

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 18 (1998)
Heft: 35

Artikel: Die universalen Menschenrechte des Islams
Autor: Afshar, Farhad
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-651716>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die universalen Menschenrechte des Islams

Differenzierung ist scheinbar nicht nötig. Wenn im Westen fremde Kulturen erörtert werden, haben Vorurteile eine beruhigende Wirkung, sie schaffen die Vertrautheit des Altbekanntes. Die Wiederholung von Stereotypen führt zu einem Konsens, der als „allgemeingültiges Urteil“ in Presse und Öffentlichkeit meinungsbildend ist. Und es ist sehr schwierig, diese etablierten, verfestigten Meinungen auf ihre Aussagen hin zu überprüfen und den Sachverhalt richtigzustellen. Sie werden zu glaubwürdig von prominenten Autoren vertreten.¹ Ein Mythos² entsteht: der *inszenierte Islam*. Er wird als Kulturkampf auf den unterschiedlichsten strategischen Bühnen aufgeführt.³

Der Islam umfasst weltweit eine Religionsgemeinschaft mit einer Bevölkerung von 1,5 Mrd. Menschen, davon leben 15 Mio., also nur 1 Prozent in Europa.⁴ Neben diesem realen Islam wird in den Massenmedien Europas ein Islam als Zerrbild der Wirklichkeit inszeniert.⁵ Dieses 1 Prozent löst Bedrohungsängste aus, denn der gelebte, nicht medial vermittelte Islam entzieht sich der vermeintlichen Erfahrung der ‘Experten’, die oft weder über Kenntnisse der Sprachen und Kulturen verfügen noch Zugang zur Transzendenz des Religiösen haben. Das Bezeichnende an diesem inszenierten ‘Islam’ ist: er findet ohne die Moslems in einer autistischen Diskussion zwischen Medien, Experten und Kulturwissenschaftlern statt, ganz so, als seien die Moslems ausgestorben wie die antiken Völker der Griechen, Perser oder Römer und es gelte nun deren Religion und Kultur erstmal zu ergründen. An der Auseinandersetzung sind kaum Moslems, geschweige denn authentische Vertreter des Islams, Schriftgelehrte, *Theologen*⁶ und islamische Juristen beteiligt.

Der inszenierte Islam des Kulturkampfes betrifft die Moslems nicht, er ist der erneute Ausbruch einer Kollektivphobie, die periodisch die europäische Kultur erfasst. Die Menschenrechte hingegen, sie betreffen den Islam; dieser Diskurs hat kaum begonnen. Zu sehr belasten die historischen Hypothesen des europäisch geprägten Völkerrechts und der Eurozentrismus der Sozialwissenschaften die Begriffswelt und Erkenntnishorizonte, um eine konstruktive Annäherung an den Islam zu ermöglichen. Selbstverständlich ist jede Kultur von der eigenen Vollkommenheit der Erkenntnis überzeugt. Die Frage dabei ist: Wie kann die Kommunikation zwischen einem Blinden, der taub ist, und einem Lahmen, der blind ist, so gestaltet werden, dass sie gemeinsam eine Brücke über einen unbekanntes Fluss bauen?

Jeglicher Vergleich zwischen Islam und Okzident, dem Divinen und dem Säkularen erfordert eine minimale Zuordnung des zu untersuchenden Phänomens. Analysen verlieren ihre Evidenz, wenn die kulturspezifischen Erscheinungsformen der „sozialen Tatsachen“⁷ zu wenig berücksichtigt

werden. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Rechtsnormen nicht nur eine kulturspezifische Wurzel haben, sondern auch einen kulturspezifischen Bedeutungszusammenhang vermitteln. Ein Blick auf eine alltägliche Institution wie beispielsweise die Norm Ehe im Islam und im Christentum erhellt den Sachverhalt: Obligationsvertrag versus Sakrament.

Es ist geradezu bemühend zu sehen, wie westliche Sozialwissenschaftler gegen die bitteren Erfahrungen der historischen Wirklichkeit der magischen Sehnsucht nach einer allgemeingültigen Rechtsnorm einer Weltkultur erliegen. Die vermeintliche allgemeine Gültigkeit der Menschenrechte ist eine solche Fatamorgana. Eine Aussage sei hier stellvertretend für viele Autoren erwähnt: „Lassen sich verallgemeinerungsfähige Vorstellungen von Menschenrechten bilden ...? Meine Antwort hierauf ist ein nachdrückliches und historisch begründetes Ja. Denn der Begriff der Menschenrechte und seine rechtlichen Erweiterungen – zum Beispiel die bürgerlichen Freiheiten, Bürgerrechte, Meinungs- und Gewissensfreiheit – haben zwar ihren Ursprung und ihre Herkunft im modernen Europa, doch sie haben mittlerweile eine unbestreitbar universelle Bedeutung erlangt.“⁸ Verbreitung ist keineswegs ein Indiz für die Akzeptanz von Normen, sondern für das Durchsetzungsvermögen von Macht.

Bereits die Begriffe *international* und *universal* sind im Diskurs der Menschenrechte in ihrer Bedeutung keineswegs geklärt. Sie werden oft gleichwertig und synonym verwendet.⁹ Die Vorstellungen der Nation, des Nationalstaates und damit der internationalen politischen Beziehungen beruhen auf den Ordnungskonzepten der Französischen Revolution und wurden durch die europäischen Kolonialmächte weltweit verbreitet. Sie haben in anderen Kulturen keine Entsprechung. Ein Blick auf die Weltkarte zeigt die willkürlichen Grenzziehungen durch die Nationalstaaten. Diese *Nationen* und damit die „internationalen“ Aussenbeziehungen zwischen ihnen beruhen auf der säkularisierten Vorstellung von Volkssouveränität. Analytisch gesehen ist das Konzept *Internationalität* eine eurozentrische-historische Kategorie, *Universalität* hingegen eine anthropozentrische-philosophische Kategorie. Sie bezeichnet Eigenschaften der ‘condition humaine’, die nicht an örtliche Traditionen der Politik, Wirtschaft oder Kultur gebunden sind und die soziale Ordnung in allen Gesellschaften gestalten wie Exogamie, Macht, Stratifikation, Sakralität, Profanität. Hieraus resultiert die Bedeutungsdifferenz zwischen der religiösen Dimension der Menschenrechte des Islams und der politischen Dimension der Menschenrechte des Westens.

Das islamische Konzept der universalen Gottessouveränität mit der Ordnungskategorie der *Umma*, der ‘Glaubensgemeinschaft’, bildet einen Gegensatz zur Internationalität der Volkssouveränität und der ‘Staatsbürgerschaft’ der Nation. Die Umma hat genausowenig eine Entsprechung im Okzident wie das Sakrale im Profanen. Um die unterschiedliche Zuordnung der Menschenrechte im Islam darzustellen, ist es analytisch erforderlich, gegensätzliche Kategorien zu unterscheiden, die in der Realität ineinander übergehen:

Erkenntnisbereich	Hoch-Islam Rechtssystem	Ideal-Ebene Rechtsnorm	Real-Ebene Rechtspraxis	Volks-Islam Traditionen
Divinität	Rechtsproblem z.B.			
Säkularität	Familien- oder Strafrecht			

Wie in konkreten Konfliktsituationen ein Fehlverhalten oder eine Rechtsverletzung zu beurteilen ist, dafür bietet die Vorgehensweise im internationalen Privatrecht ein gutes Beispiel. Es ermöglicht, unterschiedliche nationale Normen vergleichbar zu regeln und anzugleichen. Es ist zu wünschen, dass im internationalen öffentlichen Recht ähnliche Möglichkeiten der Angleichungen geschaffen werden, die den Stellenwert von kulturellen Körperschaften, Glaubensgemeinschaften und Religionen der einen Gesellschaft in der anderen vermittelbar machen. Das klassische Völkerrecht war dazu kaum in der Lage, denn durch einseitige Übertragung und vertragliche Festschreibung von Normen wird keineswegs deren Legitimation mit übertragen und im neuen Umfeld Akzeptanz erzielt. Die Vorstellung, dass durch formale internationale Verträge Rechtssicherheit erzielt wird, ist im interkulturellen Bereich eine Illusion. Solange die Eliten ausschliesslich nach internationalen Normen Vereinbarungen treffen, die nicht den Traditionen der Rechtskulturen entsprechen, haben diese keinen dauerhaften Bestand. Sobald sich die Machtbeziehungen ändern, geht die vermeintlich stabile Rechtssicherheit verloren. Das Versagen des humanitären Völkerrechts im ehemaligen Jugoslawien, das sich zu seiner Durchsetzung auf Nationalstaaten stützt, ist allgegenwärtig. Dieses Versagen trifft selbstverständlich auch für viele islamische Gesellschaften zu, die alle dem Problem der Akkulturation, dem konfliktuellen Zusammenprall unterschiedlichen Kulturen, ausgesetzt sind.

Die Konzepte der Menschenrechte, das internationale und das universale, sind nicht kompatibel, aber die konkrete Realität menschlichen Leidens ist vergleichbar. Trotzdem, aus dem Rekurs auf das Leid erwächst keine Notwendigkeit zum Handeln, ausser durch eine ethisch-moralische Perspektive. Wie sonst wäre organisierte Vernichtung anderer Kulturen bis unmittelbar in unsere Gegenwart hinein durchführbar ?

Der *interkulturelle* Diskurs zwischen dem säkularisierten Westen und dem gläubigen Islam hat eine unabdingbare Voraussetzung: Akzeptanz der kulturellen Differenz und unterschiedlichen gesellschaftlichen Identität. Die Suche nach einer gemeinsamen Ethik,¹⁰ einer verbindenden Moral oder politischen Ideologie ist nicht hilfreich, im Gegenteil, dadurch entstehen zusätzliche Spannungen und Interferenzen. Wenig konstruktiv für den interkulturellen Dialog sind Ansätze okzidentaler Autoren, die versuchen, den Islam zu 'reformieren', das heisst zu säkularisieren und damit zu entislamisieren, um ihn zu 'modernisieren'. „Eine Voraussetzung, um den

universellen, sprich westlichen Menschenrechten in der islamischen Welt Geltung zu verschaffen, ist die Veränderung des kosmologischen Weltbildes im Islam. Solange nämlich die Welt als einheitlicher, von Gott beherrschter Kosmos aufgefasst wird, in den das Individuum ohne eigenen Willen, also nicht als ein Subjekt, eingebettet ist, sind Reformen im Sinne der Aufklärung unmöglich“.¹¹ Solche ideologische Vorschläge westlicher Hegemonialstrategien sind für den Islam bedeutungslos. Gerade der Begriff der Aufklärung in seiner verzerrten Perspektive ist kennzeichnend für eurozentrische Suprematie, denn ohne die historischen Leistungen der islamischen Akademien von Andalusien wäre die Wirkungsgeschichte der griechischen Klassik in Europa nicht erfolgt.

Es ist eines der absurdesten, wenn auch verbreitetsten Vorurteile, anzunehmen, die islamischen Gelehrten hätten zwar die griechischen Philosophen übersetzt, aber sie hätten sie nicht verstanden.¹² Als Gegenbeispiel sei auf den sachlichen Ansatz vieler Juristen und Theologen verwiesen, die in der täglichen Auseinandersetzung konkrete Lösungen erarbeiten. „Für die Herausbildung eines neuen Selbstbewusstseins der multikulturellen Gesellschaft und eines ihr entsprechenden Religionsverfassungsrechts wird es nötig sein, ‘fremde’ Religionen als Bereicherung, nicht als Bedrohung zu erleben. Die Säkularisierung des Rechts bleibt im Kulturstaat eine Frage des Masses, Religionen, auch ‘Fremde’ gehören zum gemeinsamen Erbe...“¹³ Und weiter. „Das Auftreten ... ‘fremder’ Religionen wirft Fragen auf, die bisher offenbleiben konnten. Für ihre Beantwortung ist auf Art. 3, 4, 49 und 50 BV, Art. 9 EMRK, Art. 18 und 27 des UNO-Paktes über bürgerliche und politische Rechte abzustellen.“¹⁴ Durch diese Konkretisierungen entstehen Ansätze, die zur Entwicklung von Transformationssystemen im Bereich des internationalen Rechts in interkultureller Hinsicht führen könnten.

Die Faszination des Islams, die seit Jahrhunderten anhält, beruht auf seiner Kraft, die Bedeutung des Transzendenten für die Existenz des einzelnen Menschen zu vermitteln. Der sinnentleerte Fortschritt der westlichen Moderne vitalisiert den Islam, der für die Gläubigen in einer materialistischen Welt zur spirituellen Heimat wird. Zur Entfaltung und Durchsetzung der Menschenrechte ist Bescheidenheit die klügere Alternative. Die politische Situation und die Konstatierung, dass unterschiedliche Kulturen mit unvereinbaren Machtordnungen existieren, die aus unterschiedlichen Motiven einen gemeinsamen Frieden erstreben, erlauben eine pragmatische, problemorientierte Vorgehensweise und schaffen die Chance, durch vertrauensbildende Massnahmen das inter-nationale Völkerrecht mit einem inter-kulturellen Völkerrecht zu ergänzen.¹⁵

Die universalen Menschenrechte des Islams beruhen auf einer Prämisse, die gleichzeitig die fundamentale Konstitution des Islams bildet, das Prinzip des *Tohid*, der Einheit Gottes als Schöpfer und Herrscher des Universums. Daraus folgt das Primat nach Einheit im Islam, dem alles andere untergeordnet ist. Dieses theokratische Prinzip ist nicht relativierbar, es ist die theologische, juristische, wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Ver-

fassungsnorm des Islams. Der Islam leitet aus dem Tohid die Kategorie der Legitimität und damit die legitime Herrschaft ab. Diese Herrschaft hat die besondere Verpflichtung, allen Menschen zu dienen, insbesondere durch Solidarität, die *Mostazafin*: die Entrechteten aller Religionen, Ethnien, Kulturen und Gesellschaften zu schützen. Menschenrechte ohne Menschenpflichten gibt es im Islam nicht. Diese Schutzpflicht ist z.B. die Rechtsgrundlage für die grosszügige iranische Flüchtlingspolitik, die in ihrer *unbedingten* Aufnahmebereitschaft zum Schutz von Millionen von Menschen vor Verfolgung geführt hat.

An diesem universalen Prinzip der Schutzpflicht entsteht ein Ansatzpunkt für die Koordinierung der unterschiedlichen Menschenrechtskonzepte. Für die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte ist es nicht erforderlich, von den gleichen Verfassungsnormen auszugehen; es ist pragmatischer, von der Verschiedenartigkeit der Kulturen, Gesellschaften und Menschen auf die Einheit der Schöpfung zu rekurrieren. Unterschiedliche Motive und Interessen können durchaus zur Erreichung des selben Zieles, Leid zu mindern, führen. Die universalen Menschenrechte des Islams betreffen in ihrer Schutzpflicht alle Menschen.

Durch die Unterschiedlichkeit beider Konzepte treten die Probleme deutlicher hervor. Das zentrale Anliegen beider ist es, die Diskrepanz zwischen Rechtsnorm und Rechtspraxis zu verringern. Der Islam, entsprechend der obigen Klassifizierung: der Hochislam, geht vom Gegensatz Macht – Ohnmacht, göttliche Macht – menschliche Ohnmacht aus. Dadurch sind der Mensch und seine Gesellschaft mit der göttlichen Macht konfrontiert. Es entsteht nicht in der krassen Form der Widerspruch zwischen Gesellschaft und Individuum. Denn sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft sind der göttlichen Macht unterworfen, d.h. nur die legitime Herrschaft der Gesellschaft über das Individuum ist gerechtfertigt, nicht aber die bloss legale. Im Islam hat die Gesellschaft gegenüber dem Individuum keine wesentlichen Privilegien. Der Massstab heisst *Halal*, die religiöse Legitimität des Verhaltens. Das wird besonders im islamischen Strafrecht sichtbar, in der viel kritisierten *Shariah*. Beim Tatbestand der Normverletzung, des Rechtsbruchs handelt die Staatsanwaltschaft im direkten Auftrag des Opfers, als dessen Anwalt. Es gibt kaum eine Rechtsbasis für ein Officialdelikt, das gilt selbst bei Kapitalverbrechen. Die Sühne wird im Auftrag des Opfers und dessen Vertreter verhängt; und es liegt in ihrem Ermessen, darauf voll oder teilweise zu verzichten. Der Gesellschaft steht kein eigenständiger Anspruch auf Strafverfolgung zu. Das Gewaltmonopol des Staates ist subsidiär und jederzeit bei illegitimer Herrschaft durch das Widerstandsrecht aufkündbar.¹⁶

Beide Menschenrechtskonzepte berühren sich an einem Brennpunkt, der zwei bekannte Problemfälle aufweist und eine besondere Beachtung erfordert: Das erste Problem entsteht dadurch, dass der moderne Nationalstaat verpflichtet ist, die Menschenrechte zu respektieren. Das Fatale dabei ist, dass doch primär der Nationalstaat durch Machtmissbrauch diese Individualrechte verletzt. Was geschieht, wenn seitens der Staatsmacht die Vernich-

tung einer Minderheit mit der stillschweigenden Duldung der Mehrheit durchgeführt wird (Nürnberger Gesetze)?

Das zweite Problem ergibt sich beim Zusammenbruch von Nationalstaaten, wenn kollektive Gruppierungen wie Ethnien, kulturelle oder religiöse Körperschaften Minderheiten verfolgen und zu vernichten suchen. Im ersten Fall wird der Bock zum Gärtner gemacht. Solange keine supranationalen Institutionen die Macht haben, die Menschenrechte nach juristischen Normen auch gegen politische Macht durchzusetzen, bleibt die Problematik bestehen. Im zweiten Fall ist der Nationalstaat schlicht nicht fähig oder auch willens, die Menschenrechte zu respektieren, so dass ethnische Säuberungen vor den Fernsehkameras der Massenmedien stattfinden können (wie z.B. in Sebrenica etc.) und trotzdem auf Grund der politischen Interessenslage keine Solidarität mit den Opfern erfolgt.

Nach dem Islam, dem Rechtssystem des Hochislams und dessen Rechtsnormen, sind die Menschenrechte genuine, von Gott mit der Schöpfung verliehene Rechte und Pflichten. Weil nicht der Staat, die Gesellschaft oder die Volkssouveränität die rechtssetzende Instanz sind, sondern die Gesellschaft der Souveränität Gottes untersteht, entsteht bei den oben dargestellten Fällen die Pflicht, durch solidarisches Handeln den Schutz der Entrechteten, der Mostazafin, zu gewährleisten. Dabei ist die Durchsetzung der Rechtsnorm, also die Rechtspraxis das entscheidende Problem, das die Frage nach der Legitimität der Herrschaft aufwirft und, falls erforderlich, das Widerstandsrecht initiiert. Es ist offensichtlich, dass es weit einfacher ist, in einer islamischen Gesellschaft gegen fremde Usurpatoren und ihre illegitime Macht Widerstand zu leisten als gegen die Pervertierung der Macht von innen.¹⁷

An konkreten Problemen zeigen sich die Unterschiede und die Problematik der Menschenrechtskonzepte. Sind die internationalen Menschenrechte des Okzidents und die universalen Menschenrechte des Islams prinzipielle Gegensätze, die wirklich nur durch die Hegemonie der einen Kultur über die andere und damit durch einen neuen Kulturkampf weltweit sich durchsetzen können? Das Gegenteil macht Sinn. Die unterschiedlichen Konzepte sind eine wichtige Voraussetzung für einen interkulturellen Dialog im Bemühen um Humanität, denn nichts ist dem Frieden abträglicher als die Ausschließlichkeit von Macht, Moral, Gesetz und Religion: *„Und wenn dein Herr gewollt hätte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst nun du die Menschen dazu zwingen, dass sie glauben?“* (10:99) *Khoran Majid*

Anmerkungen

- 1 Um nur zwei von vielen Autoren zu erwähnen, siehe etwa: Samuel, P. Huntington, 1996: *The Clash of Civilizations*. New York. Bassam Tibi, 1998: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. München.
- 2 Zur soziologischen Bedeutung des Mythos zur Realitätsbildung siehe: Farhad Afshar, Eva Gerber und Peter Schädelin, 1991: *Der Kampf mit dem Drachen. Anleitung zur Soziologie*. Stuttgart.
- 3 Der 'Inszenierte Islam' ist ein analytisches Gegenkonzept zum veröffentlichten '*Islam der Experten*', der in den Massenmedien als Kulturkampf dargestellt wird. Siehe hierzu, F. Afshar: *Der Inszenierte Islam. Öffentlicher Vortrag, wiedergegeben z.B. in: Der Bund*, 16.3.1998. Bern.
- 4 Zahlen nach Ernst Hunziker, 1995: *Islam und Menschenrechte. Der Koran, Fundamentalismus und Integration muslimischer Minderheiten*. In: *Ethnische Politik, Krieg und Völkermord. Widerspruch*, Heft 30, S 117, Zürich. Frankreich hat 3,5 Millionen Muslime, Deutschland ca. 2,7, Grossbritannien 1 Mio., Holland 0,55 Mio., Italien 0,4 Mio., Griechenland 0,3 Mio., Belgien 0,3, Spanien 0,25 Mio., 60'000 Dänemark und 20'000 Portugal. Nicht erwähnt sind die Bosnischen, Albanischen und Mazedonischen Moslems.
- 5 Kai Hafez hat die Islamrezeption in den Medien untersucht, auf einige sozialwissenschaftliche Arbeiten sei besonders verwiesen: Kai Hafez, 1996: *Das Islambild in der deutschen Öffentlichkeit*. In: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 43, S 426-432. Ders., 1997: *Öffentlichkeitsbilder des Islams. Kultur- und rassismustheoretische Grundlagen, politikwissenschaftliche Erforschung*. In: Siegfried Jäger u.a.: *Evidenz im Fluss. Demokratieverluste in Deutschland*. Duisburg.
- 6 Der Begriff *Theologie* erfährt im Islam einen Bedeutungswandel, er vermittelt einen ähnliche Aussage wie der Begriff der *Theosophie* in der Klassik, während dieser Begriff in der Moderne durch die Anthroposophie von R. Steiner eine esoterische Bedeutung erlangt hat. Im Gegensatz zum Christentum wird die theoretische Lehre des Islams nicht durch die Theologie, sondern durch die Jurisprudenz vermittelt.
- 7 Hierbei sei auf das geläufige Konzept von Emil Durkheim verwiesen, der in seinen Schriften auf die soziale Konstruktion von „Tatsachen“ verwiesen hat; insbesondere sei an „Tatsachen“ wie die 'Familie', die 'Loyalität' oder den 'Stand' erinnert.
- 8 Sadik, J. Al-Azm, 1996: *Das Wahrheitsregime der Verbrecher. Postmoderner Relativismus und die Frage der Menschenrechte*. In: *Forum Humanwissenschaften, Frankfurter Rundschau* v. 26. Nov.
- 9 Vergleiche hierzu die Universale Menschenrechtsdeklaration der Französischen Revolution und die Menschenrechtserklärungen der UNO. Bluebooks, 1995: *The United Nations and Human Rights 1945 – 1995*. New York. Dieses Verständnis wird z.B. ersichtlich in einem Artikel von Prof. Walter Kälin, der sonst durchaus eine differenzierte Sichtweise vermittelt, wenn er ausführt, dass erst die Charta der Vereinten Nationen mit der Allgemeinen Menschenrechtserklärung die Menschenrechte *internationalisiert*, d.h. aus der traditionellen Spähre der nationalen Verfassungsordnungen auf jene der zwischenstaatlichen Beziehungen gehoben und damit gleichzeitig universalisiert hat. („Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte: Eine kopernikanische Wende im Völkerrecht?“ In: *Menschenrechte im Umbruch. amnesty international* (Hrsg.), 1998, Frankfurt M.) Universalität ist keine Supranationalität, im Gegenteil, zwischen 'Internationalität' und 'Universalität' besteht eine semantische Antinomie, die nicht aufhebbar ist. Im Mainstream der europäischen Rechtskonventionen wird der Standpunkt des aussereuropäischen Rechtsverständnisses leicht übersehen. Wenn allen Schweizern der Begriff 'Kanton' vertraut ist und demnach 'interkantonale Beziehungen' eine rechtliche Bedeutung beinhalten, so besagt das keineswegs, dass der reale Begriff 'interkantonal' im Kongo, in China oder bei den Tuareg dieselbe Bedeutung

- vermittelt. Die Kategorie 'Nation' und damit die 'Internationalität' beruhen auf der europäischen Geschichte; diese Ordnungskategorien sind zwar weltweit verbreitet, aber weder weltweit akzeptiert noch universal.
- 10 Vgl. etwa: H., Küng, 1997: Projekt Weltethos, oder Weltfrieden durch Religionsfrieden; Christentum und Weltreligionen, Islam. A.a.O.
 - 11 Nachfolgend ein Beispiel für Stellungnahmen ähnlich argumentierender Autoren: Basam, Tibi: Im Schatten Allahs, S. 54, a.a.O.
 - 12 Diese Suprematsideologie des europäischen 'Fortschritts' wird z.B. von Bassam Tibi vertreten. Das, was als Zeitalter der Aufklärung in Europa bezeichnet wird, wurde historisch ausserhalb Europas als die aggressive und unmenschliche Expansion des Kolonialismus erfahren, wobei oft die Demokratie nach innen die Voraussetzung für die Unterdrückung nach aussen schaffte. Beispielsweise das Vereinigte Königreich in Indien.
 - 13 Christoph Binzeller, S 4. a.a.O.
 - 14 Ders., S. 11, a.a.O.
 - 15 Die Interkulturalität der Beziehungen bedingt grundsätzlich die völkerrechtliche Anerkennung der Kulturen, d.h. Kulturen wären als Rechtssubjekte des Völkerrechts zu betrachten. Im Islam ist dies seit 1400 Jahren der Fall; die Umma ist ein eigenständiges Rechtssubjekt, das nicht vertreten wird durch irgend einen Staat, geschweige denn eine Nation. Das Kalifat war der politische Ausdruck der Umma. Im Islam sind ebenso die anderen Glaubensgemeinschaften und deren öffentlich-rechtlichen Institutionen als Rechtssubjekte anerkannt. Darauf beruhen z.B. die kodifizierten Minderheitsrechte für andere Glaubensgemeinschaften. Politisch bedeutet Interkulturalität die Vertretung der Kulturen und Ethnien in einer eigenständigen Generalversammlung der UNO, denn die heutige Generalversammlung vertritt weder Völker, Kulturen noch Glaubensgemeinschaften, sondern ist schlicht ein Parlament der Regierungen, so klein oder bedeutungslos diese auch sein mögen.
 - 16 Das islamische Strafrecht kennt kein Gleichheitsgebot in der Rechtspraxis, das über allen Kulturen stünde und gegen deren Rechtstraditionen durchgesetzt werden müsste. Im Gegenteil, gerade die Sharia basiert auf der Adaption des islamischen Rechts an die jeweilige Rechtstradition der unterschiedlichen Kulturen. Der Gültigkeitsbereich der Sharia reicht von Somalia bis in die Philippinen. Ebenso wie diese Kulturen verschieden sind, ist die Rechtspraxis unterschiedlich. Zusätzlich zur kulturellen Differenzierung gibt es im Islam juristisch unterschiedliche Rechtstraditionen, die zur Herausbildung von vier sunnitischen und einer schiitischen Rechtsschule geführt haben.
 - 17 Vgl. das Beispiel Afghanistan nach der Befreiung von den Sowjets und die Instrumentalisierung des Islams durch die Taliban.

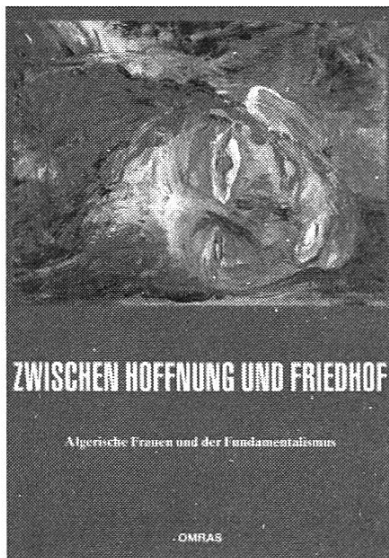
Literatur

- Afshar, Farhad, 1994: Der Umgang mit Minderheiten im Islam und im Okzident. In: Batzli, St., u.a., Menschenbilder – Menschenrechte. Zürich
- Afshari, Reza, u.a., 1997: A Declaration of Women's Rights in Islamic Societies. In: Free Inquiry Magazin. Internet, USA
- Binzeller, Christoph, 1997: Fremde Religionen in der Schweiz unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit und des Religionsverfassungsrechts. Probevorlesung Juristische Fakultät der Universität Freiburg
- El-Baradie, Abdel, 1983: Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundprobleme der islamischen Strafrechtslehre. Baden-Baden
- Bardakoglu, Ali, u.a., 1997: The Concept of Justice in Islamic Jurisprudence. In: Gerald E. Lampe: Justice and Human Rights in Islamic Law. Appendix, Muslim Universal decla-

ration on Human Rights. USA
 Brieskorn, Norbert, 1997: Menschenrechte. Ein historisch-philosophische Grundlegung. Kontexte, Wissenschaften in philosophischer Perspektive. Stuttgart
 Busse, Heribert, 1988: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Darmstadt
 Hafez, Kai, 1997: Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog. Frankfurt/M.
 Tibi, Bassam, 1996: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München

Islamische Dokumente zu den Menschenrechten

Khamenei, Ajatollah, 1998: Human Rights in Islam. Inauguration Address at the 5th Islamic Thought Conference. Tehran
 Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, publiée par le Conseil islamique à Londres 1980
 Document sur les droits de l'homme en Islam, proposé au Sommet de l'Organisation de la Conférence Islamique à Dacca en 1983
 Document de Déclaration islamique des droits de l'homme. Approuvé par le 5ème colloque sur les droits de l'homme à Tehran 1989
 Déclaration des Droits de l'homme en Islam. Approuvé par la 19ème Conférence des ministres des affaires étrangères au Caire 1990
 Déclaration des droits de l'homme et de obligations fondamentaux de l'homme en Islam, publié par la Ligue du Monde musulman 1979
 Human Rights in Islam, 1998: Wamy Series on Islam No.10. USA, Internet
 Universal Islamic Declaration of Human Rights. Islamic Council, 1981. USA, Internet



Zwischen Hoffnung und Friedhof – Algerische Frauen und der Fundamentalismus

Unter diesem Titel hat der arabische Menschenrechtsverein OMRAS/D eine 90-seitige Aufsatzsammlung zu Familiengesetz, Terror und Fundamentalismus ganz besonders aber zu Mut und Widerstand der Frauen in Algerien herausgegeben. Die Broschüre kostet Fr./DM 20.--. Der Gewinn aus dem Verkauf wird für ein Bibliotheksprojekt in einer von Massakern betroffenen Gemeinde verwendet.

Bezug bei:

SOLIFONDS, Postfach, 8031 Zürich Tel. 01-272 60 37, Fax: 01-272 11 18
 OMRAS/D, c/o Dar Al-Mashura, Franz-Mehring-Platz 1, 10243 Berlin,
 Tel/Fax: 030-29490013