

Christentum, Islam und die Menschenrechte

VON GERHARD GROHS

I. Wandlungen der „Wir-Ich-Balance“

Norbert Elias geht in seinem Aufsatz „Wandlungen der Wir-Ich-Balance“¹ der Frage nach, wie sich Ich-Identität und die an Bezugsgruppen orientierte Wir-Identität in der europäischen Geschichte gewandelt haben. Seine These ist, daß die auf Großfamilie, Stamm und Dorf bezogene Wir-Identität zunächst so stark war, daß der Ich-Identität nur wenig Raum blieb.

Die Entstehung der Nationalstaaten konstituierte allmählich eine neue Identität, die nationale, die jedoch niemals die herkömmlichen Wir-Identitäten völlig außer Kraft setzen konnte. Trotzdem ermöglichte sie die Schwächung der auf Familie, Stamm und Dorf bezogenen Wir-Identitäten und schuf der Ich-Identität erheblich mehr Raum (Emanzipation). Elias sieht nun in der Gegenwart die Entstehung neuer, die Nationalstaaten übersteigender Einheiten, zu denen die Supermächte USA und UdSSR bereits in dem Sinne gehören, daß sie schon vorher bestehende oder sich bildende Nationalitäten transzendiert haben, was in der UdSSR 1917 eine neue Wendung nahm und in den USA durch den Bürgerkrieg herbeigeführt wurde.

Die europäische Einigung ist dort einzuordnen, da auch hier die Nationalstaaten mehr und mehr Souveränität an eine übergeordnete Instanz, die EG-Kommission und das Europäische Parlament, abgeben müssen.

Das hat natürlich für das Verhältnis von Ich-Identität zur Wir-Identität ähnliche Folgen, wie sie bereits der Übergang von Großfamilie und Stamm zum Nationalstaat hatte. Die „Wir-Ich-Balance“, um mit Elias zu reden, wird verändert. Es ist ganz offensichtlich, daß z.B. der Plan des Gemeinsamen Marktes für 1992 Ängste auslöst. Es ist auch nicht von ungefähr, daß gerade die deutsche Partei, die noch am stärksten auf eine regionale Wir-Identität verweisen kann, nämlich die CSU, öffentlich am deutlichsten diese Ängste formuliert hat.

Die Veränderungen der Ich-Identität haben sich auch bereits seit langem manifestiert. Als der schwedische Nobelpreisträger Gunnar Myrdal gefragt wurde, ob er die Schweden, die Deutschen, die Franzosen, die Engländer schätze, verneinte er jedesmal mit Energie. Als ihm nun der erstaunte Journalist die Frage stellt, wen er denn nun eigentlich schätze, antwortete er: „Meine Freunde“. Aber „meine Freunde“ bedeutet angesichts der weltwei-

ten Mobilität eben nicht mehr die Landsleute, sondern immer mehr diejenigen, die einem beruflich, ideologisch oder religiös nahestehen. So kann einem deutschen Linkskatholiken ein französischer Linkskatholik sehr viel verwandter sein als ein deutscher Katholik, der aber konservativ ist.

Von einer „europäischen Wir-Identität“ mag man eigentlich nur in völlig anderen Kontinenten wie Indien oder China oder Afrika etwas ahnen, obwohl sie noch weit davon entfernt ist, bewußt formuliert zu sein. Punktuell taucht sie im wirtschaftlichen Bereich gegenüber den USA (Hühnerkrieg) oder Japan auf, kulturell gegenüber fremden religiös begründeten Verhaltensweisen, wie afrikanischen Riten oder lateinamerikanischen Kulturen.

II. Die Bedeutung der Religionen für die „Wir-Ich-Balance“ und ihre Wandlungen

Das führt nun zu einer Frage, die Elias merkwürdigerweise in seinem Aufsatz nicht behandelt hat, nämlich nach der Bedeutung der Religionen für die „Wir-Ich-Balance“. Parallel zu der von Elias geschilderten Entwicklung kann man leicht zeigen, daß die Ahnenkulte afrikanischer Völker in vorkolonialer Zeit die starke Wir-Identität traditioneller Gesellschaften bestätigten und die Ich-Identität nicht förderten. Erst das Eindringen von Christentum und Islam ermöglichte es, diese Einheiten zu transzendieren. Das Christentum konnte allerdings, worauf Habermas aufmerksam machte,² trotz seines universalen Anspruchs nicht die noch bestehenden Wir-Identitäten außer Kraft setzen. Die katholische Kirche integrierte viele noch lebendige Teile älterer Religionen. Ähnliches tat der Islam.

In Afrika geschah es immer wieder, daß eine Mission sich mit einer bestimmten Ethnie identifizierte, was die ethnischen Gegensätze eines Staates eher verstärkte als abbaute, so z.B. in Uganda. Es konnte allerdings auch geschehen, daß eine Kirche zur Nationalkirche wurde, so wie es in Zaire oder in lateinamerikanischen Ländern zu beobachten ist.

In neuerer Zeit stellt sich jedoch für die Weltreligionen mit immer stärkerer Dringlichkeit die Frage, was nun an ihnen wirklich universal ist, also nicht einfach auf die jüdisch-griechische, abendländische Tradition bei den Christen und auf die arabische Kultur beim Islam zurückzuführen ist.

Habermas ist der Ansicht, daß „der Monotheismus, besonders das Christentum, ... die letzte Gedankenformation, die eine von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte einheitsstiftende Interpretation gegeben

hatte, (ist). In Konkurrenz mit Wissenschaft und profaner Moral kann sie aber diesen Interpretationsanspruch nicht mehr zweifelsfrei erfüllen“³.

Wenn es auch richtig ist, daß Islam und Christentum gegenüber Wissenschaft und profaner Moral keine „einheitsstiftende Interpretation“ mehr geben können, so unterschätzt er doch ihre Möglichkeiten, für ihre Gläubigen durch Integration der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und profaner Moral eine Wir-Identität zu erhalten.

III. *Die Herausforderung der Menschenrechts-Erklärung von 1948*

In einem gewissen Sinne hat die Menschenrechts-Erklärung die einheitsstiftende Funktion auf globaler Ebene übernommen. Die christlichen Kirchen hatten bis in das 20. Jahrhundert durchaus keine große Sympathie für die Menschenrechte.⁴ Die katholische Kirche betrachtete sie, wie Papst Leo XIII. es formulierte, als „zügellose Freiheitsrechte“, Frucht der antikirchlichen französischen Revolution. Die reformatorischen Kirchen in Europa nahmen nicht die Anregung, die Georg Jellinek schon 1895 gab,⁵ auf, die puritanischen Wurzeln der amerikanischen Bills of Rights zu erkennen und zu übernehmen, sondern sahen in ihnen eher eine internationalistische Bedrohung der nationalen Identität. Diese Haltung dominierte leider auch in der deutschen evangelischen Theologie bis 1945. Gegenstimmen, wie die von Bonhoeffer und im französischen Katholizismus die von Lammenais, hat es immer gegeben, doch sie wurden nicht gehört.

Die Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen 1948 schuf eine völlig neue Situation. Der neugegründete Ökumenische Rat der Kirchen, in dieser Zeit stark vom anglo-amerikanischen Denken geprägt, arbeitete gleich an den Formulierungen der Menschenrechts-Erklärung, besonders bei der Gewissens- und Glaubensfreiheit mit. Papst Johannes XXIII. erzielte auch in der katholischen Kirche mit seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) den Durchbruch.

Heute kann man davon ausgehen, daß die großen christlichen Kirchen die Menschenrechte anerkennen und sich für sie aktiv einsetzen.⁶ Vor allem die Basisbewegungen in den Kirchen drängen immer wieder die mit Regierungen paktierenden Hierarchien, dieses Mandat wahrzunehmen, wobei sie sich auf das päpstliche Lehramt in der katholischen Kirche und auf viele Erklärungen des Ökumenischen Rates in den evangelischen Kirchen berufen können.⁷

Trotzdem stellt die Universalität der Menschenrechte die Weltkirchen vor große Probleme. Sie beanspruchen für alle Menschen zu gelten, also auch

für alle Religionen. Trotz ihrer christlichen Wurzeln – sie haben durchaus auch nichtchristliche, ja antichristliche Wurzeln, wie wir gesehen haben – bedrohen sie viele noch bestehende religiöse Wir-Identitäten. Das zeigt sich z.B. bei der Diskussion über die Frauenordination. Die katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen, aber auch teilweise die Anglikaner sind noch längst nicht bereit, die Gleichheit von Männern und Frauen, wie sie die Menschenrechts-Erklärung fordert, ohne Einschränkungen zu akzeptieren und zu praktizieren. Kann die katholische und die orthodoxe „Wir-Identität“ erhalten werden, wenn Frauen Priester werden können? Viele bezweifeln das oder stemmen sich mit Leidenschaft dagegen. Es hat auch lange gedauert, bis man akzeptierte, daß das Prinzip der Meinungs- und Glaubensfreiheit juristische Gotteslästerungs-Paragraphen in Frage stellt.

Allerdings hat die Verschiebung der Wir-Ich-Balance zugunsten der Ich-Identität auch eine schwerwiegende Folge, auf die Norbert Elias aufmerksam macht: die Verstärkung der Einsamkeit. Je mehr sich das Individuum von den Beschränkungen der Großfamilie, der Ethnie, der Nation, der Religion löst, desto mehr ist es auf sich selbst gestellt und desto größer die Bedrohung durch Vereinzelung und Einsamkeit. Das ist in den europäischen Gesellschaften bereits deutlich zu erfahren und läßt viele nach neuen Bindungsmöglichkeiten suchen. Sicherlich ist auch das ein Grund für die Weltreligionen, sich zögerlich zu verhalten und nach dem rechten Verhältnis zwischen Ich- und Wir-Identität Ausschau zu halten.

Es ist also kein Wunder, daß der Islam große Schwierigkeiten hat, die Menschenrechte anzuerkennen und zu praktizieren.⁸ Er kann darin keine islamischen Wurzeln erkennen, wie es die christlichen Kirchen für sich schließlich lernten.

Bassam Tibi, selbst Moslem, der als Politikwissenschaftler in Göttingen lehrt, hat darauf hingewiesen, daß dem Islam Widerstandsrechte gegen eine ungerechte Obrigkeit fremd sind, ebenso wie eine Bindung des Herrschers an übergeordnete Rechtsnormen.⁹ Der Islam hat zwar inzwischen die Wir-Identität arabischer Nationalstaaten überwunden, ist aber erst dabei, Formen des Umgangs mit dem Säkularismus zu finden. Es ist bezeichnend, daß es die als Minderheiten in der Diaspora lebenden Moslems sind, die versuchen, die Idee der Menschenrechte mit dem Islam zu versöhnen.

1982 hat deshalb der „Islamrat für Europa“ eine „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ vorgelegt.¹⁰ Das Problem für den Islam besteht darin, daß schon im Koran die Wir-Identität außerordentlich stark betont wird und die Ich-Identität sehr viel weniger, als es jemals im Christentum der Fall gewesen ist. Wenn es in Artikel 12 der islamischen Menschenrechts-

erklärung heißt: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne daß ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Gesetze, die die Sharia vorschreibt, bleibt“, so hängt eben alles von der Interpretation ab, die die moslemischen Rechtsgelehrten der Sharia geben. Es ist offensichtlich, daß das gegenwärtige Regime im Iran die Wir-Identität der Schiiten außerordentlich betont und die Ich-Identität der Individuen fast ganz dahinter zurücktreten läßt, wie es in Revolutionen und Kriegen üblich ist und wie der Fall Rushdie zeigt.

Im sunnitischen Islam dagegen hat sich die Rechtslehre sehr viel mehr den Menschenrechten geöffnet. Bemerkenswert ist, was der große ägyptische Schriftsteller und Nobelpreisträger Nagib Mahfus dazu in einem Spiegel-Interview¹¹ sagte: „Unser Zeitalter verzeichnet trotz aller Rückschläge einen großen Schritt nach vorn. Ich meine die Menschenrechte, die von den Vereinten Nationen proklamiert wurden und eine die Welt umspannende Richtschnur geben.“ Auf den Einwand, daß islamische Fundamentalisten die Menschenrechte als Ausfluß westlichen Gedankenguts und Teil des westlichen Kulturimperialismus ansehen, antwortete Mahfus: „Halten wir gleich fest: Die Menschenrechte haben nichts mit dem zu tun, was einige Kritiker Kulturimperialismus oder kulturelle Invasion nennen.“

Über die Interpretation der Sharia sagt er: „Seit tausend Jahren ist die Auslegung nicht weitergekommen. Doch die Sharia muß sich dem Zeitgeist anpassen . . . Die islamische Rechtsprechung muß mit der Zeit gehen wie die Gesetze überall in der Welt.“

Es ist die Frage, ob die Versuche, die noch jungen arabischen Nationalstaaten zu überwinden und zu größeren Einheiten zu kommen, z.B. im Maghreb, auch eine Verschiebung der Wir-Ich-Balance ermöglichen, indem sie dem einzelnen mehr Freiheit geben, seine Ich-Identität, seine Menschenwürde im Sinne der Menschenrechte zu stärken. Kriegerische Konflikte, wie sie zwischen Iran und Irak, in Afghanistan, im Libanon, im Sudan und in der Westbank zu beobachten sind, stärken notwendigerweise die Wir-Identität. Sie lassen wenig Raum für die Entwicklung eines islamischen Menschenrechtsverständnisses, wie es auf einem Symposium in Tübingen diskutiert wurde.¹²

IV. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man also feststellen, daß die Menschenrechte, wie sie sich in der UN-Menschenrechtserklärung ausdrücken und in den

Menschenrechtskonventionen niedergelegt sind, Verbotten einer globalen Wir-Identität sind, die auch universale Wir-Identitäten, wie sie die katholische Weltkirche, der Ökumenische Rat der Kirchen und der Welt-Islam darstellen, herausfordern. Die Charta der Rechte der Menschen und Völker der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU), die 1986 in Kraft trat, setzt für Afrika bereits ein Zeichen, da der OAU sowohl islamische Staaten angehören, wie Mauretanien und Algerien, als auch Staaten, in denen beide Weltreligionen repräsentiert sind, wie Tanzania oder Senegal oder solche, die überwiegend christlich sind wie Rwanda.¹³

Wenn diese Charta auch bisher wenig juristische Durchsetzungskraft hat, so ist sie doch der Anfang des Weges, den nun auch afrikanische Staaten betreten müssen und der sie allmählich zur Abgabe von Souveränität an größere Einheiten bringen wird. Ob es einmal eine afrikanische Wir-Identität geben wird, wie sie sich jetzt in Europa abzeichnet und an der die europäischen Kirchen bereits durch den Rat der europäischen Bischofskonferenz (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) arbeiten, bleibt solange offen, als sich nicht afrikanische Moslems und Christen aktiv in diese Diskussion einschalten. In den christlichen Kirchen Afrikas hat diese Diskussion bereits mit der Erklärung von Alexandria (1976) begonnen.¹⁴ Auch im afrikanischen Islam sind z.B. im Senegal Versuche von Moslems zu beobachten, gemeinsam mit Christen Menschenrechtsprobleme und ihre juristische Handhabung zu diskutieren und in der Praxis zu bewähren.

Dieser Dialog muß gerade heute verstärkt geführt werden mit Geduld und Verständnis für den anderen. Er ist deshalb leichter geworden, weil nun auch innerhalb des Islam das Gespräch über die Chancen und Grenzen von Menschenrechten begonnen hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ Norbert Elias, Wandlungen der Wir-Ich-Balance, in: ders., Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt 1987 (2. Aufl.) 207–310.
- ² Jürgen Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 92ff.
- ³ Habermas, a.a.O. 103.
- ⁴ Gerhard Grohs, Die Kirchen und die Menschenrechte, in: Liberal 1989, Heft 2; Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.
- ⁵ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, abgedruckt in: R. Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, 1974 (2. Aufl.), 1–77.

- 6 Johannes Schwartländer, Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche, München/Mainz 1979.
- 7 Erich Weingärtner, Human rights on the ecumenical agenda, Genf 1983.
- 8 Gerhard Höver, Grundwerte und Menschenrechte im Islam, in: Bernhard Mensen (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, St. Augustin 1988; U. Steinbach, Die Menschenrechte im Verhältnis des Islam, in: Verfassung und Recht in Übersee, Hamburg 1975, 47–59.
- 9 Bassam Tibi, Akkulturation und interkulturelle Kommunikation — Ist jede Verwestlichung kulturimperialistisch?, in: Gegenwartskunde Nr.2 1980, 186f.
- 10 Abgedruckt in CIBEDO-Texte Nr.15/16 (1982).
- 11 Chomeni ist ein Terrorist. Spiegel-Interview mit dem Schriftsteller Nagib Mahfuß, in: Der Spiegel, Nr.9, 43.Jhg. (17.2.1989), 168–170.
- 12 Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion, 1989 (im Druck).
- 13 Vgl. Gerhard Grohs, Bemerkungen zur Afrikanischen Menschenrechts-Charta der OAU, in: Intern. Afrika-Forum 2/1983.
- 14 Gerhard Grohs, Christliche Kirchen und der Kampf um die Menschenrechte in den unabhängigen Staaten Afrikas südlich der Sahara, in: Christopher Frey und Wolfgang Huber (Hg.), Schöpferische Nachfolge. Festschrift für H.E. Tödt, Heidelberg 1978.