Mohamed Turki

Demokratie und Menschenrechte nach dem „Arabischen Frühling“

Einleitung

Seit Januar 2011 befindet sich die arabische Welt in einem revolutionären Zustand, der viele Analysten und politische Beobachter überrascht und sie zum Nachdenken über die Gründe und Perspektiven dieser Wende angeregt hat; denn was zunächst als spontane Erhebung der Völker in dieser Region erschien, war in Wirklichkeit der Aufbruch in eine neue Ära, bei der ein radikaler Wandel in den Normen und der Wertorientierung auf transnationaler Ebene sich vollzog und einen „arabischen Frühling“ ankündigte. Das unterstreicht auch Seyla Benhabib in ihrem Artikel mit dem Titel: *Le printemps arabe, religion, révolution et place publique*. Darin heißt es: „Ce à quoi nous avons assisté est véritablement révolutionnaire, au sens où un nouvel ordre de liberté – a novo ordo saeculorum – est en train d'émerger transnationalement dans le monde arabe“[1], d.h. « was wir mitverfolgt haben, ist wirklich revolutionär, und zwar in dem Sinne, wie eine neue Freiheitsordnung – a novo ordo saeclorum – transnational in der arabischen Welt in Begriff ist, sich herauszubilden ». Dabei handelte es sich nicht allein um einen politischen Wechsel an der Spitze des Staates, sondern vielmehr um tief greifende Veränderungen in den Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen ebenso wie in den Normen, die bisher die Bürger dieser Länder daran hinderten, am gesellschaftlichen Willenbildungsprozess teilzunehmen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Begriffe wie *Freiheit*, *Gerechtigkeit*, *Menschen*- und *nationale Würde* sowie *Demokratie* als Forderungen seitens der Demonstrierenden erhoben wurden, sowohl in El Kasba von Tunis als auch auf dem Tahrirplatz in Kairo, vor der Universität von Sanâa in Jemen ebenso wie auf den Straßen von Bahrain und Damaskus. Überall ging es im Grunde darum, den Prinzipien der Menschenrechte eine konkrete Gestalt zu verleihen und sie über demokratische Institutionen und Wahlen zu verwirklichen.

Natürlich scheinen diese Prinzipien als Erbe der Moderne auf den ersten Blick wie ein importiertes Gedankengut, welches der Westen durch sein Projekt der Rationalität den Völkern des Nahen- und Mittleren Osten vermittelt zu haben glaubt. Manche Kommentatoren gehen soweit zu behaupten, dass sogar die Geistesväter dieser Revolutionen unter den westlichen Denkern zu suchen sind, namentlich bei Gene Sharp mit seinem Buch *Von der Diktatur zur Demokratie*[2] oder bei Stephan Hessel und seiner viel zitierten Streitschrift *Empört Euch*.[3] Es ist aber nicht zu verkennen, dass solche Behauptungen von vornherein mit dem Vorurteil behaftet sind, dass die arabischen Völker über keine kulturelle Tradition verfügen, die ihnen den Weg zum Protest oder gar zur Revolution weisen könnte. Dabei wird oft vergessen, dass in Tunesien seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die ersten politischen Reformen eingeleitet wurden und bereits 1864 die erste Verfassung in der arabisch-islamischen Welt verabschiedet wurde.

---

[1] Seyla Benhabib, *Le printemps arabe: religion, révolution et place publique*, in : http:// www.raison-publique.fr/article412html. Deutsch: Der Arabische Frühling, in : Zeitschrift für deutsche und internationale Politik, Mai 2011, S.90-94.

[2] Gene Sharp, *Von der Diktatur zur Demokratie*, Beck Verlag, München 2008.

[3] Stephan Hessel, *Empört Euch*, Ullstein Verlag, Hamburg 2011.

Betrachtet man aber den gegenwärtigen Verlauf etwas näher, so stellt man doch fest, dass dem vorhin erwähnten revolutionären Prozess in Wahrheit eine grundlegende Kritik an den jeweiligen Normen und Wertvorstellungen vorausging, die bisher die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse ideologisch geprägt haben. Allein einen Blick auf die Liste der arabischen Intellektuellen zu werfen, die sich seit Jahrzehnten mit den Ursachen der herrschenden Strukturen und Machtmechanismen beschäftigt haben, reicht aus, um die vorher genannten Behauptungen zu entkräften.[4] So schreibt z.B. der 2010 verstorbene marokkanische Philosoph Mohammed Abid al-Jabri in der Einführung zu seinem Buch *Kritik der arabischen Vernunft:* „Rationalität und Demokratie sind keine Importartikel, sondern konkrete Praktiken, die sich nach Regeln richten", und fügt weiterhin zu: „Solange wir allerdings die Rationalität nicht auf unsere eigene Tradition anwenden und in ihr die Quellen des Despotismus aufdecken, und dessen Äußerungen anprangern, werden wir nicht in der Lage sein, eine uns eigene Moderne hervorzubringen, durch die wir uns als Handelnde und nicht länger als Behandelte in die ‚globale Moderne' einbringen".[5] Hier wird exemplarisch gezeigt, wie dieser Wandel bereits seit langem von namhaften arabischen Denkern eingeleitet und mit einer Auseinandersetzung sowohl mit dem politischen als auch mit dem religiösen Diskurs verknüpft war.
Im Folgenden wird zunächst auf den Stand der Diskussion über Werte und Normen in der arabischen Intelligentzia näher eingegangen und anhand einiger Beispiele paradigmatisch das Verhältnis von Islam und Herrschaft ebenso wie die Beziehung von Religion und Säkularismus kritisch unter die Lupe genommen. Dabei soll vor allem das Augenmerk auf die Inhalte der Menschenrechte in einem islamisch geprägten Kontext gerichtet und deren Defizite herausgestellt werden. Anschließend wird eine Bilanz zu den Errungenschaften dieses revolutionären Prozesses gezogen und zugleich auf die möglichen Gefahren seiner Vereitelung durch seine Widersacher hingewiesen.

1. Religion und Herrschaft versus Demokratie

In seiner kritischen Analyse zu *Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute* setzt sich Halim Barakat mit der komplexen Beziehung von Religion und Macht auseinander und enthüllt, wie der Glaube im Islam seit der Entstehung der Umayaden Dynastie im Jahre 661 bis heute grundlegende Funktionen im politischen Kampf übernimmt, sei es als *Mittel der Herrschaft*, der *Aufwiegelung* oder der *Versöhnung.* Dabei bedienen sich die Machthaber ebenso wie andere führende Schichten und Parteien oft des Glaubens und seiner religiösen Träger, um ihre Interessen durchzusetzen. Mit Hilfe von *Fatawi*, d.h. Rechtsurteilen, die meistens auf selektiv gesuchte Texte des Korans oder Hadith gestützt werden, verfolgen sie ihre Machtziele und liefern ihren Ansprüchen die notwendige Legitimität.

---

[4] Eine ganze Reihe von arabischen Denkern der Gegenwart wie die Historiker Abdallah Laroui und Hicham Djait, die Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun, und Nasr Hamid Abu Zaid, die Sozialwissenschaftler George Tarabischi und Halim Barakat sowie Philosophen wie Mohammad Abid al Jabiri, Sadek Jalal al Azm und Taib Tizini haben sich mit dieser Fragestellung befasst und gaben ihre Meinung darüber kund. Siehe hierzu: *Islam, Demokratie Moderne, Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Edmute Heller und Hassouna Mosbahi, Verlag C.H. Beck, München 1998.
[5] Mohammed Abid Al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft, Naqd al-`aql al-`arabi, Die Einführung*, Perlen Verlag, Berlin 2009, S.59.

Dieser Einfluss der Religion als Instrument der Herrschaft bzw. als Mittel der Macht hat nach Halim Barakat mehrere Gründe:

1. die Religion kann zuerst die rechtliche Grundlage der Herrschaft zementieren, ohne dass sie auf irgendwelche zivilrechtliche Gesetzgebung oder Verfassung Bezug nimmt. Die Richtigkeit der Gesetze und Handlungen wird einfach als „Ausdruck göttlichen Willens“ angesehen. Hierbei ist es wichtig, „jene Quellen ausfindig zu machen, welche die Religion dazu befähigen, das Volk zu kontrollieren und sich dienstbar zu machen“.[6]
2. Die religiösen Gesetze und Werte werden meistens als göttlich betrachtet und somit als absolut und ewig, d.h. sie verlieren oft den Bezug zur historischen Wirklichkeit und lassen sich nicht mehr der Realität anpassen. Ein solcher Vorgang „führt zu mangelnder Toleranz und der Bereitschaft zu strenger Bestrafung, besonders in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Krise“.[7]
3. Sofern sich die Gelehrten der politischen Herrschaft unterordnen, gehen sie auch einen ‚Pakt mit dem Teufel’ ein und zeigen dabei wenig Skrupel, sich in ihrem Dienst zu stellen. So haben sie seit Jahrhunderten „Anteil an der Verankerung des Gehorsamspostulats gegenüber dem Herrscher, mit dem Argument, sie könnten dadurch Intrigen und Bürgerkrieg verhindern“[8] und somit dem Schisma innerhalb der Glaubensgemeinschaft entgegen wirken.
4. Durch den Zusammenschluss von Herrschern und Gelehrten entsteht eine enge Verbindung zwischen der herrschenden Kultur und der religiösen Kultur, was sich auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen manifestiert, d.h. in der Familie, in der Schule und dem Staat gegenüber. Die Formen der Loyalität wiederholen sich nach demselben Prinzip der Unterwerfung unter dem Willen Gottes. Hier ist das Prinzip des Patriarchats hervorzuheben, welches eine „Ähnlichkeit zwischen dem Bild Gottes und dem des Vaters in der Vorstellung der Religionen und die Zugehörigkeit zur jeweiligen religiösen Gruppe“[9] widerspiegelt.
5. Hinzu kommt, dass religiöse Träger genauso wie die Herrscher mit dem Gefühl der Angst arbeiten, um die Untergebenen unter ihre Kontrolle zu halten. Bei ihnen wird jedoch mit der Angst vor Gott und seiner unbegreiflichen Macht gespielt, sodass „je größer die religiöse Angst wird, um so stärker teilt sich die Gesellschaft in eine allgemeine Gesellschaft, die nach außen den Anforderungen der Machthaber nachkommt und eine Sondergesellschaft, die im Geheimen und im Untergrund alles Verbotene praktiziert“.[10]

Für Barakat ist aber die Religion nicht nur ein Mittel zur Machtausübung, sie kann auch als Instrument der *Aufwiegelung* und der *Provokation* gebraucht werden. Dies geschieht am häufigsten in Zeiten ökonomischer Krisen, besonders beim Zerfall des Mittelstandes und der zunehmenden Unterdrückung durch den Machtapparat. Hier nutzt die Mittelschicht den Glauben vor allem als Mittel der politischen Aktion, um ihre Interessen durchzusetzen. Insofern ist es kein Zufall, dass „die religiösen Gruppen ihren größten Rückhalt bei einem Teil der mittelständischen Kleinhändler,

---

[6] Halim Barakat, *Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute*: *eine Analyse*, in: Islam Demokratie Moderne, a. a. O. , S. 116.
[7] Ebenda, S.117
[8] Ebenda
[9] Ebenda, S.118
[10] Ebenda, S.119

bei Handwerkern, Arbeitslosen und Studenten finden".[11] Die besten Beispiele hierfür bieten die iranische Revolution 1979 und die Muslimbrüderschaft in Ägypten als politisch religiöse Bewegungen. Beide zielen auf die Errichtung eines Gottesstaates bzw. auf die *Regentschaft Gottes* anstatt einer säkularen oder nationalen Herrschaft.
Aus den Schriften ihrer Theoretiker geht eindeutig hervor, wie die Gläubigen aufgewiegelt werden sollen, damit sie die Machtverhältnisse zu ihren Gunsten umdrehen können. In diesem Zusammenhang zitiert Halim Barakat den Führer der Moslembrüderschaft Sayyid Qutb, der gesagt habe: „wenn ich die Möglichkeit hätte, würde ich eine Schule zur Erlernung der Empörung gründen…"[12], weil er meint, dadurch die Gläubigen leichter in seinen Bann des Protestes zu führen. Er fügt hinzu: „Das Ziel des Islam ist es weder, eines Tages das arabische Nationalbewusstsein zur vollen Blüte zu bringen noch die Herrschaft der Menschen zu verwirklichen. Wäre dem so, hätte Gott dies mit Leichtigkeit bewerkstelligt. Das Ziel ist die Herausbildung einer Gesellschaft des Islam, in der die religiösen Gebote wortwörtlich angewandt werden."[13]
Neben ihrer Instrumentalisierung für die Zwecke der Macht und der Provokation kann die Religion auch als Modus der *Versöhnung* mit der Realität fungieren und den Armen und Benachteiligten einen Zufluchtsort bieten, in dem sie Trost, Geduld und Seelenruhe finden. Zur Darstellung dieses Vorgehens verweist Halim Barakat u.a. auf die Fülle der Sprüche und Redewendungen in der arabischen Kultur, die teilweise aus Versen des Korans und Hadith stammen und „Anforderungen zur Geduld" und Verzicht predigen wie z.B.: „Der Zufriedene ist reich, selbst wenn er hungert; Genügsamkeit ist ein unzerstörbarer Schatz; (…) die Geduld im Glauben ist wie der Kopf am Körper; die wahre Freiheit liegt in der Vollkommenheit der Anbetung"[14] usw. Solche Sprüche werden auch als normative Werte im Islam eingestuft und erinnern an das Verhalten der Sufis. Sie verschleiern aber zugleich die Kluft zwischen Reichtum und Armut ebenso wie zwischen Herrschenden und Beherrschten. Dadurch wird oft die Klassenzugehörigkeit einfach hingenommen, ja sogar mit Versen aus dem Koran untermauert wie etwa in Sure 43, Vers 32, in dem es heißt: „*Wir* haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen die anderen sich dienstbar machen würden." Sicherlich bedarf es für die Erläuterung eines solchen Verses einer genaueren Auslegung, aber die Tendenz geht in die Richtung einer Legitimation der realen Verhältnisse selber. Es ist dann nicht mehr verwunderlich, wenn die Religion im Islam die Unterwerfung des Menschen unter den Willen Gottes predigt und gleichzeitig meint, sich dem Herrschaftssystem unterzuordnen und in Armut und Demut zu leben. Die Internalisierung solcher Unterwerfung führt in der arabischen Kultur sogar bis zur Namengebung, wo der Name oft mit ‚Abd' d.h. ‚Sklave' oder ‚Diener Gottes' beginnt, um diesen Zustand der Unterwerfung zu perpetuieren. Dieser Vorgang erinnert im Grunde an das, was Marx vor mehr als einem Jahrhundert veranlasst hat zu behaupten, Religion sei „…der Seufzer der bedrängten Natur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks".[15]

---

[11] Ebenda, S.121
[12] Ebenda
[13] Ebenda
[14] Ebenda, S.124
[15] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, Bd.1, S,379.

Diese phänomenologische Analyse des Verhältnisses von Religion und Herrschaft macht eigentlich klar, wie die Religion im Islam stets mit den jeweiligen Strukturen der Herrschaft verflochten ist. Sie weist allerdings nur auf einige Aspekte der Verwicklung hin. Andere Elemente wie die des ‚Patriarchats' bzw. ‚Neopatriarchats' und Stammesloyalität spielen ebenfalls eine Rolle und haben bisher den Anschluss an die Moderne maßgeblich verhindert, worauf Hisham Scharabi in seiner Studie über *Neopatriarchy, a Theory of distorted Change in Arab Society*[16] aufmerksam gemacht hat. Darüber hinaus muss in diesem Zusammenhang auch die Problematik der Beziehung des Islam nicht als Glauben sondern vielmehr als Rechtordnung zu den Menschenrechten berücksichtigt werden.

2. Stand der Menschenrechte in der arabisch-islamischen Welt

Ein weiterer Aspekt der Kritik hat sich um die Rolle und Bedeutung der Menschenrechte in der arabischen und islamischen Welt an der Vereinbarkeit von *Sharia* bzw. islamischem Recht und Menschenrechten wie auch an der Diskrepanz zwischen Anspruch und Umsetzung dieser Rechte in die Wirklichkeit entzündet[17]. Sowohl bei der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* (19.9.1981) als auch in der darauf folgenden *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* (1990) zeichnen sich die Unterschiede zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1848 wesentlich ab, da die beiden ersten Entwürfe ihren universalistischen Anspruch hauptsächlich „aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten"[18] herleiten. So heißt es in Art.24 der *Kairoer Erklärung*: „Alle in der Deklaration festgesetzten Rechte und Freiheiten sind der Sharia unterworfen." Und in Art. 25: „Die islamische Sharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung und Erläuterung eines jeden Artikels dieser Erklärung."[19] Aber schon in der Präambel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* wird der Ursprung der Menschenrechte bereits historisch mit der Offenbarung des Islam vor 14 Jahrhunderten festgelegt und somit ihre Gesetzgebung auf der Basis der islamischen Religion und der Sharia gegründet. Allein diese rückwärts gerichtete Zeitverschiebung der Deklaration der Menschenrechte und die Betonung der „vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbahrung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten"[20], lassen manche Widersprüche klar erkennen. Sie haben auch viele arabische Denker herausgefordert, ihre Bedenken darüber zu äußern. Diese fragen sich meistens, ob es angesichts solcher Prämissen überhaupt zu einer Übereinstimmung kommen könnte und bemühen sich nach Lösungen für dieses heikle Problem zu suchen.
Im fünften Kapitel des Sammelbandes *As-Sahwa al islamiya fi Mizan al-`Aql* [Das islamische Wiedererwachen auf der Waagschale der Vernunft] beschreibt Fuad Zakariya unter dem Titel *Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt* den Umgang der islamischen Apologeten mit dem Thema der Menschenrechte und zeigt, wie sie einstimmig demselben Programm folgen, nämlich:

---

[16] Hisham Scharabi, *Neopatriarchy, a Theory of distorted Change in Arab Society*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
[17] Heiner Bielefeld, *„Westliche" gegen „islamische" Menschenrechte? Zur Überwindung kulturalistischer Verengungen in der Menschenrechtsdebatte*, in: Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Primus Verlag, Darmstadt 1998.
[18] *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* vom 19. September 1981, in: Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen, Bonn 2004. S.547.
[19] *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* vom 5.8.1990, ebenda, S.567.
[20] Ebenda, S.546

der Rückkehr zu Koran und Sunna als fundamentalen Quellen dieser Rechte. Dabei wird ihr Augenmerk weniger auf den Inhalt der Menschenrechte als vielmehr auf deren zeitlichem Vorausgehen geworfen, um den Schluss zu ziehen, dass das fundamentale Prinzip der Menschenrechte ein *religiöses* und kein säkulares Prinzip sei und dass der Islam bereits vor der Moderne über die *Sharia* die Rechtsgrundlage für diese Rechte geliefert habe.[21] Mit dieser Deutung lassen sich nach Fuad Zakariya die Prinzipien der Menschenrechte aus der Sicht ihrer islamischen Interpreten einfach auf drei Hauptmerkmale zurückführen: sie seien „1.*heilig*, 2. *alt und* 3. *unabhängig von menschlicher Erkenntnis oder Erfahrung*.“[22]

Was die Heiligkeit des Prinzips der Menschenrechte anbetrifft, verweist Fuad Zakariya auf die verschiedenen metaphysischen Ursprünge der Menschenrechte, zu denen auch die religiösen Glaubensätze zählen. So wird z.B. im Islam der Mensch als Stellvertreter Gottes (*Kalifatul-lahi*) auf Erden bezeichnet, der eine ‚ehrwürdige Natur' (*tabi`a mukarrama*) besitzt und infolgedessen einer Ehrung (*takrim*) würdig ist unabhängig von seiner Herkunft, seinem Geschlecht oder seiner sozialer Stellung. Dadurch wird nachvollziehbar, weshalb „der Mensch, dessen Natur ihn dazu bestimmt Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, (…) weder verfolgt, unterdrückt oder seiner Freiheit beraubt, noch aufgrund seiner Abstammung oder Hautfarbe diskriminiert werden“[23] darf. Außerdem bezieht der Mensch seine Heiligkeit vom Geist Gottes (Ruh Allah), den er in sich trägt und ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Diese heilige Dimension, die dem Menschen im Koran verliehen wird, stelle die beste Garantie für die Bewahrung seiner unveräußerlichen Rechte dar.

Doch bleibt es zu fragen, wie die Achtung dieser heiligen Rechte in der Realität garantiert bzw. kontrolliert wird, zumal „wir nicht in einer Welt der beispielhaften Gottesfurcht leben, wie sie in der islamischen Theorie der Menschenrechte angenommen wird.“[24] Darauf weist Fuad Zakariya hin, denn „alle Schwierigkeiten entstehen aus den Zusammenstoßen von Stabilem und Veränderlichem, Heiligem und Profanem, Geistigem und Zeitlichem, göttlich Erschaffenem und von Menschen Erprobtem und Erfahrenem, Ewigem und Historischem, Ideal und Realität.“ [25] Deshalb sieht er den Schutz dieser Rechte weniger in den heiligen Schriften als vielmehr in den *positiven* vom Menschen geschaffenen Rechtsgarantien.

Neben der Heiligkeit kommt für Zakariya das Merkmal der *Ewigkeit* hinzu, welches die Menschenrechte mit der Offenbarung erhalten. Das bedeutet, dass die Menschenrechte ihre Vervollkommnung von Anfang haben und sie sich nicht im Zuge eines geschichtlichen Prozesses entwickelt haben. Seiner Meinung nach führt „diese Vorstellung (…) in der Praxis zur Aufhebung der *Geschichte*: Der Lauf der Geschichte wird, wenn er als fortwährender Niedergang in Bezug auf den erhabenen Anfangspunkt verstanden wird, nicht im wahren Sinne *geschichtlich*.“[26] Außerdem wird ein Idealzustand in die Vergangenheit projiziert und zum Maßstab für den späteren Zeitverlauf gemacht, sodass die darauf folgenden Epochen am ‚goldenen Zeitalter' des Islam gemessen werden. Diesen Widerspruch zwischen dem Ideal der alten Quellen und den realen Lebensumständen versuchen die Verfechter der

---

[21] Fuad Zakariya, *Das Prinzip der Menschenrechte in der zeitgenossischen islamischen Welt*, in: S. Dhouib (Hg,) Arabisch-islamische Philosophie der Gegenwart, Concordia 2011, Nr.59, S.71- 82

[22] Ebenda, S.73

[23] Ebenda, S.74

[24] Ebenda, S.75

[25] Ebenda, S.76

[26] Ebenda, S.77

islamischen Menschenrechte doch mit der Forderung nach einer Rückkehr zum Ursprung zu beheben.
Allerdings weist das dritte Merkmal darauf hin, dass die Prinzipien der Menschenrechte *unabhängig von menschlicher Erkenntnis und Erfahrung* gelten, d.h. dass sie nicht das Ergebnis philosophischer Erkenntnis und praktischer Errungenschaften der Menschen im Laufe ihrer Geschichte seien. Eine solche Betrachtungsweise basiert im Grunde auf einer statischen Konzeption, die der stetigen Entwicklung und Verbesserung der Menschenrechte auf der Grundlage historischer Erfahrung keinerlei Beachtung schenkt. Entgegen stehen jedoch zahlreiche Modifikationen, welche inzwischen die Menschenrechte durchlaufen haben, angefangen bei der amerikanischen Menschenrechtserklärung bis hin zum KSZE Abkommen von Helsinki. Nach Fuad Zakariya wäre die Entwicklung all dieser Rechte „ mit einem statischen Menschenrechtsverständnis, welches die praktische Erfahrung, die Geschichte sowie den Einfluss des Erprobens negiert und die Rechte allesamt wortwörtlich vom heiligen Text ableitet, unmöglich gewesen.“[27] Als Fazit zieht er den Schluss, dass die Lektüre der Menschenrechte von den zeitgenossischen islamischen Vertretern „meist nur in der Projektion der Prinzipien der Moderne auf den religiösen Text besteht, der seiner Natur nach auf verschiedene Arten ausgelegt und gedeutet werden kann. Und so finden sich beim Lesen des religiösen Textes rückwirkend die modernsten Prinzipien der Rechtsprechung wieder.
Ausgehend von diesem Beispiel wird sichtbar, wie differenziert die *Erklärung der Menschenrechte im Islam* seitens der arabischen Denker angesehen und kritisch bewertet wird. Ihre eindeutige Widerlegung kommt aber eher von unabhängigen Menschenrechtsorganisationen ebenso wie von einem Teil der Jugend in der arabischen Welt, die sie mit Nachdruck ablehnt[28]. Sie sehen darin eine Einschränkung der eigentlichen Prinzipien der Menschenrechte und eine Legitimierung der theokratisch und politisch herrschenden Systeme in dieser Region der Welt. Zwar werden die Prinzipien der Menschenrechte *de jure* in viele Verfassungen der arabischen Länder aufgenommen und sogar als Lehrstoff an den Lehranstalten vermittelt, aber kein einziger Staat hat es bisher geschafft, eine grundlegende Säkularisierung, wie sie z.B. in der Türkei existiert, durchzusetzen. Die konkreten Spannungen zeigen sich jedoch „in Fragen der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Geschlechter. Außerdem finden in einigen islamisch geprägten Ländern grausame Bestrafungen statt, die teils religiös gerechtfertigt werden.“ [29] All diese Praktiken bewegen inzwischen nicht nur die arabischen Intellektuellen, sondern auch ein Großteil der Zivilgesellschaft, die ihre Stimme besonders gegen solche groben Verletzungen der Menschenrechte erhebt und klare Reformen in diesem Rahmen fordert.
Die Lösung dieser Probleme liegt allerdings nach der Ansicht von Fuad Zakariya in der Säkularisierung. Er sieht in diesem Konzept „eine soziale und politische Notwendigkeit“,[30] die sich aus vielerlei Gründen ergibt. Die Trennung von Politik und Religion ermöglicht in erster Linie die Meinungsvielfalt und bietet infolgedessen

---

[27] Ebenda, S.80
[28] Heiner Bielefeld, *Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, a. a. O., S.131; Bielefeld erwähnt, wie wenig zur Kenntnis genommen wird, dass „auch in islamisch geprägten Ländern NGOs tätig sind, die sich unter Berufung auf internationale Rechtsstandards für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen und in deren Selbstverständnis und politischer Außendarstellung der Islam nicht eine dominante Rolle spielt.“
[29] Ebenda, S.132.
[30] Fuad Zakariya, *Säkularisierung, eine historische Notwendigkeit*, a. a. O., S.228-245

mehr Spielraum für politisches Handeln, das nicht zwangsläufig dem Dogma der Religion gehorcht. Außerdem zeigt die Erfahrung, dass sich Freiheit und Demokratie unter einer säkularen Regierung besser entwickeln als unter einer religiösen, denn „sobald die Politik absolute Wahrheiten zu ihrer Grundlage macht, werden elementare Menschenrechte, an erster Stelle die Glaubensfreiheit und die Freiheit des Denkens, suspendiert, wenn nicht gar liquidiert.“ [31] Ferner wird der Mensch aufgrund der Säkularisierung als Rechtsubjekt wahrgenommen und somit zur Bestimmung der Politik herangezogen. Entsprechend ist er auch zur Rechenschaft für sein politisches Handeln belangt und kann sich seiner Verantwortung nicht mehr im Namen ewiger Gesetze entziehen. Schließlich hat die Säkularisierung eine kulturelle Aufgabe, in dem sie Frieden nicht nur unter den Mitgliedern eines Staates oder einer Gemeinde, sondern auch unter den Völkern stiftet, statt wie bei den Islamisten Hass und Intoleranz zu verbreiten. Von daher scheint sie dringender denn je für die Erneuerung von Gesellschaft und Staat zu sein.

3. Der „Arabische Frühling“ und seine Auswirkungen

Nach der Darlegung dieser theoretischen Positionen können wir nun die bisher verlaufenen Ereignisse, die zu einer revolutionären Wende geführt haben, genauer ansehen und versuchen, die Dynamik ihrer Entwicklung besser zu verfolgen. Zwar sind die Prozesse noch nicht abgeschlossen und ihr Ausgang bleibt weiterhin ungewiss, aber sie erlauben – zumindest in Tunesien und Ägypten –schon einige Aspekte herauszustellen. Das wesentliche Element dieser beiden Umwälzungen liegt zunächst in der Art und Weise, wie sie vollzogen sind, und welche Wertvorstellungen bzw. Erwartungen mit ihnen geknüpft wurden.

In der Tat war der erste erhobene Spruch der Demonstranten gegenüber der herrschenden Macht nichts anders als der Ruf nach *Freiheit* und *Menschenwürde* begleitet später mit der Forderung nach *Gerechtigkeit* und *Demokratie*. Die in der *Charta der Vereinten Nationen* verankerten Grundrechte tauchen hier zum ersten Mal als Bedingungen für die Veränderung der sozialen und politischen Lage auf. Sie werden nicht mehr als gegeben und rechtlich in der Verfassung verankert gesehen. Die arabischen Völker fordern ihre Herrscher direkt heraus und verlangen die Einhaltung dieser Rechte, in dem sie friedlich auf die Straße gehen und ihre Ansprüche unmissverständlich kundtun.

Schon der Anlass für die Selbstverbrennung von Mohamed Bouazizi am 17. Dezember 2010, der dann zum Auslöser des Aufstandes wurde, stellt eine klare Anklage gegen die verschiedenen Praktiken der Unterdrückung, Demütigung und Entwürdigung der Bürger in diesen Ländern dar: von der Arbeitslosigkeit über die Schikanen der Polizei bei der Ausübung irgendwelcher nicht genehmigter Nebentätigkeit bis hin zur Demütigung beim Einreichen von Beschwerden an die betreffenden Behörden. All diese Fakten stehen in eklatantem Widerspruch zu den Menschenrechten, die formal von den autokratischen Herrschern gern nach außen zu ihrem Vorteil nutzen, aber im Endeffekt total missachten. Stattdessen haben sie sich patriarchalisch bzw. neopatriarchalisch verhalten, in dem sie ihren Untertanen scheinbare demokratische Rechte wie Durchführung von Wahlen vorgespielt haben.[32]

Gerade gegen dieses neopatriarchalische und menschenunwürdige Verhalten hat sich besonders die Jugend in Nordafrika und im Nahen Osten aufgelehnt. Diese Jugend,

---

[31] Ebenda, S. 242.

[32] Zu diesem Thema Siehe: Mohamed Turki, *Herrschaft und Demokratie, Überlegungen zur Phänomenologie der Macht*, in: Polylog Nr. 17, 2007, p.7 – 22.

die mittlerweile eine Art ‚akademisches Proletariat' bildet, und ihre Rechte aufgrund ihrer Ausbildung genau kennt, hat sich der neuesten Informationsmedien wie Internet, Twitter und Facebook zur Verbreitung ihrer Forderungen und zur Organisation ihrer Demonstrationen bestens bedient. Dadurch wurden die arabischen Völker unerwartet auf einmal vom ‚mittelalterlichen Zeitalter' in das dritte Millennium katapultiert, und zwar nicht nur technologisch gesehen, sondern vielmehr gesellschaftspolitisch. Hier hat sich im echten Sinn des Wortes ein grundlegender Wandel vollzogen. Es war, um mit Kant zu sprechen, das Signal für den „Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit"[33]. So beteiligten sich an den täglichen Treffen und wöchentlichen Demonstrationen Millionen von Menschen aus allen Schichten der Gesellschaft, ungeachtet ihres Alters, ihres Ranges und ihres Geschlechts, was für eine orientalische Gesellschaft ein Novum darstellt. Vor allem die Beteiligung der Frauen an diesen Revolutionen war sehr bemerkenswert. Ein deutliches Indiz dafür war die Anwesenheit vieler jungen Frauen sowohl vor dem Regierungssitz in La Kasba von Tunis als auch auf dem Tahrirplatz in Kairo die Nacht hindurch, als Beweis für ihre Emanzipation und Eigenverantwortung. Das zeigt, dass diese »Hälfte des Himmels«, um den chinesischen Spruch zu gebrauchen, sich ihrer Rolle bei diesem Umwälzungsprozess ganz bewusst war und sich praktisch an die Zersetzung der patriarchalischen Strukturen der Macht heranwagen konnte.

Zu den weiteren politischen Forderungen gehörten auch die *Abschaffung des herrschenden Systems* als ausgedientes Modell neopatriarchalischer Herrschaft und die Einführung demokratischer Prinzipien wie die Wahl einer verfassungsgebenden Versammlung, die eine neue Verfassung erarbeiten soll. Dabei soll eine klare Trennung der jeweiligen Gewalten durchgesetzt und die Unabhängigkeit der Gerichte gewährleistet werden. Dazu bedarf es auch der Berufung eines Verfassungsgerichts, das über die Vereinbarkeit der Gesetze entscheiden soll und ihre Einhaltung kontrolliert. Schließlich müssen die Zulassung von politischen Parteien zu den Wahlen gewährt, der Kampf gegen Nepotismus und Korruption verfolgt und die Verantwortlichen für die Ermordung von Demonstranten geahndet werden.

All diese Ansprüche bilden im Großen und Ganzen den Rahmen für ein politisches Programm, das von den *Komitees zur Überwachung der Errungenschaften der Revolution* in Tunis und Kairo verabschiedet wurde und als Leitlinie für die nachfolgenden Präsidentschafts- und Parlaments- Wahlen gelten soll. Allerdings läuft gegenwärtig, zumindest in Tunis, die Diskussion hauptsächlich um die rechtlichen Modalitäten hinsichtlich der Wahl, ob es sich dabei um ein Verhältnis- oder Mehrheitswahlrecht handelt, und um die Einschränkung der Machtbefugnisse des Präsidenten, damit dieser keine absolutistische Macht mehr erhält. Insofern tritt heute das Volk als Souverän viel bewusster auf die politische Bühne und nimmt am neuen Willensbildungsprozess praktisch teil. Es wird aber auch von zahlreichen Parteien, die inzwischen zugelassen wurden, ebenso wie durch die Gewerkschaften und die unzähligen Organisationen der Zivilgesellschaft vertreten.

Doch sowohl in Tunesien als auch in Ägypten darf die Rolle des Militärs für das Gelingen der Revolution nicht außer Acht gelassen werden. Anders als in den anderen Ländern der arabischen Welt, wie Bahrain, Libyen oder Syrien, hat sich das Militär auf die Seite des Volkes gestellt und bisher als Garant für die Verwirklichung der Ziele der Revolution präsentiert, da mit der Absetzung der herrschenden Machthaber und der Auflösung der bisherigen Parlamente ein Vakuum auf der Ebene der

[33] Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung*?, in: Schriften zur Anthropologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, Bd.9, S.51-61.

Institutionen entstanden ist. Dennoch weiß keiner, wie sich die Armee im weiteren Verlauf der Ereignisse verhalten wird.
Blickt man heute die Lage in der gesamten Region der arabischen Welt mit kritischen Augen, so stellt man mit Bedauern fest, dass die Aussicht auf ein Gelingen der Revolution und einen friedlichen Übergang zu einer echten Demokratie bisher nur in Tunesien und Ägypten zu erwarten ist. Dabei dürfen allerdings die Nachwehen, die zurzeit die beiden Länder erschüttern, nicht vernachlässigt werden. Sie könnten nämlich später als Hindernis für die Fortsetzung des Prozesses wirken und sie gar vereiteln.
Zwar folgt dem »arabischen Frühling« ein ‚heißer Sommer' mit einem mörderischen Krieg in Libyen und einer militärischen Unterdrückung in Syrien, aber diese furchtbaren Vorkommnisse werden sicherlich das Volksbegehren in diesen Ländern und anderswo in der arabischen Welt nicht aufhalten können. Im Gegenteil, die Lage hat sich auch in Libyen nach der Befreiung aus der Diktatur stabilisiert und man ist dabei, eine provisorische Regierung zu bilden, die Parlamentswahlen innerhalb der nächsten zwei Jahren vorbereiten und durchführen soll. In Syrien verliert das Regime immer mehr an Vertrauen im In- und Ausland und wird zunehmend isoliert, was ein Signal für das Ende der Diktatur in der Region bedeutet und auch ein Indiz für den Fall der übrigen Despotien darstellt, die sich an ihren alten oder neo- patriarchalischen Herrschaftsstrukturen weiterhin mit allen Mitteln festklammern.
Dennoch bleibt zu erwarten, ob nach dem Sieg der Islamisten bei den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen in vielen arabischen Ländern der Kurs der Demokratie weiter gefestigt wird und die Einhaltung der Prinzipien der Menschenrechte gewahrt bleibt, oder eher in einen „Arabischen Winter" versinkt. Bereits heute scheint der Vormarsch der Islamisten die Errungenschaften der Revolution zu bedrohen und die Bürger dieser Länder auf eine Rückkehr zum islamischen Recht zu drängen. Der „Krieg der Götter", um mit Max Weber zu sprechen, hinsichtlich der Werte und Normen findet nun auf der kulturellen Ebene statt und ist in Begriff die Gesellschaft in zwei Lager zu spalten: in Traditionalisten auf der einen Seite, die an den festen Säulen des Islam als Ausdruck ihrer Identität und als Modus politischer Herrschaft festhalten wollen, und säkularen Kräften auf der anderen, die eine klare Trennung von Staat und Religion verlangen und die Achtung der Bürger- und Menschenrechte fordern. Der Konflikt tritt also in eine neue Phase ein, nämlich in einen Manichäismus zwischen Kommunitarismus und Universalismus, dessen Ausgang offen bleibt, da die Aussicht auf eine Reduzierung der Spannungen zwischen den beiden Lagern in weite Ferne zu rücken droht, denn ihre Überwindung setzt zunächst, wie Mongi Serbagi zurecht anmerkt, „die Existenz eines um *citoyenneté* zentrierten Integrationsmodells wie auch einen hohen Grad an vernünftiger Gestaltung der Sphäre des Politischen, des Sozialen und der Beziehung zur Tradition voraus. Im arabischen und islamischen Kontext sind diese Bedingungen noch längst nicht erfüllt."[34]

[34] Serbagi Mongi, Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen, in: Dhouib. Sarhan (Hg.), Kultur, Identität und Menschenrechte, Transkulturelle Perspektiven, Velbrück Verlag, Göttingen , S.107.