

DIE DEBATTE UM GENDER UND MENSCHENRECHTE IM ISLAM

LISE J. ABID

In der Debatte über Menschenrechte in Verbindung mit Geschlechterrollen im Islam geht es in erster Linie um die Fragen der Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter. Diese Debatte findet auf mehreren Ebenen statt. Eine theoretische Ebene konzentriert sich auf religiös-philosophische Dimensionen, eine praktische auf die Geltung von Menschen- und Frauenrechten, beziehungsweise deren Gewährung oder Verletzung in jenen Ländern, in denen sowohl das Rechtssystem als auch das gesellschaftliche Leben vom Islam geprägt sind.¹ Zwischen diesen beiden liegt die positiv-rechtliche Ebene, auf der unter anderem geltende Gesetze und traditionelle Rechtsvorstellungen interagieren oder auch konkurrieren. Die Übergänge zwischen den verschiedenen Ebenen sind fließend, zumal in dieser Debatte eine Vielzahl von sozialen, historischen, kulturellen, aber auch politischen und wirtschaftlichen Einflüssen wirksam werden.

Einer der Kernpunkte ist die Frage, wieweit geschlechtsspezifische Rollenbilder Menschenrechte einschränken oder Gleichberechtigung verhindern. Der Islam sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass er sich dem universalen Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau verschließe. Dies führe dazu, dass Menschenrechte für die Geschlechter nicht jene gleiche Geltung hätten, welche die internationalen Menschenrechts-Dokumente vorsehen. Als im Jahre 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von der UNO-Vollversammlung verabschiedet wurde, befanden sich unter den 48 Ländern, die mit »Ja« stimmten, sechs muslimische Länder. Unter den acht Mitgliedsstaaten, die sich damals der Stimme enthielten, war Saudi-Arabien das einzige muslimische Land. Jene muslimischen Länder, die erst nach der Mitte des 20. Jahrhunderts die Unabhängigkeit erlangten, haben sowohl die Menschenrechtserklärung und zumeist auch ihre Folgevereinbarungen unterzeichnet. Was jedoch die Umsetzung betrifft, sind zahlreiche Defizite bis hin zu eklatanten Menschenrechtsverletzungen zu beobachten. Die Opfer sind häufig Frauen, nicht nur aufgrund vielfältiger Formen von Diskriminierung, sondern auch wegen ungerechter und irrationaler Strafuweisungen. Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit sind die in Nigeria verhängten Urteile, nach denen Frauen aufgrund außerehelicher sexueller Beziehungen gesteinigt werden sollten. Menschlich gesehen sind diese Urteile schockierend, und auch muslimische Gemeinschaften in Europa haben dagegen Protest eingereicht². Ungerecht sind solche Urteilssprüche auch aus islamisch-theo-

1 Diese werden im Weiteren »muslimische Länder« genannt. Im sozio-kulturellen Kontext bezeichne ich diesen geografischen Raum auch als »islamische Welt«.

2 Zum Beispiel Brief der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich vom 21. März 2003 an den nigerianischen Botschafter.

logischer Sicht, denn die zugrunde liegenden Probleme sind die Armut und die Entrechtung der Frau. Derartige Umstände haben in der Frühzeit des Islams die Aussetzung von Strafen bewirkt. Aber in den Augen der zuständigen Richter und wohl auch für einen Teil ihrer Gemeinschaft bezwecken diese Urteilsprüche zunächst Abschreckung, und die Möglichkeit der Berufung konnte bisher von Verteidigern und Menschenrechtsvertretern wie Amnesty International erfolgreich genutzt werden. Man muss sich vor Augen halten, dass diese teils lokal isolierten muslimischen Gemeinschaften, die bisher in ihrem weitgehend geschlossenen sozialen System lebten, nun vor allem durch Binnenmigration und Flüchtlingsströme aus Nachbarländern mit für sie neuen Problemen konfrontiert wurden und jetzt das Aufbrechen traditioneller Familienstrukturen erleben. Der Ausbau des Gesundheitswesens, Aufklärung und Information über sexuell übertragbare Krankheiten, auch AIDS, konnten nicht entsprechend gefördert werden. Ebenso hat die Akzeptanz der Familienplanung und die Verfügbarkeit entsprechender Einrichtungen mit der demografischen Entwicklung nicht Schritt gehalten. Die muslimische Gemeinschaft versucht, sich vor den Folgen zu schützen, und nur so ist es zu verstehen, dass muslimische Frauen in Nigeria wiederholt die Einführung der *Shari'a* verlangten (vgl. Okunnu 2001). Seither hat sich aber Ernüchterung bemerkbar gemacht, und die muslimische Frauenrechtsaktivistin Bilki-su Yusuf merkt kritisch an:

»When people clamoured for the implementation of *Shari'a* they wanted justice entrenched, they dreamt of an equitable society where Islam and its intrinsic concept of justice would be reflected in all aspects of their life. Their hopes were raised and then dashed. The *Shari'a* as it is currently implemented has done nothing but filled them with despair. Nothing has changed and the old order is not about to give way to the new one that is *Shari'a* compliant. *Shari'a* has been reduced to a body of laws in the hands of poorly trained and incompetent judges who abuse procedure. *Shari'a* has also provided jobs for ill equipped supervisors whose only pre-occupation is to fish out women who commit adultery [...].« (Yusuf 2002)

Die erwähnten Urteile sind dadurch jedoch nicht zu rechtfertigen, denn auch aus islamischer Sicht können moralische Ideale nur dann funktionieren, wenn die muslimische Gemeinschaft ihren sozialen Verpflichtungen nachkommen kann. Hier ist aber wiederum die Politik zentral, denn ohne eine tragfähige Ökonomie kann kein soziales Netz entstehen. Die Wirtschaft ist auch der Schlüssel, der Frauen aus der Abhängigkeit von männlichen Familienmitgliedern heraus führt. Bei den in Nigeria verurteilten Frauen handelte es sich um Alleinstehende, beziehungsweise Geschiedene, die in verzweifelter Suche nach sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit außereheliche Beziehungen eingingen. Irrational sind die Strafen auch deshalb, weil jene Männer, die die Notlage der betroffenen Frauen ausnutzten, ungestraft blieben.

Doch der Appell an das männliche Gewissen wird dort wie anderswo erst dann erfolgreich sein, wenn dem durch die wirtschaftliche Selbstständigkeit der Frau Nachdruck verliehen wird.

Das wissen auch Nigerias muslimische Frauen, und sie haben sich 1985 organisiert, um im Rahmen der muslimischen Frauenorganisation *FOMWAN* (*Federation of Muslim Women's Organisations of Nigeria*) Schul- und Berufsbildung, aber auch höhere Studien, Fachkurse, medizinische Einrichtungen und vieles mehr aus eigener Kraft auf die Beine zu stellen. In westlichen Medien hat man über diese muslimische Form von »Empowerment« bisher so gut wie nichts gehört. Natürlich sind auch Auseinandersetzungen mit den konservativ-religiösen Strömungen Nigerias nicht ausgeblieben. Ein eindrucksvolles Dokument, das zeigt, wie die Frauen der *FOMWAN* gegen die konservative Seite argumentieren, ist ein Artikel der nigerianischen Journalistin Hajiya Bilkisu³, in dem sie schreibt:

»[...] we are insisting [...] that Muslim women's rights discourse should be approached from an Islamic perspective. They should not be based on the whims and caprices of male chauvinists who seem to derive pleasure in oppressing women after jettisoning Islam and using culture as a facade. We are also insisting that women must be educated so that they know their rights and obligations to the society. We are disturbed that in a society that is supposed to be Islamic, women are denied their right to education which is compulsory in Islam.« (Bilkisu 2002, Internet-Portal *Africaresource*)

In vielen Hinsichten gibt es aber Bestrebungen, die Menschenrechts-Situation in den muslimischen Ländern zu verbessern. Einige grundlegende Fragen haben im internationalen und interreligiösen Dialog, aber auch in der inner-muslimischen Debatte verstärkt Aufmerksamkeit gefunden. Diese sind sowohl theoretischer als auch praktischer Natur, nämlich

- ob die genannten Defizite in der islamischen Lehre begründet sind oder ob sie eher auf Traditionen und soziale Strukturen und Gegebenheiten jener Länder zurückzuführen sind,
- wie muslimische Denker, Wissenschaftler und Gelehrte weiblichen und männlichen Geschlechts an das Thema Menschenrechte einschließlich der Frauenrechte herangehen und welchen Widerhall ihre Überlegungen bei den Verantwortlichen muslimischer Länder finden,
- ob und auf welcher Basis Menschenrechte für Frau und Mann im Rahmen des Islams verwirklicht werden können,
- und welche Rolle den in Europa lebenden MuslimInnen bei der Rezeption des Menschenrechtsgedankens zukommt?

3 »Hajiya Bilkisu« dürfte mit Bilkisu Yusuf, die derzeit Vorsitzende der *FOMWAN* ist, identisch sein (siehe nächste Seite).

Was die praktischen Aspekte betrifft, spielt nicht nur der politische Wille eine Rolle. Sehr oft geht es um die Überwindung von hemmenden Traditionen, was zumeist auch eine Bildungsfrage ist. Ein neu verstandener, aufgeschlossener Islam kann hier als Argumentationshilfe dienen, wenn er authentisch und damit für die Mehrheit der Muslime glaubwürdig bleibt.

Bevor weitere Denkansätze zu diesen Fragen erörtert werden, sind einige Vorbemerkungen angebracht. Für die Muslime ist die Frage nach den Wurzeln der Menschenrechte bedeutsam. Denn nur wenn sie sich mit jenen Werten und Rechten, die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und den Verträgen von 1966 definiert sind, aus der islamischen Geschichte heraus identifizieren können, werden die Menschenrechte im weiteren Sinne nicht als westliches Konstrukt empfunden. Dieser Zugang könnte es ermöglichen, Menschenrechte in der islamischen Welt zunächst unter Umgehung der Säkularisierungsdebatte umzusetzen, da muslimische Gesellschaften noch ihren eigenen Weg suchen und genuine Lösungsmodelle finden müssen.

Dies umso mehr, als christlich geprägte Kreise nicht selten die christlichen Wurzeln der Menschenrechte behaupten. Der christliche Anspruch rührt daher, dass die moderne Formulierung der Menschenrechte in Europa entstanden ist und daher als ein Produkt europäischen Geistes gesehen wird, welcher wiederum dem Christentum entspringt. Diese Sicht ist für die Akzeptanz oder Ablehnung der Menschenrechte in der muslimischen Welt nicht unproblematisch (vgl. Bielefeldt 1997: 602). Als Reaktion darauf haben auch muslimische Autoren versucht, die Menschenrechte im Sinne des Islams zu vereinnahmen (vgl. Bielefeldt i.d.Bd.). Um eine solch einseitige Vereinnahmung – von welcher Seite auch immer – zu vermeiden und gleichzeitig die Attraktivität des Menschenrechtsgedankens zu erhöhen, möchte Heiner Bielefeldt (i.d.Bd.) die Durchsetzung der Menschenrechte nicht als »imperialistische Zivilisationsmission« verstanden wissen. Er weist darauf hin, dass die Menschenrechte als Antwort auf historische Unrechtserfahrungen formuliert wurden und zunächst auch auf den Widerstand der Kirche stießen. Die Unrechtserfahrungen der in der so genannten »Dritten Welt« lebenden Menschen – und damit auch der meisten Muslime – unterscheiden sich in mancher Hinsicht von jenen der Völker Europas. Prägend war für sie vor allem die kollektive Unrechtserfahrung des Kolonialismus und die bis heute empfundene wirtschaftliche und politische Marginalisierung der muslimischen Länder. Es wäre die Frage zu untersuchen, wieweit die Betonung der eigenen Identität ein Kompensationsverhalten für das angesichts der ökonomischen und technologischen Überlegenheit des Westens empfundene Gefühl der Ohnmacht ist – ein Szenario, in dem die Realisierung von Menschen- und insbesondere Frauenrechten allzu leicht ins Hintertreffen gerät.

Auch der Friedensforscher Johan Galtung analysiert die zivilisatorisch-kulturelle Perspektive der Menschenrechte und kommt zu dem Schluss:

»Eine Propagierung der Menschenrechte ist also folglich auch eine Propagierung der westlichen Zivilisation, und zum Teil auch gerade als eine solche intendiert. Das macht an sich die westliche Menschenrechtstradition nicht falsch. Aber es führt sicherlich zu zwei wichtigen Fragen. Was, wenn überhaupt etwas, ist so spezifisch westlich, dass es nicht Teil einer *Allgemeinen Erklärung* sein sollte? Und was könnten andere Zivilisationen, [...] zu einer solchen allgemeinen Erklärung beitragen?« (Galtung 1997: 35)

Andere Weltreligionen und Kulturen der Erde verknüpfen die Menschenrechte ebenfalls mit ihrem religiös-kulturellen Erbe, obgleich die jeweiligen Staaten – sofern sie zu den Signatarländern zählen – die Menschenrechtserklärung wohl nicht aus einer primär religiösen Motivation unterzeichneten. Es kann aber vorausgesetzt werden, dass eine Kultur – je mehr sie ihre Werte in den Prinzipien der Menschenrechte wieder erkennt – desto eher zu einer positiven Identifikation und zur Akzeptanz universaler Menschenrechtsideen finden wird.

Historisches und modernes Rechtsverständnis im Islam

Der Islam versteht sich nicht nur als Religion, sondern als komplexes System, das weltanschauliche und rechtliche Aspekte beinhaltet. Dieses System schafft einen sozialen Rahmen, in dem sich Individuum und Gesellschaft in positiver Interaktion entfalten sollen. Die Grenzen dieses Rahmens sehen gläubige Muslime im göttlichen Gesetz, das der Mensch nicht willkürlich ändern oder übertreten darf. Daher ist es einerseits aus religiös-muslimischer Sicht wichtig, dass die Menschenrechte »in diesen Rahmen passen«, um Akzeptanz und Umsetzung zu erfahren. Die Realität zeigt ja, dass ein auf dem Islam basierendes Rechtsverständnis die Gesetzgebung muslimischer Länder in unterschiedlicher Weise prägt. Andererseits findet man unter muslimischen Modernisten auch das Bestreben, das Rechtsgebäude des Islams dem modernen Menschenrechtsgedanken anzupassen (Abrarov 2002: 43). Zwar richten sich die Vorbehalte der Muslime nicht gegen Menschenrechte an sich, das hat die inner-islamische Debatte zu diesem Thema gezeigt (vgl. Bielefeldt 1997, Abid 2001a). Aber auch im bisher jüngsten Dokument, der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) verabschiedet wurde, heißt es in Artikel 24: »All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic *Shari'a*.«

Hingegen ist die *Arab Charter on Human Rights*, die 1994 von den 22 Staaten der Arabischen Liga angenommen und 1997 ratifiziert wurde, ein essenziell säkulares Dokument. Obwohl in vieler Hinsicht vage formuliert, garantiert es die Grundrechte des Menschen, darunter die Freiheit des Glau-

bens und der Religionsausübung sowie den Schutz von Minderheiten. Mann und Frau sind gleichermaßen berechtigt:

»[...] to enjoy all the rights and freedoms recognized herein, without any distinction on grounds of race, colour, sex, language, religion, political opinion, national or social origin, property, birth or other status and without any discrimination between men and women.« (Arab Charter on Human Rights 1997: 151)

Eine MuslimInnen häufig gestellte Frage ist, warum man das religiöse Gesetz – die *Scharī'a* – nicht endlich beiseite lassen könne, um Frauen- und Menschenrechte gemäß der UN-Charta zu verwirklichen, die doch um so vieles zeitgemäßer seien. Schon beim Familienrecht hat es sich aber als problematisch für die Gesetzgebung muslimischer Länder erwiesen, Bestimmungen umzusetzen, die als der *Scharī'a* zuwider laufend gesehen werden. Ein Beispiel ist die vielschichtige Diskussion um das neue ägyptische Scheidungsrecht, das sowohl von konservativer wie von progressiver Seite in mancher Hinsicht kritisiert wird (vgl. Ann E. Mayer i.d.Bd.). Das erklärt, warum selbst säkular ausgerichtete Regierungen zum Beispiel im Familienrecht massive Zugeständnisse an das religiöse Rechtsgebäude machen, um den sozialen Frieden zu erhalten. Bei individuellen Frauenrechten besteht ein noch höherer Grad an Sensibilität, da sie oft mit Fragen der Sexualmoral in Zusammenhang gebracht werden.

Um dem sozialen Wandel in muslimischen Gesellschaften Rechnung zu tragen, wird daher eine zeitgemäße Auslegung islamischer Rechtsquellen – im Wesentlichen von Koran und *Sunna*⁴ – von entscheidender Bedeutung sein.

Die Frage des Interpretationsrahmens und vor allem der Auslegungskompetenz wird von Muslimen aber keineswegs einhellig beantwortet. Ebenso wie die muslimische Kultur und Lebensweise in verschiedenen Ländern sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat, hat sich auch in den traditionellen islamischen Wissenszweigen (das heißt Exegese von Koran und Hadith⁵, Rechtslehre, Theologie, aber auch Philosophie, Geschichte und andere) eine Vielzahl von Schulen und Meinungen heraus gebildet. In den Rechtswissenschaften gab es im frühen Islam einen beachtlichen Pluralismus (vgl. Ramadan 1979: 81f.), der im Laufe der Jahrhunderte auf vier sunnitische und eine schiitische Rechtsschule reduziert wurde. Ein Schlüsselbegriff ist *al-Idschtiḥād*, die eigenständige, vernunftbegründete Rechtsfindung. Sie »stellt geradezu das Lebenselixier in Bezug auf die Anwendbarkeit des

4 Sunna, hier: das Beispiel und die Lebenspraxis des Propheten Muhammad.

5 Hadith (gesprochen Ḥadīṡ): Sammelbegriff für überlieferte Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad sowie seine stillschweigende Billigung gängiger Verhaltensweisen und Normen.

islamischen Rechts dar, oder in Iqbals⁶ Worten, »das Prinzip der Beweglichkeit im Gefüge des Islams«, schreibt Said Ramadan (1979: 77). Im schiitischen Islam ist dies eine der wichtigsten Rechtsquellen; im juristisch rigiden, sunnitischen Islam gibt es seit dem Ende des 19. Jh. Bestrebungen zur Belebung des *Idschtiḥad* in der Rechtspraxis (vgl. ebd.: 74-77).

Eine zentrale religiöse Autorität – vergleichbar einem Papst – kennt der Islam nicht, ebenso keine priesterliche Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen. Diese Tatsache hat es den Behörden europäischer Staaten, in denen Muslime leben, nicht leicht gemacht, muslimische Ansprechpartner zu finden, die die Mehrheit ihrer Glaubensgemeinschaft repräsentieren. Diese Situation ist aus Deutschland nur allzu gut bekannt, in Frankreich und anderen europäischen Staaten verhält es sich ähnlich (vgl. Brändle 2003).

In der muslimischen Welt verfügen allerdings renommierte islamische Lehrstätten wie die Al-Azhar Universität in Kairo für den sunnitischen Islam oder die Theologische Hochschule in Qum, Iran, für den schiitischen Islam über maßgeblichen Einfluss. Ob und inwieweit ihre Vertreter allerdings ein Monopol auf die Exegese haben, wird angesichts der intellektuellen Emanzipation von Muslimen inner- und außerhalb der islamischen Welt heute mehr denn je in Frage gestellt (vgl. Amirpur 1997: 548f.). Diese Situation stellt auch die Gesetzgebungen muslimischer Länder vor schwierige Probleme, denn die heutigen zivilen Gesetzbücher beziehen sich zu einem unterschiedlichen Grad auf das islamische Recht.

Probleme der Definition eines islamischen Bezugsrahmens

Angesichts dieser Problematik taucht die Frage auf, wer zu definieren habe, was »islamisch« sei. Für die Zwecke dieser Untersuchung wird, um einen ungefähren Bezugsrahmen abzustecken, der Terminus »islamisch« für jene Richtungen gebraucht, die sich nicht nur spirituell und kulturell, sondern ideologisch im Islam verankert sehen. Denn es ist ja jene ideologische Einbettung des Islams, die einen säkularen Zugang zum Beispiel zu Menschenrechten schwierig macht.⁷

Die Definition islamischer Verhaltensweisen kann nicht die Aufgabe von Sittenwächtern oder Religionsbehörden sein, und genau hier setzen die Menschenrechte mit ihrer Forderung an, dass jeder Mensch, Frau oder Mann, ihr/sein Verhältnis zur Religion selbst zu bestimmen habe (vgl. Boisard 1982: 87). Eine wichtige Rolle bei der Definition islamischer Werte spielt der

6 Der pakistanische Philosoph Muhammad Iqbal (1877-1938) ist gemeint.

7 Auf andere häufig gebrauchte Termini wie »islamistisch« oder »fundamentalistisch« wird in dieser Arbeit verzichtet, da ihre Bedeutungszuweisung z.T. kontrovers ist und hier nicht diskutiert werden kann.

Konsens der *Umma* (der Gemeinschaft der Muslime), welcher nicht institutionalisiert ist, sondern sich im freien Wechselspiel der gesellschaftlichen Kräfte zu bilden hat. Damit bietet sich ein Ansatzpunkt für demokratische Prozesse, die die soziale Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft widerspiegeln sollten.

Dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie nicht neu ist, zeigt ein Zitat des europäischen Konvertiten Leopold Weiss, der unter dem muslimischen Namen Muhammad Asad schrieb. Er beschreibt das Ideal »einer offenen, ideologischen Gesellschaft«, deren Ziel es sei, »eine Theokratie in der Beziehung zu Gott und eine Demokratie in den Beziehungen zwischen den Menschen zu errichten« (zit. in: Windhager 2002: 187).

Nach Ansicht vieler zeitgenössischer muslimischer Denker schließe der religiöse Charakter des Wertesystems eine säkulare Regierungsform keineswegs aus. Schon während der Blütezeit der islamischen Kultur – etwa vom 8. bis zum 13. Jh. – hatte sich eine beachtliche pragmatische Säkularität herausgebildet, ohne die das innerlich stark differenzierte Reich der Kalifen wohl nicht Jahrhunderte überdauert hätte. Die pakistanische Juristin Nasira Iqbal sieht in einer solchen ideologischen Konstellation keinen Widerspruch zwischen einer religiösen Regierung und einer demokratisch organisierten Gesellschaft. Im Rahmen der Dialoggespräche an der Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien erklärte sie, im Koran finde sich die Grundlage zum Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft:

»Der islamische Staat umfasst alle Qualitäten eines idealen säkularen Staates, der alle Religionen respektiert, im Unterschied zum westlichen Verständnis des säkularen Staates, der den Religionen gleichgültig gegenübersteht, beziehungsweise zum marxistischen Verständnis des säkularen Staates, der die Religion ablehnt.« (Iqbal 1999: 168)

Dieses Verständnis von Säkularität ist nicht neu. Schon der muslimische Großmogul Aurangzib, zwischen 1658 und 1707 Herrscher über Nordindien, erklärte trotz oder gerade wegen seiner puritanisch-islamischen Haltung: »Welchen Zusammenhang haben weltliche Dinge mit der Religion? Und mit welchem Recht befassen sich Verwaltungsakte mit Bigotterie? Für dich gibt es deine Religion und für mich die meine« (zit. bei Gascoigne 1973: 223, nach den *Anecdotes of Aurangzib*). Dass diese Einstellung nicht in dem Maße zur Emanzipation andersgläubiger Minderheiten führte, wie man es heute für erforderlich erachtet, ist kein Spezifikum muslimischer Gesellschaften (man vergleiche die Lage religiöser Minderheiten im Europa der damaligen Zeit). Was von den Muslimen *heute* im Hinblick auf Minderheitenrechte ebenso gefordert wird wie in Sachen Frauenrechte, ist *Weiterentwicklung*. Konkrete Überlegungen zu Ersterem kommen in muslimischen Ländern auch von aufgeschlossenen Islam-Gelehrten. Der iranische Geistliche Mohammad Modjtahed Schabestari schreibt beispielsweise:

»Kein Mensch darf von irgend jemand zum Glauben an Gott oder an eine bestimmte Religion gezwungen werden. Glaube und Religion müssen immer auf einer vollkommen freien Entscheidung und Initiative des Menschen basieren. Kein Religionszwang, keine Inquisition, kein Religionskrieg ist erlaubt. Niemand und keine Autorität hat das Recht, willkürlich politische Macht über andere auszuüben. Jede politische Macht muss vom freien Willen, von den Entscheidungen und Initiativen der Untertanen ausgehen und getragen sein. Daher: keine nicht frei gewählte Regierung, keine diktatorische Verwaltung, keine Gesetzgebung ohne gewählte Gesetzgeber.« (Schabestari 1994: 198)

Im Zeitalter der Globalisierung werden diese Entwicklungen nicht zuletzt durch die Medien beeinflusst. Beispiele dafür sind der arabische Fernsehsender *Al Dschazira* (vgl. Drekonja-Kornat 2003), aber auch die Reform-Presse in Iran (vgl. Abid 2001b: 39-65). Durch unabhängige Medien, die im muslimischen Bereich ein bisher nicht da gewesenes Maß an eigenständiger Meinungsbildung und Kritikfähigkeit ermöglichen, wird das Verhältnis der Bürgerinnen und Bürger zu den religiösen Autoritäten ebenso neu bestimmt werden wie zu den politischen Instanzen.

Das Verhältnis des Islams zu Menschen- und Frauenrechten

Die Frage, ob die realen Probleme muslimischer Frauen durch den Islam verursacht, verstärkt oder perpetuiert würden, hat in der islamischen Welt und unter Muslimen selbst vielleicht noch mehr Aufmerksamkeit gefunden als das Thema Menschenrechte im Allgemeinen. Denn in der Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren Erscheinungsbildern im Westen bietet das Bild der muslimischen Frau einen augenfälligen Kontrast. Reformorientierte Kräfte in der muslimischen Welt haben etwa seit Ende des 19. Jh. auf die Zusammenhänge zwischen dem Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen Leben und der stagnierenden gesellschaftlichen Entwicklung hingewiesen. Die Tatsache, dass die Hälfte der Bevölkerung zur Passivität verurteilt war und kaum Zugang zum Bildungswesen hatte, musste gravierende Auswirkungen haben. Auf der Suche nach religiösen Argumenten für die soziale Aufwertung der Frau wandte man sich der Frühzeit des Islams zu, und es zeigte sich, wieviel Ballast an Konventionen und Gebräuchen die muslimischen Gesellschaften über die Jahrhunderte aufgenommen hatten – zum Nachteil der Frau.

Der philosophisch-theologische Hintergrund

Was die Religionsausübung betrifft, sind im Islam die Geschlechter einander ebenbürtig. Das gilt im Wesentlichen auch für die rituellen Handlungen, mit

wenigen Ausnahmeregelungen für die Frau. In ihrer menschlichen Würde und Verantwortung sind Mann und Frau vor Gott gleich:

»Nach dem Koran wurde die Frau aus der gleichen Essenz geschaffen wie der Mann. Sie ging nicht aus einer seiner Rippen hervor, sondern ist, gemäß einem Ausspruch des Propheten, seine ›Zwillingshälfte‹, was vollkommen mit der koranischen Lehre übereinstimmt, wonach Gott von allen Dingen (sic!) ›ein Paar schuf‹.« (Boisard 1982: 103)

Auch muslimische Autorinnen und Autoren betonen dieses Prinzip. Die saudi-arabische Erziehungswissenschaftlerin und Theologin Fatima Umar Naseef (1999: 49-53) diskutiert jedoch frühe Traditionen, denen zufolge auch muslimische Koran-Kommentatoren der Meinung waren, die Frau sei aus Adams Rippe geschaffen worden. Nach einer Analyse der historischen Texte stellt sie jedoch fest, dass im Koran kein Hinweis darauf zu finden sei. Diesbezügliche Aussprüche des Propheten seien metaphorisch zu verstehen. Umar Naseef stellt fest, diese Annahme müsse auf außer-islamische Quellen zurückgehen und kommt zu dem Schluss: »1. That men and women are created from the same substance, 2. That man and woman, together, constituted the origin of mankind« (ebd.: 53).

Eine ähnliche Diskussion ist in der zeitgenössischen Literatur und den Medien mehrerer muslimischer Länder zu finden, wobei auch die Authentizität solcher Überlieferungen kritisch hinterfragt wird. Anfang der 90er Jahre argumentierte die iranische Frauenzeitschrift *Zan-e ruz* (»Die Frau von heute«) unter dem Titel *Adam und Eva: ein Paar ohne Überlegenheit* für die Gleichstellung von Mann und Frau, andere Frauenpublikationen folgten dieser Argumentation (vgl. Abid 2001b: 115).

Salem El-Bahnassawi stellt die Verbindung zu islamischen Rechtsauffassungen her, wenn er schreibt:

»Islam regards woman as spiritually equal to man. Islamic Law was laid down to apply to man and woman alike, and their reward for their good acts is similar. Man's rights and functions in society at large differ in accord with his mental disposition and physical constitution.« (El-Bahnassawi 1985: 47)

Aus dieser Differenz leitet er keine Minderwertigkeit der Frau ab und kritisiert diesbezügliche antiquierte Ansichten; er verneint aber auch völlige Gleichheit. Damit steht bereits die Frage nach Gleichheit oder Gleichwertigkeit der Rechte von Frau und Mann im Raum, auf die im Folgenden eingegangen wird.

Die rechtliche Komponente

Der Islam führte zur Zeit Muhammads konkrete Verbesserungen für die Frau ein, wie das Erbrecht (auch wenn sie als Tochter nur den halben Anteil

eines Sohnes erbt), vor allem aber die eigene Rechtspersönlichkeit. Sie erhielt damit die Verfügungsgewalt über ihren Besitz, volle Geschäftsfähigkeit, und sie führte auch den eigenen Familiennamen weiter, wenn sie sich verheiratete. Mädchen und Frauen durften aufgrund von Aussprüchen des Propheten nicht zur Heirat gezwungen werden und erhielten das Recht zur Auflösung des Ehebundes. Die islamische Ehe sieht Gütertrennung vor. Obwohl dieses Konzept in vielerlei Hinsicht theoretisch blieb, hat es einen Korpus an Rechten begründet, auf das in der aktuellen Diskussion um die Gleichstellung der muslimischen Frau bis heute zurückgegriffen wird.

Es gibt Hinweise, die vermuten lassen, dass sich die arabische Gesellschaft in den Anfängen des Islams in einer Umgestaltungsphase befand, in welcher Reste eines alten Matriarchats der patriarchalen Ordnung der neuen monotheistischen Religion weichen mussten. Nach einer Überlieferung von Aischa (zitiert bei Umar Naseef 1999: 38f.), der späteren Gattin Muhammads, gab es im vor-islamischen Arabien (mindestens) vier Formen der Ehe, darunter die Polyandrie. Letztere scheint allerdings nicht immer auf Initiative der Frau zustande gekommen zu sein, sondern resultierte möglicherweise daraus, dass mehrere Männer, zum Beispiel Brüder, sich eine Frau (und damit die Kosten für den Hausstand) teilten. Andererseits war es durchaus üblich, dass Frauen von sich aus den Vorschlag zur Ehe machten. Die Quellen über präislamische Familienstrukturen sind dürftig; Belege gibt es sowohl für eine geachtete Position vor allem aristokratischer Frauen (wie Chadidscha, die erste Gattin Muhammads), als auch Beispiele für die Geringschätzung der Weiblichkeit (wie das lebendige Begraben neugeborener Mädchen, selbst wenn dies zur Kontrolle des Bevölkerungszuwachses im Existenzkampf der Beduinen geschehen sein mag). Der Koran beschreibt und kritisiert die vor-islamische Haltung gegenüber Töchtern:

»Und wenn einem von ihnen die Nachricht von der Geburt einer Tochter überbracht wird, so verfinstert sich sein Gesicht, und er unterdrückt den inneren Schmerz. Er verbirgt sie vor den Leuten wegen der schlimmen Nachricht, die er erhalten hat: soll er sie behalten trotz der Schande, oder (soll er sie) in der Erde verscharren? Wahrlich, übel ist, wie sie urteilen!« (Sure 16, Verse 58-59)

Aber der Islam konnte diese Einstellung nicht über Nacht beseitigen. Muhammad bekräftigte deshalb: »Wer eine Tochter hat und sie nicht lebendig begräbt, sie nicht missachtet und *ihr seine Söhne nicht vorzieht*, den lässt Allah ins Paradies eintreten.«⁸

Die Kodifizierung der *Schari'a*, des islamischen Rechts, im 8. und 9. Jh. hat die Festlegung des sozialen Status sowie der rechtlichen Situation der Frau in ihrer traditionellen Ausprägung bewirkt. Der Prozess der Rechtsfin-

8 Überliefert von Ibn Abbas, *Hadith-Sammlung Sunnan* des Abu Dawud.

dung – anfangs noch flexibel und kreativ – verfiel aber im Laufe der Zeit in zunehmende Rigidität, und wenn die *Scharī'a* heute oft mit dem Schlagwort »frauenfeindlich« belegt wird, so sind besonders die spätere Exegese und das sekundäre Verständnis (oder Unverständnis) des historischen Materials dafür verantwortlich. Es war nicht immer so, dass die Auslegung der heiligen Texte fast ausschließlich in der Hand von Männern war. Die Frauen aus der Familie des Propheten, die auch lehrend tätig waren, interpretierten auch, was sie vortrugen. In der späteren Rechtsentwicklung haben Exegetinnen jedoch keine prägende Rolle gespielt.

Als typisch für den Islam wird oft die deutliche Rollenverteilung zwischen Mann und Frau betrachtet, die vor allem in den ländlichen Gebieten muslimischer Länder häufig noch die soziale Norm ist. Im frühen Islam dürfte sich dieses Rollenverständnis zunächst nicht auf wirtschaftliche und gesellschaftliche, sondern primär auf familiäre Angelegenheiten bezogen haben. Ansari (1995: 41) zitiert eine Überlieferung, der zufolge der Prophet auf Anfrage seiner Tochter und seines Schwiegersohnes die Tätigkeiten zwischen den beiden aufgeteilt haben soll: Jene im Haus übertrug er Fatima, mit Arbeiten außerhalb des Hauses beauftragte er Ali. Der Verfasser gibt sodann eine moderne Rechtsauffassung wieder, die ahnen lässt, wie paradox die praktischen Auswirkungen sein können:

»Der Ehemann kann von der Frau auch nicht verlangen, dass sie die Hausarbeit erledigt, wenngleich sie nicht berufstätig ist. Und er muss ihr ihre Tätigkeit im Haushalt entweder entlohnen oder eine Haushaltshilfe für sie engagieren, wenn sie einen derartigen Anspruch geltend macht. Es steht ihr jedoch frei, auf dieses Recht zu verzichten und die Hausarbeit selbst und unentgeltlich zu erledigen.« (Ebd.)

Immerhin hat die Abgeltung der Haushaltsarbeit gewisse finanzielle Ansprüche der Frauen begründet (zum Beispiel bei Scheidungen in der aktuellen Rechtsprechung des Irans). Historisch gesehen hat wohl die postulierte vorrangige Beschäftigung der Frau mit Haushalt und Familie den umfassenden Unterhaltsanspruch begründet, den sie nach islamischem Recht hat. Sie kann einem Beruf nachgehen, ist aber *nicht* – wie der Mann – zum Erwerb des Familienunterhalts *verpflichtet*. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleiben in ihrer Hand; sie braucht nicht zum Haushaltsbudget beizusteuern. Allerdings wird erwartet, dass sie im Falle der Berufstätigkeit die Bedürfnisse ihrer Kinder berücksichtigt (obwohl Kindererziehung nicht als alleinige Aufgabe der Mutter gesehen wird). Die Arbeitsgesetze mancher muslimischer Länder (zum Beispiel Iran) fördern daher Teilzeit-Arbeit für Frauen, doch in der Praxis spielen finanzielle Bedürfnisse der Familien sowie der Arbeitsmarkt dabei eine größere Rolle.

Nach klassisch-islamischer Rechtsauffassung erwachsen der Frau aus dem Ehevertrag die (sexuellen) ehelichen Pflichten, wobei sie ein Recht auf

sexuelle Erfüllung, Zuwendung, Zärtlichkeit und Rücksichtnahme hat. Der oft zitierte »Gehorsam«, der von einer Ehefrau erwartet wird, besteht im Wesentlichen aus ehelicher Treue und aus Loyalität in allen Belangen, die das Ansehen des Partners und die Integrität der Familie betreffen. Das islamische Familienrecht sieht ein ideales Gleichgewicht von »Give and Take« vor. Normalerweise sollte das die Selbstständigkeit der muslimischen Frau nicht einschränken, erst die Interpretation im Sinne männlicher Prärogative führte in Extremfällen bis zur Entmündigung der Frau. Dem sind Modernisierungsbestrebungen in mehreren muslimischen Ländern entgegen getreten (vgl. Dilger 1991: 171-189). Beispiele dafür sind unter anderem die Abschaffung der Polygynie in der Türkei und in Tunesien, die Einführung gegenseitiger Unterhaltspflicht für beide Ehepartner wie seinerzeit im Südjemen, die Erweiterung der weiblichen Zeugenschaft im Sudan und Änderungen des Scheidungsrechts zugunsten der Frau. In jüngster Zeit wurden auch in Iran Bestimmungen erlassen, die zum Beispiel Frauen die Scheidung erleichtern und Männern kaum mehr die Möglichkeit zur Mehrehe lassen. Nicht immer bleiben solche Modernisierungsschritte unwidersprochen – selbst dann nicht, wenn sie sich auf Neuinterpretationen des islamischen Rechts berufen. Traditionalisten⁹ gehen sie zu weit, den Frauenrechtsbewegungen gehen sie nicht weit genug. Doch der Trend zu einer mehr partnerschaftlichen Geschlechterbeziehung ist vor allem in den urbanen Zentren der islamischen Welt unübersehbar. Um jedoch die »Gleichwertigkeit der Rechte« schrittweise an eine substantielle Gleichheit heranzuführen, bedarf es noch umfangreicher Interpretationsleistungen.

Von der Theorie zur Praxis

Die Aufgabenteilung ist kein religiöses Gebot, sondern war ursprünglich wohl als Erleichterung und auch Absicherung für die Frau gedacht. Frauen, die dazu in der Lage waren, nahmen zu Lebzeiten Muhammads auch andere Aufgaben wahr, und zwar mit seiner Zustimmung (El-Bahnassawi 1985: 98ff.). Muhammads Tochter Fatima wird vor allem von Schiiten als Vorbild für soziales Engagement bezeichnet, als eine Frau, die sich zu Wort meldete, um ihre politischen Interessen und persönlichen Rechte in der Gesellschaft zu vertreten (vgl. Schariati 1981). Sunnitische Muslime verweisen oft auf das Beispiel Aischas, die als Witwe des Propheten an der Spitze einer Armee in den Kampf zog.

Dennoch wurde die Rollenverteilung im Laufe der Zeit zu einem sozialen Korsett. Im kodifizierten Recht begründete sie jene »Gleichwertigkeit« der Rechte, die von Muslimen in der Debatte um Frauenrechte häufig betont und der Forderung nach völliger Gleichheit entgegen gesetzt wird (vgl. El-Bahnassawi 1985: 107-126; Mutahhari 1981: 115-128). Die Ungleichheit der

9 Zur Definition vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.

Rechte, die sich vor allem im Eherecht und im Scheidungsrecht äußert, aber auch individuelle Rechte wie Bewegungsfreiheit, Reisefreiheit, Berufstätigkeit usw. begrenzt, wird mit dem Schutz der Frau sowie mit ihrer physischen und psychischen Disposition begründet. Das kann in anderen Bereichen einzelne, spezifische Vorteile für die Frau mit sich bringen, wie Marcel Boisard erklärt:

»Die muslimischen Juristen halten die Tatsache, daß der männliche Erbe das Doppelte erhält, nicht für eine Diskriminierung, sondern für einen nur scheinbaren, doch logischen Vorteil, da es die Aufgabe des Mannes ist, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau Recht auf eine unabhängige Führung ihrer Güter hat. Die Achtung vor den weiblichen Vorrechten ist so grundlegend, daß einer der wichtigsten Juristen¹⁰ des klassischen Islams anordnete, in jeder islamischen Stadt eine Muslimin als Richterin einzusetzen und sie offiziell mit der Aufgabe zu betrauen über die Achtung der Rechte der Frau zu wachen.« (Boisard 1982: 101)

Fatima Umar Naseef hat solche positiven Aspekte in einer zumeist apologetischen Form herausgearbeitet. In ihrem Buch *Women in Islam – a Discourse in Rights and Obligations* (1999) lässt sie sich kaum auf die Diskussion von Gleichwertigkeit oder Gleichheit ein – die starke Betonung von moralischen, pflichtbetonten Verhaltensweisen lässt diese Debatte erst gar nicht aufkommen. Allerdings betont sie die gleiche Position von Mädchen und Jungen in der Familie. Sie kommt zu dem Schluss, dass Frauen im Islam mehr Rechte als Pflichten hätten. Diese Ansicht mag für Frauen akzeptabel sein, die ihre traditionelle Geschlechterrolle akzeptieren und den Schutz und Unterhalt, den ihnen das islamische Recht zusichert, gern in Anspruch nehmen. Das bedeutet aber nicht, dass solche Frauen keine selbstbestimmten Lebensentwürfe außerhalb des häuslichen Rahmens anstreben würden. Umar Naseef selbst war jahrelang Rektorin einer saudischen Frauen-Universität; sie ist Professorin für islamisches Recht, hat etliche Bücher publiziert und hält Vorträge. – Aber auch moderne, in Europa lebende Musliminnen nutzen das umfassende Recht auf Unterhalt dahin gehend, dass sie – teils in islamischen Vereinigungen – sozialen Aktivitäten nachgehen und eigene Interessen wahrnehmen, was ihnen im Arbeitsleben, womöglich mit Doppelbelastung durch die Familie, nicht möglich wäre.

Dass die Realität muslimischer Gesellschaften weit von den Idealen entfernt ist, lässt sich unschwer erkennen. Tatsache ist, dass in Jahrhunderten der sozialen Stagnation der islamischen Welt nicht einmal die Gleichwertigkeit der Rechte von Frauen gesichert war und dass sie in vielen Gebieten dem weiblichen Bevölkerungsteil bis heute nicht zugestanden wird. In Kombination mit der Geschlechtertrennung führte dies in manchen Gesellschaften

10 Abu Hanifa bzw. sein Schüler Abu Yusuf Ya'qub, oberster Richter unter Harun al-Raschid.

ten zur faktischen Herausbildung zweier Welten: einer weiblich-familiären im Inneren des Hauses und der Welt »draußen«, also Beruf und Öffentlichkeit, die dem Mann vorbehalten sind. Unter den konservativsten Vertretern einer solch radikalen Trennung ist vor allem der pakistanische Autor Sayyid Abu l-A'la Maudoodi (1978: 161ff.) zu nennen, der diese Meinung noch in den 1970er Jahren vertrat.

Dennoch hat sich seit Anfang des 20. Jh. in Teilen der islamischen Welt eine Frauenbewegung gebildet, die trotz großer Schwierigkeiten einiges erreicht hat. Es würde zu weit führen, alle ihre Facetten zu beschreiben; emanzipatorische und/oder feministische Strömungen haben daran ebenso Anteil wie solche, die sich auf islamische Lehren berufen. Ihnen allen geht es um den Schutz der Menschenrechte und die Durchsetzung von Bürgerrechten für Frauen und Männer – auch wenn sie darunter nicht immer gleiche Inhalte verstehen. Muslimische Denker und Aktivisten beiderlei Geschlechts kamen im Wesentlichen zu dem Schluss, dass nicht »der Islam« selbst, sondern ein traditionelles Religionsverständnis der individuellen und sozialen Entwicklung der Frau im Wege stehe. Bereits um 1900 verließ der ägyptische Schriftsteller Qasim Amin in seinem (von Traditionalisten¹¹ angefeindeten) Buch *Die Befreiung der Frau* solchen Überlegungen Ausdruck. Sogar in zeitgenössischen, säkularen Frauenbewegungen ist dieser Gedanke anzutreffen. Kritische Denkerinnen wie Nawal El Saadawi (vgl. 1997: 48-70) betonen ihn heutzutage und eröffnen so auch religiös orientierten Frauen die Möglichkeit, sich zumindest teilweise mit den emanzipatorischen Zielen säkularer Organisationen (wie die von El Saadawi mitbegründete Arabische Frauen-Solidaritätsorganisation) zu identifizieren.

Gemeinsam mit anderen Frauenrechtlerinnen gründete Nawal El Saadawi 1984 auch das *Sisterhood is Global Institute* (SIGI), eine Nicht-Regierungsorganisation, die versucht, das Verständnis für die Menschenrechte von Musliminnen auf lokaler, regionaler, nationaler und globaler Ebene zu vertiefen. Dafür wurde ein eigenes Handbuch entwickelt. Seema Kazi, eine indische Muslimin und Frauenrechts-Aktivistin, arbeitet in Indien mit SIGI zusammen. Sie berichtet:

»Für viele Muslime in aller Welt spiegelt das islamische Recht, wie es die *Scharī'a* verkörpert, das Wort Gottes wider und ist daher allen anderen Gesetzen übergeordnet. Die *Scharī'a* ist eine Kombination von rechtlichen und ethischen Prinzipien, die aus dem Koran abgeleitet und vom Menschen in verschiedenen historischen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontexten interpretiert wurden. Die *Scharī'a* ist ein einzigartiges Dokument, das sowohl göttliche Offenbarung als auch menschliches Denken in sich vereint. Natürlich muss jedes Modell einer Menschenrechtsschulung im Dialog mit islamischen Glaubenssätzen präsentiert werden, wenn es in muslimi-

11 Zur Definition vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.

schen Gesellschaften Erfolg haben soll. Auf der anderen Seite wird die *Scharī'a* als unvereinbar mit den in einer Reihe von internationalen Menschenrechtsinstrumenten enthaltenen universellen Prinzipien des Menschenrechts angesehen. Dieser Widerspruch ist überbrückbar, indem man betont, dass das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau [...] auch die ethische Vorstellung des Islams in Bezug auf die Gleichheit der Geschlechter widerspiegelt. [...] Außerdem muss deutlich gemacht werden, dass die *Scharī'a* – die sehr wohl zwischen Mann und Frau differenziert – ein historisch bedingtes Dokument ist, das den Bedürfnissen der heutigen muslimischen Gesellschaften angepasst werden könnte, ohne in irgendeiner Form die bereits erwähnte ethische Vorstellung des Islams zu verfälschen. Die Debatten von Menschenrechtsvertreterinnen betreffen daher nicht den Islam an sich, sondern historische Interpretationen des Islam.« (Kazi 1999: 88f.)

Nicht alle muslimischen Frauen sind religiös, für viele ist der Islam mehr kulturelle Identität als ein alles umfassendes Lebenskonzept. In Ländern, in denen die *Scharī'a* ganz oder teilweise wieder eingeführt wurde, leisteten Frauenrechtlerinnen mit unterschiedlichen Methoden Widerstand. Doch die meisten von ihnen geben den Islam zumindest in spiritueller Hinsicht als Bezugsrahmen an. Eigene Interpretationen von Frauen sind kein Tabu mehr, und sie werden in Zeitschriften gedruckt oder durch Frauenverlage veröffentlicht. Theologinnen lehren an islamischen Universitäten oder übernehmen eine beratende Funktion in der Gesetzgebung. Einen hohen Gelehrtenrang erreichte die Iranerin Nosrat ul-Sadat Amin, die Mitte der 1970er Jahre starb. Sie verdient besondere Erwähnung, weil sie auch von der (männlichen) Geistlichkeit anerkannt wird. Spätere Ayatollahs haben von ihr die Lehrbefugnis erhalten. Andere Autorinnen interpretieren islamische Quellentexte feministisch. Die deutsche Konvertitin Amina Erbakan (1999: 57-84) hat einige dieser Möglichkeiten aufgezeigt.

Neue Entwicklungen im muslimischen Frauenrechts-Diskurs

Die inner-islamische Debatte um Geschlecht und die Geschlechterrolle der Frau leidet darunter, dass man der »Worthülle« rechtlicher Aussagen im Koran oder in der *Sunna* oft mehr Bedeutung zumisst als ihrem Inhalt und dem dahinter liegenden Sinn. Die Forderung nach buchstabengetreuer Ausführung religiöser Vorschriften verstellt oft den Blick auf deren eigentliche Ziele. Hinzu kommt ein Thema, das bisher kaum andiskutiert wurde: eine kritische Bewertung des überlieferten *Hadith*-Materials.¹² In den letzten Jahrzehnten beginnt sich jedoch unter muslimischen Denkern eine historisch-kritische Hermeneutik zu etablieren, die eine neue Exegese in Bezug auf das islami-

12 Siehe Anmerkung 4.

sche Recht fordert. Der iranische Reform-Theologe Schabestari tritt für eine zeitgemäße Adaption der *Scharʿa* ein (Abid 2000: VII). Er gab schon früher zu bedenken, dass das für Frauen geltende Verbot, einen Nichtmuslim zu heiraten, in einer multikulturellen Gesellschaft keinen absoluten Stellenwert haben könne (Harrer 1997: 3). Es gibt auch noch weitere Stimmen, die fordern, die Körperstrafen durch einen humanen Strafvollzug zu ersetzen. Obwohl der Vollzug von Körperstrafen in der Praxis fast immer die Ausnahme darstellte, sollte eine moderne Exegese den alternativen Strafvollzug auch theoretisch, das heißt religiös absichern. Denn obgleich die meisten muslimischen Länder zivile Gesetzbücher für ihre Rechtspraxis erarbeitet haben, kam es in einigen Ländern zur (teilweisen) Wiedereinführung des islamischen Strafrechts.

Im internationalen Dialog um Menschen- und Frauenrechte, aber auch in der inner-muslimischen Debatte, kann die Berücksichtigung der unterschiedlichen Strömungen in der islamischen Welt äußerst hilfreich sein. Die Sozial-Anthropologin Ziba Mir-Hosseini (2000) hat dies am Beispiel des Irans vorgenommen. Sie unterscheidet Traditionalisten, welche die Ungleichheit der Geschlechter postulieren, Neo-Traditionalisten, die eine »Gender-Balance« befürworten, und Modernisten, beziehungsweise Reformer, die die Gleichheit von Frau und Mann im Gender-Kontext anstreben (vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.). Ihre Darstellung wird durch eindrückliche Beispiele illustriert, die unter Berücksichtigung spezieller Gegebenheiten und fließender Übergänge durchaus für andere muslimische Gesellschaften Gültigkeit haben.

Wenn Muslime der Überzeugung sind, die Offenbarung habe für alle Zeiten Gültigkeit, dann können die Möglichkeiten ihrer Auslegung noch nicht ausgeschöpft sein. Konservative Kreise – nach obiger Einteilung Traditionalisten – halten dem oft entgegen, dass »sich die menschliche Natur nicht ändere« – was implizieren würde, dass *jede* gesellschaftliche Entwicklung seit der Zeit des Propheten eine Abweichung vom Ideal darstellte. Dies ist allerdings die Auffassung einer kleinen Minderheit; die große Mehrheit der Muslime ist sich bewusst, dass menschliche Gesellschaften in stetigem Wandel begriffen sind, und dass die gesetzlichen Bestimmungen muslimischer Länder dem Rechnung tragen müssen. Uneinigkeit herrscht darüber, wie weit diese Flexibilität gehen kann. Gerade hier kommt in Europa lebenden Muslimen eine wichtige Vermittlungsfunktion zu: analysiert man Reden und Vorträge der VertreterInnen muslimischer Gemeinschaften in Europa, dann ist die Bereitschaft zu Flexibilität und Offenheit vorherrschend. Beispielsweise äußerte der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, Anas Schakfeh, gegenüber der Autorin, dass Muslime, die es ablehnen, dem sozialen Wandel Rechnung zu tragen, »außerhalb der Geschichte« zu leben meinen. Aus dieser starren Haltung würden dem Islam letztlich nur Nachteile erwachsen.

Die *Islamische Charta* des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V.,

die 2002 verabschiedet wurde, anerkennt ausdrücklich das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die *Charta* geht zwar nicht detailliert auf einzelne rechtliche Fragen ein, nimmt aber zu sensiblen Punkten wie dem Religionswechsel Stellung: »Daher akzeptieren sie (Anm.: die Muslime) auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben.« Punkt 13 besagt: »Es besteht kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der Menschenrechte.« Dies ist eine vage Formulierung, die viel offen lässt. Doch wird klargestellt: »Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.« Das Thema Gleichstellung von Frau und Mann wird (abgesehen vom gleichen, aktiven und passiven Wahlrecht), in Punkt 6 nur sehr indirekt berührt. Die *Charta* ist so formuliert, dass sich ein gewisser gemeinsamer Nenner mit der Rechtsordnung und Gesellschaft Deutschlands ergibt. Obgleich ein bedeutender Schritt von Seiten des Zentralrats, hat dies zu widersprüchlichen Lesarten – pro Grundgesetz oder dieses relativierend – geführt. Im Interesse des Islams und der Muslime in Deutschland und in Europa wäre daher an eine detailliertere Ausformulierung zu denken, die möglichst im Dialog mit der europäischen Öffentlichkeit, offiziellen Stellen, Kirchen und Behörden erarbeitet werden sollte.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist zu hoffen, dass auch der Westen mehr Mut zur Zusammenarbeit mit muslimischen Ländern aufbringen wird – auch und gerade dann, wenn dort möglicherweise eine islamisch orientierte Regierung demokratisch gewählt wurde, die man ja im Hinblick auf Demokratie und Menschenrechte in die Pflicht nehmen könnte. Wenn man sie von vornherein isoliert, drängt man sie ins ideologische und politische Abseits, schließt sie vom Dialog aus und zuletzt stehen große, im Grunde sozialreformerische Bewegungen mit dem Rücken zur Wand. Oft haben gerade Frauen in solchen Bewegungen wichtige Emanzipationsschritte gesetzt, und der Westen sollte ihnen getrost die eigene Urteilsfähigkeit zutrauen – auch wenn sie vielleicht ein Kopftuch tragen.

Letztlich haben Menschenrechte und Frauenrechte unter fairer internationaler Zusammenarbeit in einer friedlicheren Welt die besten Chancen auf Realisierung und Stabilisierung.

Literatur

- Abid, Jamila L. (2001a): *Menschenrechte im Islam*, Bonn: Huda Schriftenreihe Bd. 5.
- Abid, Lise J. (2001b): *Journalistinnen im Tschador – Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Frankfurt/Main: Brandes und APSel/Südwind.

- Abid, Lise J. (2000): »Mohammed wollte Mäßigung – Plädoyer für ein neues Verständnis des Koran«, in: *Die Presse/Spectrum*, 15.7.2000, VII.
- Abrarov, Marco (2002): »Islam und ›westliche‹ Werte«, in: *Die Brücke* 21. Jg., Nr. 4, 42-43.
- Amin, Qasim (Neubearbeitung 1992): *Die Befreiung der Frau* (Aus dem Arabischen übertragen v. Oskar Rescher, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic), Altenberge: Oros und Würzburg: Echter.
- Amirpur, Katajun: »Reformen an theologischen Hochschulen in Iran – Revolutionäres Establishment contra religiöse Aufklärer«, in: *Orient* 38. Jg., Nr. 3, 535-557.
- Ansari, M.B. (1995): »Das islamische Frauenbild«, in: *Al-Fadschr/Die Morgen-dämmerung* Jg. 12, Nr. 74, 40-42.
- Arab Charter on Human Rights (1997), in: Human Rights L.J. 18, 151.
- Bielefeldt, Heiner (1995): »Muslim Voices in the Human Rights Debate«, in: *Human Rights Quarterly* 17.4, 587-617.
- Bilkisu, Hajiya (2002): *The Veil and Male Chauvinists*. <http://www.africaresource.com/scholar/bilkisu.htm>.
- Boisard, Marcel A. (1982): *Der Humanismus des Islam*, Kaltbrunn/Schweiz: Verlag zum HeCHt.
- Brändle, Stefan (2003): »Frankreichs Muslime stimmen über nationale Vertretung ab«, in: *Der Standard*, 07.04.2003.
- Dilger, Konrad (1991): »Tendenzen der Rechtsentwicklung«, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart, Zweiter Teil, Die politische Rolle des Islams in der Gegenwart*, 3. Aufl., München: C.H. Beck.
- Drekonja-Kornat, Gerhard (2003): »Traum und Trauma«, in: *Die Presse, Zeichen der Zeit*, 04.01.2003.
- El-Bahnassawi, Salem (1985): *Woman between Islam and World Legislations*, Kuwait: Dar ul-Qalam.
- El Saadawi, Nawal (2002): *Fundamentalismus gegen Frauen*, Kreuzlingen/München: Hugendubel/Diederichs.
- Erbakan, Amina (1999): »Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?« in: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): *Frauen in islamischen Welten*, Frankfurt/Main: Brandes und Apsel/Südwind, 57-84.
- Galtung, Johan (1997): *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gascoigne, Bamber/Gascoigne, Christina (1987): *Die Großmoguln – Glanz und Größe mohammedanischer Fürsten in Indien*, Gütersloh: Prisma.
- Harrer, Gudrun (1997): »Islam zwischen politischer Radikalität und Herausforderungen der Moderne – ›Keine Summe von Gesetzen‹«, in: *Der Standard*, 17./18./19. Mai 1997, 3.
- Iqbal, Nasira (1999): »Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene«, in: Bsteh, Andreas (Hg.). *Eine Welt für alle*, Mödling: Verlag St. Gabriel, 163-190.

- Kazi, Seema (1999): »Kulturen und Rechte wiedergewinnen: Das SIGI-Handbuch für Menschenrechtsschulung von Frauen in muslimischen Gesellschaften« in: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): *Frauen in islamischen Welten*, Frankfurt/Main: Brandes und Apsel/Südwind, 85-95.
- Maudoodi (entspricht Mawdudi), Sayyid Abu l-A'la (1978): *Weltanschauung und Leben im Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Mir-Hosseini, Ziba (2000): *Islam and Gender – The Religious Debate in Contemporary Iran*, London: Tauris.
- Mutahhari, Murtada (1981): *The Rights of Women in Islam*, Teheran: WOFIS – World Organization for Islamic Sciences. Gekürzte deutsche Übersetzung (1982): *Die Stellung der Frau im Islam*, Reihe Islamisches Echo in Europa, 4. Folge, Hamburg: Islamisches Zentrum.
- Okunnu, Alhaja Lateefa (2001): *Women, Secularism and Democracy: Women's Role in the Regeneration of Society*. Paper delivered at the Conference on *Shari'a* held at the Commonwealth Centre, Commonwealth Institute, Kensington, London, 14-15 April 2001.
- Ramadan, Said (1979): *Das islamische Recht*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schabestari, Mohammad Modjtahed (1994): »Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam als Grundlage des ernsthaft erwünschten Weltfriedens«, in: Bsteh, Andreas (Hg.): *Friede für die Menschheit*, Mödling: Verlag St. Gabriel, 193-199.
- Schariati, Ali (1981): *Fatima ist Fatima*, Reihe Isl. Renaissance Nr. 6, Bonn: Eigenverlag der iranischen Kulturabteilung.
- Umar Naseef, Fatima (1999): *Women in Islam – A Discourse in Rights and Obligations*, Giza/Ägypten: International Islamic Committee for Woman and Child.
- Yusuf, Bilkisu (2002): »Muslim Women's Right.« In: *Women and Empowerment in Islam*. *Weekly Trust*, 13.12.2002 aus dem Internet: <http://www.weeklytrust.com/women13122002.htm>.
- Windhager Günter (2002): *Leopold Weiss alias Muhammad Asad*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau.