

Islam und Menschenrechte – Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen religiösem Universalanspruch und westlichem Wertekanon

Friedmann Eißler

Drei Vorbemerkungen

a. Um miteinander zu reden, brauchen wir Begriffe. Begriffe sind Abstraktionen von mehr oder weniger komplexen Wirklichkeitszusammenhängen, ob materieller oder geistiger Natur. Begriffsbildungen hängen mit Vorverständnissen zusammen, wir „füllen“ sie automatisch mit Inhalten, die wir gelernt haben und/oder für richtig halten. Daher gilt es immer wieder, so weit das möglich ist, Rechenschaft abzulegen, wovon und worüber wir sprechen – was wir hier nur in äußerster Kürze (und Verkürzung) tun können.

b. Wenn ich im Folgenden vom Islam spreche, setze ich im Wesentlichen die sunnitische Orthodoxie in ihren Hauptströmungen voraus, dabei immer auch die Spannung in den Auslegungen zwischen den Zentren der islamischen Gelehrsamkeit und verschiedenen islamischen Organisationen in Europa vor Augen. Was die Menschenrechte (MR) anbetrifft, so handelt es sich um einen modernen Begriff, der sich zunächst gegen den vehementen Widerstand der Kirche(n) durchsetzen musste. Die Konzeption der Menschenrechte beruht auf der Autonomie des Individuums und setzt eine säkulare Rechtsvorstellung voraus (also die Trennung von Religion und Staat, d. h. das Recht erhebt seinen Geltungsanspruch jenseits und unabhängig von religiösen Überzeugungen). Ich benutze „Menschenrechte“ in dem Sinne, wie sie etwa in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder im deutschen Grundgesetz zum Ausdruck kommen.

c. Wir bilden im Kontext dieser Konferenz ein Element der „westlichen“ Menschenrechtsdiskurse, die eben von solchen „Selbstverständlichkeiten“ ausgehen. Es gibt islamisch geprägte Diskurse, die ganz andere Begriffe voraussetzen, denen zufolge etwa *der Koran* die Menschenrechte verbürgt. In einem solchen Verständnis können unter „Menschenrechte“ *diejenigen* Rechte verstanden werden, die Gott den Menschen zuweist (und die sind etwa für Frauen und Männer unterschiedlich) usw. Auf keinen Fall aber können sie *von Menschen* festgelegt werden, was für Rechtssetzungen im säkularen und demokratischen Rahmen wiederum selbstverständlich ist.

Wir sehen, dass es immer darauf ankommt, wie die Begriffe „gefüllt“ werden, und in welchem Zusammenhang sie welche Rolle spielen (dürfen). Es ist nach unseren Prämissen anachronistisch, nach „den Menschenrechten“ im Islam (als Glaubenssystem) zu fragen, aber es ist legitim und notwendig zu fragen, inwiefern islamische Grundoptionen moderne Menschenrechtskonzeptionen stützen oder infrage stellen.

1. Der Koran und die Freiheit des Menschen

1.1 Koran: Menschenwürde, Gewissen, Gewissensfreiheit

Die Engel waren nicht glücklich, als Gott den Menschen schuf. Ein Konkurrent, dazu noch einer, der hoch verehrungswürdig sein sollte, höher als die Engel! – ein „Stellvertreter Gottes auf Erden“!? Genau das ist der Mensch nach dem Koran, nicht Bild, Ebenbild Gottes, das enhielte zu viel anthropomorphistische Anzüglichkeit, sondern *khalifa* „Statthalter, Stellvertreter, Nachfolger“. Sure 2,30–32:

„Und als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen‘, da sagten sie: ‚Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich doch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß, was ihr nicht wisst.‘ Und Er lehrte Adam die Namen alle. Hierauf legte Er sie den Engeln vor und sagte: ‚Teilt Mir deren Namen mit, wenn ihr wahrhaftig seid!‘ Sie sagten: ‚Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist ja der Allwissende und Allweise.‘“

Adam und seine Nachkommen sollen als Sachwalter Verantwortung für die Schöpfung nach Gottes Ordnungen übernehmen. Darin liegt die große *Würde* des Menschen. Der Koran sagt (Sure 17,70): „Wir [d. i. Gott; F. E.] haben die Kinder Adams geehrt (*karramnā*)“, was auch übersetzt werden könnte: Wir haben ihnen „Würde gegeben“. Derselbe Wortstamm wird arabisch für den Ausdruck „Menschenwürde“ gebraucht (*karāmat al-insān*).

Der Mensch soll und muss (und kann!) in individueller Verantwortung dieser Aufgabe der Statthalterschaft nachkommen. Ein Aspekt dieser Statthalterschaft besteht darin, das „Wissen“ von Gott aufzunehmen und anzunehmen. Adam ist gewissermaßen Gefäß und Kanal für das Wissen Gottes, das bei Gott gleichsam absolut und vollkommen vorhanden ist. Nach Bibel und Koran (vgl. Gen 2,18–20) ist die erste Aufgabe, die der Mensch zu erfüllen hat, die Vergabe der Namen für alle Geschöpfe. Nach Gen 2,19 beteiligt Gott Adam am Schöpfungswerk, indem er dessen schöpferische Namengebung ermöglicht und respektiert: „Denn wie der Mensch jedes Tier nennen

würde, so sollte es heißen.“ Nach dem Koran ist der Schöpfer auch der Lehrer, der Mensch aber führt aus, was Gott ihm zuvor beigebracht hat: „Und Er lehrte Adam die Namen alle.“ Der Mensch ist gerade auch in der Hinsicht Stellvertreter, während die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit dem Koran fremd ist.¹

Hier tritt also gleichsam urgeschichtlich, von Anfang an, die Spannung von individueller Verantwortlichkeit und der Abhängigkeit menschlicher Vernunft von göttlich festgesetztem Wissen auf – „eigenes Denken“ gegenüber dem „Wissensschatz“, der letztlich durch die Gelehrten in der Gemeinschaft bewahrt wird.

Von hier aus ist die Beobachtung interessant, dass es im Koran keinen Ausdruck für das Gewissen gibt, und auch in der Tradition gilt es genau hinzuschauen, wo von so etwas wie „Gewissen“ die Rede ist. Wir nähern uns dem mit drei theologisch-anthropologischen Begriffen:

1. Wenn es um den Ort geht, an dem der Glaube entsteht bzw. ankommen muss, dann ist zuerst an das *Herz* zu denken. Damit ist für unseren Zusammenhang ein zentraler Begriff genannt: Das Herz ist der Ort, an dem sich der wahre Glaube entscheidet. Hier wird die innere Stimme laut, die tiefste Überzeugung. In diesem Sinn kommt das Wort ziemlich oft im Koran vor. Der Glaube hebt sich vom äußerlich bleibenden Ritenvollzug ab (Sure 49,14), der Status eines *mu'min* (Glaubenden) berührt das Innerste, das Herz.²

2. Wenn es um die Bestimmtheit der menschlichen Existenz geht, an der sich der Mensch in seinem Handeln und in seiner Glaubensausübung ausrichten soll, ist an eine weitere Vorstellung zu denken, die für die islamische Anthropologie zentral ist: die *fitra*, die schöpfungsgemäße Ausrichtung des Menschen auf Gottes Willen hin, die den Menschen gleichsam von Anfang an in die Pflicht nimmt (Sure 30,30). Jeder Mensch bringt von der Schöpfung her die Veranlagung zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung mit, wird also im Grunde schöpfungsgemäß im Islam geboren. Diese „natürliche Anlage“ bestimmt jeden Menschen zur „richtigen Religion“, die im Islam vollkommene Gestalt angenommen hat.³

¹ Vgl. zum Ganzen Eißler, Adam und Eva im Islam.

² Vgl. Sure 3,167; 48,11; 5,41. – Zur Unterscheidung von *muslim* – *mu'min* s. Nagel, Islam, 112; ders., Angst vor Allah?, 90f.

³ Vgl. auch den „Urvertrag“, Sure 7,172, dem zufolge alle Kinder Adams, das heißt alle Menschen, gleichsam in einem urzeitlichen Akt die Herrschaft Gottes einmütig anerkannt und bezeugt haben.

3. Wer sich glaubend auf Gott ausgerichtet hat und damit seine natürliche Schöpfungsanlage angemessen zur Geltung bringt, gehört zur Gemeinschaft der Glaubenden, der *umma* der Muslime. Diese ist indessen nicht nur eine geistig-geistliche Größe, sondern in der Gestalt, die sie in Medina gefunden hat, wird sie zu einem Vorbild für islamische Sozialordnungen, das bis heute regelmäßig aktualisiert wird. Sure 3,110 spricht von der „besten Gemeinschaft“, die drei Dinge verwirklicht:⁴ Sie ruft zum Guten auf, sie gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche.⁵ Immer wieder beziehen sich die islamische Theologie und die Rechtswissenschaften auf die Einheit von Religion und Sozialgestalt, von Religion und Recht, mit konkreten Folgen, die in der Ausgestaltung der Scharia und des sich davon ableitenden Rechts (*fiqh*) Form angenommen haben.

1.2 Religionsfreiheit im „klassischen“ Verständnis

Die Entstehung des Konzepts der *umma* ist unmittelbar mit den Entwicklungen in der frühesten islamischen Gemeinde in Medina verknüpft. Der epochale Einschnitt durch die Hidschra, die Übersiedelung der muslimischen Gemeinde von Mekka nach Medina im Jahr 622 n. Chr., ist kaum zu überschätzen. Mit dem Ereignis beginnt nicht zufällig die islamische Zeitrechnung. Die Entfaltung einer nicht mehr auf stammesmäßiger Herkunft, sondern auf ihrer religiösen Identität beruhenden und politisch erfolgreichen Religion zeichnete sich ab. Die „Verleiblichung“ des Islam in einem „Staatswesen“ zog eine Verrechtlichung schon des frühen Islam nach sich, die nicht zuletzt von klaren Abgrenzungen gegenüber Ungläubigen und Gegnern gekennzeichnet ist.

Hier stoßen wir wieder auf die Spannung im Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Das große Vorbild für die vollkommene Verwirklichung einer auf islamischen Prinzipien gegründeten Gesellschaft ist in dieser Sicht das erste islamische Gemeinwesen in Medina unter der politischen und religiösen Führung des Propheten Muhammad von 622 n. Chr. bis zu dessen Tod 632. „Medina“ gilt – ohne große hermeneutische Umstände – als Modell

⁴ *da'wa ila l-khair, amr bi-l-ma'ruf wa-nahy 'an al-munkar*, vgl. Sure 3,104.110.114; 7,157; 9,71.112; 22,41; 31,17. Sure 2,143 spricht von der „Gemeinschaft der Mitte“.

⁵ Der frühere bosnische Großmufti Mustafa Cerić schreibt (Religion und politische Verfassung, 17f): „Jegliches authentische muslimische Denken muss mit dem Koran beginnen. Von daher wird klar, dass es sich bei der muslimischen Gemeinschaft nicht um ein ethnisches Konstrukt handelt. Vielmehr zeichnet sie sich vor der Menschheit durch ihre *moralische* Erhabenheit aus. Sie hat den präzisen historischen Auftrag, zu fördern, was als recht anerkannt ist (*ma'ruf*), und zu verhindern, was als unrecht verurteilt ist (*munkar*).“

einer gerechten Gesellschaftsordnung, in der die Rechte von Minderheiten gewahrt und Toleranz gegenüber Andersgläubigen praktiziert worden seien. Das von „Medina“ ausgehende *umma*-Ideal stellt die Gemeinschaft über die Interessen des Einzelnen. Nicht nur kulturell, sondern auch theologisch und religionsrechtlich dominieren die Einordnung des Individuums in das Kollektiv und die Orientierung an den Rechten und Pflichten der Gemeinschaft. Es herrscht – im Ideal des islamischen Ursprungsnarrativs – eine Einheit von Recht und Religion. Dabei geht es zunächst um die Gemeinschaft der Muslime und das „Gebiet des Islam“ (*Dar al-Islam*). Der islamjuristische Status von Nichtmuslimen im „Haus des Islam“ ist nach klassischer Diktion der Status von „Schutzbefohlenen“ (*Dhimmi*). Monotheisten („Schriftbesitzer“) werden nach islamischem Recht nicht zur Konversion zum Islam gezwungen, sondern dürfen ihre Religion behalten und haben bestimmte (eingeschränkte) Rechte im privatrechtlichen Bereich und der Religionsausübung. Sie entrichten dafür die Kopfsteuer (*dschizya*) und anerkennen das islamische Recht (Sure 9,29). Keine Duldung ist für Andersgläubige vorgesehen (noch weniger für Atheisten). Das „Gebiet des Islam“ steht nach klassischer Diktion dem „Gebiet des Krieges/des Unglaubens“ (*Dar al-Harb/al-Kufr*) gegenüber. Für Muslime in Deutschland heute hat diese Unterscheidung häufig keine Bedeutung. Zudem ist eine Zwischengröße etabliert, die als gegeben betrachtet wird, wenn die Religionsausübung von Muslimen im nichtislamischen Gebiet gesichert ist („Haus des Vertrages, des Bundes“ o. Ä.). Unter Gelehrten wird die Debatte aber durchaus geführt.⁶

Damit sind wir inmitten sehr aktueller Debatten um die Gewissens- und Religionsfreiheit in Bezug auf den Islam. Sie sind von spezifischen Ambivalenzen geprägt:

1. Einerseits ist die Menschenwürde klar angelegt, inklusive Verantwortlichkeit des Menschen. Andererseits werden Religion und freies Denken in den Mainstream-Diskursen kaum individuell entfaltet, sondern auf die Autorität des von Gott gesetzten (quasi absoluten) Wissens bezogen, das nach den maßgeblichen Interpretationen in den religionsrechtlichen Formen der Schariaauslegungen historisch greifbar geworden ist.

2. Einerseits wird der Vernunftgebrauch betont. Andererseits wird dieser in den bis heute tonangebenden Auslegungen der islamischen Überlieferung kaum als Anleitung zu einem aufgeklärten rationalen Denken oder im Sinne „liberaler“ Traditionen verstanden, sondern ist traditionell immer wieder auf die Erkenntnis der *fitra* (s. o.) ausgerichtet.

⁶ S. Albrecht, Wie „islamisch“ ist Europa?, und unten 3.3.1.

3. Einerseits wird häufig etwa unter Verweis auf Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang im Glauben!“) die angeblich im Koran verbürgte Religionsfreiheit betont. Andererseits stützen die traditionell relevanten Interpretationen eben dieses Verses seine Heranziehung zur Begründung von Religionsfreiheit im heute und hier verstandenen Sinne nicht. Um nur zwei Auslegungen zu erwähnen: Eine besagt, es gibt keinen Zwang in der Religion für *Dhimmis* (Juden und Christen), die nicht zur Konversion gezwungen werden sollen, sofern sie sich der islamischen Ordnung unterwerfen. Der Vers beziehe sich gar nicht auf Muslime oder die Menschheit insgesamt. Eine andere Auslegung betont tatsächlich die innere (Wahl-)Freiheit aller Menschen: die persönliche Überzeugung in religiösen Dingen könne nicht erzwungen werden – die gesellschaftliche Norm im Sinne der islamischen Gesetze allerdings schon.⁷

4. Hinzu kommt, dass der Glaube mit dem Element der gemeinschaftsorientierten Loyalität verbunden ist. Zu glauben bedeutet, Teil der *umma* zu sein. Sich aus dieser Gemeinschaft zu entfernen, dem Glauben abzusagen, hat nicht nur eine individuell-religiöse, sondern auch eine soziale, im Grunde religionspolitische Dimension. Apostasie, der Abfall vom Glauben, wird von allen vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam dem politischen Hochverrat gleichgestellt und mit der Todesstrafe bedroht.

Eine persönliche, quasi psychologische Freiheit in Religionsdingen ist nach alledem selbstverständlich anzuerkennen und wird anerkannt. Der bedeutende mittelalterliche Theologe Al-Ghazali (1058–1111) erklärte, dass Glaube und Frömmigkeit wichtiger seien als der *taqlid*, die „blinde Befolgung der Traditionen“. Er räumte somit in gewisser Weise eine aus der Interpretation abgeleitete Gewissensfreiheit ein. In *religionsrechtlicher* Hinsicht bestehen gleichwohl klare Verhältnisse, die nach einer eindeutigen und kritischen Aufarbeitung der Tradition verlangen, soll der Vers tatsächlich für Religionsfreiheit im heutigen Sinne herangezogen werden.⁸

⁷ Vgl. Crone, „Es gibt keinen Zwang in der Religion“. Nach Rudi Paret ist der Vers eher resignativ zu verstehen: Man *kann* Menschen nicht zur Religion zwingen: Aber „(Der Weg) zur Besonnenheit [der rechte Weg] ist nunmehr klar unterschieden von dem der Verirrung“, so die unmittelbare Fortsetzung des Verses, d. h.: Der Mensch muss von sich aus den Weg zur wahren Einsicht finden und sich dafür entscheiden, die Aufforderung ist jedoch klar. Vgl. Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1993, 54f.

⁸ Wir handeln hier von den Grundlagen, gleichsam von einem Ideal, und können an dieser Stelle nicht auf die Ausdifferenzierung nach Richtungen und historischen Entwicklungen eingehen. Es sei nur sehr allgemein darauf hingewiesen, dass es sich *in der Praxis* unter islamischer Herrschaft für Juden und Christen häufig besser und freier leben ließ als umgekehrt unter christlicher Herrschaft.

2. Islamische Menschenrechtserklärungen

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 basiert auf der Einsicht in die Menschenwürde jedes Einzelnen und die Notwendigkeit der Zurechnung individueller Grundrechte und individueller Selbstbestimmung. Ein Grundproblem aus islamischer Sicht ist, dass menschengemachte Gesetze und Erklärungen nicht mit gottgegebenen Normen konkurrieren können. Demokratie lebt indessen vom Aushandeln, vom Kompromiss, per definitionem von „menschengemachten Gesetzen“. Von muslimischer Seite wurden daher verschiedentlich eigene Menschenrechtserklärungen formuliert, die vornehmlich aus der Kritik an der Allgemeingültigkeit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948 entstanden.

Wichtige Dokumente dieser Art sind die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1981⁹, die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (KEMR) vom 5. August 1990 sowie die Arabische Charta der Menschenrechte (15. September 1994, rev. 2004). Man kann für die Situation in Deutschland die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) vom Februar 2002 hinzunehmen, die einige Aspekte aufgreift.

Die islamischen Menschenrechtserklärungen basieren auf der AEMR und den in den UNO-Konventionen enthaltenen Menschenrechten, weichen in einzelnen Punkten aber von diesen ab. Insbesondere sehen die islamischen Menschenrechtserklärungen einen Vorrang des islamischen Rechts vor und räumen Kollektivrechten einen höheren Stellenwert ein. Wir gehen nur auf die Kairoer Erklärung ein.

Die KEMR wurde 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC, jetzt: Organisation für Islamische Zusammenarbeit, Organization of Islamic Cooperation), der wichtigsten internationalen islamischen Organisation von derzeit 56 Staaten, verabschiedet und von 45 Außenministern unterzeichnet.¹⁰ Sie ist völkerrechtlich nicht bindend und sie wird von der UNO auch nicht als regionales Menschenrechtsinstrument anerkannt. Sie wurde allerdings auch von der OIC nicht offiziell bestätigt und führte nicht zu Änderungen der Gesetzgebung der beteiligten Staaten (die die Scharia selbst nur teilweise oder gar nicht offiziell anwenden).

⁹ Verabschiedet vom Islamrat für Europa, einer privaten Institution mit Sitz in London, 19. September 1981.

¹⁰ Die Erklärung wurde nicht etwa von religiösen Autoritäten unterzeichnet, sondern von den Außenministern der Unterzeichnerstaaten. Es handelt sich also zunächst um ein politisches Dokument, das sich auf das religiöse Recht der Scharia beruft.

In der Kairoer Erklärung werden in 23 Artikeln Rechte und Freiheiten im Duktus der AEMR proklamiert. Gleichwohl findet eine durchgreifende Einschränkung statt durch den Zusatz, dass „die islamische Scharia [...] die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung“ sei (Art. 25). Ebenso in Art. 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.“ Die Menschenrechte werden also durch den Vorrang der Scharia – zumindest in ihrer traditionellen Auslegung – eingeschränkt. Frauen und Nichtmuslime haben weniger Rechte als muslimische Männer. Das Recht auf Leben ist ebenso eingeschränkt wie die Meinungsfreiheit oder die Religionsfreiheit.

Die KEMR hat eine weitgehend symbolische und indirekt menschenrechtspolitische Bedeutung. Sie kann zwar als ein Schritt zur Anerkennung von Menschenrechten betrachtet werden. Dieser versucht allerdings die kulturelle Selbstbestimmung durch normative Abgrenzung zu behaupten.¹¹

Die islamisch begründeten Menschenrechtserklärungen haben nicht das Ziel, allen Menschen gleiche Rechte einzuräumen, sondern traditionelle islamische Normen durchzusetzen. Ganz entsprechend ist die jüngste Deklaration zu Religionsfreiheit und Minderheitenrechten im Islam einzuordnen, die „Erklärung von Marrakesch“. Rund 250 muslimische Gelehrte haben darin im Januar 2016 in Marrakesch (Marokko) die „Charta von Medina“ und damit im Prinzip den Dhimmi-Status von Juden und Christen bekräftigt.¹² Denn die sogenannte Charta von Medina (arab. *sahifa*) spricht nicht von Religionsfreiheit, wie sie in demokratisch verfassten Rechtsstaaten verstanden wird, sondern ist ein Bündnisvertrag aus der Frühzeit des Islam zwischen Muhammad bzw. den Muslimen und den Einwohnern von Yathrib/Medina über die Rechte und Pflichten aller Beteiligten.¹³ Dass dieses Dokument von

¹¹ Vgl. Al Hassan Diaw, Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam, 63–67; Dhouib, Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte. – Für Mohammed Nekroumi ist die Kairoer Erklärung eine „theologische Alternative“ zur (säkularen!) AEMR und bietet durch ihren theozentrischen Ansatz die „Garantie“, „dass die Menschenrechte nicht wieder genommen oder eingeschränkt werden können“ (Scharia, 66–74). Gegenüber dem vermuteten Werte- und Moraldefizit eines strikt säkularen Staates wird durch die Verankerung des Rechts im Religiös-Ethischen ein Vorteil für den Werteerhalt erkannt.

¹² S. Eißler, Erklärung von Marrakesch.

¹³ Ob und inwiefern Juden überhaupt einbezogen waren, ist zumindest fachlich umstritten. Vgl. zur Sache Moshe Gil, The Constitution of Medina, in: ders., Jews in Islamic Countries in the Middle Ages, Leiden 2004, 21–45; Michael Lecker, The „Constitution of Medina“. Muhammad's First Legal Document, Studies in Late Antiquity and Early Islam 23, Princeton 2004; Tilman Nagel, Mohammed. Leben

Muslimen häufig als schriftliche „Verfassung“, ja als „erster demokratischer Staatsvertrag“ gepriesen wird, steht auf einem anderen Blatt. Die Erklärung von Marrakesch bestätigt aufs Neue, dass die Verhältnisse in Medina als ein (mehr oder weniger fiktives) Ideal gelten, von dem auch heute noch ein gesellschaftsgestaltender Anspruch abgeleitet wird. Medina steht für eine Gesellschaft unter islamischer Herrschaft, in der Juden und Christen die Rechte von „Schutzbefohlenen“ (*Dhimmis*) im Rahmen einer islamischen Rechtsordnung haben und alle einschlägigen Rechtsfälle „Gott und Muhammad, seinem Gesandten“ vorzulegen sind. In dieser Perspektive leiten sich die Prinzipien des gesellschaftlichen Miteinanders aus der Scharia ab. Es geht, so der Hauptfokus der Marrakesch-Erklärung, um die Darlegung der „Rechte von Minderheiten in mehrheitlich islamischen Ländern“ aus den islamischen Quellen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Konzepte hinter „Recht“, „gerechte Behandlung“, „Gleichheit vor dem Gesetz“ und den zu wahrenden „Freiheiten“ stehen.

Fragen wir nach der heutigen *Praxis* in den mehrheitlich islamischen Staaten, so ist festzustellen, dass immer wieder die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Bereich bedeutsam ist, einer äußeren und inneren Sphäre – ganz auf der Linie der traditionellen Auslegungen von Koran Sure 2,256: Die innere Glaubensüberzeugung ist „frei“, kann nicht überprüft und bestraft werden, aber sie darf nicht nach außen kommuniziert werden, da dies den gesellschaftlichen Frieden stören würde. Die restriktiven Auswirkungen auf religiöse Minderheiten in islamisch dominierten Gesellschaften sind vielfach Gegenstand aktueller Debatten.¹⁴

3. Welches Recht gilt? Aktuelle muslimische Positionierungen

3.1 Ablehnung der westlichen Gesellschaftsordnungen (*Konfrontation*)

Islamismus ist „islamischer Fundamentalismus in politischer Aktion“, eine Spielart des Extremismus: Die zunehmende Verengung und Radikalisierung islamischer Auslegungen ist ein modernes Phänomen (seit etwa 100 Jahren), das heute aber weit in den Hauptstrom islamischer Gelehrsamkeit vorge-

und Legende, München 2008, 342–345; Günter Schaller, Die „Gemeindeordnung von Medina“ – Darstellung eines politischen Instrumentes. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam, Inaugural-Dissertation, Augsburg 1985.

¹⁴ Zur „Glaubensfreiheit“ in Ägypten als einer in diesem Sinne eingeschränkten Religionsfreiheit s. z. B. Schirrmacher, „Es ist kein Zwang in der Religion“, 76ff (Kapitel 1.7.5).

drungen ist.¹⁵ Die Kritik an bzw. Ablehnung von „westlichen“ Werten und Normen oder „westlicher Lebensweise“ insgesamt ist ein wichtiges Instrument der Mobilisierung und der Rekrutierung islamistischer Gruppen. Eine spezifische Form eines konfrontativen Islamismus ist der *(Neo-)Salafismus*, der sich unter dem Einfluss des saudi-arabischen Wahhabismus herausbildet und vor allem über das Internet die wirkungsvollsten Propagandakanäle findet. Er ist gekennzeichnet u. a. durch dualistische Paradigmen und klare Grenzziehungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch, Himmel und Hölle. Die Aufwertung des eigenen und die Abwertung des anderen Glaubens sind Elemente einer Ideologie der Ungleichwertigkeit, die letztendlich Gewalt legitimiert. Jenseits der scharfen Trennlinie zwischen Muslimen und Ungläubigen stehen auch diejenigen *Muslime*, die nicht genau denselben radikalen Spielregeln folgen wie die eigene Gruppe. Sie werden zu Ungläubigen erklärt (arab. *takfir*).

3.2 Reformansätze (**Transformation:** europäischer Islam, „Euro-Islam“)

Viele Muslime wollen ihre islamische Identität bewusst im Kontext der modernen Gesellschaft leben. Sie suchen – oder fordern – Islaminterpretationen, die mit modernen Menschenrechtsvorstellungen, mit Gleichberechtigung und mit gesellschaftlichem Pluralismus kompatibel sind. Dabei werden unterschiedliche Reformansätze formuliert, die im Wesentlichen mit der Erkenntnis arbeiten, dass die theologischen und rechtlichen Prinzipien nicht *absolut* gegeben, sondern jeweils – auch bei Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Korans – *Produkte ihrer Zeit* sind. Es wird betont, dass die kritische Erforschung der Geschichte nicht der Relativierung der Offenbarung dient, sondern der angemessenen Erkundung und Darlegung der Bedingungen ihrer Rezeption.¹⁶

¹⁵ Weitere Hinweise in knapper Form s. Friedmann Eißler, Islamismus, http://ezw-berlin.de/html/3_1_49.php.

¹⁶ Unter dem Stichwort „Euro-Islam“ werden unterschiedliche Denkmodelle verhandelt. Der Begriff stößt von muslimischer Seite aus unterschiedlichen Motiven von vornherein auf starke Ablehnung, da „Euro-Islam“ häufig als fremdbestimmte Kompromisslösung (miss-)verstanden und mit paternalistischer Vereinnahmung oder gar mit Domestizierungsversuchen durch den Staat assoziiert wird. Manche lehnen den Begriff aus grundsätzlichen Erwägungen ab: Der Islam sei eine wesentlich einheitliche Weltreligion, die zwar von Muslimen zeitbedingt und regional verschieden gelebt werde, jedoch nicht zeitbedingt und regional – also auch nicht von Muslimen in Europa – eigenständig oder gar neu definiert werden könne. „Islam in Europa“ ja, „Euro-Islam“ nein.

3.2.1 Beispiel Bassam Tibi

Bassam Tibi, der vielleicht bekannteste Vertreter von Reformforderungen schon vor Jahrzehnten, schreibt über den „Euro-Islam“ als einen Versuch bzw. eine Vision, die in Europa lebenden Muslime zu integrieren und ihnen Heimat zu schaffen. Dazu seien Anpassungsleistungen der Heimatgebenden ebenso wie der Heimatsuchenden nötig. Ziel muss es nach Tibi sein, eine euro-islamische Identität der Muslime zu schaffen durch Integration im Sinne eines Citoyen („citizenship“). Damit ist gemeint, dass der Bürger (citoyen, citizen) nicht nur Staatsbürger als Passträger sein soll, sondern „Mitglied des Gemeinwesens“¹⁷, das in der Tradition und im Geist der Aufklärung aktiv und eigenverantwortlich am Gemeinwesen teilnimmt. Tibi möchte Parallelgesellschaften vermeiden. Er geht in seinem Konzept des Euro-Islam auf Scharia und Dschihad ein und plädiert dafür, dass diese keine Geltung in Europa haben dürfen. Er warnt vor der Gefahr der Islamisierung, die die Freiheit Europas einschränken kann.

Um einen „Euro-Islam“ zu erreichen, macht Tibi Basiswerte im Sinne eines Wertekonsens für Deutschland, Europa und auf internationaler Ebene, v. a. im Bereich des Rechts¹⁸, geltend. Die Grundlage bilden die Artikel 1-19 GG: Menschenwürde, Meinungsfreiheit, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Glaubensfreiheit etc.¹⁹

Tibi spricht schon vor vielen Jahren von der Notwendigkeit einer religiösen und kulturellen Reform des Islam. Eine Rationalisierung des Islam, wie sie schon das Mittelalter in der Adaption des hellenistischen Rationalismus kannte, soll dazu helfen.

3.2.2 Beispiel Mouhanad Khorchide

Der Münsteraner Professor für Islamische Religionspädagogik Mouhanad Khorchide hat im Herbst 2012 sein Buch „Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion“ im Herder-Verlag veröffentlicht. Im Jahr darauf erschien das Buch „Scharia – Der missverstandene Gott“.²⁰ Er plädiert leidenschaftlich für ein Islamverständnis, das die „Botschaft der Barmherzigkeit, die von einem absolut barmherzigen Gott ausgeht“, in den Mittelpunkt stellt.²¹ Die Beziehung zwischen Gott und Mensch soll nicht auf Angst

¹⁷ Tibi, Euro-Islam, 50.

¹⁸ Vgl. Tibi, Euro-Islam, 117.

¹⁹ Tibi, Euro-Islam, 51.

²⁰ Der Titel „Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus“ kam 2015 hinzu.

²¹ Mouhanad Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit, 27.

und Gehorsam gründen, sondern wie die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Kind auf Liebe und Respekt. Das „Schariaparadigma“ ist wohl ein wichtiger Teil der islamischen Tradition, kann und soll aber nicht ihr allein maßgeblicher Rahmen für die Interpretation des Korans hier und heute sein. Vielmehr sollen die ethischen und humanen Potenziale des Islam grundlegend und neu in den Blick genommen werden.²² Dies bedingt eine historische Analyse und Einordnung der dominanten rechtswissenschaftlichen und religionsgesetzlichen Orientierungen.

Man könnte eine ganze Reihe weiterer Protagonisten (und Protagonistinnen) nennen, die Versuche unternehmen, die Traditionstexte in den historischen Kontext einzuordnen, ein hermeneutisches Verständnis zu formulieren und so den Weg für ein Koranverständnis zu ebnen, das mit den Grundkonsensen westlicher pluraler Gesellschaften kompatibel ist.

Neben Khorchide gehörten Bülent Uçar (Osnabrück), Abdel-Hakim Ourghi (Freiburg i. Br.), Ahmad Mansour (Berlin), Ednan Aslan (Wien) und andere zu denen, die in jüngster Zeit mit klaren Worten den Zusammenhang von Islam und Islamismus anerkannt und eine Auslegung des Korans „im historischen Kontext“ gefordert haben. Dass dies ein gangbarer Weg ist und in der Geschichte des Islam genügend Anknüpfungspunkte für neue Wege in der Koraninterpretation vorhanden sind, zeigen in ganz unterschiedlicher Weise Intellektuelle und Universitätslehrer im internationalen Kontext, die „den Islam neu denken“.²³

3.3 Scharia als Lebensordnung für Muslime in Europa (*Vermittlung: „Islam in Europa“*)

Zwischen *Konfrontation* und *Transformation* gibt es ein breites Spektrum an Islaminterpretationen, die auf die eine oder andere Weise versuchen, an den traditionell vorgegebenen Scharianormen festzuhalten und dafür Freiräume in der freiheitlich-demokratischen Ordnung zu schaffen. Zugespitzt: Nicht der Islam soll an die Situation in westlichen Gesellschaften angepasst werden, sondern die westlichen Gesellschaften dem Islam. Das Spektrum reicht von Positionen konservativer Islamverbände (DITIB, ZMD, Millî Görüş u. a.) bis zu profilierten theoretischen Entwürfen, wie sich muslimische Minder-

²² Vgl. hierzu auch die Impulse des Frankfurter Koranexegeten Ömer Özsoy (knapp zusammenfassend etwa „Die fünf Aspekte der Scharia und die Menschenrechte – Die Auslegung des Koran auf neuen Wegen“, <https://www.uni-frankfurt.de/43455141/Die-fuenf-Aspekte-der-Scharia-und-die-Menschen-rechte.pdf>).

²³ So der Titel des Buches von Katajun Amirpur, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013.

heiten im Westen verstehen und die Gesellschaften im Sinne des Islams mitgestalten sollen.

3.3.1 Beispiel Mustafa Cerić

Der frühere bosnische Großmufti Mustafa Cerić gilt als Brückenbauer zwischen den Religionen und setzt sich aktiv für eine integrative europäische Islampolitik ein. Cerić gehört nicht nur zu den Erstunterzeichnern des Briefes von 138 islamischen Gelehrten an die Weltchristenheit („A Common Word“),²⁴ er ist auch Gründungsmitglied des in Dublin ansässigen *European Council for Fatwa and Research* (ECFR, Europäischer Rat für Fatwa und Forschung), der 1997 von der der Muslimbruderschaft zugerechneten Föderation Islamischer Organisationen in Europa initiiert worden ist. Vorsitzender und *spiritus rector* dieses Rates ist der 90-jährige „Global Mufti“ Yusuf al-Qaradawi, der als einflussreichster sunnitische Gelehrter der Gegenwart und als Symbolfigur der weltweiten islamischen „Erweckung“ gilt.²⁵ 2005 hat Mustafa Cerić unter dem Eindruck der Terroranschläge in New York, Madrid und London eine Erklärung europäischer Muslime (A Declaration of European Muslims) aus seiner Feder veröffentlicht.²⁶ Allein der Islam, so Cerić, sei „die Lebensweise“, die sowohl die westlichen Werte inklusive Vernunftorientierung als auch die moralische und geistige Humanität und die Weisheit des „Ostens“ zusammenbringen kann. Der Westen, wie er heute ist, sei materialistisch und (sozial-)darwinistisch ausgerichtet, beklagt Cerić, man könnte wohl auch sagen: gottlos. Der unmissverständene, wahre Islam hingegen, der übrigens *von beiden Seiten* erst (wieder-)entdeckt werden müsse, werde die Zukunft Europas in die richtigen Bahnen lenken. Von daher überrascht es nicht, dass Cerić Sätze formuliert wie „Wir müssen Europa lehren, die islamischen Werte anzuerkennen“. Die Argumentation Cerićs passt in die Linie der Politik des „Mittelweges“ neuerer islamistischer Reformbewegungen und in das Umfeld des von der Muslimbruderschaft geprägten ECFR. Betont wird die Kompatibilität des Islam mit der Moderne und mit dem Westen, betont wird insbesondere auch die rechtsschulen- und

²⁴ Vgl. dazu Friedmann Eißler (Hg.), *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009.

²⁵ Dazu Polanz, *Das ganze Leben als Ğihād*; ders., Yusuf al-Qaradawi und sein Konzept der Mitte, in: *Materialdienst der EZW* 73/5 (2010), 170–179; Friedmann Eißler, *Wasatiyya – ein islamischer „Mittelweg“*, *Materialdienst der EZW* 73/5 (2010), 163–170.

²⁶ Vgl. Eißler / Borchard (Hg.), *Islam in Europa*; Friedmann Eißler, *Islam und Islamismus. Aspekte des Islam in Europa zwischen Mythos und Minderheitenpolitik*, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, Leipzig 2012, 97–124.

nationenübergreifende Bedeutung der *Einheit* der weltweiten muslimischen *Umma*, der Gemeinschaft der Muslime, für die Lösung der anstehenden Probleme. Dazu hat die *Umma* eine Mission, auch darüber lässt die Deklaration keinen Zweifel. Explizit zitiert Cerić Sure 16,125, den *locus classicus* des Korans zur Einladung (*da'wa*) zum Islam.²⁷

Konkret soll das Verhältnis des Islam zu den westlichen Gesellschaftsformen durch einen „Gesellschaftsvertrag“ gestaltet werden. Im Zuge der Globalisierung zerfällt die Welt nicht mehr wie nach der klassischen islamischen Gesellschaftslehre in *Dar al-Islam* und *Dar al-Harb*, das „Haus des Islam“ und das „Haus des Krieges“, vielmehr gibt es auch „islamfreundliches“ Land, *Dar as-Sulh* „Haus des Friedens“.²⁸ Hier können Muslime in Frieden und Freiheit leben, sich niederlassen und ihre Religion ungehindert ausüben. Wo das der Fall ist, halten sich die Muslime dafür an die Gesetze des Landes, gleich einem Vertrag, der einzuhalten und nicht zu brechen ist, so die Ansicht, die unter anderen Vorzeichen auch schon im Mittelalter Anhänger fand. In diesem Sinne übernimmt auch Mustafa Cerić die Erweiterung des klassischen Dualismus um die Kategorie *Dar as-Sulh*, was er allerdings bevorzugt unter Verweis etwa auf John Rawls' Theory of Justice²⁹ mit „Haus des (Gesellschafts-)Vertrages“ wiedergibt. Damit greift er ein seit der Aufklärung bedeutsames Konzept westlicher Staatstheorien auf, bezieht sich damit jedoch *nicht*, wie man zunächst vermuten sollte, auf einen Interessenausgleich individueller und freier Bürger, sondern auf „die Muslime“, die die westliche Rechtsordnung quasi-vertraglich anerkennen, um im Gegenzug gemäß dem unverfügbaren „Bund“ zwischen Gott und Mensch, der in der Scharia seinen Ausdruck findet, ihr Leben gestalten zu können.³⁰ Vorbild für

²⁷ Sure 16,125: „Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise. Gewiss, dein Herr kennt sehr wohl, wer von seinem Weg abirrt, und er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten.“

²⁸ Auch „Haus der Versöhnung, der Sicherheit“; ein weiterer Begriff, der von anderen ganz ähnlich verwendet wird: *Dar al-'ahd* „Haus des Bundes“. S. auch oben 1.2.

²⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.

³⁰ Das Konzept des „Bundes“ (d.h. der Gewissensbindung des Menschen im Verhältnis zu Gott, deren ewiger, unveränderlicher Ausdruck die Scharia ist) im Verhältnis zum „Vertrag“ (d.h. der gesellschaftlichen Ebene, die menschlich gestaltbar ist und von kontingenten Faktoren abhängig ist) erläutert Mustafa Cerić in seinem Artikel *The Challenge of a single Muslim authority in Europe*, der Ende 2007 in dem CDU-nahen Brüsseler Magazin *European View* (6/2007, 41–48) erschienen war und in der Folge für eine heftige Debatte sorgte. Grund dafür waren nicht zuletzt Äußerungen Cerićs, die die Chance einer „Neuaufgabe des weltweiten Imamats, das auf universaler islamischer Identität basiert“ und das in Europa langfristig über alle Grenzen (auch zwischen Sunniten und Schiiten!) hinweg Gestalt gewinnen könne, thematisierten. Zur Diskussion: Friedmann Eißler,

den Gesellschaftsvertrag sind für Cerić ausdrücklich die Verträge, die Muhammad in der Frühzeit des Islam mit Nichtmuslimen geschlossen hat, so der Vertrag von Hudaibiyya und der Vertrag von Medina. Spätestens hier wird deutlich, wie sehr der Begriff des Gesellschaftsvertrags umgebogen bzw. neu gefüllt wird. Die Anschlussfähigkeit des Islam in Europa wird nicht in einer näher zu bestimmenden Integration gesehen, sondern in einer Art Partnerschaft. Cerić stellt sich dies offenkundig nicht *transformativ*, sondern *komplementär* vor; er denkt gruppenbezogen. In der Tat geht Cerićs Entwurf von Ausnahme- bzw. Erweiterungsregelungen in Bezug auf die Scharia aus, die für Muslime im Westen greifen sollen und die auf den Ideen des von Taha Jabir al-'Alwani (USA) und anderen formulierten Minderheitenrechts für Muslime im Westen aufbauen.³¹ Die in diesem Umfeld diskutierten unterschiedlichen Ansätze laufen auf ein religiös definiertes Kollektivrecht für Muslime in Europa hinaus, *weil* und *sofern* die Muslime hier (noch) nicht die Mehrheit ausmachen. Unter diesen Voraussetzungen kann Cerić folgerichtig bekennen, dass „die europäischen Muslime den folgenden gemeinsamen europäischen Werten umfassend und vorbehaltlos verpflichtet sind: a. der Rechtsstaatlichkeit, b. den Prinzipien der Toleranz, c. den Werten von Demokratie und Menschenrechten, d. der Überzeugung, dass jedem einzelnen Menschen das Recht auf fünf grundlegende Werte zukommt: Leben, Glauben, Freiheit, Eigentum und Würde.“³² Es bleibt am Ende die Frage, wie dies unter eben den genannten Voraussetzungen genauerhin zu verstehen ist. Mindestens drei Gesichtspunkte dürften bei der Beantwortung dieser Frage von Bedeutung sein:

1. Die Deklaration spricht nicht allgemein von den Menschenrechten, der Demokratie, der Toleranz usw., sondern von *Grundwerten* (basic values) der Menschenrechte und der Demokratie, *Prinzipien* der Toleranz u. Ä. Dies scheint gerade nicht Ausdruck einer *vorbehaltlosen*, sondern vielmehr einer im juristischen Sinne *grundsätzlichen* Zustimmung zu sein – das heißt „vom Grundsatz her“, Ausnahmen bzw. Interpretationen, beispielsweise aufgrund von islamrechtlichen Prinzipien, sind möglich.

2. Der Begriff „Rechtsstaatlichkeit“ ist für mitteleuropäisches Verständnis mit einer Reihe von signifikanten Merkmalen ausgestattet. Die englische Fassung der Deklaration hat an der Stelle „rule of law“, der arabische

Bosniens Großmufti für europäische Islam-Autorität, in: Materialdienst der EZW 71/8 (2008), 310f.

³¹ Arabisch *fiqh al-aqalliyat*; T. J. al-'Alwani ist der Gründer und frühere Vorsitzende des Fiqh Council of North America. Zu den Rechtsreformbestrebungen al-'Alwanis und Yusuf al-Qaradawis vgl. Schlabach, Scharia im Westen; Albrecht, Wie „islamisch“ ist Europa?

³² Im Deklarationstext, s. Eißler / Borchard (Hg.) Islam in Europa, 99.

Text liest „Geltung/Herrschaft des *gerechten Gesetzes*“ (*hukm al-qanun al-'adil*). Inwieweit die Bedeutungsgehalte übereinstimmen, geht aus der Formulierung nicht klar hervor.³³

3. Die Deklaration nennt konkret die Verpflichtung zur Verteidigung der jedem Menschen zustehenden „fünf Rechte“: Leben, Glauben (wörtlich: Religion, *din*), Freiheit (wörtlich: Vernunft, *'aql*), Eigentum und Würde (auch: Ehre; traditionell insbesondere der Frauen, weshalb auch mit „Nachkommenschaft“ übersetzt wird). Was hier im – für westliche Ohren – unauffälligen, ja selbstverständlichen Duktus konkreter Grundrechte mitgehört werden muss, wird erst erkennbar, wenn die Herkunft der Fünferreihe aus der klassischen islamischen Rechtslehre bewusst wird. So besteht aus diesen fünf Prinzipien (*nafs, din, 'aql, mal, 'ird*) nach klassischer Lehre die *Intention* der Scharia. Die Bewahrung dieser Intention ist *maslaha*, womit das Eintreten für das Gemeinwohl der muslimischen *Umma* bezeichnet wird. Das friedfertige Bemühen um die Bewahrung dieser fünf essenziellen Grundpfeiler des Lebens wird von vielen Muslimen auch als eine Form des Dschihads verstanden.³⁴

4. Fazit

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sind klar im internationalen Recht verankert. Menschen haben das Recht, eine Religion oder Weltanschauung zu haben, sie zu wechseln oder keiner Religion anzugehören. Sie haben auch das Recht, allein oder in Gemeinschaft nach diesen Überzeugungen zu leben.

Wir haben auf Weichenstellungen aus den Urkunden des islamischen Glaubens heraus geachtet, auf „offizielle“ Erklärungen geschaut und knapp

³³ Für „Rechtsstaatlichkeit“ hätte man im Arabischen doch wohl einen Hinweis auf den *nizam dusturi* erwartet, etwa *hukm ad-dasatir* oder *hukm al-qawanin*, oder auch *hukm al-qawanin al-mar'iyya*. Das Attribut „gerecht“ in der religiös konnotierten Formulierung kann hingegen als Einschränkung oder doch als Qualifizierung gelesen werden, die ihre inhaltliche Bestimmung wiederum aus anderen Quellen als dem „Gesetz“ selbst beziehen muss.

³⁴ Manche gehen so weit zu behaupten, aus *diesem* Bemühen sei letztlich auch der moderne Katalog der Menschenrechte hervorgegangen, vgl. z. B. die dem türkischen Prediger Fethullah Gülen und seiner Bewegung nahestehende Zeitschrift *Die Fontäne* 45 (2009), 47. – Vgl. zu dem zumal in der Diasporasituation wichtigen islamrechtlichen Konzept der *maslaha*, das zur flexiblen Anpassung von Schariabestimmungen an kontingente Erfordernisse dient, Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 84–89.253–275; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006, 126–135.

das Spektrum aktueller islamischer Positionierungen skizziert. Das Ziel des (interreligiösen) Dialogs kann nicht die Verständigung über Glaubensfragen sein. Vielmehr muss es um eine kulturübergreifende Verständigung über ein konstruktives und produktives Miteinander in der religiös-weltanschaulich pluralen (Welt-)Gesellschaft gehen. Dabei scheint viel an der Einsicht zu liegen, dass die Begründung der Menschenrechte nicht „allgemeinverbindlich“, gleichsam auf einer Metaebene vollzogen werden kann. Die christlich geprägte europäische Naturrechtstradition vermag einen universalen Menschenrechtsanspruch nicht (mehr) allgemein zu formulieren. Daher kann und muss jeder das, was für alle gelten soll, „durchaus auf seine besondere – auch religiöse – Weise rechtfertigen und so innerhalb seiner eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen“.³⁵ In diesem Zusammenhang verdient die „Theorie vom relativen Universalismus“ des US-Politologen Jack Donnelly Aufmerksamkeit, die von der Hypothese ausgeht, dass eine ethische Minimalverständigung aus den Ressourcen unterschiedlicher Kulturen (und Religionen) möglich ist.³⁶

Die Anerkennung individueller Gewissensfreiheit im Sinne des freien Bekenntnisses und der freien Religionsausübung ist allerdings eine der Voraussetzungen für Pluralismusfähigkeit. Weder die christlichen Kirchen noch aber auch der säkulare Humanismus haben hier Urheberrechte anzumelden. Die Kirchen haben erst ab den 1960er Jahren ihren Frieden mit den Menschenrechten gemacht, haben also nahezu 170 Jahre gebraucht, um die Menschenrechte nicht nur zu akzeptieren, sondern engagiert für sie einzutreten. Allerdings führt kein Weg mehr zurück. Die Begründung universaler Menschenrechte aus der eigenen Tradition ist unabdingbar. Voraussetzung dazu ist ein säkularer Ansatz: Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit sind ohne die Trennung der Kategorien Religion und Recht nicht möglich. Ohne aktive Akzeptanz der Menschenrechte hat die religiös-weltanschaulich plurale Gesellschaft keine Zukunft. Auf dem Weg zu diesem Ziel liegen noch einige Etappen vor uns.

³⁵ Friedrich Johannsen, Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog, in: Ders. (Hg.), Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog, 9–23, hier 21.

³⁶ Vgl. ebd. 20f. Ein wichtiger Unterschied zu Hans Küngs Projekt Weltethos liegt in dem bewussten Verzicht auf harmonisierende Visionen, die auf einer eurozentrischen Interpretation von Ethik und Humanität beruhen. Donnellys These zielt nicht auf eine ethische Schnittmenge ab, sondern auf die Vitalisierung derjenigen authentischen Ressourcen, die zur Begründung allgemein geltender Menschenrechte beitragen können. Konflikthafte Elemente müssen identifiziert werden (die *particula veri* der Sicht Samuel Huntingtons), ohne sie via „Humanum“ nivellieren oder harmonisieren zu können.

Bibliographie:

- Albrecht, Sarah: Wie „islamisch“ ist Europa? Muslimische Perspektiven auf die Vereinbarkeit islamischer Normen mit dem Leben in westlichen Gesellschaften, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2016.
- Al Hassan Diaw, Moussa: Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam, in: Friedrich Johannsen (Hg.): Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog, 52–75.
- Böttrich, Christfried, Beate Ego und Friedmann Eißler: Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011.
- Brunozzi, Philippe, Sarhan Dhouib und Walter Pfannkuche (Hg.): Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven, Welten der Philosophie Bd. 11, Freiburg i. Br.; München 2013.
- Cerić, Mustafa: Religion und politische Verfassung in demokratischen Staaten. Überlegungen zum Verhältnis von Scharia und „muslimischem Gesellschaftsvertrag“ in Europa, in: Friedmann Eißler und Michael Borchard (Hg.): Islam in Europa, 16–24.
- Crone, Patricia: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“: Islam und Religionsfreiheit, Festvortrag DOT 2007, in: CIBEDO 1/2008, 4–9.
- Dhouib, Sarhan: Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Philippe Brunozzi, Sarhan Dhouib und Walter Pfannkuche (Hg.): Transkulturalität der Menschenrechte, 173–198.
- Duncker, Anne: Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte, Berlin 2006.
- Eißler, Friedmann: Adam und Eva im Islam, in: Christfried Böttrich u.a.: Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 138–199, hier bes. 180–185.
- Ders.: Erklärung von Marrakesch: Muslime bekräftigen die Charta von Medina, in: Materialdienst der EZW 3/2016, 103–106.
- Eißler, Friedmann und Michael Borchard (Hg.): Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung, EZW-Texte 227, Berlin 2013.
- Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin ³2012 (1. Aufl. 2011).

- Johannsen, Friedrich (Hg.): Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotenzial, Religion im kulturellen Kontext Bd. 2, Stuttgart 2013.
- Meier, Andreas: Der politische Auftrag des Islam – Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994 (kommentierte Quellen).
- Nagel, Tilman: Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001.
- Ders.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Berlin 2014.
- Polanz, Carsten: Das ganze Leben als Ġihād. Yusuf al-Qaradawi und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs, Bonner Islamstudien Bd. 38, Berlin 2016.
- Schirmacher, Christine: „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten, Würzburg 2015.
- Schlabach, Jörg: Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa, Islam in der Lebenswelt Europa, Bd. 7, Münster 2009.
- Sookhdeo, Patrick: Global Jihad. The Future in the Face of Militant Islam, Isaac Publishing 2007.
- Tibi, Bassam: Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt 2009.
- Wick, Lukas: Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?, Würzburg 2009.