

eine Ehrung für den Menschen, ein Auftrag und eine Auszeichnung gleichermaßen, damit die Menschen Gott anbeten und ihn verehren und die Erde mit dem Wahren, dem Guten und mit Frieden füllen. All dies ließe sich noch konkretisieren im Blick auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität) wie sie im Islam garantiert sind. Aus Raumgründen mußten wir uns hier auf die Grundprinzipien des islamischen Menschenrechtsverständnisses beschränken.

Aus dem Arabischen übersetzt von Habib Jaouiche

(Aus redaktionellen Gründen konnte der vorliegende Text nur mit erheblichen Kürzungen aufgenommen werden).

#### GAMAL-AD-DIN-MAHMUD

geb. 1930; Promotion zum Doktor des Islamischen Rechts an der Universität Kairo 1969; z.Zt. Professor an der Hochschule für Rechtswissenschaften in Riad (Saudiarabien); zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Al-Imam-Muhammad Ibn Saud Islamic University, P.B. 5701, Riad, Saudiarabien.

Heiner Bielefeldt

## Die «Allgemeine Islamische Menschen- rechtserklärung» von 1981 – eine christliche Stellungnahme

### *I. Menschenrechte – universales Freiheitsethos der Moderne*

Menschenrechte enthalten, wie schon der Begriff zeigt, einen Anspruch auf *universale Verbindlichkeit*. Sie sollen für alle Menschen in der Welt gelten, unabhängig von ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Herkunft und ihrer religiösen Überzeugung. Menschenrechte folgen aus der Einsicht, daß alle Menschen «gleich an Würde und Rechten» sind, wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 heißt. Näherhin zielen sie auf die Anerkennung und Durchsetzung gleicher Freiheitsrechte für je-

den Menschen. Dieses universale Freiheitsrecht ist historisch neu. Menschenrechte, mag ihre Vorgeschichte auch weit in die Tradition zurückreichen, sind als politische Forderungen erst im 18. Jahrhundert aufgekommen. Und erst nach dem Zweiten Weltkrieg haben sie Eingang ins internationale Recht gefunden.

Das Ethos der großen Weltreligionen, darunter auch Christentum und Islam, ist demgegenüber um ein Vielfaches älter. Schon dieser schlichte Sachverhalt zeigt, daß man die Menschenrechte *nicht einfach aus den ethischen Traditionen der Religionen «ableiten» kann*. Diese mögen den Menschenrechten in zentralen Aspekten geistig den Weg bereitet haben, z.B. durch die Verkündigung der unantastbaren Menschenwürde. Es läßt sich jedoch nicht bestreiten, daß die Menschenrechte vielfach auch gegen die Religionsgemeinschaften erkämpft werden mußten. Denn diese haben oft genug dazu beigetragen, einseitige Machtverhältnisse in Staat und Gesellschaft zu konservieren. Erst im 20. Jahrhundert haben sich die christlichen Kirchen dem Freiheitsanspruch der Menschenrechte, den sie zuvor abgelehnt oder gar verdammt hatten, grundsätzlich geöffnet. Für die katholische Kirche geschah dies in der Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. und in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Nostra aetate*).

Aufgrund der langen «Leidensgeschichte» der Kirchen mit den Menschenrechten haben Christen allen Grund zur Behutsamkeit im Urteil über andere Religionen und deren Verhältnis zu Menschenrechten. *Behutsamkeit und Kritik* schließen einander indessen nicht aus. Denn das Gegenteil von Kulturimperialismus ist nicht kritiklose Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen, sondern engagierter Dialog. Dies gilt insbesondere im Blick auf die Menschenrechte, die in einer immer enger werdenden multikulturellen und multireligiösen Welt heute vielleicht die einzige Chance sind, menschenwürdiges Leben und Zusammenleben zu sichern. Sie stellen eine Herausforderung an alle Völker, Kulturen und Religionsgemeinschaften dar und verlangen ihnen die Bereitschaft zu Dialog, Kritik und Selbstkritik ab. In diesem Sinne möchte ich im folgenden einige Anmerkungen zur «Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung» von 1981 machen.

## II. Bewertung der «Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung» (1981)

### 1. Schwierigkeiten in der Einschätzung des Textes

Es ist nicht leicht, sich ein Urteil über die Erklärung zu bilden. Die Schwierigkeiten der Meinungsbildung fangen damit an, daß es *verschiedene Textfassungen* gibt, nämlich eine arabische Version und eine in englischer und französischer Sprache vorliegende Version<sup>1</sup>. Alle Fassungen sollen gleichermaßen authentisch sein, unterscheiden sich gleichwohl aber erheblich voneinander. Grob gesagt laufen die Unterschiede darauf hinaus, daß der arabische Text den genuin islamischen Charakter der Erklärung weitaus stärker herausstellt, als dies bei der englischen bzw. französischen Variante der Fall ist. Zum Beispiel legitimiert der arabische Text die aufgeführten Menschenrechte regelmäßig mit Koranzitaten und Aussprüchen des Propheten Muhammad; in der englischen bzw. französischen Fassung dagegen fehlen diese Belege. Ich beziehe mich im folgenden stets auf den ausführlichen arabischen Text<sup>2</sup>.

Fraglich ist auch die *Verbindlichkeit* des Dokuments. Der Titel «Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung» könnte den Eindruck erwecken, als sei der Text im Namen des gesamten Islam verfaßt worden und für alle Muslime gültig. Demgegenüber ist jedoch zu betonen, daß der sunnitische Islam ein offizielles Lehramt, das bindende Lehrentscheidungen für die islamische Gemeinschaft treffen könnte, gar nicht kennt. Der «Islamrat für Europa», der die Erklärung erlassen hat, ist lediglich ein privater Dachverband europäischer Muslime. Er ist nicht einmal für alle in Europa lebenden Muslime repräsentativ, geschweige denn für den Islam in der ganzen Welt. Es haben sich denn auch manche Muslime, vor allem liberale muslimische Denker, eher kritisch zur islamischen Menschenrechtserklärung geäußert oder sich persönlich von ihr distanzieren<sup>3</sup>. Verbindlich im juristischen Sinne ist die Erklärung nicht – genausowenig übrigens wie die «Erklärung der Menschenrechte im Islam», die im August 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz in Kairo erlassen worden ist. Dies schließt nicht aus, daß solche Erklärungen indirekt rechtliche Wirkung erlangen, indem sie die Gesetzgebung oder Rechtsprechung islamischer Staaten beeinflussen.

### 2. Das Problem der Schari'a

Kommen wir nun zu *Aufbau und Inhalt* der Erklärung. Auf den ersten Blick gleicht sie anderen Menschenrechtskatalogen: Sie enthält eine Einleitung, eine ausführliche Präambel und eine in 23 Artikeln mit Unterabsätzen gegliederte Aufzählung einzelner Rechte. Darin finden sich nicht nur liberale und politische, sondern auch wirtschaftliche und soziale Rechte: die Rechte auf Leben, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, faires Gerichtsverfahren, Schutz vor Folter, Asylrecht, politische Mitbestimmung, Glaubensfreiheit, Meinungsfreiheit, Eigentumsschutz, Recht auf Arbeit, Rechte der Familie usw.

Bei näherem Hinsehen unterscheidet sich der Text dann aber doch erheblich von den Menschenrechtsdokumenten der Vereinten Nationen, und zwar durch seine stark *religiöse*

*Prägung* Schon der erste Satz der Präambel verweist auf den *Koran* als die Quelle des islamischen Menschenrechtsverständnisses: «Vor vierzehn Jahrhunderten legte der Islam die ›Menschenrechte‹ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest.» Die einzelnen Rechtsartikel enthalten nicht nur zahlreiche Koranzitate und Prophetensprüche, sondern beziehen sich auch immer wieder auf die Schari'a, die islamische Rechtstradition. An mehreren Stellen findet sich außerdem der Begriff der «*Umma*», der traditionell sowohl die religiöse als auch die politische Gemeinschaft bezeichnet. So wird beispielsweise das Recht politischer Mitwirkung auf die *Umma* bezogen (vgl. Artikel 11). Schließlich ist im Abschnitt über die wirtschaftlichen Rechte auch von der islamischen «Almosensteuer» (*Zakât*) die Rede (vgl. Artikel 15).

Wie soll man die Verbindung von Menschenrechten und islamrechtlichen Elementen beurteilen? Werden Menschenrechte auf diese Weise islamisch vereinnahmt? Geht ihr universaler Anspruch, demgemäß sie für alle Menschen in der Welt gültig sein sollen, in einem exklusiv islamischen Bezugsrahmen verloren? Oder könnte die Aufnahme des Menschenrechtsbekenntnisses umgekehrt zu neuen Interpretationen des islamischen Rechts führen? Diese Fragen lassen sich nicht leicht beantworten. Begriff und der Inhalt der Schari'a sind nämlich alles andere als eindeutig. Entgegen einem im Westen verbreiteten Klischee ist die Scharia keineswegs ein starres und rigides Gesetz, das überall in der islamischen Welt einheitlich angewandt wird. Im Gegenteil: Die meisten Rechtsschulen praktizieren seit jeher eine sehr *flexible und pragmatische* Auslegung, die den Bedürfnissen und Schwächen der Menschen entgegenkommt und außerdem die jeweiligen gesellschaftlichen Umstände in Rechnung stellt<sup>4</sup>. Es gibt im Islam eine lebendige Tradition von Toleranz, Großherzigkeit und humanitärem Pragmatismus. Sie stützt sich nicht zuletzt auf das Koranwort, daß Gott es den Menschen leicht machen will, seine Weisung zu erfüllen. Das göttliche Gebot soll nicht Bürde, sondern Hilfe sein.

Gleichwohl läßt sich nicht bestreiten, daß die Scharia in ihrer traditionellen Gestalt den Menschenrechtsnormen der Vereinten Natio-

nen in zentralen Punkten widerspricht. Dies ist auch nicht verwunderlich. Denn die Scharia, deren wichtigste Quellen der Koran und die Sunna sind, ist schließlich etwa tausend Jahre älter als die Menschenrechte. Gemessen an den geltenden internationalen Menschenrechtsstandards, sind vor allem drei Punkte *problematisch*: (a) die grausamen *Körperstrafen*, die die Schari'a für einige Delikte vorsieht, (b) die Ungleichstellung von *Mann und Frau*, sowie (c) Einschränkungen der *Religionsfreiheit*<sup>5</sup>. Gehen wir die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung nun im Blick auf diese Konfliktbereiche kritisch durch.

### 3. Konfliktpunkte

#### a. Körperstrafen

Im Westen assoziiert man mit dem Begriff der Scharia in erster Linie ein rigides *Strafrecht*, das durch grausame Körperstrafen wie Amputationen, Auspeitschen und Steinigung gekennzeichnet ist. Dieses Bild von Schari'a ist jedoch sehr einseitig, eigentlich ein Zerrbild. Zwar sind die Körperstrafen in der Tat Bestandteil der traditionellen Schari'a. Durch hohe, fast unüberwindliche Beweisvoraussetzungen und andere Mittel hat man aber schon in der Vergangenheit dafür gesorgt, daß sie vielerorts so gut wie nie angewandt wurden. Sie galten eher als eine *religiös-ethische «Mahnung»* denn als praktikables Strafgesetz. In den Strafgesetzbüchern der islamischen Staaten sind sie heute in aller Regel nicht vorgesehen. In den letzten Jahren sind die Amputationsstrafen und andere Körperstrafen allerdings in Iran, Pakistan und Sudan neu eingeführt worden. Praktiziert werden sie auch in einigen Golfstaaten.

Angesichts dieser Sachlage wäre ein klares Verbot solch grausamer Bestrafungsformen durch die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung sicher hilfreich gewesen. Davor ist man jedoch bedauerlicherweise zurückgeschreckt, wahrscheinlich deshalb, weil einige der Körperstrafen (nicht die Steinigung!) tatsächlich im Koran erwähnt werden. Die Erklärung enthält allerdings die Empfehlung des Propheten Muhammad, diese harten Stra-

fen, wenn irgend möglich, nicht zur Anwendung zu bringen (vgl. Artikel 5 Absatz d). Sie knüpft damit an den *traditionellen humanen Pragmatismus der Schari'a* an, ohne ihn jedoch entschieden in Richtung auf moderne Rechtsvorstellungen weiterzuführen.

#### b. Die Diskriminierung der Frau

Die Diskriminierung der Frau ist ein menschenrechtliches Hauptproblem überall in der Welt - auch in den christlich geprägten Gesellschaften des Westens. Wie das Christentum erkennt der Islam Mann und Frau zwar die gleiche Würde zu; daraus folgen aber keineswegs gleiche Rechte. Obwohl die Scharia die Rechtsstellung der Frau, historisch gesehen, klar verbessert hat, wird die Frau vor allem im Familienrecht, das den Kernbereich der auch heute noch geltenden Scharianormen ausmacht, diskriminiert: Sie wird beim Ehevertrag in der Regel von ihrem männlichen Verwandten vertreten, untersteht in der Familie der Vorherrschaft des Mannes, ist bei der Scheidung benachteiligt und erbt weniger, als ein männlicher Erbe des gleichen Verwandtschaftsgrades erhalten würde; man könnte weitere Beispiele nennen.

Diese traditionelle *Vorrangstellung des Mannes* gegenüber der Frau wird in der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung *nicht grundsätzlich in Frage gestellt*. Vielleicht wird sie sogar eher befestigt, heißt es doch in Artikel 19 Absatz a, daß dem Vater die Entscheidung über die Kindererziehung zusteht. Auch hier zeigt sich also der konservative Geist der Erklärung, die jeden Bruch mit dem Herkommen vermeiden will. Einen kleinen Fortschritt stellt demgegenüber das Verbot jeder Verheiratung gegen den Willen von Braut oder Bräutigam dar (vgl. Artikel 19 Absatz i). Bemerkenswert ist übrigens, daß die Erklärung in den Abschnitten über Ehe und Familie von der Frau stets im Singular spricht. Dadurch entsteht der Eindruck, daß die monogame Ehe inzwischen als das normale Familienmodell unterstellt wird. In der Tat ist die Polygamie, die in den meisten islamischen Ländern theoretisch immer möglich ist, vielerorts unüblich geworden.

#### c. Volle Religionsfreiheit

Was das Verhältnis zu anderen Religionen betrifft, so muß man aus christlicher Sicht zunächst selbstkritisch anerkennen, daß der Islam traditionell ein *höheres Maß an Toleranz praktiziert hat* als das Christentum. Es gibt sogar geschichtliche Beispiele dafür, daß christliche Minderheiten sich bereitwillig der Herrschaft der Muslime unterworfen haben, um auf diese Weise der Unterdrückung durch ihre Mitchristen zu entgehen!

Diese sprichwörtliche islamische Toleranz war allerdings nach überkommener Auslegung beschränkt auf die Angehörigen der «Buchreligionen», d.h. vor allem Juden und Christen. Und auch sie mußten gewisse soziale und rechtliche *Diskriminierungen* erleiden, die zum Teil bis heute fortbestehen: So ist es in den meisten islamischen Ländern nach wie vor rechtlich nicht möglich, daß ein Nicht-Muslim eine muslimische Frau heiratet. Eine weitere Grenze der Toleranz war der «Abfall» vom Islam, der traditionell als todeswürdiges Vergehen angesehen wurde. Noch heute müssen Menschen, die vom Islam zu einer anderen Religion konvertieren, in vielen islamischen Ländern mit einschneidenden sozialen und rechtlichen Folgen rechnen, etwa mit Zwangsscheidung ihrer Ehe und Verlust des elterlichen Sorgerechtes. Hinrichtungen von «Apostaten» sind in den letzten Jahren aus Iran und Sudan bekannt geworden.

Auch im Blick auf die Religionsfreiheit bleibt der Text der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung recht vage. Bei allem Respekt, den die Erklärung anderen Religionen gegenüber bekundet, geht sie über die Grenzen der traditionellen Toleranzkonzeption offenbar nicht hinaus. Sie beruft sich zwar auf das Koranwort, daß es in der Religion keinen Zwang gebe (vgl. Artikel 10 Absatz a). Gleichwohl aber stellt sie die religiöse *Bekennnisfreiheit* unter die einschränkende Bedingung, daß sie *im Rahmen der Schari'a* bleiben müsse und die Gemeinschaft (Umma) nicht schwächen dürfe (vgl. Artikel 12 Absatz a). Derzeit brennende Probleme wie Mischehen und Konversion werden direkt angesprochen.

### III. Perspektiven für die Zukunft

Die Allgemeine Islamische Menschenrechts-erklärung erweist sich so insgesamt als ein konservatives Dokument, nicht frei von apologetischen und integralistischen Zügen. Sie gibt keine Impulse für mutige Neu-Interpretationen und Reformen. Zugleich aber ist sie ein Beleg dafür, daß *der Begriff der Menschenrechte inzwischen auch in Kreisen der konservativen islamischen Orthodoxie* aufgenommen worden ist. Da die Scharia seit jeher meist flexibel interpretiert und angewandt worden ist, bleibt Hoffnung, daß sie durch den Einfluß menschenrechtlichen Denkens mit der Zeit doch erweitert und geöffnet werden kann. Immerhin findet man in der Erklärung dafür ein paar Anzeichen. So enthält die Präambel eine klare *Verurteilung der Sklaverei* - und dies, obwohl die traditionelle Schari'a eine Fülle von Rechtsnormen zur Sklaverei kannte. Vielleicht kann man aus der Erklärung darüber hinaus ein implizites Plädoyer für die Aussetzung der Körperstrafen lesen, möglicherweise auch eine vorsichtige Ermutigung zu Reformen im Familienrecht.

*Muslimische Reformer* - wie Mohamed Talbi, Mohamed Charfi, Abdullahi Ahmed An-Na'im und viele andere - geben sich freilich

mit solch kleinen Schritten nicht zufrieden. Sie *fordern eine entschiedene Neu-Interpretation der Scharia*, die über die Grenzen der klassischen Rechtsauslegung hinausgeht. Damit wollen sie nicht nur Raum für menschenrechtliche Reformen schaffen. Sie sehen in der Reform vielmehr zugleich auch eine Chance, den ursprünglichen Sinn von Scharia neu und vielleicht tiefer zu erschließen. Denn Scharia bedeutet vom Wort her nicht eigentlich «Gesetz», sondern «*Wegweisung*». Die Scharia von vordergründiger Politisierung und von der Überfrachtung mit einer mittelalterlichen Gesetzlichkeit zu befreien, stellt somit eine genuin religiöse Aufgabe dar, wie Muhammad Said al-Ashmawy betont<sup>6</sup>. Denn dies sei die Voraussetzung dafür, daß die ursprüngliche *ethische und spirituelle Dimension* von Scharia wieder in den Blick kommt.

Die mutige Öffnung für die moderne Welt und für die Menschenrechte könnte sich so als eine Chance für den Glauben erweisen. Dies gilt übrigens nicht nur für den Islam, sondern ähnlich auch für das Christentum.

#### HEINER BIELEFELDT

Geboren 1958; studierte Philosophie, kath. Theologie und Geschichte in Bonn und Tübingen. Derzeit ist er A. v. Humboldt-Stipendiat an der Universität Toronto. Veröffentlichungen u.a.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien* (Würzburg 1990); *Zum Ethos der menschenrechtlichen Demokratie. Eine Einführung am Beispiel des Grundgesetzes* (Würzburg 1991); *zus. mit Johannes Schwartländer: Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte* (hg. von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992); *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken* (Würzburg 1993); *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers* (Würzburg 1994). Anschrift: Windmühlstr. 2-4, 68165 Mannheim

<sup>1</sup> Vgl. A.E. Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (San Francisco/London 1991), 27.

<sup>2</sup> Dabei stütze ich mich auf die Übersetzung (mit Einleitung und Kommentar) von M. Forstner: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16 (Frankfurt a.M. 1982).

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von A. Merad, in: J. Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter der Herausforderung der Menschenrechte* (Mainz 1993).

<sup>4</sup> Vgl. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964).

<sup>5</sup> Vgl. S.A. Aldeeb Sahlieh, *La définition internationale des droits de l'homme et l'islam*, in: *Revue générale de droit international public* (1985), 625-716.

<sup>6</sup> Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam* (Paris 1992).