revolution des 25. Januar“ wurde nicht ausschließlich von säkularen Kräften getragen. Adonis, einer der bedeutendsten arabischen Dichter der Gegenwart, befürchtet eine Machtübernahme radikaler Islamisten in seiner Heimat Syrien und kommt zu folgendem bitteren Urteil: „Ein Kalifat wäre gar nicht nötig. Die religiöse Tendenz genügt. Das ist jedenfalls eine historische Regression. Damit will ich nichts zu tun haben. Die Revolution in der arabischen Welt – die auf allen Ebenen dem Mittelalter näher ist als der modernen Zeit – hat keine Chance, wenn sie nicht laizistisch ist. Wenn wir nicht Religion und Staat trennen, wenn wir nicht den Frauen volle Gleichberechtigung geben und uns nicht von den Scharia-Gesetzen befreien, werden wir nur eine Despotie durch eine andere ersetzen. Die Militärdiktatur kontrolliert das Denken. Aber die religiöse Diktatur kontrolliert das Denken und auch den Körper, die Sprache und den Alltag. Das ist die totale Diktatur.“<sup>9</sup>

Der Arabische Frühling konfrontiert deshalb mit der Frage „*Welche* Demokratie?“. Kulturrelativisten behaupten, Demokratie sei eine Erfindung des Westens und auf andere Kulturen nicht übertragbar. Dem widerspricht Yadh Ben Achour, wenn er betont: „Das tunesische Volk hat im Verlauf der jüngsten Ereignisse gezeigt, dass die Idee der Demokratie weder eine Idee des Orients noch des Okzidents, weder des Nordens noch des Südens ist, sondern die Territorien und Grenzen überschreitet und für die ganze Menschheit konstitutiv ist. Der Mensch ist dazu geschaffen, Demokrat zu sein. Er nimmt weder Folter noch Diskriminierung hin, noch dass er als denkendes Wesen erstickt wird. Die Kultur, vor allem die moderne Rechtskultur, musste nur den Deckmantel lüften, unter dem er verhüllt war – dem der Entfremdung, der Tradition, des Konformismus, [...] der Orthodoxie der Macht und der Massen, der Gewissheit und der Überheblichkeit.“

Doch *welche* Demokratie? Ja, es geht um eine rechtsstaatliche Demokratie. Im Vordergrund aber steht die Forderung nach einem Sozialstaat, nach *sozialer* Demokratie, um vor allem das Problem einer Jugendarbeitslosigkeit von über 30% in Tunesien

---

<sup>8</sup> Yadh Ben Achour, Die Menschenrechte im Islam denken oder die zweite Fâthia. In: *MenschenRechtsMagazin*, Heft 1/2012.

<sup>9</sup> Adonis, „Ich unterstütze die Opposition nicht“. Von Georg Hoffmann-Ostenhof und Tessa Szyszkowitz. In: *profil online*. <http://www.profil.at/articles/1206/560/318878/syrien-ich-opposition>.

und des Verlusts der Zukunftsperspektiven zu lösen. Angesichts der zunehmenden Kluft zwischen Reichtum und Armut in Europa ist das europäische Demokratie-Modell kein Hoffnungsanker. Ben Aschour schreibt: „Wir haben auch begriffen, dass die aus dem Westen importierte Legende der Demokratie tot ist. Sie war nichts als eine von allen Staats- und Regierungschefs im Interesse der Diktatur kolportierte Lüge, die auch von deren westlichen Freunden verbreitet wurde, um uns einzureden, die Demokratie sei das Vorrecht der schönen vornehmen Nationen des Universums, während für uns die Diktatur besser sei, gäbe sie uns doch das tägliche Brot. Das Land aber hatte letztlich weder ein Recht auf Brot noch auf Freiheit. Das Volk verweigerte sich solchen Lehren, und die Idee der Demokratie erhielt so durch das tunesische Volk ihre Ehre und soziale Würde.“<sup>10</sup> Genau dies ist der Kontext, in dem sich in Tunesien binnen kürzester Zeit über 3.000 zivilgesellschaftliche Vereinigungen gegründet haben – Zeichen *aktiver* Demokratie.

Fathi Triki hat seine Idee der „aktiven Demokratie“ so erläutert: „Die aktive Demokratie schreibt das Gesamt der Grundrechte in die Verfassung ein, gründet die politische Aktivität auf moralische, von allen anerkannte Prinzipien, schützt die Grundfreiheiten und wirkt im Interesse der Verbreitung der Gesetze, welche die Chancengleichheit garantieren. Darüber hinaus kann sie aufgrund dieser Fundierung ein System sozialer Solidarität etablieren, um Jedermann die sozialen Voraussetzungen einzuräumen, die er braucht, um seine Rechte auszuüben und in wirksamer Weise und in aller Unabhängigkeit die Grundfreiheiten zu genießen. [...] Im realen Leben ist derjenige, der nicht über das Minimum an Mitteln zum Leben verfügt, weder unabhängig noch frei. Soziale Solidarität ist eine der unabdingbaren Voraussetzungen demokratischen Zusammenlebens. Sie gehört zum Prinzip der Vernünftigkeit.“<sup>11</sup> Hieraus leitet Triki seine Kritik zum einen am Westen ab, der die Ideale der Aufklärung, die Menschenrechte und die Demokratie den Kalkülen politischer und ökonomischer Macht opfere, und zum anderen an islamischen und arabischen Menschenrechtserklärungen, die alle Rechte unter den Vorbehalt der Shari'a stellen.

Ihrem Anspruch nach stützen sich diese Erklärungen auf *das* islamische Recht. Tatsächlich aber greifen sie anachronistisch nur auf das zwischen dem 8. und 12. Jh. entwickelte klassische sunnitische Recht zurück. Von neueren Reformdiskursen zeigen sie sich unbeeindruckt. Sie widersprechen offen der Universalität der Menschenrechte. Kritik an ihnen ist notwendig, doch es sind einige Aspekte zu berücksichtigen, soll die Kritik sich nicht pauschal gegen *den* Islam richten und Islamophobie weiter schüren:

(i) Die vier Erklärungen gründen in konservativen, keineswegs allgemein akzeptierten Islam- und Shari'a-Interpretationen. (ii) Sie sind Ausdruck politischer Interessen autoritärer Staaten und von Rechtsauffassungen mit islamistischer Tendenz. (iii) Es handelt sich, wie der tunesische Philosoph Sarhan Dhouib gezeigt hat, nicht um Erklärungen von Rechten, sondern von Pflichten gemäß Gottesrecht: „Dies liegt vermutlich daran“, erklärt Dhouib, „dass die klassische islamische Jurisprudenz über keine

---

<sup>10</sup> Yadh Ben Achour, Die Menschenrechte im Islam denken oder die zweite Fâthia. In: *MenschenRechtsMagazin*, Heft 1/2012.

<sup>11</sup> Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. Hans Jörg Sandkühler, Weilerswist 2011, S. 143-146.

hinreichende systematische und umfassende Subjekt-Theorie verfügt, um von einem Rechtssubjekt sprechen zu können.“<sup>12</sup> (iv) Verbreitete Behauptungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sei eine säkulare Interpretation der jüdisch-christlichen Tradition, die von Muslimen nicht ohne Bruch des islamischen Rechts befolgt werden könne, verdrängen aus politisch-ideologischen Motiven die Tatsache, dass an der Aushandlung dieser Erklärung in den Vereinten Nationen islamische Staaten geradezu überproportional beteiligt waren, nämlich 10 von 56 Staaten. (v) Zu berücksichtigen ist aber auch, was Kofi Annan in Erinnerung gerufen hat: „Die meisten Muslime sind sich der Tatsache bewusst, dass ihre Religion und ihre Zivilisation einst große Teile Europas, Afrikas und Asiens dominiert haben. Sie wissen, dass dieses Reich nach und nach verloren ging und dass fast jedes muslimische Land unter direkte oder indirekte westliche Kontrolle geriet. Heute ist der Kolonialismus vorüber, aber viele Muslime lehnen sich gegen ihre offensichtliche Ungleichheit gegenüber dem Westen im Bereich der Machtpolitik auf. Viele verspüren ein Gefühl der Niederlage und der Benachteiligung. Ihr Groll wurde durch die ungerechte Behandlung der Palästinenser oder – in jüngster Zeit – durch die an Muslimen im ehemaligen Jugoslawien begangenen Gräueltaten noch verstärkt.“<sup>13</sup>

Während die meisten anderen regionalen Menschenrechtserklärungen religiös und weltanschaulich neutral und kulturenübergreifend formuliert sind, gilt dies für die islamischen und arabischen Menschenrechtserklärungen nicht. Sie behaupten einen *islamischen Universalismus* gegen die universellen Rechtsnormen des internationalen Menschenrechte-Rechts. Die 1981 vom *Islamrat für Europa* in Verbindung mit der konservativen *Muslim World League* verabschiedete *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* führt in ihren 23 Artikeln 123 Koranverse und Zitate aus der *sunna* an. Sie geht aus von der „vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten“. Der Koran ist kein Werk systematischer Theologie; er gleicht einer prophetischen Dichtung. Bestimmte Fragmente lassen sich zu autoritären Zwecken instrumentalisieren, vor allem jene über die Unterordnung der Frauen. Im Artikel über die Rechte der Ehefrau wird Sure 4, Vers 34, zitiert: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie vor diesen ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben [...]“. Seit dieser Erklärung wird eine auch innerhalb der arabischen Gesellschaften umstrittene Strategie verfolgt: Es soll erklärt werden, dass die Menschenrechte integraler Bestandteil der *Shari'a* sind und der Koran nicht im Widerspruch zur universellen Menschenrechtskonzeption steht.

Die 1990 von den Außenministern der Mitgliedstaaten der *Organisation der Islamischen Konferenz* in Kairo angenommene völkerrechtlich nicht bindende *Islamische Menschenrechtsdeklaration* legt in Art. 25 fest: „Die islamische Shari'a ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in

---

<sup>12</sup> Sarhan Dhouib, Philosophische Wege zu Recht und Ethik. Beispiele aus der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg 2010, S. 174.

<sup>13</sup> Kofi Annan, Der Dialog der Zivilisationen. Rede vor d. Zentrum f. Islamische Studien, Oxford, 28. Juni 1999. In: *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, hg. v. M. Fröhlich, Wiesbaden 2004.



dieser Erklärung.“ Diese Deklaration und die wegen ihrer religiös-traditionalistischen Tendenz auch in arabischen Staaten kritisierte *Arabische Menschenrechtscharta* von 1994 verfolgen eine anti-universalistische Tendenz. Die von der Arabischen Liga mit unterstützender Beratung des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte 2004 revidierte und 2008 völkerrechtlich in Kraft getretene Fassung bekräftigt zwar verbal die Grundsätze der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, und die Rechte und Freiheiten auch von Frauen, Kindern und Minderheitsangehörigen sollen entsprechend den internationalen Menschenrechtsinstrumenten geschützt werden. Doch auch diese arabische Charta beruft sich auf die Kairoer Erklärung von 1990 und stellt so eine Quadratur des Kreises dar. Die Rechte der Frauen werden erneut in Art. 3 eingeschränkt: „Männer und Frauen sind gleich in ihrer Würde, ihren Rechten und Pflichten, und zwar im Rahmen der durch die islamische Shari‘a und andere göttliche Gesetze sowie Gesetzgebung und internationale Instrumente zugunsten der Frauen eingeführten positiven Diskriminierung.“ Ein Menschenrechtskomitee ist in vorgesehen, nicht aber die Möglichkeit der Individualklage. Einen arabischen Menschenrechtsgerichtshof gibt es nicht. Protokollerklärungen islamischer Staaten schränken auch die Rechte ein, die sich aus von diesen Staaten unterzeichneten Konventionen und Pakten der Vereinten Nationen ergeben; die erklärten Vorbehalte betreffen vor allem die Frauenrechte, aber auch die Rechte auf Meinungs- und Religionsfreiheit – und zwar unter Verweis auf die Shari‘a.

Fathi Triki kritisiert die Kairoer Erklärung so: „Der größte Mangel dieser Erklärung ist [...], dass sie konservativ ist. Weit davon entfernt, eine Perspektive der Modernisierung und Anpassung der *Shari‘a* an die Erfordernisse des gegenwärtigen Lebens zu eröffnen, beschränkt sie sich darauf, für die meisten Rechte, die sie einräumt, den unverletzlichen islamischen Rahmen in Erinnerung zu rufen. Dieses Verfehlen von *Ijtihād* (Erneuerung) seitens der Verfasser der Erklärung stellt den Missstand dar, den Genuss der Rechte und Freiheiten an den Vorbehalt der Achtung der *Shari‘a* zu binden, über die sich zahlreiche muslimische Juristen und Philosophen uneins sind, und zwar sowohl hinsichtlich der Anzahl der Normen, die sie ausmachen, als auch sogar bezüglich der Grundprinzipien der genannten Menschenrechtserklärung. Ein weiterer Unsicherheitsfaktor liegt im Problem der Interpretation der Regeln der *Shari‘a*, von der letztlich die Feststellung der Konformität oder Nichtkonformität der Rechte abhängt, die man schützen will. Anstatt ein Text eindeutiger Beförderung der Menschenrechte zu sein, ist die Kairoer Erklärung in einer relativistischen Perspektive der Selbstversicherung einer bedrohten und übel zugerichteten Identität verfasst, die um so mehr für andauernden Rassismus und die immer stärker anbrandende Welle von Islamophobie verantwortlich ist, je angreifbarer die politischen Regime der muslimischen Länder aufgrund von zwei fehlenden Voraussetzungen sind: *Rechtsstaat* und *demokratische Legitimität*.“<sup>14</sup>

Für die tatsächliche rechtliche Lage in den arabischen Ländern sind die genannten Menschenrechtserklärungen nicht repräsentativ. Es darf nicht übersehen werden,

---

<sup>14</sup> F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. H.J. Sandkühler, Weilerswist 2011, S. 219.

dass in den meisten Ländern koranische Gebote, arabisches Gewohnheitsrecht, römische und andere Rechtselemente sowie Elemente europäischen, während der Kolonialzeit importierten Rechts ineinander verwoben sind. Auch darf der Normenkonflikt nicht ausgeblendet werden, der sich aus der Bindung an den Koran einerseits und an die Charta der Vereinten Nationen andererseits ergibt: Die Mehrheit der islamischen Staaten hat die UN-Charta unterzeichnet und ist damit zwei einander widersprechenden Normensystemen verpflichtet, einem System, das den Bürgern Freiheiten garantiert, und der Shari‘a, auf deren Basis sie einschränkt werden.

Würde mein Bericht hier enden, so hätte er nur die halbe Wahrheit zur Sprache gebracht. Denn den islamischen und arabischen Menschenrechtserklärungen stehen – vor allem in den 1990er Jahren – intellektuelle Diskurse über eine Stärkung der arabischen Zivilgesellschaft und ein mutiges zivilgesellschaftliches Menschenrechts-Engagement entgegen. Dies sollte nicht verschwiegen werden, auch wenn die Bilanz, die Sarhan Dhouib zieht, noch kritisch ausfällt: „Obwohl seit dem 19. Jahrhundert in einigen arabischen und muslimischen Ländern Säkularisierungsprozesse ausgelöst wurden, die später zur Implementierung der Menschenrechte geführt haben, leidet die Menschenrechtskultur immer noch an vielen gesellschaftspolitischen Problemen (Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Frauen).“<sup>15</sup>

Die intellektuelle Debatte in arabischen Ländern, in der nach dem Status von Recht und Gesetz im Islam, nach theologischen Begründungen des Verständnisses der Menschenrechte und nach deren universeller Geltung gefragt wird, ist nicht weniger vielstimmig als im Westen. Es handelt sich geradezu um einen Kulturkampf. Die Optionen hängen von der Wahl ideologischer bzw. theoretischer Rahmen ab. Der ägyptische politische Philosoph Mahmoud Bassiouni kommt zu einem eher ernüchternden Ergebnis, wenn er feststellt: „Das einzige Ziel des Diskurses besteht nämlich genau darin zu beweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz *nicht unfähig* sind. Es wird zu zeigen versucht, dass *nicht stimmt*, was Muslimen von außen vorgeworfen wird, und dass einer Vereinbarkeit eigentlich nichts im Wege steht. Muslime verkennen dabei oft, dass sie auf diese Art und Weise keine selbstständige Menschenrechtskonzeption hervorbringen, sondern lediglich Flickschusterei betreiben. [...] Der zeitgenössische muslimische Menschenrechtsdiskurs ist [...] nicht dazu in der Lage, einen eigenständigen und theoretisch wertvollen Beitrag zur Förderung und Erweiterung des allgemeinen Menschenrechtsverständnisses beizusteuern, da es ihm in erster Linie darum geht, die an ihn gerichteten Vorwürfe zu entkräften, um das Stigma des menschenrechtlichen Problemkinds loszuwerden.“<sup>16</sup>

Wäre mehr nicht zu sagen, dann fiele die Bilanz wenig hoffnungsvoll aus. Aber es gibt mehr. Es gibt wichtige zivilgesellschaftliche Aktivitäten im arabischen Raum. Die Kritik an den konservativen Menschenrechtserklärungen spiegelt sich auch in Erklärungen von Nichtregierungsorganisationen. So bekennt sich die 1999 verabschiedete *Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement* explizit zur Universalität der Menschenrechte und zum internationalen Menschenrechte-Recht

---

<sup>15</sup> Sarhan Dhouib, Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), 2011, *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, Frankfurt/M. 2011, S. 171.

<sup>16</sup> Mahmoud Bassiouni, Menschenrechte und die Suche nach einer islamischen Identität. In: *MenschenrechtsMagazin*, Heft 1/2012.

sowie zu den Menschenrechtsinstrumenten der Vereinten Nationen. Sie verwehrt sich gegen die anti-universalistische politische Manipulation der Bevölkerungen seitens arabischer Staaten im Namen patriotischer Gefühle und zivilisatorischer bzw. religiöser Eigenart.<sup>17</sup> Die *Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination* aus dem Jahre 2000 klagt Menschenrechtsverletzungen vor allem in der arabischen Welt an und betont die Universalität der von allen Völkern gemeinsam gegen interne und externe Unterdrückung erkämpften, der Menschheit als ganzer angehörenden und unauflösbar miteinander verbundenen zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte; Frauenrechte seien ein integraler Bestandteil des Menschenrechtssystems.<sup>18</sup> Die *Beirut Declaration* von 2003 wirft unter dem Titel „Für einen wirksamen regionalen Menschenrechtsschutz“ die Frage auf „Welche arabische Menschenrechtscharta wollen wir?“ In der Erklärung heißt es: „Zivilisationen oder religiöse Besonderheiten sollten nicht als Vorwand dazu missbraucht werden, Zweifel an der Universalität der Menschenrechte zu säen.“<sup>19</sup> Angesichts der Tatsache, dass die Arabische Menschenrechtscharta nicht internationalen Standards entspricht, wird eine weitgehende Reform der Menschenrechtsinstrumente im Rahmen des universellen Menschenrechtssystems der Vereinten Nationen gefordert. Verwiesen sei schließlich auf die *Sana'a Declaration on Democracy, Human Rights and the Role of the International Criminal Court* von 2004, in der es heißt: „Demokratie und Menschenrechte, die ihren Ursprung in Glauben und Kultur haben, bedingen sich wechselseitig und sind untrennbar.“<sup>20</sup>

Gewiss sind die Gründe dafür, wie die Menschenrechte verstanden werden, nicht allein von sozialen und politischen Kontexten abhängig, sondern auch von kulturellen Traditionen, Ethiken und Moralien. Doch die universelle *rechtliche Geltung* ist von solchen Gründen nicht berührt. Die Menschenrechte sind nicht „europäisch, weiß und männlich“, wie manche Intellektuelle auch im Westen behaupten. Sie gelten transkulturell. Kulturrelativismus ist im Menschenrechte-Recht nicht vertretbar.

Mit welcher Einstellung sollten wir heute den arabisch-islamischen Gesellschaften begegnen? Wir sollten sie nicht nur materiell unterstützen, sondern ermutigen, ihre eigenen Hoffnungen zu verwirklichen, und dies bedeutet auch: *ihre* Demokratie. Wir sollten die Pluralität der Kulturen anerkennen. Wir sollten nach Prinzipien eines *Kosmopolitismus der Differenz* handeln. Die Anerkennung des Pluralismus schließt allerdings den Widerstand gegen einen bestimmten Relativismus ein: *Rechtsrelativismus* ist die schlechteste Form der Anerkennung von Differenz und der Achtung der Andersheit der Anderen.

Meine abschließende Bilanz ist einfach formuliert: Verhältnisse, in denen die Menschenwürde geschützt und die Menschenrechte politische und soziale Wirklichkeit sein können, haben drei Voraussetzungen. Sie setzen (i) den Staat als demokratisch

---

<sup>17</sup> The Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement. Adopted by the First International Conference of the Arab Human Rights Movement Casablanca, 23-25 April, 1999.

<sup>18</sup> Adopted by The Second International Conference of Human Rights Movement in the Arab World, October 13-16, 2000, Cairo.

<sup>19</sup> In: A. Chase/A. Hamzawy (eds.), *Human Rights in the Arab World. Independent Voices*, Philadelphia 2006, S. 227.

<sup>20</sup> In: ebd., S. 233.

verfassten Rechts- und Sozialstaat voraus, (ii) die Beherrschung nichtstaatlicher, vor allem ökonomischer Gewalt durch das Recht und (iii) transnationale Gerechtigkeit.