

Islam und Menschenrechte : der Koran, Fundamentalismus und Integration muslimischer Minderheiten

Autor(en): **Hunziker, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **15 (1995)**

Heft 30

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652233>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ernst Hunziker

Islam und Menschenrechte

Der Koran, Fundamentalismus und Integration muslimischer Minderheiten

Seit der Veröffentlichung des Artikels „The Clash of Civilizations?“ des Harvard-Professors Samuel P. Huntington 1993 in der Zeitschrift „Foreign Affairs“ bricht die Diskussion über den „Zusammenprall“ von östlich-islamischer und westlich-säkularer Welt nicht ab. Jüngster Höhepunkt in dieser heftig geführten Debatte war der Streit um die Verleihung des Frankfurter Friedenspreises an die Orientalistin Annemarie Schimmel, die für die Todes-Fatwa Ayatollah Khomeinis gegen den englisch-indischen Schriftsteller Salman Rushdie, der in seinen „Satanischen Versen“ die religiösen Gefühle vieler Muslime verletzt habe, kulturelles Verständnis zeigte.

Immer wieder wird in dieser Auseinandersetzung das Argument ins Feld geführt, dass nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und des Warschauer Paktes der Kommunismus als Schreckgespenst weggefallen und seit dem zweiten Golfkrieg durch das „Feindbild“ Islam ersetzt worden sei (Hippler/Lueg 1993). Es gehe nicht an, das westliche Gesellschaftsmodell auf die islamischen Länder zu übertragen. Dies zeuge von eurozentristischem Denken. Ausgehend von einem abstrakten Toleranzbegriff und aufgrund unterschiedlicher historischer Erfahrungshorizonte sei es unsinnig, so die „multi-kulturelle“ Argumentation, etwa die Universalität der Menschenrechte, Demokratie und freie Marktwirtschaft auch für islamische Staaten einzufordern. Nur die Anerkennung der verschiedenen Gesellschaftsmodelle und die Nichteinmischung garantierten ein friedliches Nebeneinander. Jeder Kritik am Islam wird zudem unterstellt, sie beschwöre ein „neues Feindbild“ und diene der „Panikmache“ und der „Fremdenfeindlichkeit“. Mit diesen und anderen Totschlagargumenten lässt sich jeder kritischen Auseinandersetzung mit dem Islam der Boden entziehen. Bassam Tibi schreibt in seinem Buch „Krieg der Zivilisationen“: „Die linken Kritiker Huntingtons zeigen durch ihre Argumentation, wie wenig sie über Wandlungen in der Weltpolitik wissen, und dass sie mit jenen öffentlichen Debatten im islamischen Orient, in denen Muslime ihrerseits die Spannungen zwischen Islam und Westen als einen Zivilisationskonflikt wahrnehmen, selbst nicht vertraut sind.“(1995, 46)

Ausgehend von grundlegenden Unterschieden der Gesellschaftssysteme kommt Samuel P. Huntington zu folgender Schlussfolgerung: „Western concepts differ fundamentally from those prevalent in other civilisations. Western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy, free markets, the separation of church and state, often have little resonance in Islamic, Confucian, Hindu, Buddhist or Orthodox cultures.“(1993) Die unterschiedlichen Zivilisationsstufen führen so seines Erachtens unausweichlich zum Konflikt. Huntington

geht es dabei nicht um den Widerspruch zwischen Islam und Christentum; er setzt den Islam vielmehr in Relation zur säkularen Gesellschafts- und Verfassungsstruktur des Westens. Seine Verteidigung gilt der Aufklärung, den Menschenrechten und dem laizistischen Staat. Der Fundamentalismusstreit ist aus westlicher und liberaler Sicht gerade kein Religionskrieg, sondern ein Kampf um die Machtbeschränkung der Religion (Ross 1995).

Welche Unterschiede bestehen zwischen islamischer und säkularer staatlicher Ordnung? Welche Stellung geniessen Menschenrechte und Demokratie in beiden Gesellschaftssystemen? Während die islamische, aber auch die jüdische und christliche Religion oft zur blossen Legitimation weltlicher Macht verkommen, plädieren die Menschen- und Bürgerrechte seit 1789 für die Trennung von Religion und Staat. Im Mittelpunkt des Islam steht das Diktum Gottes und die Macht seines irdischen Stellvertreters, im Zentrum der Menschenrechte das Individuum und seine Freiheit. Die Teilhabe an der Allmacht eines einzigen Gottes im Islam bleibt bis in unsere Tage Legitimation für die repressive Machtausübung, für die Intoleranz gegen Abweichler und Andersgläubige. Diese politisch-religiöse Geisteshaltung brachte und bringt viele Vertreter des Islam immer wieder in Konflikte mit den Menschenrechten.

Das islamische Recht und die Menschenrechte

Die „Schari'a“, das islamische Recht, beruft sich auf den Koran und die Sunna. Beim Koran als Hauptquelle handelt es sich nach der Überzeugung der Muslime um das von Gott seinem Propheten Muhammad (zwischen 613 und 632) geoffenbarte Wort, weshalb sein Inhalt ewig und unverrückbar gültig ist. Die Offenbarungen sind im Koran nicht in chronologischer Abfolge, sondern nach ihrem Umfang angeordnet. Als Regel gilt, dass die kürzeren Suren aus dem früheren mekkanischen, die längeren aus dem medinensischen Lebensabschnitt des Propheten stammen. Da Muhammad in seiner Geburtsstadt Mekka zuerst als Aussenseiter und nur von einer kleinen Anhängerschaft umgeben lebte, sind die Verse der Suren aus dieser Periode mehr mystischen Inhalts und in poetischem Stil abgefasst. Nach seinem Auszug aus Mekka, der Hidschra im Jahre 622, wurde der Prophet in Medina zum Staatsmann und Kriegsherrn. Deshalb regeln die in diesen Jahren geoffenbarten langen und inhaltlich inkohärenten Suren viele konkrete politische und rechtliche Aspekte des menschlichen Zusammenlebens. Besonderes Gewicht kommt in den medinensischen Suren der „göttlichen“ Legitimation der zahllosen Kriegs- und Raubzüge zu (im Koran al-Qital, „der Kampf“, genannt), die Muhammad gegen die „Ungläubigen“ auf der arabischen Halbinsel führte. Wie der Islam-Historiker Marshall Hodgson feststellt, ist die Geschichte der Verbreitung des Islam seit der grossen, vom Propheten selbst geführten Schlacht von Badr gegen die „ungläubigen“ Mekkaner eine Kriegsgeschichte. „Seit Badr richtet sich die primäre Aktivität der islamischen Gemeinschaft auf Eroberung und Kriegsführung“, schreibt Hodgson im ersten Band seiner Geschichte über den Früh-Islam (zitiert nach

Tibi, 6.3.1995). Die verschiedenen Anforderungen im Leben des Propheten führen im Koran zu zahlreichen Widersprüchen und Unklarheiten. Und wenn es auch unterschiedliche Rechtsschulen und Auslegungen gibt – die islamischen Rechtsgelehrten beheben diese Ungereimtheiten, indem sie die später geoffenbarten Verse für gültig erklären (Nagel 1991;1994).

Als zweite Rechtsquelle der Schari'a gilt die „Sunna“ („Tradition“), die Sammlung der überlieferten Worte und Taten des Propheten. Ob eine Tat oder ein Ausspruch („Hadith“) als wahr gilt, hängt von der Glaubwürdigkeit und dem Ansehen der Kette seiner Übermittler ab, die immer am Schluss auf einen engen Vertrauten Muhammads zurückgeführt werden muss. Aus dieser rekursiven Wahrheitsbegründung ist im arabischen Schrifttum eine riesige Genealogie entstanden.

Am Anfang einer kritischen Auseinandersetzung mit islamischen Rechtsquellen steht der Begriff der „Souveränität“. Während in einem säkularen und demokratischen Staat Religion und Politik getrennt sind und die legislative Souveränität beim Volk liegt, ist dies im Islam genau umgekehrt. Im Islam gilt die „Entsprechung von Religion und Staatsordnung“ (*din wa daula*), und die gesetzgebende Souveränität ist einzig Gott vorbehalten. Das christliche Motto „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“ ist dem Islam fremd.

In Koran und Sunna finden sich alle Gesetze, Vorschriften und Gebote, die das politische Leben und den Alltag der Muslime regeln sollen, so die Überzeugung auch der meisten heutigen muslimischen Autoren. Eine andere Auffassung vertritt beispielsweise der ägyptische Richter Muhammad Ashmawy (1995). Für den ägyptischen Rechtsgelehrten Muhammad Mitwalli Al-Sharawi jedoch braucht der Muslim keine Lösungen ausserhalb des Islam zu suchen, denn dieser biete auf sämtliche Fragen die besten und ewig gültigen Antworten an. Und nach Ansicht von Professor Mahmud Al-Khaldi ist das islamische Gesetz vollständig und behandelt alle Bereiche des Lebens. Im Staatsmodell der islamistischen „Parti de libération“ aus dem Jahre 1952 steht in Artikel 20 (Abu-Sahlieh 1995): „Die Souveränität kommt bezüglich allen Gesetzen einzig Gott und nicht den Menschen zu.“ Allein schon aus dem islamischen Prinzip der Souveränität ergeben sich somit zahlreiche Konflikte mit den Menschenrechten (Tibi, 20.4.1994).

In den Ländern des Nahen Ostens bestimmt die Religion in weiten Bereichen bis heute Politik und Alltag der Menschen. In vielen arabischen Staaten ist das islamische Gesetz *die* wichtigste Rechtsinstanz (Ägypten, Jordanien, Yemen, Qatar) oder zumindest *eine* wichtige Rechtsinstanz (Syrien, Kuwait, Vereinigte Arabische Emirate, Bahrain).

Ein besonderer Stellenwert kommt im Rahmen der Menschenrechtsdebatte dem islamischen Strafrecht zu. Was die in der Schari'a vorgesehenen Körperstrafen (*hudud*) angeht, sprechen sich alle internationalen Dokumente und Deklarationen eindeutig dagegen aus. Das islamische *Hudud*-Strafrecht ist mit einer „aufgeklärten Kriminalpolitik“, das heisst humanem Strafrecht nicht vereinbar (Tibi, 23.6.1995). Auch das islamische Strafrecht basiert auf Koran und Sunna. Für einige Delikte finden sich in den Heiligen Schriften

höchste Strafen (hudud): für Diebstahl, Bandentum, bewaffneten Aufstand, Ehebruch, Rufmord, Konsum alkoholischer Getränke, Apostasie, Vergehen gegen Leib und Leben. Bestraft wird bei Verletzung von „Gottesrechten“ (hagg Allah) durch Tötung mittels Steinigung oder Enthauptung mit dem Schwert, Abhacken von Hand und Fuss oder Auspeitschen. Im Koran (2, 229) heisst es: „Das sind die Gebote Gottes. Übertretet sie nicht! Diejenigen, die sie übertreten, sind die wahren Frevler.“

Die koranischen Strafen werden heute u.a. in Saudiarabien, Libyen und im Sudan angewandt. Neben den im Koran geforderten Peitschenhieben (Ehebruch, Alkoholkonsum), dem Abhacken von Händen und Füßen (Diebstahl) ist es die Todesstrafe für Apostasie (Abfall vom Glauben), die den Menschenrechten widerspricht. Der Prophet soll gesagt haben: „Jener, der seine Religion wechselt, tötet ihn!“ Das islamische Recht erlaubt keinem Muslim, seine Religionsgemeinschaft zu verlassen. Dieses Verbot gilt sowohl für Muslime von Geburt an als auch für die zum Islam Konvertierten. Als Apostaten gelten nicht nur jene, die dem Islam den Rücken kehren möchten, sondern auch all diejenigen, die heterodoxe Dogmen vertreten, die Muhammad und andere anerkannte Propheten sowie politische Autoritäten verunglimpfen. Viele islamische Rechtsgelehrte sind sich darin einig, dass für Apostasie einzig die Todesstrafe verhängt werden kann. Die Todesstrafe muss an einem männlichen Apostaten nach der Gewährung einer Bedenkzeit zum Widerruf vollstreckt werden; für weibliche Apostaten ist dagegen „nur“ eine lebenslängliche Gefängnisstrafe vorgesehen. Auf dieser Grundlage verfügte Ayatollah Khomeini 1989 seine berühmt-berüchtigte Todes-Fatwa gegen Salman Rushdie. Daneben sind auch zivilrechtliche Strafmassnahmen vorgesehen: Die Ehe eines Apostaten ist zu scheiden, die Kinder sind von ihm zu trennen, sein Vermögen ist zu konfiszieren und anderes mehr (Hunziker 1995). Dies widerfuhr 1994 dem ägyptischen Literaturwissenschaftler Nasr Hamed Abu Zaid, der in der islamischen Tradition des Ijtihad, der selbständigen Quelleninterpretation in Rechtsfragen das religiöse Dogma der Islamisten diskutierte. Diese Anwendung wird von vielen traditionellen Rechtsschulen sowie von sunnitischen Islamisten nicht anerkannt (NZZ, 6.11.1995)

In wichtigen Fragen wie Geburtenkontrolle und Abtreibung ist die unheilige Allianz zwischen islamischer Geistlichkeit und katholischem Vatikan seit der Kairoer Bevölkerungskonferenz von 1994 offen zu Tage getreten. Für einige islamische Rechtsgelehrte, so für den Ägypter Al-Ghazali, ist jede Abtreibung von der Befruchtung der Eizelle an strikte verboten. Andere Rechtsschulen (Schafiiten, Hanafiten, Hanbaliten) wiederum erlauben die Abtreibung in den ersten 40 oder 120 Tagen (Abu-Sahlieh 1995). Die Abtreibung bleibt aber auf Notfälle, bei denen das Leben der Frau in Gefahr ist, beschränkt. Nicht als Indikation für eine Interruptio gelten die soziale oder psychische Notlage der Frau. So ist der Schwangerschaftsunterbruch im Falle eines Ehebruchs nicht gestattet. Einzig Tunesien kennt in seiner Gesetzgebung die Fristenlösung.

Auch was die Geburtenkontrolle angeht, ist die Meinung der islamischen Rechtsgelehrten uneinheitlich. Für Scheich Abd al-Halim Mahmud von der

renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo ist nicht die zu hohe Geburtenzahl für Ägypten ein Problem, vielmehr beklagt er, es gäbe zu wenig Neugeborene pro Jahr. Denn der Fortschritt der arabischen Welt ist seines Erachtens eng mit dem rasanten Bevölkerungswachstum verknüpft. Deshalb fordert der Scheich die Schliessung sämtlicher staatlicher Familienplanungsbüros. Man solle das Geld besser für andere Dinge verwenden. Die Akademie für islamische Forschung hält in einem Dokument fest: „Der Islam hofft auf einen Anstieg und eine Vervielfachung der Nachkommenschaft, weil dies die islamische Gemeinschaft sozial, ökonomisch und militärisch stärkt. Deshalb ist es nach islamischem Recht verboten, irgendwelche Methoden zur Schwangerschaftsverhütung zu empfehlen.“ (Abu-Sahlieh 1995) Für andere Rechtsgelehrte, so für den Ägypter Abu-Zahrah, sind die Verhütungskampagnen nichts anderes als ein Komplott des Westens. Er schreibt: „Kein Land, welches über eine grosse Armee zur Verteidigung seiner Grenzen verfügt, würde je eine Geburtenkontrolle akzeptieren.“ (Abu-Sahlieh 1995) Nach Bassam Tibi „stecken nicht irgendwelche Werte und Normen, sondern nacktes Machtstreben hinter dem (islamischen und katholischen) Widerstand gegen eine internationale Bevölkerungspolitik, die allein diese Welt noch bewohnbar erhalten kann.“ (1995)

Den Menschenrechten, welche die Gleichstellung der Menschen ungeachtet ihrer religiösen Überzeugungen fordern, widerspricht die in Koran und Sunna festgeschriebene Diskriminierung anderer Religionen. Für Angehörige der „Völker der Schrift“, also für Juden und Christen, die als „dhimmi“, als „Schutzbefohlene“ gelten, ist die Zahlung einer speziellen Steuer (gizya) vorgesehen. Dazu steht im Koran (9, 29): „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und an den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – kämpft gegen sie, bis sie kleinlaut den Tribut entrichten!“

Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, ein Schweizer Jurist und Schari'a-Experte palästinensischer Abstammung, unterzieht in seinem Standardwerk „Les Musulmans face aux droits de l'homme“ die sexuellen Verstümmelungen, insbesondere die weibliche Beschneidung einer eingehenden Analyse. Obwohl sich im Koran nur indirekte Anspielungen finden, gilt die männliche Zirkumzision als obligatorische Pflicht, ja die Ehe eines unbeschnittenen Muslims als null und nichtig. Zur Begründung der in vielen arabischen Ländern bis heute noch häufig praktizierten Beschneidung der Frau zitieren die islamischen Rechtsgelehrten gerne den Ausspruch Muhammads, wonach „die Beschneidung des Mannes eine religiöse Pflicht, jene der Frau ein empfohlener heiliger Akt ist.“ Der schwache, blosse Empfehlungscharakter dieser Aussage zur weiblichen Zirkumzision in den Heiligen Schriften könnte den Grund abgeben, sie künftig in allen islamischen Ländern zu ächten. Die Abschaffung der verstümmelnden Beschneidung der Frau ist Abu Sahlieh ein grosses Anliegen.

Auch die frauendiskriminierenden Aspekte des islamischen Familienrechts widersprechen den Menschenrechten und allen liberal-demokratischen Grundsätzen. Bei den Sunniten – im Gegensatz zu den Schiiten – ist es

einem Muslim erlaubt, eine Jüdin oder Christin zu heiraten. Beargwöhnt wird eine solche Ehe aber, wenn die christliche Ehefrau aus dem Westen stammt, weil man, wie der ägyptische Rechtsgelehrte Al-Ghazali schreibt, europäische oder amerikanische Jüdinnen oder Christinnen nicht mehr zu den „Völkern der Schrift“ zählen könne, da Bibel und Evangelien alle Macht über sie eingebüsst hätten. Strikt verboten bleibt bei Sunniten und Schiiten die Ehe eines Muslims mit einer Atheistin oder der Angehörigen einer vom Koran nicht anerkannten Religion. Dies ist im heutigen jordanischen oder kuwaitischen Familienrecht explizit festgeschrieben.

Alle islamischen Rechtsgelehrten verbieten die Ehe einer Muslima mit einem nichtmuslimischen Ehemann, gleichgültig welcher Religion dieser angehört. Muhammad soll gesagt haben: „Der Islam soll herrschen, aber nie beherrscht werden.“ Weil der Mann in der Familie der Herrschende ist, würde eine solche Ehe bedeuten, dass sich eine muslimische Frau einem Ungläubigen unterwerfen müsste. Es gibt noch weitere, die Frauen diskriminierende Vorschriften im islamischen Recht, man denke nur an diejenigen des Heiratsalters, der Polygamie, der restriktiven Kleidervorschriften, der Bewegungsfreiheit, der Verstossung, des Erbrechtes oder des Zeugnisrechtes vor Gericht.

Während für die Schiiten die oberste Macht nach Muhammad seinem Schwiegersohn Ali und seinen Nachkommen, den unfehlbaren Imamen, vorbehalten bleibt, anerkennen die Sunniten keine Erbfolge zur Bestimmung der Herrscher (Hunziker 1995). Sie sehen im Konsensus der „Besten“ das Mittel, mit dessen Hilfe die Khalifen als Nachfolger des Propheten zu wählen sind. Für die sunnitischen Rechtsgelehrten ist das Staatsoberhaupt gleichzeitig weltlicher und religiöser Führer. Dem Khalifen zur Seite gestellt ist die Schura (Konsultativrat), der aber ausschliesslich Auserwählte angehören. Eine Opposition gegen den Khalifen ist verboten, selbst wenn er fehlbar ist. Im Koran (4, 59) steht: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben!“ Nach islamischem Recht hat das Volk zur Wahl seines Oberhauptes nichts zu sagen, und die legislative Souveränität kommt allein Gott zu. Politisch hat das Volk somit keine demokratischen Rechte.

Immer wieder behaupten demgegenüber muslimische Autoren, dass der Islam die Demokratie geradezu „erfunden“ habe, weil er die Institution der beratenden Schura sehr früh etabliert habe (Kepel und Richard 1990). Der Schura eines Khalifen gehörten aber einzig die von ihm berufenen Notablen an. Die Konsultation ist auf Probleme eingeschränkt, die von Koran und Sunna nicht geregelt sind. Der Staatschef ist an die Ratschläge der Schura nicht gebunden, er kann sie befolgen oder verwerfen. Die Institution der Schura hat also nichts mit Demokratie zu tun.

Weil sich der Islam als eine Weltreligion versteht, ist seine Propagierung (da'wa) überall auf der Welt die Pflicht jedes Muslims. Da den Muslimen ein Glaubenswechsel unter Androhung der Todesstrafe verboten bleibt, ist jede Missionierung für andere Religionen in den arabischen Staaten strengstens untersagt. Im Koran (2,193) steht: „Und kämpft gegen sie, bis niemand mehr

versucht, Gläubige (zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird!“ Und an anderer Stelle (2,191) steht geschrieben: „Und tötet sie (die heidnischen Gegner), wo immer ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Der Versuch, Gläubige (zum Abfall vom Islam) zu verführen, ist schlimmer als Töten.“ Es ist evident, dass diese Verse nichts mit Frieden, Toleranz, Schutz von Minderheiten und Menschenrechten zu tun haben.

Hier wurden nur einige Grundwertkonflikte zwischen Islam, Menschenrechten und Demokratie herausgegriffen. Diese treten besonders in jenen Ländern zu Tage, wo der Islam Staatsreligion ist, also mit Ausnahme der Türkei in allen Ländern, in denen eine muslimische Mehrheit lebt. Sie spielen aber auch in der Diskussion um die Integration von muslimischen Minderheiten in den europäischen Ländern eine gewichtige Rolle.

Integration muslimischer Minderheiten in Europa

Der Islam ist in Europa mit 15 Millionen Muslimen hinter den christlichen Kirchen die zahlenmässig grösste Religionsgemeinschaft. In Frankreich leben heute 3,5 Millionen Muslime, in Deutschland zwischen 1,6 (nach offiziellen Statistiken) und 2,7 Millionen, in Grossbritannien mehr als 1 Million, 550'000 in Holland, 400'000 in Italien, 300'000 in Griechenland und gleichviel in Belgien; 250'000 in Spanien, 60'000 in Dänemark und 20'000 in Portugal (Bistolfi und Zabbal 1995). So wie der Islam in den europäischen Ländern unterschiedliche Ausprägungen besitzt, so verschieden sind auch die Herkunftsländer der muslimischen Immigranten. Während in England und Frankreich die Einwanderer aus den ehemaligen Kolonien, aus Pakistan und dem Maghreb dominieren, stammen die meisten Muslime in Deutschland aus der Türkei, in Belgien und Holland aus Marokko und der Türkei. Auch bestehen in den EU-Staaten sehr unterschiedliche politisch-kulturelle Vorstellungen von einer Integration der muslimischen Minderheiten. Zwischen den europäischen Ländern gibt es sowohl Unterschiede hinsichtlich der Konzepte von „nationalité“ und „citoyenneté“ als auch hinsichtlich der Integrationspolitik, die von individueller Assimilation bis zum kommunitären Nebeneinander reicht. Die verschiedenen Integrationskonzepte führen zu unterschiedlichen Konflikten (Bistolfi und Zabbal 1995).

Die angelsächsische „kommunitäre“ Leitidee der Integration basiert auf der Priorität des Schutzes von Minderheiten, der durch die Menschenrechte garantiert ist. Danach soll es der muslimischen Minderheit gestattet sein, ihre Religion frei und uneingeschränkt auszuüben. Dazu gehört auch, dass muslimische Schülerinnen in der Schule den Schleier tragen dürfen und dass sie nicht gemeinsam mit Schülern turnen oder schwimmen müssen, dass der Unterricht nach Geschlechtern getrennt organisiert werden kann und dass das „halal“-Essen in Schulen und Betrieben gewährleistet sein muss; dass die rituelle Schlachtung von Tieren gestattet ist und dass islamische Friedhöfe eingerichtet werden können (Kepel 1994). Lassen sich diese islamischen Vorschriften auch in einer europäischen Gesellschaft noch relativ einfach

umsetzen, so wird es bei den täglich fünf rituellen Gebeten schon schwieriger: Müsste ein Unternehmer seinen muslimischen Arbeitern gestatten, dass sie sich für die Gebete vom Arbeitsplatz entfernen können? Er wäre genötigt, Gebetsräume in seinem Betrieb einzurichten. Am Freitag müsste er seinen muslimischen Angestellten für die Teilnahme am gemeinsamen Gebet in der Moschee frei geben. Während des Ramadan (Fastenmonat) würden für die muslimischen Arbeiter andere Vorschriften gelten als für alle übrigen. Obwohl die unterschiedlichen Traditionen der Arbeit immer wieder zu Spannungen führen, liessen auch sie sich noch teilweise regeln, wie England zeigt, wo der „kommunitären“ Integrationspolitik der Vorzug gegeben wird.

Die entscheidenden Gegensätze im „kommunitären“ Ansatz zeigen sich dort, wo unter dem „Schutz der Minderheiten“ auch die uneingeschränkte Anwendung der Schari'a, des islamischen Rechts, angestrebt wird.

Bis heute haben es alle europäischen Staaten abgelehnt, auf die Forderung verschiedener muslimischer Gruppierungen und Organisationen (z.B. des islamischen „Gegenparlamentes“ in England) einzutreten, welche für die muslimische Minderheit die Anwendung der Schari'a verlangen. Der in Paris lebende türkische Imam Hussein Konus forderte gegenüber der Zeitung *Le Figaro*: „Das Gesetz Allahs, die Schari'a, muss mehr befolgt werden als das französische Gesetz.“ (zit. nach Tibi 20.4.1994) Innerhalb der Forderung nach Multikulturalität auch im Rechtsbereich wird hier die Gültigkeit der westlichen Rechtsprechung selbst in europäischen Ländern beanstandet.

Das Spannungsverhältnis zwischen den Rechtsauffassungen – auch für die Anhänger einer „kommunitären“ Integrationspolitik und eines multikulturellen Nebeneinanders – lässt sich in der Frage zuspitzen, inwieweit gegenseitige Toleranz und zugleich Minderheitenschutz garantiert werden können, ohne dass die Grundsätze einer säkularen, offenen und demokratischen Gesellschaft und der individuellen Menschenrechte preisgegeben werden. Europäer werden im Namen der Toleranz von islamischen Rechtsgelehrten, die nicht viel von Toleranz im Sinne der Freiheit des Andersdenkenden halten, aufgefordert, die ihren freiheitlichen Verfassungen widersprechende Schari'a zuzulassen. Gilt hier nicht vielmehr der Gleichheitsgrundsatz, wonach der volle Schutz der Demokratie und der Person für jene Minoritäten nicht mehr gelten darf, die die Menschenrechte abschaffen wollen?

Der „kommunitären“ Auffassung steht die „laizistische“ entgegen, wonach die individuellen Menschenrechte, die Gleichbehandlung aller, unabhängig von Geschlecht, Kultur und Religion sowie die Trennung von Politik und Religion absolute Priorität besitzen. Dieser Argumentation zufolge sind alle Religionen – und somit auch der Islam – eine Privatangelegenheit des Bürgers und sollen auf den öffentlichen Bereich keinen Einfluss nehmen. Nach diesem politisch-rechtlichen Integrationsansatz, wie er etwa in Frankreich gilt, ist es nicht gestattet, religiöse Insignien in Staatsschulen wie das Tragen des Schleiers zu dulden. Auch das Fernbleiben der Mädchen vom gemeinsamen Turnunterricht ist nicht erlaubt, da ein Tolerieren dieser Praxis eine Anerkennung der Ungleichbehandlung von Mann und Frau zur Grund-

lage hätte. Hier bedeutet die Integration von Minderheiten, dass sie die Grundsätze einer säkularen und demokratischen Gesellschaft und als deren Fundament die individuellen Menschenrechte uneingeschränkt akzeptieren müssen, auch dann, wenn diese ihren kulturellen oder religiösen Traditionen widersprechen.

Damit der „Zusammenprall der Zivilisationen“, sowohl was die Integration muslimischer Minderheiten in Europa als auch was die aussen- und kulturpolitischen Beziehungen des Westens zu den islamischen Staaten betrifft, nicht zum „Krieg der Zivilisationen“ führt, „ist der Westen gefordert, eine profunde Kenntnis der religiösen und philosophischen Grundlagen der anderen Zivilisationen zu erwerben, um die Weltsicht der Menschen dieser Zivilisationen besser zu verstehen“ (Huntington 1993).

Literatur

- Ashmawy, Muhammad, 1995: *L'islamisme contre l'islam*. Paris.
- Bistolfi, Robert/Zabbal François (Hg.), 1995: *Islams d'Europe - Intégration ou Insertion communautaire? La Tour d'Aigues*.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hg.), 1993: *Feindbild Islam*. Hamburg.
- Hodgson, Marshall, 1974: *The venture of Islam*. Chicago.
- Huntington, Samuel P., 1993: *The Clash of Civilisations?* Foreign Affairs Nr. 3.
- Hunziker, Ernst, 1995: *Das Weltliche im Islam*. Osnabrück/Zürich.
- Kepel, Gilles/Richard, Yann, 1990: *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Paris.
- Kepel, Gilles, 1994: *A l'Ouest d'Allah*. Paris.
- Nagel, Tilman, 1993: *Der Koran*. München.
- Nagel, Tilman, 1994: *Geschichte der islamischen Theologie*. München.
- Ross, Jan, 1995: *Wie im Himmel also nicht auf Erden*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.3.
- Abu-Sahlieh, Sami Aldeeb, 1995: *Les Musulmans face aux droits de l'homme*. Bochum.
- Tibi, Bassam, 1994: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München.
- Tibi, Bassam, 1994: *Wer ist der Souverän?* Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. 4.
- Tibi, Bassam, 1995: *Ist der islamische Terrorismus ein Dschihad?* Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6. 3.
- Tibi, Bassam, 1995: *Die Entwestlichung des Rechts*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. 6.
- Tibi, Bassam, 1995: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg.