

Kommentare

Timo Tohidipur

Islam und Menschenrechte revisited*

Wider die dunkle Seite der Projektion

»Es sind die vorgefaßten Meinungen, die es den Völkern so schwer machen, einander zu verstehen, und die es ihnen so leicht machen, einander zu verachten.«

Romain Rolland

I. Kritik der Vorwegnahme des Eigentlichen

Der Beitrag von Kartal zu »Islam und Menschenrechten« manifestiert schon zu Beginn, im ersten Satz der so genannten »Einleitung«, die unumstößlich scheinende Conclusio: »Ein im Wesentlichen oder auch nur teilweise nach religiösen Gesichtspunkten geregelter Staat kann die auf Liberalität und Aufklärung basierenden Menschenrechte nicht uneingeschränkt gewährleisten und wird ihrem Wesen nicht gerecht.« Islam und seine Verwirklichung durch den islamischen Staat sind mit Menschenrechten damit unvereinbar. Schluss und Aus. Der Frage und dem Argument wird hier kein Raum gegeben. Dieses Diktum, das Kartal nicht als Ergebnis, sondern letztlich als Grundlage der weiteren Betrachtung formuliert, möchte schon von Beginn an jede Hoffnung auf Vereinbarkeit zwischen Islam und Menschenrechten als illusionär erscheinen lassen. Dabei kann der Text von Kartal bezüglich dieser Argumentationslinie weder methodisch noch inhaltlich überzeugen. Gerade in einer globalisierten Welt, in der geographische Abstände ihre Bedeutung verloren haben, ist das Verständnis für den »Anderen«, dessen Horizonte und Leitvorstellungen, immer wichtiger geworden – so es das letztlich nicht schon immer war. Subjektiv vorbelastete Argumentation und Abgrenzung, die sich einer Selbstreflexion verschließt, endet zumeist im profanen Duktus des Kampfes der Kulturen oder der Religionen; dies sollte jedoch kein Schlachtfeld des wissenschaftlichen Diskurses sein. Vielmehr sollte dieser wenigstens im Versuch der nüchtern informierten Auseinandersetzung und des Dialoges geführt werden, beispielsweise anlehnend an der vom Iran angestoßenen UN-Initiative »Dialog der Kulturen«¹ sowie des, zuweilen leider im wissenschaftlichen Abseits dümpelnden, interkulturellen Religions- und Philosophiedialoges,² um so einem Dominanzdenken die Basis zu entziehen. Und doch schwingt solches Dominanzdenken im gesamten Text von Kartal zwischen den Zeilen mit und lässt schon den Entwurf einer islamisch geprägten Gesellschaft per se als »Entwicklungsland« für kulturell-geistiges Fortkommen am externen Maßstab westlich-europäischen Gedankengutes erscheinen. Diese Denkweise, die erfüllt ist von der Projektion der eigenen Vorstellung, hat Edward W. Said vor Jahren bereits eindringlich für die Beziehung zwischen Europa, dem Westen und dem Orient analysiert. So war der

* Zugleich eine Replik auf: Celalettin Kartal, Islam und Menschenrechte – Konturen des Konzepts vom Koran und der Scharia im Vergleich der UN-Konvention, KJ 2003, S. 382 ff. (im Folgenden zitiert: Kartal).

1 Vgl. dazu: Kofi Annan (Hrsg.), Brücken in die Zukunft – Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, Frankfurt 2001, angestoßen vom iranischen Präsidenten Khatami. Vgl. weiter: Hans Küng/Dieter Senghaas (Hrsg.), Friedenspolitik – Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003.

2 Beispielhaft: Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer (Hrsg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2003.

Orient, und damit auch die islamische Welt, stets Ort der Projektion von Vorstellungen seitens der »westlichen Welt« und insbesondere Europas.³ Früher überwogen zunächst die positiven Projektionen, wenn auch in einem eher romantisierenden Verständnis. Auch heute ist der Orient, die islamische Welt, abermals Objekt von Projektionen – diesmal aber gänzlich negativer und vorurteilsbelasteter Art. Unterschwellig existent bleibt die lichterfüllte Vorstellung des »guten« Orients, des Orients aus 1001 Nacht, der in einer längst vergangenen, klassischen Epoche verortet wird. Im Gegenzug bildet sich die dunkle Vorstellung eines »schlechten« Orients heraus, der im gegenwärtigen Asien unter dem Einfluss des erstarkenden Islam verortet wird.⁴ Ist diese Vorstellung erst einmal maßgeblicher Deutungshorizont, erwächst daraus unter dem Eindruck der Terrorismusproblematik schnell der Ausruf: »Der Haß steigt hervor aus der Religion des Islam.«⁵ Diese dunkle Seite der Projektion, die leider auch dem westlichen Projektionsdenken untergeordnete Teilhaber, abstammend aus orientalistisch-islamischen Gesellschaften, findet⁶ und damit Seriosität und Glaubwürdigkeit vortäuscht,⁷ darf kein Leitbild in der wissenschaftlichen Betrachtung und Auseinandersetzung sein. Die Projektion der eigenen Vorstellung blendet das Originäre des Adressaten der Projektion aus. Das Eigentliche in der Auseinandersetzung mit dem Anderen, nämlich Erkenntnis und Argument als Basis des Dialoges und der Kritik, wird vorweggenommen durch Postulate und Dikta, die sich jeglicher Selbstreflexion entziehen. In Abgrenzung dazu soll im Folgenden, in Auseinandersetzung mit den Ausführungen und Argumentationssträngen Kartals, der Versuch unternommen werden, eine Kritik der verbreiteten Betrachtung des Islam und seiner Implikationen auf Menschenrechte zu formulieren und eine Basis des Verständnisses von Staat, Gesellschaft und Menschenrechten in Bezug auf den Islam kontextbezogen und somit als Basis vergleichender Betrachtung offenzulegen.

II. Die Idealisierung der Moderne als Maßstab

Zunächst ist ein methodisch-begrifflicher Fehlgriff zu beklagen. So zeigt sich als entscheidende Argumentationslinie Kartals für die positive Vorbildfunktion eines »westlichen Konzepts« (der Menschenrechte) die durchgängige Berufung auf die »Moderne« in Abgrenzung zur behaupteten Rückständigkeit des Islam. Das Verschweigen einer Begriffsbestimmung, die die Tauglichkeit »der Moderne« als Maßstab begründen könnte, erleichtert Kartal deren dauernde Verwendung. Die Berufung auf die Moderne geschieht in Form des modernen Staates,⁸ der modern-westlichen Gesellschaft⁹ und der modernen Menschenrechte.¹⁰ Ziel müsse es sein, an »die Moderne« anzuknüpfen¹¹ und den Islam an »die Moderne« anzupas-

3 Edward W. Said, *Krise des Orientalismus*, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hrsg.), *Kultur und Geschichte*, Stuttgart 1998, S. 75 ff.; Siehe auch: Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt 1994.

4 Said, *Krise des Orientalismus* (Fn. 3), S. 81.

5 Josef Isensee, Nachwort: *Der Terror und der Staat, dem das Leben lieb ist*, in: Eckart Klein u. a. (Hrsg.), *Der Terror, der Staat und das Recht*, Berlin 2004, S. 83 (100).

6 So seit Jahren in vorderster Linie Bassam Tibi, der mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit ausdrücklich vor dem Streben des Islam nach »Weltherrschaft« warnt: Bassam Tibi, *Selig sind die Belogenen*, Vortrag 2002, abrufbar unter: http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/selig_sind_die_belogenen.html.

7 Dies ist leicht erkennbar durch die ständige Berufung auf ebendiesen Bassam Tibi in von negativen Projektionen durchfluteten wissenschaftlichen Beiträgen, zuletzt beispielsweise: Isensee (Fn. 5) Nachwort, S. 83 (98); Ronald Pofalla, *Kopftuch ja – Kruzifix nein?*, NJW 2004, S. 1218 (1220).

8 Kartal (Fn. *), S. 386, 389.

9 Ebd., S. 396, 397.

10 Ebd., S. 382, 386.

11 Ebd., S. 397.

sen.¹² Zudem würden sich alle politischen Systeme der Welt heutzutage auf »moderne« Menschenrechte stützen.¹³

Doch was ist die Botschaft des »Modernen«? Gibt es einen einheitlichen Sinngehalt der Moderne, die einen bestimmten Zustand darstellt oder einen bestimmten Inhalt impliziert und damit als Argument für eine Zustandsbeschreibung tauglich ist? Eine Bestimmbarkeit, die zudem rein positive Assoziationen erwecken soll, wenn man, wie der Autor, das Moderne an sich schon als Maßstab allen Seins formuliert. Die Moderne scheint insoweit Teil, genauer: Zeitgeistelement einer historischen Abfolge, die Kontinuität verheißt und sich als vorläufigen Endpunkt einer kontinuierlichen Entwicklung ausweist, der zu erreichen ist,¹⁴ freilich entwickelt am historischen Kontext des europäischen Kontinents. Die Moderne wird also assoziiert mit der Vorstellungswelt der Vernunftaufklärung,¹⁵ die der Islam »noch« nicht erlebt habe. Kartal betont ja auch in seinem ersten Satz, dass Menschenrechte auf »Liberalität und Aufklärung« beruhen,¹⁶ und führt später aus, dass sie sich (notwendig?) aus historischen Unrechtserfahrungen ableiten.¹⁷ Basierend auf einem streng linearen Geschichtsmodell, das nur eine Deutung der Entwicklung zulässt, steht also den islamischen Gesellschaften die ihrige Aufklärung und Abarbeitung von Unrechtserfahrungen nach dem Vorbild Europas noch bevor – hier paart sich scheinbar der christliche Missionsgedanke mit dem klassischen Absolutheitsanspruch im säkularen Gewand und legt den islamischen Gesellschaften nahe, die vorbestimmte Entwicklung eilig »nachzuholen«.¹⁸ Hier zeigt sich eine »Vergangenheit als Diktat der Voreingenommenheit«.¹⁹ Diese Form der behaupteten Kontinuität der Weltgeschichte ist Wunschdenken, ist Fiktion und zugleich willfähiges Mittel derer, die die Konstruktion einer zwingenden Abfolge von Ereignissen als Argumentationsreservoir für die Formulierung der Vorreiterrolle eines bestimmten Konzepts, hier also des westlichen Denkweges, nutzen wollen. Der Versuch der Formulierung einer derartigen welthistorischen Kontinuität geht, wie viele andere Versuche historischer Kontinuitätsbehauptungen, ins Leere.²⁰ Derweil wird das ehemalige Paradigma des Maßstabes Europa einer Revision unterzogen und gar die Frage gestellt, ob nicht vielleicht Europa den »Sonderfall« darstellt.²¹ Wir haben das vermeintliche »Ende der Geschichte« schon erlebt und überlebt.

So ist selbst der Versuch, die Kultur der Moderne mit der westlichen Kultur gleichzusetzen, zum Scheitern verurteilt.²² Klarheit und gar Bestand der Moderne, insbesondere soweit sie zunehmender Differenzierung mit vereinheitlichenden

12 Ebd., S. 397.

13 Ebd., S. 382, 384, 385.

14 Ebd., S. 389, sieht das Problem daher auch in einer »ahistorischen« Vorstellung.

15 Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Darmstadt 1992, S. 12; Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990, S. 41 f.

16 Kartal (Fn. *), S. 382.

17 Ebd., S. 389.

18 So letztlich sogar Peter Häberle, der beklagt, dass das »Fehlen der europäischen Aufklärung« im Islam erst die Probleme bereite, siehe: Peter Häberle, Schlusswort zum Podium: Kulturspezifische Muster des Verfassungsstaates, in: Martin Morlok (Hrsg.), *Die Welt des Verfassungsstaates*, Baden-Baden 2001, S. 221 (222); Ablehnend: Peter Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982, S. 13.

19 Juri Andruchowitsch, *Mittelöstliches Memento*, in: Juri Andruchowitsch/Andrzej Stasiuk, *Mein Europa*, Frankfurt am Main 2004, S. 34.

20 Der Historiker Peter Eglund, *Menschheit am Nullpunkt*, Stuttgart 2001, S. 247, formuliert zu Recht: »Die Geschichte kennt nur wenige wirklich unausweichliche Ereignisse«. In diesem Sinne auch: Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, S. 14 f.; Antes (Fn. 18), S. 13; Felix Hanschmann, »Geschichtsgemeinschaft«. Ein problematischer Begriff und seine Verwendung im Staats- und Europarecht, *Rechtsgeschichte* 5 (2004), im Erscheinen.

21 Danièle Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*, *Transit* 26 (2004), S. 101 (102 f.).

22 Thomas Meyer, *Die Identität Europas*, 2004, S. 76 f. weist die Gegenläufigkeit anschaulich nach.

Konzeptionen zu begegnen versuchte, sind mehr als fraglich.²³ In den 80er Jahren beschäftigte Jürgen Habermas der philosophische Diskurs der Moderne,²⁴ während Gianni Vattimo zur selben Zeit schon über das »Ende der Moderne« schrieb.²⁵ Zygmunt Bauman zeichnete ein negatives Bild der Moderne, die zur Intoleranz neige,²⁶ und denkt heute über die »flüchtige Moderne« nach.²⁷ Die Moderne wurde auch als lediglich ein »Experiment mit offenem Ausgang« beschrieben²⁸ oder begriffshistorisch gar das Ende der Moderne mit dem Jahr 1945 konstatiert.²⁹ Das Ergebnis ist offensichtlich: »Die« Moderne verflüssigt sich, gleitet durch die Kategorien der Fassbarkeit und präsentiert sich in ihrer offenbaren Ambivalenz und Widersprüchlichkeit, die weder historisch noch begrifflich greifbar scheint und relativiert damit ihre Tauglichkeit als Leitstrahl einer rechtlichen bzw. vergleichenden Betrachtung.

III. Rechtsvergleichende Methode und die Suche nach dem Gegenstand der Betrachtung

Der Ansatz Kartals bei der Formulierung des Gegenstandes der Betrachtung war es ausdrücklich, den theoretischen (Rechts-)Vergleich zu versuchen, also die Betrachtung der theoretischen und normativen Grundlagen, von Konturen und Konzepten, und nicht des Grades deren praktischer Umsetzung im Einzelfall.³⁰ Von diesem selbstgewählten Ansatz weicht Kartal jedoch stetig ab und verliert sich in einer asymmetrischen Betrachtung, in dem Vergleich der idealen (»modernen«) Menschenrechtsgarantien der UN-Charta, gleichsam in symbiotischer Einheit mit dem Geist des westlichen Menschenrechtskonzepts, und der zum Teil einzelfallbezogenen Praxis vieler islamischer oder islamisch geprägter Staaten.³¹ Lichtvolle normativ-theoretische Grundlagen der einen Seite mit den dunklen, praktischen Exzessen der anderen Seite zu vergleichen, setzt sich dem Vorwurf der Unlauterkeit aus. Richtet man den Focus auf die praktische Durchführung normativ-theoretischer Verbürgung, wären auch westliche Staaten schnell ihres vermeintlich makellosen Kleides entledigt. Die hier gewählte asymmetrische Vorgehensweise des Vergleichs von Theorie, d. h. normativem Anspruch, auf der einen und Praxis auf der anderen Seite, bringt daher in der Sache nicht weiter und reiht sich ein in den Gleichklang populistischer und zumeist kenntnisfreier Auseinandersetzung in vielen Medien.

Rechtsvergleichung erschließt einen anderen Weg und gibt sich dabei grundsätzlich unparteiisch.³² Sie umfasst Beschreibung und vergleichende Systematisierung verschiedener Rechtsordnungen bzw. Rechtssysteme. In der Tat wäre das vorurteilsreduzierte Verständnis des Anderen ohne den Ballast einer »kulturell imprä-

23 Vgl. Barbara Boisits/Peter Stachel, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Das Ende der Eindeutigkeit – Zur Frage des Pluralismus in Moderne und Postmoderne, Wien 2000, S. 13 ff.; Johannes Dingler, Postmoderne und Nachhaltigkeit, München 2003, S. 18 f. Siehe auch: Reinhart Koselleck (Hrsg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1978; Wolf gang Welsch (Hrsg.), Wege aus der Moderne, 2. Auflage, Berlin 1994; ders., Unsere postmoderne Moderne, 6. Auflage, Berlin 2002.

24 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1988 sowie zuvor: ders. (Fn. 15).
25 Vattimo (Fn. 20).

26 Zygmunt Bauman, Moderne und Ambivalenz, Frankfurt 1995, S. 21.

27 Zygmunt Bauman, Flüchtige Moderne, Frankfurt 2003.

28 Hauke Brunkhorst, Demokratischer Experimentalismus, in: ders. (Hrsg.), Demokratischer Experimentalismus, Frankfurt 1998, S. 7.

29 Martin Albrow, Abschied vom Nationalstaat, Frankfurt 1998, S. 9.

30 Kartal (Fn. *), S. 383.

31 Vgl. Kartal, ebd., beginnend schon auf der zweiten Seite des Beitrages, mit S. 384 Fn. 4, dann ab S. 386 ff.

32 Rodolfo Sacco, Einführung in die Rechtsvergleichung, Baden-Baden 2001, S. 15.

gnierten und national verengten Perspektive«,³³ mithin ohne die dunkle Seite der Projektion, erstrebenswerte Voraussetzung ertragreicher Rechtsvergleichung. Verständnis setzt Verstehen voraus. Folglich widerspricht es dem Anspruch von Wissenschaftlichkeit, wenn lediglich eine unreflektierte Bewertung statt dem zunächst unvoreingenommenen Kennenlernen das Ziel der Untersuchung ist.³⁴ Dieses Kennenlernen umfasst die Erforschung der jeweils eigenen und spezifischen Logik sowie die jeweils eigene und spezifische Vernunft des zu betrachtenden Rechtsmodells.³⁵ Rechtsvergleichung verliert sich damit nicht in simplifizierenden Kriterienpaaren wie »gut«/»schlecht« und »richtig«/»falsch«, sondern zielt auf die Erfahrung von »so«/»anders«. Ziel ist das Verstehen des Kontextes von Rechtskulturen, um Genese und Geltung erfassen zu können. Doch die Plausibilität dieses Grundprinzips schützt nicht vor ihrer Missachtung. Kartal verweigert sich dieser schwierigen Aufgabe der Herausarbeitung von prägenden Konzepten und Konturen der islamischen Sicht, indem er die Minderwertigkeit dieser Sicht aus der bewussten Andersartigkeit zum westlichen Konzept als Makel ableitet³⁶ und damit dem rechtsvergleichenden Dialog keinen Raum gibt. Als Allheilmittel für die Völkerverständigung taugt Rechtsvergleichung ohnehin sicher nicht,³⁷ sie birgt aber doch den Keim der Erkenntnis des kulturellen und rechtlichen Pluralismus und damit der Abkehr der Interpretation aus der selbstdefinierten zentralen Stellung der eigenen (Rechts-)Kultur heraus. Die Idee der generalisierenden Vereinheitlichung oder gar Einheitlichkeit des Rechts, die eine Bewertung nach dem Kriterienpaar »richtig«/»falsch« voraussetzen würde, ist ein Auslaufmodell des 20. Jahrhunderts und gerade angesichts fortschreitender Fragmentierung globaler wie regionaler Systeme mehr als illusionär.³⁸ Distanz ist vonnöten, also die Lösung von den Fesseln fester Überzeugungen und vermeintlich gefestigtem (wahren?) Wissen.³⁹ Viele klassische westlich-akademische Denk- und Strukturschemata greifen im Zusammenhang mit dem Islam nicht, und es gilt ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass die in der islamischen Welt bestehenden juristisch-logischen Denkschemata andere als die uns bekannten Rechtskonnotationen besitzen.⁴⁰

IV. Zur islamischen Religion und dem islamischen Recht

Der Islam, als monotheistische Offenbarungsreligion, ist einerseits Theologie, welche die Glaubenslehre und Dogmen bestimmt und damit dem Muslim den Glaubensinhalt vorgibt, andererseits ist der Islam das Gesetz (*Shariya* = der Weg), das die Glaubensordnung, die religiöse Wertung aller Lebensverhältnisse, beinhaltet und den Gläubigen Handlungsanweisungen vorgibt. Diese Handlungsanweisungen sollen den Muslimen helfen, ein mit den Geboten Gottes übereinstimmendes Leben zu führen.⁴¹ Der Islam ist damit seinem Wesen nach, wie das Judentum, eine Religion des Gesetzes,⁴² des Gottesgesetzes, deren Quelle das *jus*

33 So Günter Frankenberg, Kritische Vergleiche – Versuche, die Rechtsvergleichung zu beleben, in: ders., *Autorität und Integration*, Frankfurt 2003, S. 299.

34 Emilio Mikunda-Franco, *Der Verfassungsstaat in der islamischen Welt*, in: Morlok (Fn. 18), S. 155. Sehr eindringlich auch schon Léontin-Jean Constantinesco, *Rechtsvergleichung*, Band II, Köln u.a. 1972, S. 31 f.

35 Sacco (Fn. 32), S. 15; Frankenberg, *Kritische Vergleiche* (Fn. 33), S. 301.

36 Kartal wirft dem Islam die bewusste »Verdrängung der Herausforderungen der Moderne« vor und sieht darin eine Verweigerung den Menschenrechten gegenüber, Kartal (Fn. 3), S. 389.

37 Sacco (Fn. 32), S. 15, spricht hier von einer zuweilen auftretenden »rührenden Sentimentalität«.

38 Sacco (Fn. 32), S. 18.

39 Frankenberg (Fn. 33), S. 303.

40 Mikunda-Franco (Fn. 34), S. 152 f.

41 Peter Heine, *Islam*, Hamburg 2003, S. 97.

42 Ernest Gellner, *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, München 1992, S. 8; *Der Begriff des »Gesetzes« ist im Islam sehr weit gefasst. Vgl. Jamila Hussain, Islamic Law and Society*, Leichhardt/NSW 1999, S. 26 ff.

divinum, das göttliche unveränderliche Recht ist. Dies impliziert indes nicht, dass es in einer islamischen Gemeinschaft (*Umma*) bzw. einem islamischen Staat (*Umma* oder *Doulat*, dazu später) kein *jus humanum*, das menschliche veränderliche gesetzte Recht geben kann. Hier irrt Kartal, wenn er geradezu verabsolutiert, dass es »keine staatliche Gewalt mit gesetzgeberischer Funktion wie im Westen« geben könne.⁴³ Es gibt sie bereits: Offensichtliches Beispiel ist die Gesetzgebung in der Islamischen Republik Iran. Dort obliegt, trotz der Festlegung des islamischen Rechts als Hauptquelle der Gesetzgebung in Art. 2 der Verfassung, ebendiese Gesetzgebung dem Parlament. Auch wenn in Iran (zu) viele Gesetze vom Wächterrat⁴⁴ als nicht mit dem Islam übereinstimmend verworfen werden, bleibt die Gesetzgebungskompetenz des Parlaments erhalten. Gesetze und Rechtsvorschriften werden an das Parlament zurückgeleitet, wenn sie nach der Auffassung des Wächterrates dem islamischen Recht widersprechen. Gemäß dem »Adäquatprinzip«⁴⁵ ist die Richtungsvorgabe jedweder Gesetzgebung die notwendige Übereinstimmung mit dem *jus divinum*, feststellbar durch Rechtsgelehrte (*Ulama*), die die Zuständigen für die Beurteilung islamischen Rechts sind.⁴⁶ Dies ersetzt jedoch nicht die staatliche Gesetzgebung, sondern setzt ihr einen bestimmten Rahmen. Auch die simple Behauptung des angeblich vor Jahrhunderten eingetretenen Stillstandes des islamischen Rechts und des Fehlens allein schon der Möglichkeit flexibler Rechtsfortbildung in Reaktion auf neue gesellschaftliche Probleme,⁴⁷ ist eine unterkomplexe Beschreibung. Auf der Basis der Schariya bildete sich, nach dem Tod des Propheten Mohammad, die islamische Rechtswissenschaft, das *Fegh* (Einsicht, Wissen).⁴⁸ Diese islamische Rechtswissenschaft wird in zwei Teile gegliedert. Sie untersucht einerseits die Wurzeln (*Usul* = allgemeines *Fegh*) und erklärt, wie man, durch Rechtschöpfungslehre, Methodik, Interpretation und Argumentation, von den Rechtsquellen (*Koran*, *Sunnat* = Handlungen Mohammeds, *Idjima* = Konsens, *Ghias* = Analogieschluss, *Istihsan* = Bemühung des Rechtsgelehrten) ausgehend, die Gesamtheit der Lösungen finden kann, welche die Schariya bilden. Andererseits behandelt die islamische Rechtswissenschaft die Rechtszweige, die Pflichtenlehre (*Furu* = besonderes *Fegh*), d. h. die materiellrechtlichen Lösungen und Normen des islamischen Rechts. Das islamische Recht hat als *jus divinum* seinen Geltungsgrund nicht in einer weltlichen Autorität, sondern allein im Willen Gottes, was eine direkte Vergleichbarkeit mit dem staatlichen Recht westlicher Vorstellung erschwert. Doch Rechtsfortbildung ist dabei nicht generell ausgeschlossen. Eine rein statische Natur des islamischen Rechts ist nicht nachweisbar.⁴⁹ Vielmehr ist hier etwa auf die, allerdings strengen Regeln folgende, Praxis der Koranexegese und der Korankommentierung zu verweisen.⁵⁰ Auch der Brauch und das Gewohnheitsrecht können eine Rolle bei der Feststellung von Rechtsnormen spielen.⁵¹ Die über die fundamentalen Grundsätze islamischen

43 Kartal (Fn. *), S. 397.

44 Dieses Wächterratsprinzip existiert im Übrigen schon seit der iranischen Verfassung von 1907 und ist kein Konstrukt der Islamischen Republik Iran, siehe: Mehdi Tohidipur, Das Werden und der Inhalt der iranischen Verfassung, VRÜ 1974, S. 201.

45 Vgl. Tohidipur, ebd., S. 201, unter Bezug auf dasselbe Prinzip in der iranischen Verfassung von 1907.

46 Koran, Sure 4, Vers 12, Sure 4, Vers 83. Diese Rechtsgelehrten müssen sich, dem Grundgedanken nach, durch langjähriges Studium, besondere menschliche Qualitäten und der Anerkennung und Respekt durch die Gemeinschaft qualifizieren.

47 Kartal (Fn. *), S. 396.

48 Mircea Eliade/Ioan P. Couliano, Handbuch der Religionen, Zürich 1991, S. 253 f.

49 Vgl. dazu die von Kartal seltsamerweise in konträrer Richtung zitierte Alexandra Petersohn, Islamisches Menschenrechtsverständnis unter Berücksichtigung der Vorbehalte muslimischer Staaten zu den UN-Menschenrechtsverträgen, Bonn 1999, S. 248 und Heine (Fn. 41), S. 98 ff. Dies gilt insbesondere für den schiitischen Islam, der offener ist für Weiterentwicklung qua Neuinterpretation; Christiane Rajewsky, Der gerechte Krieg im Islam, in: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Hrsg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt 1980, S. 19.

50 Adel Th. Khoury, Der Islam, Freiburg 1988, S. 49 f.; Amir M. A. Zaidan, At-Tafsir, Offenbach 2000.

51 Khoury, ebd., S. 53 f.

Rechts hinausreichende intensive Betrachtung desselben im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen und Probleme muss die essentiellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten der sunnitischen und der schiitischen Rechtsentwicklung ebenso wie die Herausbildung unterschiedlicher Rechtsschulen berücksichtigen,⁵² zum Teil begründet in der dezentralen Autoritätsstruktur des islamischen Rechts. Als stets erneuerte gesellschaftliche Herausforderung ist auch das Leben eines Moslem im nicht-islamischen Ausland zu bezeichnen. Hier kennt der Islam besondere Regeln, die den Muslimen die Befolgung der jeweils geltenden Gesetze vorschreiben oder wenigstens erlauben, ohne dass das Grundprinzip, das eigene Leben in gottgefälliger Weise zu führen, aufgegeben werden muss. Religiöse Gebote im Islam sind insoweit durchaus bis zu einem gewissen Grad flexibel und anpassungsfähig, wie etwa die Gebetspflichten bei Aufenthalt im Ausland. Die Unterwerfung unter eine europäische Rechtsordnung und die Verpflichtung auf deren Einhaltung sind unproblematisch, solange keine kulturelle Assimilierung verlangt wird.⁵³ So entbehren Konzepte einer islamischen Religionsneugründung in Europa – etwa die Idee eines »Euro-Islam« –⁵⁴ jeglicher Notwendigkeit, zumal die Begriffsschöpfung »Euro-Islam« eher die Nähe zum Euro als Währung denn zum geografischen Raum Europa suggeriert.

V. Das Verständnis vom islamischen Staat

Der Beitrag von Kartal bleibt methodisch angreifbar durch die fehlende Kontur der verwendeten Begrifflichkeiten. Es wird von »islamischen Staaten« gesprochen, ohne zu ergründen, worin das Wesen eines solchen islamischen Staates liegt. Kartal verweist lediglich auf die Staatspraxis einzelner Staaten des islamischen Raums,⁵⁵ nähert sich aber der konzeptionellen Fundierung damit nicht an.

Was macht also den islamischen Staat aus? Da hier Konzepte zu vergleichen sind, können nur solche Staaten »islamische Staaten« sein, die den Islam als Bestimmungs- und Wesensmerkmal ihrer Rechts- und Gesellschaftsordnung normiert haben. Der Islam impliziert nicht lediglich eine Religion im Sinne eines theologisch-dogmatischen Systems, sondern impliziert zugleich die Errichtung eines spezifischen islamischen Staates.⁵⁶ Der Islam enthält also untrennbar geistig-religiöse wie weltlichpolitische Bestandteile. Islam ist nicht einfach nur eine Staatsreligion, die islamische Gemeinde ist selbst gleichzeitig Religionsgemeinschaft wie Staat.⁵⁷ Der islamische Staat ist die politische Organisation der Gemeinde der Gläubigen

52 Dazu: Bernd Radtke, Der sunnitische Islam, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1989, S. 63 ff.; Karl-Heinz Ohlig, Weltreligion Islam, Mainz/Luzern 2000, S. 261 ff.; Heine (Fn. 41), S. 106 ff.; Mikunda-Franco (Fn. 40), S. 166 ff.; Annemarie Schimmel, Der Islam, Stuttgart 1990, S. 52 f.

53 Eine Assimilierung wird leider zu oft als Voraussetzung des »ungefährlichen Moslem« gesehen: So auch: Bhikhu Parekh, Ist der Islam eine Bedrohung?, in: Transit 26/2004, S. 144 (150). Dabei stellt die Verwirklichung von Assimilations-Praktiken juristisch einen völkerrechtlichen Verstoß gegen Art. 5 Abs. 2 des Rahmenübereinkommens zum Schutz nationaler Minderheiten dar. Dort werden die Mitgliedstaaten des Europarates ausdrücklich dazu verpflichtet, auf solche Zielsetzungen und Praktiken zu verzichten, die auf Assimilierung von Angehörigen nationaler Minderheiten gerichtet sind und diese Minderheiten darüberhinaus sogar vor jeglicher dergestaltiger Aktivität zu schützen.

54 So insbesondere wieder Bassam Tibi, Europa ohne Identität?, S. 193 ff., München 2000. Siehe auch: Nezar Alsayyad/Manuel Castells (Hrsg.), Muslim Europe or Euro-Islam, Lanham 2002; Claus Leggewie, Auf dem Weg zum Euro-Islam?, Bad Homburg 2002. Es existiert gar eine von Wissenschaftlern initiierte »Euro-Islam« Webseite, einsehbar unter: <http://64.207.171.242/new/index.html>.

55 Kartal (Fn. *), S. 386 ff.

56 Fritz Steppat, Der Muslim und die Obrigkeit, in: ders., Islam als Partner, Beirut 2001, S. 109 ff.; Khoury (Fn. 50), S. 45.

57 Thomas Fleiner/Lidjia R. Basta Fleiner, Allgemeine Staatslehre, Berlin u. a. 2004, S. 479; Fritz Steppat, Die politische Rolle des Islam, in: ders., Islam als Partner, Beirut 2001, S. 284.

(*Umma*).⁵⁸ Formuliert wird damit also kein Typus eines islamischen Staates, sondern der wirkliche islamische Staat selbst.⁵⁹ Die Staatsmacht, die Regierung (*Doulat*), bildet den exekutiven Teil dieses islamischen Staates. Die rechtliche Grundlage des Zusammenlebens der Muslime innerhalb des islamischen Staates ist die Schariya, das islamische Gesetz, die die Beziehungen des einzelnen Menschen zu Gott, zu den anderen Menschen und zum Staat regelt. Insoweit kann hier auch von einer »Nomokratie« gesprochen werden.⁶⁰ In der religiös-politischen Konzeption des Islam ist der Staat Träger der religiösen Idee, Träger des göttlichen Willens im Diesseits.⁶¹ Untrennbar verwoben mit der Konzeption der *Umma* ist die Frage nach der demokratischen Struktur dieses Staates. Demokratie ist dabei generell ein schwieriger Bezugspunkt, ist doch die Frage, was denn »die« Demokratie ist, offen und kaum abschließend definierbar, angesichts der Vielfältigkeit und Divergenz der Theorien und Meinungsstreitigkeiten und der Vielfalt der praktischen Verwirklichung.⁶² Verständigen kann man sich auf die Idee der Verwirklichung des Willens des Volkes – einer Herrschaft des Volkes – durch ein institutionelles Organisationswesen zumeist repräsentativer Art.⁶³ Soweit (von außen) demokratische Alternativen in östlich-islamischen Gesellschaftsordnungen gefordert werden, müssen diese jedenfalls auch den Islam, angesichts seiner unbestreitbaren Präsenz, einbeziehen.⁶⁴ Dies zeigt sich selbst bei der Auseinandersetzung um die aktuellen afghanischen und irakischen Verfassungsentwürfe. Das Mitdenken des islamischen Staates und seiner theoretischen Grundlagen ist essentiell für die Betrachtung des Verhältnisses von Islam und Demokratie⁶⁵ und damit staatlicher Organisation. Der Vergleich der islamischen Vorstellung der Organisation eines Gemeinwesens mit den westlichen Formen von Demokratie kann nicht durch die Feststellung eines graduellen Unterschiedes von »mehr« oder »weniger« Demokratie vorgenommen werden. Der Ansatz ist ein gänzlich anderer und legt ein Regierungssystem eigener Art offen. Hier gerät die *Umma* als Gesamtheit der Gemeinde abermals in den Blick, denn sie ist Basis allen Handelns und Entscheidens.⁶⁶ Erst aus diesem Verständnis der *Umma* heraus kann die Wirklichkeit islamisch geprägter Regierungsformen untersucht und können die Methoden der Inklusion/Exklusion genauerer Betrachtung unterzogen werden. Die *Umma* ist ihrem Ansatz nach letztlich eine unmittelbare Form der Verwirklichung der demokratischen Idee, der Idee der Selbstregierung des Volkes, der Selbststeuerung aller Bürger der Gemeinschaft, gar unter Aufhebung nationaler Grenzen der Staatlichkeit.⁶⁷ Die *Umma* ist nicht auf Staaten oder Staatsgrenzen beschränkt, erweist sich somit gar als möglicher Identitätsbezug globaler Art. Sie »spricht« in ihrer Gesamtheit, einer Art »volonté générale« im eigentlichen Sinne. Dies wird betont durch den Ausspruch aus dem *Hadith* (= Überlieferung des Le-

58 Zur Frage der Repräsentation von (religiösen) Minderheiten vgl. die kenntnisreichen Ausführungen von Albrecht Noth, *Der Islam und die nicht-islamischen Minderheiten*, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1989, S. 527 ff.

59 Antes (Fn. 18), S. 69; Laurence Fitzgerald, *The justice God wants – Islam and human Rights*, North Blackburn/Victoria 1993, S. 15.

60 Vgl. Montgomery Watt, *Islam and the integration of society*, London 1961; Gellner (Fn. 42), S. 127.

61 Antes (Fn. 18), S. 69.

62 Siehe exemplarisch: Herfried Münkler (Hrsg.), *Die Chancen der Freiheit – Grundprobleme der Demokratie*, München 1992; Manfred G. Schmidt, *Demokratietheorien*, 3. Auflage, Stuttgart 2004; Peter Massing/Gotthard Breit (Hrsg.), *Demokratietheorien*, 2. Auflage, Schwalbach 2002.

63 Üblicherweise wird Demokratie mit einem repräsentativen System gleichgesetzt, das die Individualinteressen hinter dem Willen der Mehrheit zurücktreten lässt, vgl. Hans Köchler, *Democracy and the International Rule of Law*, Wien/New York 1995, S. 3.

64 Jack Miles, *Of Theology and Diplomacy*, in: Sohail H. Hashmi (Hrsg.), *Islamic Political Ethics*, Princeton 2002, S. VII.

65 Antes (Fn. 18), S. 69.

66 Die Wertschätzung dieser *Umma* als Gesamtheit entspricht auch der Ausspruch im Koran Sure 3, Vers 111.

67 Die Zugehörigkeit zu einer Nation oder gar einer Klasse ist sekundäres Element islamischer Gruppenidentität, vgl. Steppat (Fn. 57), S. 281 f.

bens Mohammed): »Meine Gemeinde wird nie in einem Irrtum übereinstimmen«. ⁶⁸ Der Mehrheitsgedanke tritt in dieser Lesart der theoretischen Grundlage der *Umma* hinter der Notwendigkeit des Konsenses zurück. Doch gleichzeitig bedeutet dies nicht die zwangsweise Unterordnung und Ausschaltung von Kritik und abweichender Meinung, denn ein *Hadith* sagt auch: »Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit.«

VI. Menschenrechte und Menschenpflichten im Islam

Soweit im Beitrag von Kartal versprochen wird, Menschenrechtskonzeptionen auf theoretischer Basis gegenüberzustellen, sucht man bis zuletzt vergebens nach kontextbezogener Erörterung von Rechts- und Pflichtenstrukturen. Ein Konzeptvergleich, also die Darlegung oder gar Analyse eines planvollen und einem theoretischen Unterbau folgenden Systems, ist nicht zu erblicken. Menschenrechte sind kein »organisches Produkt abendländischer Kulturgeschichte«. ⁶⁹ Die stetige Verinnerlichung der Menschenrechte aus der historischen Verwurzelung in der »westlichen Rechtskultur« lässt die zugleich bekundete Universalität ins Wanken geraten. ⁷⁰ Die Universalität der materiellen Garantie lässt sich gerade nicht vereinbaren mit der Verengung auf ein formales Rechtskonzept. Im Fall der Menschenrechte darf Universalität nicht mit Uniformität gleichgesetzt werden. ⁷¹ Zu Recht betont Kartal, dass die Rechte des Menschen im Islam gottgegeben sind, und begründet aber zugleich damit die Rückständigkeit des Rechtskonzepts. Doch worin besteht der negative Wert dieser Feststellung? Können gottgegebene Rechte, die von allen, also auch dem Staat, zu beachten sind, nicht umso mehr vorstaatlich und vorrechtlich sein, als sie gleichsam »vormenschlich« und damit ebenso unveräußerlich ihrer Konzeption nach sind? ⁷² Doch der Islam müsse »Menschenrechte im westlichen Sinne« kennen, fordert Kartal, eine Rezeption sei vonnöten, die bereits eingesetzt habe. ⁷³ Dieser methodisch verengte, alleinige Blick auf »Rechte« blendet das Kernelement der islamischen Tradition, die Pflichtenlehre, ⁷⁴ aus und entledigt sich damit der Möglichkeit des Verständnisses der Menschenrechte im Islam. ⁷⁵ Verborgenen bleibt so der Kern der islamischen Weltsicht: Nur Gott hat Rechte, die Menschen haben Pflichten. ⁷⁶ Dies impliziert aber nicht die Rechtlosigkeit des Menschen gegenüber dem Menschen oder des Menschen gegenüber dem Staat oder anderer regulativ-politischer Organisation. Durch die Pflichtdefinition des

68 Zitiert nach: Schimmel (Fn. 52), S. 53; Khoury (Fn. 50), S. 52.

69 So der von Kartal oft zitierte Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt 1998, S. 203.

70 Widersprüchlich auch hier: Kartal (Fn. *), S. 399 f.; dazu: Bielefeldt (Fn. 69), S. 203. Siehe auch: Franz M. Wimmer, *Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht*, in: ders., *Globalität und Philosophie*, Wien 2003, S. 40 ff.; Charles Taylor, *Religion, Identität und europäische Integration*, in: *Transit* 26/2004, S. 166 (181 f.) führt aus, dass es »alternative Rechtfertigungen« geben kann.

71 Otfried Höffe, *Kulturimperialismus oder interkultureller Diskurs?*, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 1/02, S. 54.

72 Vgl. Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28/97, S. 21, der darauf hinweist, dass sich religiöse und naturrechtliche Begründungen der Menschenrechte grundsätzlich nicht unterscheiden, denn beide stellen bestimmte Rechtspositionen jenseits menschlicher Disposition.

73 So der in seiner Einseitigkeit offensichtliche, ausdrückliche Ausgangspunkt von Kartal (Fn. *), S. 389.

74 Tilman Nagel, *Der Koran*, München 1983, S. 301; Annemarie Schimmel, *Spiegelungen des Islam*, Berlin 2002, S. 55 f.; Bernhard Lewis, *DIE ZEIT* Nr. 13 vom 19. 3. 2004, S. 50. Das Konzept der Pflichtenlehre ist auch dem christlichen Verständnis nicht gänzlich fremd, vgl. Patrick Collinson, *Religion und Menschenrechte*, in: Olwen Hufton (Hrsg.), *Menschenrechte in der Geschichte*, Frankfurt am Main 1998, S. 27 (52 ff.).

75 Lediglich in einem Nebensatz auf S. 399 erwähnt Kartal, dass das islamische Konzept »fast nur Pflichten« aufweise, ohne darauf näher einzugehen.

76 Bernhard Lewis, *DIE ZEIT* Nr. 13 vom 19. 3. 2004, S. 50.

einen wird vielmehr der rechtliche Rahmen des Gegenüber gleich mitdefiniert. Kartal übersieht, dass die Betonung der Pflichten keinen Mangel an Rechten bedeuten muss. Vielmehr kann das Dringen auf Einhaltung von Pflichten auch die Garantie von Rechten ermöglichen. Dieser Ansatz war auch gerade für das Konzept der Grundrechte des Grundgesetzes bereits Anlass für wissenschaftliche Auseinandersetzung, denn der Grundrechtskatalog des Grundgesetzes definiert auch Grundpflichten implizit mit.⁷⁷ Die Wechselbeziehung von Grundrechten und Grundpflichten und damit auch Menschenrechten und Menschenpflichten lässt sich als Symbiose begreifen, die das Verständnis der islamischen Pflichtenlehre eröffnen könnte. Daher konnten auch Staaten, die den Islam als Grundlage ihrer Staatsund Gesellschaftsordnung haben, aus voller Überzeugung die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 unterzeichnen,⁷⁸ denn diese hat den Anspruch der Herstellung von Ordnung und Gerechtigkeit, Forderungen, mit denen sich Muslime im Hinblick auf die Grundlagen des Islam voll identifizieren können und deren Realisierung entscheidender Bestandteil ihres religiös-politischen Glaubens ist. Das oberste Prinzip gesellschaftlicher Ordnung muss Gerechtigkeit sein.⁷⁹ Daraus lässt sich die Forderung pflichtgemäßen Verhaltens gegenüber anderen begründen. Die (Menschen)Rechtskonzeption des Islam kennt im Übrigen grundsätzlich keinen politischen bzw. staatlichen Gegenpart, der die gegebenen Rechte streitig macht und demgegenüber eine Abwehr notwendig ist. Auch der Staat und seine Handlungsträger sind Teil der Verpflichteten. Selbst die Geistlichen, die die Gottesgebote ausführen, sind weder zur Garantie noch zur Aberkennung befugt. Der Gehorsam gegenüber dem politischen Herrscher ist damit auch nicht unbegrenzt. Da es also keinen Gehorsam in der Sünde gibt, besteht damit im Extremfall gar eine Art »Pflicht zur Revolution«.⁸⁰

Der Schwerpunkt der islamischen Rechtskonzeption liegt nicht bei den politischen Abwehrrechten, sondern bei den sozialen Rechten, die menschenwürdiges Leben und Wirken in der Gesellschaft ermöglichen. Die Behauptung Kartals, das islamische Recht bezwecke nicht die Lösung sozialer Probleme,⁸¹ verkennt die Auswirkungen des islamischen Rechts- und Pflichtenkonzepts. Denn während nach dem westlichen Konzept die politischen Freiheitsrechte an erster Stelle stehen, liegt die Betonung auf islamischer Seite gerade auf den sozialen Schutzpflichten und -rechten, begründbar auf dem starken Einfluss der Idee der Gerechtigkeit⁸² und der Ausrichtung am Allgemeinwohl, erkennbar an der Vielzahl moralischer Vorschriften.⁸³ Das »ummaorientierte« Denken sichert jedem Bedürftigen in der Solidargemeinschaft die notwendige Unterstützung.⁸⁴ Recht (*Hagh*) und Gerechtigkeit (*Adl*) sind mit dem islamischen Prinzip des »Gebietens des Rechten und Verbieters des Unrechten« (*al-amr bel-maruf wa an-nahy an al-munkar*) die Leitmotive koranischer Sprache und stellen die fundamentalen Normen des religiösen Rechts und der Ethik des Islam dar. Auf dieser Basis bedarf es der weiteren eingehenden Herausarbeitung einzelner Pflichten und damit Rechtekategorien.

77 Vgl. zu der Diskussion: Rolf Stober, Grundpflichten und Grundgesetz, Berlin 1979; Volkmar Götz, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 7 ff.; Hasso Hofmann, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 ff.; Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik, Frankfurt 1997, S. 139 ff.; Thorsten Ingo Schmidt, Grundpflichten, Baden-Baden 1999; Florian Dühr, Prinzip und System der Grundpflichten, Münster 2002.

78 Die aktuelle Liste der Unterzeichnerstaaten findet sich unter: <http://www.unhcr.ch/udhr/miscinfo/carta.htm>.

79 Koran Sure 4, Vers 58 u. 135; Sure 5, Vers 8; Sure 7, Vers 29; Sure 16, Vers 90 u. 97; Sure 49, Vers 13; Sure 60, Vers 8.

80 Bernhard Lewis, DIE ZEIT Nr. 13 vom 19. 3. 2004, S. 50.

81 Kartal (Fn. *), S. 396.

82 Antes (Fn. 18), S. 67.

83 Johannes Reissner, Die politische Rolle des Islams in der Gegenwart, in: Ende/Steinbach (Fn. 58), S. 167.

84 Antes (Fn. 18), S. 47.

VII. Konsequenz

Die Argumentation Kartals mündet in einer geradezu abstrusen Forderung: Da der Islam so rückständig sei, solle es jedem Muslim selbst überlassen bleiben, ob er sich an den Koran gebunden fühle!⁸⁶ Doch ein Muslim, der sich an den Koran nicht gebunden fühlt, ist ebenso wenig ein Muslim wie ein Christ, der sich nicht an die Bibel gebunden sieht, kein Christ mehr ist. Plädiert Kartal also für die Selbstauflösung des Islam? In diese Argumentationslinie passt auch der Versuch, die islamische Religion der Lächerlichkeit preiszugeben, indem der Koran als »vom Himmel gefallenes Buch« bezeichnet wird⁸⁷ und die Schariya als »von Dogmen und Diskriminierungen beherrscht«.⁸⁸ Was folgt aus diesem vorurteils- und projektionsbeladenen Umgang mit dem »Anderen«? In der öffentlichen Debatte stellt sich die Wirklichkeit des Islam dergestalt dar, dass die islamische Religion aggressiv sei und Muslime potentiell gefährlich seien,⁸⁹ ferner, dass das islamische Recht einer überholten Vergangenheit angehöre und zur Unbeweglichkeit erstarrt sei, folglich besser zu ignorieren ist. Unterschiedliche Vorstellungen und Bewegungen der islamischen Gemeinschaften werden zu einer einheitlichen Ablehnungsideologie hochstilisiert: Ziel des Islam, als einer »eroberungslustigen, kriegerischen und theokratischen Religion«⁹⁰ und damit der Moslems, sei die Indoktrinierung fremder Gesellschaften und letztlich die »Weltherrschaft«.⁹¹ Konsequenz der Abwehrhaltung ist aber auch die fortlaufende Selbstbeschädigung des Rechtsstaats und der Demokratie in westlichen Staaten und damit gerade die langsame, aber stetige Abkehr von eigenen maßstabgebenden Errungenschaften.⁹² Die Folgen der mangelnden Frage nach dem Verständnis des Islam vergrößert unnötig den bereits bestehenden »knowledge gap«.⁹³ Der Ruf nach der Moderne hilft hier nicht weiter, ebenso wenig die falsch verstandene Rechtsvergleichung, die den »schlechten« islamischen Konzepten den »guten« Westen entgegensetzt und damit einer weiteren dunklen Projektion Vorschub leistet, die sich gewahr werden muss, irreversible Schäden im gegenseitigen Miteinander anzurichten. Dabei ist das hier Ausgeführte idealtypisch für das Verständnis des Islam und dessen politische Implikationen – doch allein das zu definierende theoretische Fundament offenbart das zugrunde liegende Konzept und kann damit Maßstab einer kritischen und vor allem wirksamen Herangehensweise an die realen Gegebenheiten sein,⁹⁴ die gerade den rein polarisierend-wertenden Vergleich ausspart.

85 Ebenso Petersohn (Fn. 49), S. 248.

86 Kartal (Fn. *), S. 397.

87 Ebd., S. 399.

88 Ebd., S. 398.

89 Vgl. Silvia Kaweh, Islam in Deutschland, in: Reza Yousefi/Fischer (Fn. 2), S. 181 (191 ff.), die zu Recht von einem »Generalverdacht« spricht.

90 Vgl. Alexandre del Valle, Der Islam ist kriegerisch, in: FAZ v. 18. 11. 2001, S. 11; Dazu: Sabine Riedel, Der Islam als Faktor in der internationalen Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 37/2003, S. 15.

91 Bassam Tibi, Selig sind die Belogenen, Vortrag 2002, abrufbar unter: http://www.efg-hohenstaufen-str.de/downloads/texte/selig_sind_die_belogenen.html. Siehe auch Fn. 6.

92 Richard Rorty, Feind im Visier, DIE ZEIT Nr. 13 v. 19. 3. 2004, S. 49.

93 Jack Miles, Of Theology and Diplomacy, in: Sohail H. Hashmi (Hrsg.), Islamic Political Ethics, Princeton 2002, S. VII.

94 Ebenso Antes (Fn. 18), S. 95.