

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Menschenrechte für Fremde: Religionswissenschaftliche Überlegungen zur interkulturellen Begegnung am Beispiel Islam”* by Christoph Elsas

was originally published in

*Evangelische Theologie* 53 (1), 1993, 38-55.

URL: <https://doi.org/10.14315/evth-1993-0106>

This article is used by permission of [Gütersloher Verlagshaus](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Menschenrechte für Fremde

Religionswissenschaftliche Überlegungen zur interkulturellen  
Begegnung am Beispiel Islam

Christoph Elsas

*Gewidmet unseren bosnisch-muslimischen Nachbarn*

## I. Menschenrechte und Fremdenfurcht

Darin sind sich die meisten Menschen heutzutage wohl einig: Menschenrechte sind etwas Hohes, Wertvolles – und sie sollen auch für Fremde gelten. Menschenrechte verbinden die Menschen: es ist ja ihre Aufgabe, die jedem Menschen zu garantierenden Rechte bewußt zu halten. Und doch ist es gerade das Thema „Menschenrechte“, das in der interkulturellen und besonders auch in der interreligiösen Begegnung die tiefsten Gräben zur Abgrenzung gegen Fremde aufwirft: so lassen sich Unterschiede in der Gesellschaftsstruktur zwischen Westeuropa und dem Orient oder historische und theologische Gründe für die abendländische Angst vor dem Islam benennen. Doch artikuliert wird von Westeuropäern und Christen vor allem eine Abgrenzung durch den – bei jedem Dialogabend und jeder Verhandlung mit türkischen oder islamischen Vereinen erhobenen – Vorwurf fehlender Gleichberechtigung der Frau, selbst wenn sie – wie in der Türkei – nach staatlichem Recht gegeben wäre: Das sehe man daran, daß die Muslimin Kopftuch oder Schleier tragen und so sich gemäß Koran (Sure 4,38) dem Mann unterstellen soll, während die Frau bei uns ihr Haar wie der Mann offen tragen kann und in Christus Mann und Frau eins sind, es also keine Rangordnung zwischen ihnen gibt.<sup>1</sup>

Oder auch sonst: Sprechen wir von mangelnden Menschenrechten in der Türkei, so hat das seine Berechtigung. Es ist ganz wichtig, um Menschenrechte für Menschen aus der Türkei bei den Organen des türkischen Staates anzumahnen, wenn wir daran denken, daß die Türkei als Vollmitglied der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa das Dokument des Kopenhagener Treffens über die menschliche Dimension vom 29. Juni 1990 mitbeschloß.<sup>2</sup> Ausdrücklich verpflichtete sich die Türkei hier zum Schutz der Rechte von „nationalen Minderheiten“ wie zuvor in der Wiener KSZE-Erklärung von „regionaler Kultur“ und garantierte für ihren Hoheitsbereich jedem Menschen die Freiheit, seine Religion öffentlich zu praktizieren oder auch zu konvertieren. Zwar menschlich, aber weder für die Menschenrechte, noch für das Zusammenleben in unserer Welt förderlich ist es hingegen, das Empörende fremder Praxis weniger anzuprangern, um wirklich auf Beendigung zu drängen, als um einen Grund vorzuweisen, die Türkei auf Abstand zur EG zu halten – weil

<sup>1</sup> Dazu C. Colpe, *Problem Islam*, Frankfurt a. M. 1989, bes. 11ff und 105ff.

<sup>2</sup> Das KSZE-Treffen in Kopenhagen im Juni 1990, in: *Europa-Archiv. Zeitschrift für internationale Politik* 15, 380–394.

die von ihr lange beantragte Aufnahme den freien Zugang zu unserem Arbeitsmarkt für türkische Staatsangehörige nach sich zöge.

Erst recht bedeutet es nach Khomeinis Rushdie-Jagd „im Namen des Islam“ und Saddam Husseins Aufruf zum Kampf „für den Islam“ ein Distanzieren, wenn die Frage nach „Menschenrechten im Islam“ in eine Diskussion über „Menschenrechte für Fremde“ eingebracht wird: gewöhnlich recht pauschal erscheinen Araber, Iraner und ihre asiatischen Nachbarn, Türken oder auch Schwarzafrikaner als potentielle panislamistische Fanatiker oder Parteigänger nationalistisch-islamischer Aggressoren – oder jedenfalls als doch zu fremd in ihrer Prägung durch „den Islam“. Die heutige interkulturelle Begegnung ist massiv angstbesetzt durch diese verzerrenden Assoziationen.

Es kommt hinzu, daß sowieso jede auffällige Minderheit im Lande vom gruppenpsychologischen Standpunkt her als Außenseiter und in ihrem Anderssein als gefährlich eingestuft wird: die Differenz bringt Unsicherheit in die gesamte zwischenmenschliche Organisation, da der Fremde nah ist als ein Mitglied der Gesellschaft und doch fern ist, da er sich anders benimmt, als „man“ erwartet.<sup>3</sup> Anthropologen stellen für die verschiedensten menschlichen Kulturen immer wieder Fremdenfurcht und Fremdenhaß fest<sup>4</sup>; zum Teil auch, daß nur Angehörige der eigenen Gruppe als vollwertige Menschen akzeptiert und andere als unzivilisierte Rohlinge („Barbaren“) abqualifiziert werden.

Entwicklungspsychologen untersuchten die als „Fremdeln“ besonders zwischen dem 7. und dem 36. Lebensmonat bekannte Abneigung von Kindern gegen Fremde, die auch dann eintritt, wenn das Kind nie eine schlechte Erfahrung mit Fremden gemacht hat, aber verschieden stark ausfällt. Entgegen verbreiteter Erwartung konnte dabei nachgewiesen werden, daß die Fremdenaversion der Kinder um so heftiger ausfällt, je unsicherer die Bindung an eine bestimmte Bezugsperson ist – bei Heimkindern etwa. Mit einer festen Beziehung erhalten sie Selbstvertrauen, und wo solches Selbstvertrauen fehlt, heißt das zumindest bei Kindern: stärkere Fremdenfurcht. Verhaltensbiologen meinen geradezu, wie auch bei der weitverbreiteten Fremdenreaktion bei Tieren löse ein Mensch prinzipiell beim anderen zunächst einmal Mißtrauen aus; und nur wo freundliche Erfahrungen dieses Feindschema überlagern, sei es außer Kraft gesetzt. Das Wichtigste zum Abbau solcher Voreingenommenheit unseres Fühlens ist entsprechend, daß Fremde gegenseitig bekannt werden und sich von ihrer Ungefährlichkeit überzeugen können. Sollte es sich beim Erwachsenen wie beim Kind verhalten, wird dabei eine sichere

<sup>3</sup> Vgl. die bei R. Friedli, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen*, Zürich 1974, 122f, aufgenommene Beschreibung des Fremden durch G. Stimmel, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890, 21 – 33.

<sup>4</sup> Dazu die Absätze „Feindschema Fremder“ und „Ängste und ihre Überwindung“ in meinem Buch *„Ausländerarbeit“* (Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde), Stuttgart 1982, 115 – 117.

Gruppenidentität die Reaktion der Fremdenabwehr nicht verstärken, sondern herabsetzen.

Der Nationalsozialismus mag eine so extreme Fremdenfeindschaft mobilisiert haben, weil die Gruppenidentität der Deutschen mit dem Zusammenbruch vieler bisheriger Werte im Ersten Weltkrieg nach der Niederlage besonders angeschlagen war und das erschütterte Selbstbewußtsein den Mangel mit einer maßlosen Überreaktion wettzumachen versuchte. Auch heute wäre wohl das Hilfreichste ein größeres individuelles und kollektives Selbstvertrauen. Die vor allem in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland manifeste Identitätskrise nach Verlust der festgefügteten Werte – die doch etwas waren, von dem man ausgehen oder an dem man sich abarbeiten konnte – hat wieder Unsicherheitsgefühle zu maßloser Fremdenfeindschaft anwachsen lassen: Ängste, daß potente Südländer uns die einheimischen Frauen wegnehmen und uns zugleich nicht heranlassen an ihre schönen Südländerinnen; daß wir arm werden durch die hereindrängenden Armen der Welt und überfremdet durch die höhere Geburtenziffer bei Ausländern; daß Fanatismus bei Ausbreitung des Islam unsere Freiheit gefährdet.

Dabei beeinflußt weitgehend das, was Sigmund Freud „Übertragung“ nannte, das Verhalten zu „den Fremden“: nämlich weniger die direkten Erfahrungen zwischen Menschen, die gemeinsam in einem Haus wohnen oder am Arbeitsplatz zusammentreffen, als vielmehr die publikumswirksame Schwarzweißmalerei der Medien, überlieferte Erinnerungen an un-gute Erfahrungen zwischen der eigenen und der anderen Volks- oder Religionsgruppe und Affektreste aus unschönen Erlebnissen mit anderen „dieser Art“. Nur der persönliche Kontakt kann zu einer gerechteren Einstellung helfen – und, damit dieser überhaupt aufgenommen wird (über das hinaus, was Wohnungs- und Arbeitsmarkt diktieren), eine Versachlichung der Debatte über Asyl und Menschenrechte für Fremde.

Dazu will ich als Religionswissenschaftler beitragen, indem ich mich bemühe, zusammenzustellen, was vergleichbar und auf mögliche Konvergenz befragbar ist: Asylverständnisse innerhalb der Sakral- und Vertrags-tradition und innerhalb der biblisch-monotheistischen Tradition sowie heutige Theorien zum Verständnis der Menschenrechte in verschiedenen religiös-kulturellen Kontexten.

## II. *Traditionen des Asyl-Verständnisses*<sup>5</sup>

Asyl beinhaltet, sich loszusagen von der Gemeinschaft, der man bisher angehörte, und sich um Schutz gegen sie zu einer anderen Macht zu wenden. In *traditionellen Stammesgesellschaften* galt es durchaus als selbstverständliche Gewohnheitsregel, Verfolgten Schutz zu gewähren. Die *altorientalische und griechische Sakral- und Vertragstradition* und ihr Fortwirken im Römischen Reich wurde dann zu einer Wurzel des säkula-

<sup>5</sup> Siehe meinen Artikel „Asyl“ im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, Stuttgart 1990, 91 – 96.

ren Asylie-Begriffs: vor allem wirtschaftliche Bedrängnis ließ in ägyptischen Tempeln Asyl suchen, Furcht vor Blutrache in griechischen Heiligtümern – die einer Gottheit geheiligten Räume beanspruchten Autonomie gegenüber Ansprüchen von außen. Doch wurde von den Landesherrschern unter staats- und wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten das Asyl zunehmend auf ein vertragsmäßig staatlich garantiertes Privileg beschränkt; auch wurde zwischen mehreren politischen Gemeinschaften in Verträgen über den Rechtsstatus der Fremden eine andere Form von Asyl als Ausfluß ihrer Hoheitsgewalt garantiert. Damit wurde die Asylgewährung aus einem Recht des Verfolgten zu einem Recht der schutzgewährenden Gemeinschaft, wodurch die neuzeitliche Relativierung von Rechtsgründen für Asylgewährung eingeleitet war.

Die zweite Wurzel ist die *biblisch-monotheistische Tradition*: Gottes Erwählung hat die „Heilige Gemeinde“ in *Israel* zu Gottes Herrschaftsbereich gemacht, was den Asylsuchenden bis zu einer rechtlichen Prüfung schützt und ihm auch Freiräume vor wirtschaftlichen Zwängen gewährt. Unter Berufung darauf, daß Gott die, die sich zum Heil in Christus bekennen, zur „Gemeinschaft der Heiligen“ macht, schrieb dann die *Kirche* grundsätzlich allen ihren Versammlungshäusern Asyl zu. Gegen immer wieder begegnende Einschränkungen – u. a. Ausschluß von Heiden, Häretikern und Juden sowie solchen, die sich als untreue Beamte oder Attentäter gegen den christlichen Kaiser verfehlten, in der Reichsgesetzgebung des 6. Jahrhunderts – setzte sich durch, daß jeder Mensch den Schutz kirchlichen Asyls genießt: schon um in christlicher Barmherzigkeit auch auf Besserung bei Verfehlung hinwirken zu können und das Evangelium erfahrbar werden zu lassen. Zur *islamischen Geschichte* gehört mit der sogenannten kleinen Hedschra, der Auswanderung eines Teils der um ihres Glaubens willen verfolgten frühislamischen Gemeinde ins christliche Abessinien – vor der großen Hedschra des Propheten zum Aufbau des islamischen Staates in Medina –, markant die Asylsuche in einem Land, in dem „niemandem Unrecht geschieht“, wo sie „ohne Furcht vor jemandem Gott dienen konnten“ und ihnen zugesichert wurde: „Wer euch beschimpft, wird Strafe zahlen!“<sup>6</sup>

Diese biblische Tradition der Gastfreundschaft, die sich in Gottes alleiniger Herrschaft begründet, hat der Koran in Sure 9,6 für die islamische Welt fortgesetzt: „Und wenn einer von den Heiden dich um Schutz anhegt, dann gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes hören kann! Hierauf laß ihn (unbehelligt) dahin gelangen, wo er in Sicherheit ist!“ Es folgt allerdings der Nachsatz: „Dies (sei ihm zugestanden), weil es Leute sind, die nicht Bescheid wissen.“ Deshalb gab es im islamisch durchformten theokratischen Staat, in dem die vom Kalifen als staatlichem und religiösem Oberhaupt verhängte Strafe als Gottes Strafe angesehen wurde, gegen diesen Strafanspruch nach islamischem Recht kein Asyl. Doch gewährte dort, wo das Wort Gottes nicht das öffentliche Leben bestimmte, die geistliche Macht gegenüber der weltlichen Asyl.

<sup>6</sup> So nach dem berühmten „Leben des Propheten“ des *Ibn Ishaq*, Tübingen/Basel 1979, 63–68 u. 73f.

Eine säkulare Fortsetzung dieses Traditionsstrangs wird man im Katalog der Menschenrechte sehen können, der die Frage aktuell hält, ob Asyl im Ausland über einen Gnadenakt des aufnehmenden Staates als Souverän hinaus ein selbstverständliches Menschenrecht ist.<sup>7</sup>

### III. *Verständnis der Menschenrechte in verschiedenen religiös-kulturellen Kontexten*<sup>8</sup>

Wie das Eintreten für Asyl gehen auch die Erklärungen der Menschenrechte in Amerika und Frankreich auf erfahrene Not zurück, nicht auf siegessicher-euphorischen Fortschrittsglauben. Entsprechend fußt auch der Universalitätsanspruch der Menschenrechte auf jenen elementaren Unrechtserfahrungen, die der neuzeitlichen Menschheit gemeinsam sind: Weltkriege, totalitärer Nationalsozialismus und Stalinismus, weltweit bekanntes Hunger- und Flüchtlingselend, Kampf um politische und ökonomische Emanzipation von der Kolonialherrschaft.

#### 1. Stammesreligiöse Kontexte am Beispiel Afrika

Für Afrika wird eine besonders große Diskrepanz zwischen dem internationalen Menschenrechtsanspruch und der menschenrechtlichen Realität beklagt: nicht länger kann durch Rückbesinnung auf und Anknüpfung an die traditionellen Dorfgemeinschaften mit ihren Wertgefügen die Würde des Menschen geschützt werden. Entwürfe wie die Négritude Leopold Sédhors versuchten eine Synthese zwischen einheimischen Wertvorstellungen und der am europäisch-atlantischen Zivilisationsmodell orientierten staatlichen Souveränität. Im stammesstrukturierten Afrika hielt die Gruppe, die zugleich die gesellschaftliche und religiöse Gemeinschaft darstellte, die Würde des Menschen hoch, indem sie dem Individuum soziale Sicherheit gewährte. Doch war der Einzelne von ihr abhängig und die Rechte im Kontext der Pflichten bestimmten sich gemäß den Anforderungen von Familie, Clan oder Stamm. Dabei genossen Diener, Frauen und Fremde gemäß den hierarchischen Ordnungskriterien weniger Rechte als andere. Andererseits schuf die politische Herrschaftsbegrenzung durch Mitbeteiligung an Entscheidungen vor allem auf Dorfebene wichtige Vorbedingungen des Menschenrechtsgedankens. Allerdings beschlossen viele Führer im Zuge der Unabhängigkeit ihres Staates, der Kampf gegen Armut und Unterentwicklung müsse Vorrang vor der Festi-

<sup>7</sup> Th. Veiter (Hg.), *Asylrecht als Menschenrecht*, Wien/Stuttgart 1969.

<sup>8</sup> Zu 1. – 3.: L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung) 1991<sup>2</sup>, 131–162. – B. Mensen (Hg.), *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*, St. Augustin 1988. – L. S. Rouner (Hg.), *Human Rights and the World's Religions*, Indiana 1988. – Concilium 26, 1991, Heft 2: *Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte*. – J. Hoffmann (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen (Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Symposium-Bd. I)*, Frankfurt 1991.

gung demokratischer Strukturen besitzen. Entsprechend hat die Afrikanische Charta der Rechte des Menschen und der Völker, die 1981 von der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) verabschiedet wurde, die personalen und bürgerlichen Rechte zugunsten sogenannter Gruppenrechte hintangestellt.

## 2. Fernost

Im Inselstaat *Japan* hat die sehr homogene Gesellschaft anstelle des im Westen entwickelten Konzepts der Personalität ein ausgeprägtes Nationalgefühl entstehen lassen. Die Souveränität und zugleich die einheimische Shinto-Religion war im Kaiser als Abkömmling der Sonnengöttin verankert, die als Stammutter der japanischen Inselwelt und ihrer Bewohner verehrt wurde. Doch bot das innerhalb der kaiserorientierten Feudalordnung und parallel dazu in den Dörfern ausgebildete „kündbare, festkontraktliche Rechtsbeziehungen schaffende Lebensverhältnis“<sup>9</sup>, in dem sich Verpflichtungsgefühl und Privilegienrechte entsprachen, einen gewissen Ansatzpunkt für die Ideen des Individualismus im westlichen Sinne. Diese verbreiteten sich Ende des 19. Jahrhunderts, als man die wirkungsvollsten Elemente der politischen Ordnung des Westens in die Normen Japans einfügte, um eine Zwangsverwestlichung zu verhindern. Doch wurden die daraufhin anerkannten Rechte des Volkes als eine Art Geschenk des Kaisers und keineswegs als vorstaatliche unveräußerliche Menschenrechte aufgefaßt. Bis heute impliziert das allem vorgeordnete Postulat der Harmonie mit seiner Repräsentanz im Kaiser, daß sich das Bewußtsein individueller Rechtsansprüche nur schwach ausbildete und die Gruppenorientierung mit der Unterscheidung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zur japanischen Gesellschaft grundlegend blieb – ohne daß das zu einem Bruch mit dem Schutz der Menschenrechte geführt hätte, der nach 1945 aus Amerika in die Verfassung übernommen wurde.

Auch für das kaiserliche *China* war das mit dem Ordnungsziel der Harmonie verbundene Prinzip sozialer Hierarchisierung kennzeichnend. Oberstes Prinzip des konfuzianischen Denkens war der Gedanke der Verpflichtung gegenüber dem Ganzen von Staat und Gesellschaft, an die auch der Kaiser mit seinem „Mandat des Himmels“ moralisch rückgebunden war und woraufhin er vom Volk kritisch zu befragen war. Doch sonstige abweichende Meinungen zu äußern widersprach dem Harmoniestreben. Entsprechend verwarfen auch die Begründer der chinesischen Republik, die das westliche politische Denken rezipierten, den Gedanken der individuellen Freiheit zugunsten des Nationalismus. In der Fortsetzung schränkt die kommunistische Deutung der Menschenrechte ein, die Ausübung dieser Rechte dürfe nicht mit den Interessen des Staates und der Gesellschaft kollidieren.

<sup>9</sup> M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1978<sup>6</sup>, 296.

Der *Buddhismus* betont demgegenüber den Abstand gegenüber Staat und Status<sup>10</sup>: im Gegensatz zur Gemeinschaft der Laien kehrt die Mönchsgemeinschaft – sofern sie die kritische Perspektive nicht durch gesellschaftliche Vereinnahmung verliert – den Prozeß der Degeneration des Menschengeschlechts, wie ihn buddhistische Mythen schildern, um. Aus ihrer Erkenntnis der sittlichen Weltordnung (*dhamma*) ersetzt sie Zwang und Gewalt durch Zusammenarbeit, Hierarchie durch egalitäre Demokratie und fordert die Herrschenden auf, ihnen zu folgen und die Menschen gleich zu behandeln in Gerechtigkeit ohne Unterschied des Ansehens der Person und der Rasse. Denn alle Menschen, gleich welcher Herkunft, Beschäftigung und Stellung unterliegen dem Leiden und Sterben. Da es kein bleibendes „ich bin“ gibt, unterliegt alles beständigem Wandel und gibt es keine festen Abgrenzungen. Nur nach ethischen Maßstäben beurteilt, sind die Menschen verschieden, haben aber ethische Höhe täglich neu zu erkämpfen, gerade indem sie den Grundsatz der Gleichberechtigung und Würde aller Menschen ernst nehmen.

Das war eine Reaktion auf den *Hinduismus*, denn für diesen werden die Menschen – wie Max Weber<sup>11</sup> formuliert – „zu allen Zeiten ungleich geboren, so ungleich wie Menschen und Tiere“: wie man „keinen seligen Urstand und kein seliges Endreich“ annahm, so auch keine der sozialen Ordnung vorgelagerte „natürliche“ Gleichheit der Menschheit vor irgendeiner Instanz, am allerwenigsten vor irgendeinem überweltlichen „Gott“. Das aber hinderte das Entstehen irgendwelcher „Menschenrechte“. Die Sicherheit des Individuums erwächst hier aus dem vom Hindu anzuerkennenden Dharma als dem heiligen kosmischen Recht, das die Gesetze der natürlichen und sozialen Ordnung gewährleistet: wer die seiner Stellung entsprechenden Pflichten einhält, anerkennt damit zugleich Wert und Stellung der anderen, während Nichtbeachtung der Pflichten auch die diesen entsprechenden Rechte aufhebt – absolute Rechte des Menschen kennt diese Weltsicht nicht. Trotzdem forderten die Inder von der Kolonialmacht England die Menschen- und Grundrechte ein und übernahmen sie nach der Unabhängigkeit Indiens 1947 in die Verfassung als Grundlage für eine durchgreifende Säkularisierung des Zivilrechts. Denn Hindus sehen zwischen den aus der ewigen Dharma-Ordnung abgeleiteten und den weltbezogenen Rechten keinen Widerspruch<sup>12</sup>: der Held des populären religiösen Epos Mahabharata (2. 77. 18. 32) erklärt nämlich, daß alle Menschen ebenbürtig sind, weil sie in ihrer Natur gemischte Eigenschaften haben. Ihr Handeln im Leben wird zeigen, zu welcher Klasse sie gehören sollten, doch ist ihrer aller Vorrecht das Streben nach Erleuchtung ihrer selbst und nach Selbsterfüllung. Das

<sup>10</sup> So S. *Sivaraksa*, Die Menschenrechte im Rahmen einer globalen Problembewältigung. Eine buddhistische Perspektive, in: *Conc* 26, 1991, 140–148. – N. *Saveri(muttu)*, Menschenrechte in den ethnischen Konflikten Sri Lankas, in: Hoffmann, 187–200.

<sup>11</sup> Weber, 142–144.

<sup>12</sup> So B. *Mukerji*, Die Grundlagen von Einheit und Gleichheit. Ein hinduistisches Verständnis der Menschenrechte, in: *Conc* 26, 1991, 135–140.



Kastenwesen sei nur ein Zerrbild geworden, weil sich die Hindutradition von den alten Idealen des Verzichtens und der Zugehörigkeit zu einer anderen Welt wegbewegte.

Von beschränkter Bedeutung ist daneben die tamilische Anti-Brahmanen-Bewegung, die – angeregt von Buddhismus und Jainismus in Südin-dien – die Idee der Bruderschaft aller Menschen entwickelte.

### 3. Islam

Der Islam geht von einem in dem einzigen Gott und Herrn der Welt begründeten Gesetz aus, das in der Welt erfüllt werden muß und nach dessen Prinzipien die Welt deshalb zu ordnen ist. Der westlich-säkularen Argumentation für Menschenrechte wird keine universale Geltung zugestanden. Entsprechend enthielt sich bei der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 Saudi-Arabien in den Vereinten Nationen der Stimme. Vielmehr sieht man im islamischen Recht die beste Garantie für die Rechte und Freiheiten des Individuums in Übereinstimmung mit den Prinzipien sozialer Verantwortung und Solidarität und zwar über die Schranken von Stamm, Nation und Rasse hinaus. Die Menschenrechte sind dabei eine Art Privileg Gottes an die Menschen als Stellvertreter (Koran 2,30: *khalifa*) für ihn auf Erden und sind ihrem Wesen nach eher Pflichten als Rechte. Die Rechte der einzelnen Person richten sich nach ihrer Stellung und Aufgabe in Familie, Sippe, Religionsgemeinschaft oder Staat, wobei ihr Beitrag zum Schutz und Erhalt der Gruppe das entscheidende Kriterium ist. In dem Maße, wie sie unterschiedliche Aufgaben in der Familie haben, haben auch Mann und Frau unterschiedliche Rechtsansprüche.<sup>13</sup> Darüber aber stehen die göttlichen Rechtsansprüche (Koran 2,229) als das, was für die nach dem gottgewollten Recht (der Scharia) lebende Allgemeinheit von Nutzen ist. Als Entsprechung zum zentralen Glaubensartikel, daß Gottes Wesen eins und umfassend ist (*tauhid*), proklamiert man die Einheit und Allgewalt des islamischen Staates. Das ließ einen der Repräsentanten des Islamismus<sup>14</sup> (des sogenannten Fundamentalismus im Islam) sogar verkünden, jeder Muslim habe den Anspruch, in jedem islamischen Staat die Staatsbürgerschaft zu erlangen, und jeder islamische Staat sei verpflichtet, das Leben, die Ehre und das Eigentum der *dhimmi* (d.h. der nichtmuslimischen Schutzbürger der islamischen Gemeinschaft) zu schützen. Nur wird beklagt, daß es einen solchen islamischen Staat nicht mehr gibt. Und doch wird schon auf dem Weg dahin das Ideal der Meinungsfreiheit in dieser Deutung stark eingeschränkt auf die von Gott gebotene Pflicht, die Werte und Ziele des Islam – wie sie von dessen Wortführern vertreten werden – zu verkünden. Denn das islamische Recht erlaube keinesfalls die Formu-

<sup>13</sup> Da die Aufgaben von Männern und Frauen heute vielfach stärker angeglichen sind, gibt es heute auch islamische Argumentationen für ihre Gleichberechtigung, wie sie etwa auch in der Verfassung der Türkei verankert sind.

<sup>14</sup>A. A. Mawdudi, Human Rights in Islam, Leicester 1976, 11–31; vgl. ders., Menschenrechte im Islam, in: Al-Fadschr 8, 1991, 50.11–16.

lierung „schlechter Gedanken“ – was nicht nur Beleidigendes wie bei Rushdie, sondern jede mißliebige Meinungsäußerung unterbinden läßt. An den Staat, der erwartungsgemäß die Rechte Gottes zu verwirklichen hat, wird die Forderung gerichtet, die Menschenwürde zu achten und hinzuarbeiten auf die Verteilung des Wohlstands zugunsten eines menschenwürdigen Lebensstandards für alle.

Doch nur idealtypisch können so keine Konflikte zwischen der Macht der Herrschenden und den Freiheitsanliegen der Beherrschten entstehen. Daß Straftaten, die zugleich göttliches und menschliches Recht berühren, als Züchtigungstatbestände (*tazir*) gefaßt werden, die aufgrund der Strafgewalt der politischen Macht (*siyasa*) nach den Erfordernissen des öffentlichen Interesses der islamischen Religionsgemeinschaft zu strafen sind, hat vielmehr oft zu Strafen im Interesse der Regierungen geführt.<sup>15</sup> Immerhin meinen viele Muslime, die im islamischen Strafrecht vorgesehenen Strafen für Verletzung nicht nur menschlichen Rechts seien auszusetzen, solange die Gesellschaft nicht wirklich von den islamischen Idealen geprägt sei<sup>16</sup>, und viele Regime – wie dasjenige Numeiris im Sudan – lenkten mit der Anwendung der Scharia nur von ihrer eigentlich autokratischen Herrschaft ab. Damit trifft sich die Kritik, daß absolute weltliche Machtausübung dem islamischen Grundsatz vom einzigen Gott als einzigem Herrn und Hüter des Rechts widerspricht. Von daher wird es möglich, die Abwehr staatlicher Zugriffe auf das Individuum zu begründen, wie sie der Ausbildung der Idee der Freiheit als Menschenrecht zugrundeliegt. Während die herrschenden Eliten ihre Machtbasis durch die Übernahme moderner Technik aus Europa stärkten, verwiesen islamische Denker der Neuzeit auf das Prinzip der Beratung (*schura*) der Gläubigen untereinander (Koran 42,38) als islamische Art der Demokratie. Allerdings haben deren Entscheidungen dem göttlichen Gesetz zu entsprechen, um nicht wie selbstherrliche Despotie menschliche Selbstüberhebung zu sein. Auch die Begriffe Gleichheit und Freiheit bekommen im islamischen Kontext ihre besondere Färbung: zum islamischen Staat gehört Gleichheit, weil alle Menschen, auch die mit Herrschaftsfunktionen, dem einzigen Gott gleich nahe stehen, und Freiheit, weil die Menschen nur noch dem Gesetz Gottes unterworfen sind.<sup>17</sup>

Die beiden in letzter Zeit publizierten – wenn auch nicht offiziellen – Menschenrechtserklärungen von islamischer Seite legen als alleinigen

<sup>15</sup> Dazu und zum folgenden *Ch. Lienemann-Perrin*, Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte im Islam, in: CIBEDO (Christlich-Islamische Dokumentationsleitstelle) 5/6, Frankfurt a. M. 1991, 162–178.

<sup>16</sup> Vgl. *A. Falaturis* Beitrag zur Diskussion „Die Menschenrechte im Islam“, in: G. Schult (Hg.), *Islam – Herausforderung an West und Ost*, Altenberge 1981, 68–98, hier 94f.

<sup>17</sup> *T. Nagel*, Politische Ordnungsvorstellungen im Islam, a.a.O. 45–67. – *M. Forstner*, Islam und Demokratie (CIBEDO-Texte 9/10), Köln 1981, zur Frage der Gewaltentrennung (11–14) und zur Gleichheit der Bürger (14–16). – *Ders.*, Zur Diskussion über die Menschenrechte in den arabischen Staaten, in: L. Bertsch/H. Messer (Hg.), *Christen und Muslime in der Verantwortung für eine Welt- und Friedensordnung* (3. St. Georgener Symposium), Frankfurt a. M. 1992, 49–94.

Geltungsgrund und einzige Quelle der Auslegung die Scharia im Sinne des Religionsrechts-Konzepts der Traditionalisten zugrunde, das neben dem Koran und den Überlieferungen von dessen Umsetzung im Alltag durch den Propheten Mohammed auch die Schlußfolgerungen in den Rechtsschulen des Mehrheits-Islam einbezieht: am 19. 1. 1981 legte der „Islamrat für Europa“ als Dachorganisation von Muslimgruppen in Europa eine „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ vor.<sup>18</sup> „Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“<sup>19</sup>, die am 5. 8. 1990 für den Weltislam folgte, ist immerhin vom Zusammenschluß der islamischen Staaten veröffentlicht worden. Grundtenor beider Erklärungen ist, wie es die Kairoer in ihrer Präambel formuliert, „den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen und seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Scharia zu bestätigen“. Zwar wird dabei unterstrichen, daß „der wahrhafte Glaube die Garantie für das Erlangen solcher Würde“ ist (Art. 1); doch im gleichen Zusammenhang wird vor aller erworbenen Würdigkeit festgehalten, daß von der Geschöpflichkeit der Menschen und von ihrer aller Urpakt mit Gott als ihrem einzigen wirklichen Herrn her (Koran 17,70; 7, 172: *fitra*) alle Menschen „gleich an Würde“ sind.

Darin kommt gut zum Ausdruck, daß im Islam beides da ist: er versteht sich als die „beste Gemeinschaft“ (Koran 3, 110: *umma*), weil hier der Mensch zur Erfüllung seiner Aufgabe innerhalb des Urpakts durch genaueste Orientierung an der Offenbarung angehalten werde, die diese Aufgabe konkretisiert.<sup>20</sup> Von daher tendiert er zu universaler Herrschaft unter der Scharia mit Ausschluß der Ungläubigen und nur halber Einbeziehung – mit minderem Rechtsstatus – der bei einem Teilglauben stehenbleibenden Juden und Christen. Die Beziehungen werden auf das beschränkt, was den Interessen der islamischen Gemeinschaft dienlich erscheint, und es gibt Sanktionen gegen diejenigen, die ihr, jedenfalls nach

<sup>18</sup> Übersetzung und Kommentierung der auf westliche Leser abgestimmten Fassung in westlichen Sprachen einerseits und der arabischen Fassung mit Bezugnahme auf den gesamtislamischen Kontext andererseits bei *M. Forstner*, Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (CIBEDO-Dokumentation 15/16), Frankfurt a. M. 1982. Ein Spektrum christlicher Reaktionen zeigen: *Islamochristiana* 9. *Droits de l'Homme/Human Rights*, Rom (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica) 1983. – *O. Schumann*, Einige Bemerkungen zur Frage der Allgemeinen Menschenrechte im Islam, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 30, 1968, 155–174. – *C. Bouma*, Christian and Islamic Valuation of Human Rights. Consequences for Minorities, in: *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 11/1, 1990, 30–49. – *M. Borrmans*, Les Droits de l'Homme en milieu musulman, in: *Studia Missionalia* 39, 1990, 253–276.

<sup>19</sup> Deutsche Übersetzung in: CIBEDO 5/6, 1991, 178–184; dazu Lienemann (s. Anm. 15) und *M. Forstner*, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: *Kanon (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen)* 10, 1991, 105–186.

<sup>20</sup> Die Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979 legt das Koranwort vom Vorrang allein nach Frömmigkeit (49,13) als Grundlage aller Rechte zugrunde und leitet hiervon die Gleichheit vor dem (islamischen) Gesetz und die Gleichwertigkeit der Menschen untereinander ab; dazu Falaturi (s. Anm. 16), 76.

Meinung der Einflußreichen, schaden. Deshalb gibt es auch klassisch keine Religionsfreiheit zum Verlassen der islamischen Gemeinschaft. Andererseits gibt es viele Dinge, über die die Koran-Offenbarung keine näheren Bestimmungen gibt – und die deshalb nach einer Überlieferung des Propheten Mohammed<sup>21</sup> als aus der Barmherzigkeit Gottes heraus offen belassen angesehen werden sollten –, während sie eindeutig bestimmt, sogar einem Ungläubigen Asyl in der Moschee zu gewähren. Denn nach Sure 9,6 (siehe oben II) soll jeder Mensch die Möglichkeit bekommen, das Wort Gottes zu hören, weil durch seine Erschaffung als Mensch und den Urpakt eine gewisse Offenheit für das Gotteswort zu veranschlagen ist. Von daher gehört die Würde – weil ihm von seinem Schöpfer und Herrn selbst eingestiftet – konstitutiv zum Menschsein, was grundsätzlich entehrende Behandlung verbietet.<sup>22</sup>

Die Scharia definiert Apostasie als Verbrechen. Weil einige muslimische Denker<sup>23</sup> darin eine konstante Verletzung der Glaubens- und Meinungsfreiheit der Muslime und ebenso der Nicht-Muslime sehen, fordern sie eine reformierte Scharia. Dazu müßte etwa das bisherige Vorgehen, früher offenbarte Koranverse als durch andere Fassungen in späteren aufgehoben anzunehmen, heute umgekehrt werden. Nur so könnte man die die Grundlage der Botschaft darstellenden früheren Verse des Koran erfüllen, die Religionsfreiheit und Gleichheit aller Menschen ungeachtet von Geschlecht und Religionszugehörigkeit vorschreiben und die wie alle großen religiösen Traditionen das Prinzip der Gegenseitigkeit vertreten.

#### 4. Abendländisch-christliche Entwicklung zur Säkularstaatlichkeit<sup>24</sup>

Wie der Islam war auch das Christentum mit den Strukturen, die es ausformen half, einerseits Erbe des Römischen Reiches und andererseits bestrebt, Gesellschaft und Kultur dabei der Offenbarung des einzigen Gottes und Herrn der Welt unterzuordnen. Doch für die Christenheit ist die irdische Ordnung, auch wenn sie christlich ist, niemals voll im Einklang mit dem göttlichen Willen – und kann das wegen der Sündhaftigkeit des

<sup>21</sup> Zitiert bei *S. Ramadan*, Das islamische Recht. Theorie und Praxis, Wiesbaden 1980, 60: „Er (Gott) hat in vielen Fragen geschwiegen, und zwar aus Barmherzigkeit und mit Absicht, denn er vergißt niemals etwas, darum befragt mich nicht danach.“

<sup>22</sup> Entsprechend argumentiert Ramadan, 113 und 117–124, zu Koran 9,29 mit Bezugnahme auf eine Textversion des Vertrages des Propheten Mohammed mit den Christen von Nadschran zur Sondersteuer für Schutzbefohlene: „Ihnen soll niemals Demütigung widerfahren“ und 148f zur sogenannten Verordnung Omars, des zweiten Kalifen; vgl. auch *A. Khoury*, Toleranz im Islam, München/Mainz 1980.

<sup>23</sup> So *A. A. An-Na'im*, Koran, Schari'a und Menschenrechte. Grundlagen, Defizite und zukünftige Perspektiven, in: *Conc* 26, 1991, 129–134. – *Ders.*, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse NY 1990.

<sup>24</sup> Dazu *W. Huber/H. E. Tödt*, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, München 1988<sup>3</sup>, und *K. Hilpert*, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, bes. 174–236.

menschlichen Willens auch nicht sein. Entsprechend wird der Staat begriffen als irdisches Gemeinwesen, das weitgehend eigenen Gesetzen gehorcht (und demgegenüber die Kirche das himmlische Gemeinwesen zu vertreten hat): so konnten säkularisierte politische Ordnungsvorstellungen entstehen.

Die Menschenrechte westlicher Tradition wurden dann auch zum ersten Mal programmatisch in einer Atmosphäre „christlicher Aufklärung“ formuliert: in der Bill of Rights von Virginia 1776. Die Proklamation in Europa 1789 im Zuge der Französischen Revolution trug allerdings deutlich antikirchliche Tendenz, weil die Kirchen zum Establishment der alten Gesellschaft gehörten. Nachdem die Kirchen zunächst eine abwehrende Haltung einnahmen, schlug sich angesichts der Verletzungen elementarer menschlicher Rechte im Zweiten Weltkrieg das Verlangen nach Universalisierung solcher Rechte nicht nur bei der UNO in der Universal Declaration of Human Rights von 1948 nieder, sondern auch in deren Begründung aus der Würde der menschlichen Person von seiten des päpstlichen Lehramts in der Enzyklika *Pacem in terris* 1963. Die besonderen Anliegen der osteuropäisch-sozialistischen und Dritt-Welt-Staaten brachte der „Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ von 1966 mit der Betonung des Selbstbestimmungsrechts der Völker ein, während der „Internationale Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte“ des gleichen Jahres der Absicherung der Individualrechte gegenüber der staatlichen Macht diente. Die Kirchen nahmen beides mit der „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung“ der römischen Bischofssynode 1974 und dem Katalog menschenrechtlicher Elementarstandards auf, den der ÖRK im gleichen Jahr bei seiner Konsultation in St. Pölten formulierte und 1975 auf der Vollversammlung in Nairobi annahm: neben dem grundlegenden Recht auf Leben und den damit zusammenhängenden sozio-ökonomischen Rechten gehören dazu auch die Rechte zur Erhaltung kultureller Identität, zur Teilhabe an den Entscheidungsprozessen in der Gemeinschaft, auf abweichende Meinung, persönliche Würde und auf freie Entscheidung sowie öffentliches Bekenntnis für eine Religion oder einen Glauben.

Die gegenwärtigen christlichen Begründungsansätze für die Menschenrechte beziehungsweise für den christlichen Umgang mit ihnen<sup>25</sup> weisen dabei auf wohl noch nicht ausgeschöpfte Gesprächsmöglichkeiten gerade mit islamischen Begründungen: In reformierter Tradition leitet man sie her aus dem Bund der Treue Gottes mit seinem Volk und dem darin enthaltenen Recht Gottes auf den Menschen. In der Tradition des Zweiten Vaticanum ist einerseits die Gottebenbildlichkeit des Menschen wichtig, in der er stellvertretend für Gott die Herrschaft auszuüben hat, und andererseits die besondere Verpflichtung der Christen, auf das Recht auf Religionsfreiheit zu dringen, um dem göttlichen Auftrag zur Wahrheitsuche nachzukommen. In der Tradition der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre versteht man die Menschenrechte aus der Analogie und Differenz

<sup>25</sup> Bei Huber/Tödt, 66–72 und 86–88.

der beiden Bereiche, wobei entsprechend der zugehörigen Rechtfertigungslehre die voraussetzungslose Gnade Gottes die darin gründende Freiheit zu einer unverfügbar mit dem Titel „Mensch“ gegebenen Freiheit macht, die staatlich-politischer Verfügung und Manipulation entzogen ist. Damit zeigt sich die Bedeutsamkeit des mit dem monotheistischen Gottesgedanken zugrundegelegten Gegenübers zur Gesamtheit der weltimmanenten Verhältnisse. Hier finden sich ebenso für den Islam wie für das Christentum (und auch das Judentum) die Kriterien für den Umgang mit dem Recht auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe an Macht, die die Menschen einander gewähren sollten. In der säkularen Tradition entspricht dem der für die transzendente Seite des immanenten Wesens Mensch stehende Begriff der voraussetzungslosen Würde der Person, die unantastbar ist, weil sie alle weltlichen Bedingungen transzendiert.

#### IV. *Fremde als Nachbarn*

„Nachbarn in Not“ – mit diesem Aufruf hat das österreichische Fernsehen viele Hilfssendungen für die unter dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien leidenden Menschen organisiert. Daß die Bosnier, die jetzt diese Hilfe empfangen, fast alle Muslime und die helfenden Österreicher Christen sind, ist dabei zum Glück kein Hindernis. Hier hilft ein Mensch dem anderen, ein Nachbar dem anderen, wie er auch in gleicher Situation auf Hilfe hoffen würde. Daß man auch persönlich Bosnier oder Muslime kennt, verstärkt dann höchstens die Motivation zur Hilfe. Wichtig ist dabei, daß für islamische Traditionen die Nachbarschaftshilfe (Koran 4,40) einen ähnlich hohen Stellenwert wie im Christentum die Nächstenliebe hat und auch für die Respektierung der religiösen Traditionen des anderen herangezogen wird. „Nachbarschaft“ hat sich hier – ebenso wie zuvor etwa auch bei deutschen Hilfsaktionen angesichts des Winters in Rußland – als der Bevölkerung einleuchtendes Konzept erwiesen, das einen eigenen Beitrag zu den Menschenrechten für Fremde fast selbstverständlich erscheinen läßt.

Ein weiterer Schritt wäre, sich um grundsätzliche Lösungen zur Stabilisierung menschenwürdiger Verhältnisse in den Heimatländern der Kriegs- und Armutsfüchtlinge zu bemühen, wie man sie als „Schirmherrschaft“ der UNO oder Europas für das Gebiet des ehemaligen Jugoslawien oder auch für Afrika zur Verhinderung neuer Rüstungsausgaben und Kriege überlegt. Die damit verbundene Einschränkung des von den Ländern der Dritten Welt betonten Menschenrechts auf Selbstbestimmung der Völker beträfe nur die Machthaber und nicht die Völker. Ein den Völkern selbst zugute kommender Beitrag zur Absicherung der Menschenrechte wäre dagegen der Abbau der protektionistischen Förderung der Landwirtschaft in den Industrieländern, für die bisher ein vielfaches der Entwicklungshilfeleistungen ausgegeben wurde; damit wird den Entwicklungsländern jede faire Chance für eine exportorientierte Entwicklungsstrategie genommen. In die Richtung eines entsprechenden Handlungsbedarfs weisen sowohl die Mechanismen einer demokrati-

schen Marktwirtschaft – so wird der deutsche Bundeshaushalt für Entwicklungshilfe von 0,7 % des Sozialprodukts bei weitem von der derzeitigen Belastung der Staatshaushalte durch eine halbe Million arbeitslose Ausländer übertroffen –, als auch das christliche Nachdenken über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Solange aber in den Heimatländern elementare Menschenrechte zu wenig sicherzustellen sind, ist eine unverzichtbare Form der Nachbarschaftshilfe auch die Aufnahme von Flüchtlingen über die unmittelbaren Nachbarn hinaus mit dem Ziel der Solidarität im „Europäischen Haus“. Beispiele dafür sind die Aufnahme eines Kontingents von 5000 Menschen aus Bosnien-Herzegowina durch die christlich-liberale deutsche Regierungskoalition oder die ergänzende Aufnahmeaktion von Seiten der sozial-liberal-alternativen Landesregierung Brandenburg. Zumindest mit diesen Symbolhandlungen ließen so alle in Deutschland Regierungsverantwortung tragenden Parteien erkennen, daß Menschenrechte für Fremde nicht abhängig gemacht werden sollen von bestimmter Volks- und Religionszugehörigkeit. Darüber hinaus haben deutsche Kirchengemeinden deutlich gemacht, daß sie sowohl für Spenden zur Hilfe vor Ort bereit sind als auch dazu – wie über den Berliner Arbeitskreis „Asyl in der Kirche“ –, die Menschen hier aufzunehmen und bis zum Ende des Bürgerkriegs für ihre Unterkunft und Lebenshaltungskosten aufzukommen. Möglich sind diese Einladungen auch weiterhin, weil zumindest Nordrhein-Westfalen darauf beharrt, so Eingeladene seien auch ohne eine für Deutschland abgeschlossene Krankenversicherung – die es für bosnische Flüchtlinge nicht mehr gibt – ins Land zu lassen und gegebenenfalls die Kosten im Krankheitsfall aus öffentlichen Mitteln zu tragen. Von säkularer und von christlicher Seite sind das ermutigende Gesten, die gerade auch von Muslimen gut verstanden werden, in deren Ländern bekanntlich das Gastrecht (Koran 2,211; 51,24) eine große Rolle spielt. Von dort kennen sie die Regel, daß der, der auch nur vorübergehend Gastfreundschaft genießt, sich dem Gastgeber gegenüber loyal zu verhalten hat – auch bei einem Aufenthalt in einem nicht-muslimischen Land, in dem die Entscheidungsträger ihr Amt nicht gegen die Muslime, sondern zugunsten aller verwalten.

Für dauerhaftere Formen der Nachbarschaft in einem Staat sieht das islamische Recht eine Aufgliederung nach Religionsgruppen vor, wie sie im Osmanischen Reich mit dem sogenannten *millet*-System gegeben war. In ihm hatten etwa die griechischen Christen mit ihrem Patriarchen an der Spitze ihr eigenes Rechts- und Verwaltungssystem innerhalb des islamischen Staates. Immer wieder tragen deshalb Muslime das Anliegen vor, auch in den Staaten Westeuropas für ihre Bevölkerungsgruppe das islamische Familienrecht als Alternative zum Familienrecht der Mehrheit rechtskräftig zur Anwendung bringen zu dürfen.<sup>26</sup> Nun paßt das nicht zur

<sup>26</sup> Vgl. *Ausschuß der Kirchen für Fragen ausländischer Arbeitnehmer in Europa, Islam-Arbeitsgruppe* (Hg.), *Das Islamische Recht und seine Bedeutung für die Lage der muslimischen Minderheiten in Europa* (epd-Dokumentation 34), Frankfurt a. M. 1978.

Rechtskonzeption der Säkularstaaten, und der im Islam dazugehörige Schutzbefohlenenstatus wird auch von den dortigen andersreligiösen Minderheiten als unbefriedigend oder sogar diskriminierend angesehen. Doch sollte der Status muslimischer Minderheiten in christlich-säkularen Staaten auch nicht schlechter sein.

Ausgangspunkt für entsprechende Regelungen könnten Artikel 9,2 der Europäischen Menschenrechtskonvention vom 4. 11. 1950 und Artikel 2 des ersten Zusatzprotokolls vom 20. 3. 1952 sein<sup>27</sup>: „Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.“ Und: „Das Recht auf Bildung darf niemandem verwehrt werden. Der Staat hat bei Ausübung der von ihm auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen.“ In jeder Beziehung ergibt sich hierbei die Pflicht zur Toleranz aus den gleichen Grundrechten eines jeden Menschen. Der Fall Rushdie läßt überdenken, ob gerade in einem religiös pluralistischen Land dieser Artikel 9 den Staat auch verpflichten müßte, mit Institutionalisierung eines rechtlichen Schutzes gegen die Beleidigung religiöser Gefühle die Aufrechterhaltung des religiösen Friedens zu gewährleisten<sup>28</sup>: denn wenn auch eine kulturellrelativistische Billigung des nur immanent, hier sogar nur schiitisch-islamistisch rechtmäßigen Todesurteils abzulehnen ist, sollte Schutz gegen Beleidigung religiöser Gefühle zum Recht auf kulturelle Identität (siehe oben III.4) gehören.

Ein christlicher Gesichtspunkt könnte sein, sowohl selbst das Recht auf freie Verkündigung des frei machenden Glaubens zu beanspruchen als auch anderen das Recht auf Mitsprache und Meinungsäußerung einzuräumen, weil Gott den Menschen Sprache zur Verfügung stellt. Ein weiterer Gesichtspunkt wäre, auch selbst für die Fremden mit ihrem Lebensweg einzutreten, weil der Christ sich ohne menschliche Vorleistungen von Gott angenommen weiß und in Jesu Proexistenz eine Zuwendung für die vielen sieht. Die „Freiheit eines Christenmenschen“, die – ihm allein im Glauben gegeben – gerade Freiheit zu einem angesichts der Übel der Welt menschen- und sachgerechten Dienst der Liebe ist<sup>29</sup>, läßt den

<sup>27</sup> Fast wörtlich in Art. 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte vom 19. 12. 1966 aufgenommen; abgedruckt bei O. Kimminich, Religionsfreiheit als Menschenrecht, Mainz/München 1990, 146.

<sup>28</sup> Vgl. die Überlegungen der Europäischen Menschenrechtskommission anlässlich eines anderen Falles bei Kimminich, 154.

<sup>29</sup> M. Luther, Sendbrief von der Freiheit eines Christenmenschen (WA 7,21): „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“; aufgenommen bei Huber/Tödt, 164, und bei M. Honecker, Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der „Würde des Men-



Fremden, auch den Muslim, als Partner ernst nehmen. Und das kann auch heißen, angesichts der Schwäche der muslimischen Länder, die eine Auswanderung nötig machte, religionswissenschaftlich und theologisch reflektiert für seine Möglichkeit nicht nur zu kulturell-islamischen, sondern auch ausdrücklich religiös-islamischen Versammlungen einzutreten.<sup>30</sup>

Beide Male, aus säkularer und christlicher Sicht, ist wie schon im jüdischen Glauben<sup>31</sup> die Gewährung der Menschenrechte nicht an Pflichten zu binden, sondern voraussetzungslos zu gewähren, um daraufhin allerdings die Verbindung von Menschenrechten und Menschenpflichten als Aufgabe herauszustellen.<sup>32</sup> Diese Sicht steht nicht in der Linie partikularen Vertragsverständnisses von Asyl- und Menschenrechten, sondern in derjenigen monotheistischen Verständnisses. Wenn das deutlich wird, müßten nicht nur zwischenstaatliche Verträge geschlossen, sondern es müßte ebenso mit freien wie auch vom Heimatstaat geförderten Muslim-Vereinigungen verhandelt und ein Vorurteile abbauendes Gespräch gesucht werden.<sup>33</sup> Muslime könnten darin etwas mit ihrem Ansatz Konvergierendes und deshalb Akzeptables erblicken. Gerade in der Diaspora gibt es dafür Anzeichen: so wird das säkular-sozialwissenschaftliche Modell der interaktionellen Integration aufgenommen, bei der sich die Interaktionspartner in Gruppen organisieren und mit anderen in den offenen Prozeß einer Integration eintreten, in dem die religiös-kulturellen Identitäten im Entscheidenden gewahrt, in anderem dynamisch weiterentwickelt werden.<sup>34</sup> Eine solche Begegnung wird sogar mit Hoffnungen auf eine Reform des Islam in der Diaspora verknüpft, die auch individuel-

schen“, in: J. Schwartländer (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München/Mainz 1981, 266–284, bes. 275–279.

<sup>30</sup> Dazu meine Marburger Antrittsvorlesung vom 27. 1. 1992 „Nachbar Muslim – zur Bedeutung der Allgemeinen Religionsgeschichte für den Gegenwartsbezug von Theologie“, in: CIBEDO 6, 1992 (im Druck), worin ich mich um eine Konkretion der Empfehlungen „Die Präsenz der Muslime in Europa und die theologische Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter“ bemühe, die der Ausschuß „Islam in Europa“ der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) als Schlußdokument der Konsultation von Birmingham 1991 vorlegte.

<sup>31</sup> Dazu *E. B. Borowitz*, Die schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite, in: *Conc* 26, 1991, 105–111, bes. 106f.

<sup>32</sup> *P. Saladin*, Menschenrechte und Menschenpflichten, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 267–294.

<sup>33</sup> Dazu meine Beiträge „Der Islam in Deutschland zwischen Aufbruch und Konsolidierung. Neue Entwicklungen am Beispiel Berlin-West“, in: *J. Lähnemann* (Hg.), *Erziehung zur Kulturbegegnung*, Hamburg 1986, 148–157; und „Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen“ in: *Berliner Theologische Zeitschrift* (Theologia Viatorum N. F.) 2, 1984, 33–351.

<sup>34</sup> Dazu der von mir herausgegebene Band „Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen“, Hamburg 1983; und jetzt *M. S. Abdullah*, *Der Islam will in Deutschland heimisch werden*, in: *Die Brücke* (Sonderband 1: Islam im Abendland), Saarbrücken 1992, 32.

le und intellektuelle Erfahrung und Verarbeitung beinhaltet. Denn hier ist der Islam der Preisgabe an Herrschende in muslimischen Ländern und den dortigen oft noch starr-bewahrenden kollektiven Kulturgegebenheiten enthoben.<sup>35</sup>

In Deutschland wirkende muslimische Sozialwissenschaftler betonen dabei, daß die westlichen Völker ihre heutige privilegierte Stellung der technisch-wissenschaftlichen Kultur verdanken, die sie entwickelten: „Ein Verzicht in der Doktrin auf den islamischen Überlegenheitsanspruch erscheint aus der Perspektive eines kulturellen Pluralismus im Weltmaßstab unumgänglich. . . Egalisierung und somit Demokratisierung der weltgesellschaftlichen Verhältnisse kann nur darin bestehen, daß die anderen Völker diese technisch-wissenschaftliche Komponente in ihre eigene Kultur integrieren.“<sup>36</sup> Deshalb sei die Sozialstruktur durch Industrialisierung zu transformieren und in Verbindung damit ein Weg zur Sicherstellung der Menschenrechte in einem reformierten Islam zu suchen. Dazu sei das islamische Recht weiterzuentwickeln in Richtung auf eine Bindung an formale Rechtsnormen des Staates und hin zu einer Säkularisierung im Sinne einer Trennung von Politik und Religion unter Wahrung der islamisch-kulturellen Prägung.<sup>37</sup> Zugleich verweisen sie darauf, daß der kulturelle Pluralismus eine im Rahmen des westlichen Modells mit seinem pluralistischen Prinzip liegende Möglichkeit darstellt. Außerdem sei zwischen Islamismus und westlichem Modell mit weniger Risiko auf Kultur- und Systemkonkurrenz zu setzen als hinsichtlich der marxistischen Ideologie, die bei westlichen Intellektuellen ganz anders Sympathisanten fand als gerade der islamistische Islam.<sup>38</sup>

Aber auch islamistisch orientierte Vertreter des Diaspora-Islam weisen hin auf grundlegende Möglichkeiten zum nachbarschaftlichen Zusammenleben trotz aller betonten Verschiedenheit. Da der Islam außer Mohammed auch Noah für die ganze nachsintflutliche Menschheit (vgl. Gen 9 und Koran 11,48), Moses für die Juden und Jesus für die Christen als Gesetzgeber-Propheten anerkennt, bestehen für ihn Möglichkeiten, neben der Scharia als dem Hauptweg nach Gottes Willen auch Nebenwege in den Ausformungen jener Traditionen hinzunehmen oder auch einzubeziehen: Nicht nur Vertragstreue ist im Koran (9, 7) geboten, sondern den Überlieferungen der vom Propheten erlassenen Verfassung des ersten muslimischen Staates in Medina ist auch zu entnehmen, daß dieser aufgrund der Vielzahl der dortigen Völkerschaften die Form einer Konföderation mit stets gemeinsamer Beratung hatte und daß die staatsloyalen Juden Medinas dabei einbezogen wurden als „eine Gemeinschaft mit den

<sup>35</sup> Abdullah, 35.

<sup>36</sup> B. Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels* (stw 531), Frankfurt a. M. 1991, 244.

<sup>37</sup> B. Tibi bei einer Gesprächsrunde mit A. Falaturi und M. Muranyi in: Schult (s. Anm. 16), 68–98, bes. 70f und 84–87.

<sup>38</sup> F. Kandil, *Fundamentalismus und Politisierung des Islam: Überlegungen aus der Sicht einer angestrebten Weltfriedensordnung*, in: Bertsch/Messer (s. Anm. 17), 5–28.

Gläubigen“ (d. h. ihnen verbunden) beziehungsweise als „eine Gemeinschaft (als Teil) der Gläubigen“ (d. h. der Muslime).<sup>39</sup> Unter anderem mit der dortigen Vorschrift „Den Muslimen ihre Religion, den Juden die ihre“ und mit den Koran-Grundsätzen der vollkommenen Selbstverantwortlichkeit eines jeden (74,38), des Verzichts auf Zwang bei der (wahren) Religion (2,256) und des Respekts vor rechtschaffenen Menschen (6,52) läßt sich von einem solchen Islam-Verständnis her für das Grundrecht der Beteiligung bei politischen Entscheidungen und für eine mit der Menschenwürde gegebene Freiheit der Meinungsäußerung und der Wahl des Bekenntnisses eintreten.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> So *M. Hamidullah*, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*, Genf/Paris 1968, 416f, nach den Lesarten des Ibn Hisham bzw. Abu 'Ubaid, aufgenommen bei Ramadan (s. Anm. 21), 111–113.

<sup>40</sup> Ramadan (s. Anm. 21), 131–134. – *M. Razvi*, *Gerechtigkeit, Menschenrechte und Weltfrieden aus der Sicht des Islam*, in: *M. Stöhr* (Hg.), *Abrahams Kinder. Juden – Christen – Moslems* (Arnoldshainer Texte 17), Frankfurt a.M. 1983, 149–159, hier 153f.