

THEMENPAKET

Demokratieverständnis und Menschenrechte

Inhalt

Fachtexte	3
Fachtext 1: Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?.....	4
Fachtext 2: Zwischen Demokratie und Islam – die Ansichten moderner Denker	7
Fachtext 3: Menschenrechte im Islamischen Kontext	11
Fachtext 4: Die Säkularität aus islamischer Perspektive	15
Erste Unterrichtseinheit: Fachtext 1	18
Arbeitsblatt 1	21
Literaturliste.....	22
Zweite Unterrichtseinheit: Fachtext 2	23
Arbeitsblatt 2	26
Literaturliste.....	27
Dritte Unterrichtseinheit: Fachtext 3	28
Arbeitsblatt 3	31
Literaturliste.....	32
Vierte Unterrichtseinheit: Fachtext 4	33
Arbeitsblatt 4	36
Literaturliste.....	36

Fachtexte

Fachtext 1: Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?

Einführung

Eine häufige Frage, die im Zusammenhang mit dem Islam gestellt wird, ist, ob der Islam mit der Demokratie überhaupt vereinbar sei. Was sagt der Koran dazu? Und warum herrschen in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit stets autoritäre Systeme? Nun, diese Fragen suggerieren schon die Antwort, dass es wohl am Islam liegen muss, dass die Länder des Nahen und Mittleren Ostens keine Demokratien nach dem westlichen Modell haben. Ist das wahr?

Wenn wir den islamischen Diskurs zum Verhältnis von Islam und Demokratie betrachten, stechen zwei unterschiedliche Meinungen hervor, jene, die von einer Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie ausgehen und jene, die diese Ansicht ablehnen. Den Vertretern der ersten Ansicht zufolge bieten folgende Koranverse mögliche Ansätze für die Demokratie: „O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Gebt Acht auf Gott und gebt Acht auf den Gesandten und auf jene von euch, die mit Autorität betraut worden sind; [...]“ (Koran 4:59) sowie „und die (dem Ruf von) ihrem Erhalter antworten und beständig das Gebet verrichten; und deren Regel (in allen Angelegenheiten von allgemeinem Interesse) Beratung untereinander ist; und die für andere von dem ausgeben, was Wir ihnen als Versorgung bereiten“ (Koran 42:38). Aus diesen beiden Versen leitet man die Aufforderung ab, Rechtsstaatlichkeit zu akzeptieren und alle wichtigen Angelegenheiten nach dem Prinzip der gegenseitigen Beratung zu regeln. Dennoch sind sich die Vertreter der ersten Ansicht bewusst, dass Demokratie im Koran nicht explizit behandelt wird, denn: „[d]er Islam ist zu einer Zeit entstanden, in der die Demokratie weder als Realität noch als Problem in irgendeiner Weise akut war. Man sollte also nicht erwarten, dass in den islamischen Grundlagentexten etwas über die Demokratie steht. Aber auch abgesehen von den Bedingungen seiner Entstehungszeit sollte man den Islam zuallererst als Religion verstehen und daher zunächst einmal keine handfesten Aussagen zur Politik, geschweige denn zur Demokratie, von ihm erwarten.“¹

Die Gegner dieser Auffassung gehen davon aus, dass der Koran eine bestimmte Regierungsform beinhaltet. Ihr Ziel ist die Errichtung eines „islamischen Gottesstaates“, angelehnt an die muslimische Urgemeinde in Medina. Sie sehen Demokratie als einen Eingriff in die Souveränität Gottes und lehnen diese daher strikt ab.⁴ Damit vertreten sie ein statisches Verständnis des Islams, das davon ausgeht, dass sich die Gesetze und Traditionen der muslimischen Urgemeinde kontextunabhängig in die Gegenwart übertragen lassen. Obwohl dieser fundamentalistische Ansatz sich leicht widerlegen lässt, wird er dennoch sowohl von muslimischen ExtremistInnen als auch von IslamkritikerInnen vertreten und schafft es auch in Europa immer wieder, Menschen zu begeistern.

Geschichte

Zu Lebzeiten des Propheten Muhammad gab es in der Tat eine enge Verflechtung zwischen religiösen und politischen Vorstellungen. Zu bedenken ist dabei, dass die arabische Halbinsel zu jener Zeit von Stammesfehden und anarchischen Tendenzen geprägt war. Nicht Friede, sondern Krieg war der Normalzustand. Der Prophet Muhammad versuchte als Gesandter

Gottes sowohl die Praxis der neuen Religion festzulegen, als auch als politischer Anführer staatsähnliche Strukturen, in denen Recht und Ordnung herrschen, zu etablieren. Die primäre Aufgabe des Propheten bestand jedoch nicht darin, einen Staat zu gründen, sondern die Botschaft Gottes zu verkünden. Dass es nebenbei dazu gekommen ist, dass er auch die politische Führung übernommen hat, ist der Tatsache geschuldet, dass zu jener Zeit in Medina keine ausreichenden Strukturen vorhanden waren, und diese Aufgabe aufgrund der religiösen Autorität des Propheten ihm überlassen wurde.

Er versuchte ein vorbildliches Leben zu führen, hinterließ aber kein politisches System, sodass kurz nach seinem Tod auch die ersten Streitigkeiten um die Nachfolge innerhalb der neuen muslimischen Gemeinde auftauchten.⁶ Dass der Islam keine politische Struktur oder Regierungsform festlegt, zeigt auch die Wahl der ersten „vier rechtgeleiteten Kalifen“, die alle auf unterschiedliche Art und Weise als Kalifen ernannt wurden. Diese Tatsache zeigt, dass – obwohl hier noch der Islam und die politische Führung eng miteinander verknüpft waren – man bereit war, sich an neue Bedingungen anzupassen. Bereits mit der Herrschaft der Umayyaden (661-750) löste sich diese enge Verflechtung mit dem Religiösen auf und die Herrscher regierten zunehmend weltlicher. Von nun an wurde Religion lediglich zu Legitimationszwecken von den Herrschern zu Eigen gemacht.⁷ Dass es diese deutliche Trennung zwischen Herrschaft und Religion in der islamischen Geschichte gegeben hat, beschreibt auch Thomas Bauer in seinem Buch „Kultur der Ambiguität“. Er weist darauf hin, dass es nicht *den* einen vorherrschenden Diskurs gab: „In der islamischen Welt gab es zu allen Zeiten – und gibt es bis heute – verschiedene Diskurse über Politik, Staat und Herrschaft. Und stets gab und gibt es solche, die stärker religiös, und solche, die stärker säkular geprägt sind.“⁹

Gute Regierungsführung nach Prinzipien des islamischen Wertesystems?

Obwohl sich, wie bereits erwähnt, aus den islamischen Quellen keine explizite Regierungsform ableiten lässt, so haben sich im Islam fünf Grundrechte des Menschen etabliert, die geschützt werden müssen: Schutz des Glaubens, des Lebens, des Eigentums, der Vernunft und der Nachkommen.¹⁰ Zusätzlich werden im Koran erstrebenswerte Prinzipien erwähnt, wie beispielsweise Gerechtigkeit und Verantwortung¹¹, die gegenseitige Beratung in wichtigen Angelegenheiten¹², Recht und Ordnung¹³, Gleichberechtigung¹⁴ und kritisches Denken¹⁵. Inwiefern eine Regierungsform, die diesen Prinzipien folgt, allerdings als „islamisch“ bezeichnet werden kann, ist zu hinterfragen.

Tatsächlich gibt es heute in den Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung kein wirkliches Vorzeigemodell einer etablierten Demokratie; am ehesten wären noch Malaysia oder Indonesien zu nennen. Diese Fehlentwicklungen allein dem Islam zuzuschreiben wäre genauso falsch, wie die Rolle bestimmter Islaminterpretationen völlig auszublenden.

Fussnoten

¹ Alexander Flores: »Islam und Demokratie. Realität und gegenläufige Diskurse«, in: Ahmet Cavuldak/Oliver Hidalgo/Philipp W. Hildmann et al. (Hg.), Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 23-43, hier S. 23.

² Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos Verlag 2015, 4:59.

³ Koran 42:38.

⁴ Vgl. A. Flores, S. 24-25.

⁵ Als Vordenker des politischen Islam sind hier vor allem Abū l-A'īlā Maudūdī (gest. 1979) oder Saiyid Quṭb (gest. 1966) zu nennen.

⁶ Vgl. Institut für Islamische Studien; CEAI: Demokratie und Islam, <http://ceai.univie.ac.at/wp-content/uploads/2017/04/CEAI-Fachtext--Demokratie-und-Islam.pdf>, abgerufen am 20.03.2018, S. 6-8.

⁷ Vgl. Rainer Hermann: Islam und Demokratie. Offen für jedes politische System. Frankfurter Allgemeine 28.04.2016, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/ist-der-islam-mit-demokratie-dem-grundgesetz-vereinbar-14202942.html?printPagedArticle=true>, abgerufen am 20.03.2018.

⁸ Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011, S. 193.

⁹ Ebd., S. 316-317.

¹⁰ Vgl. Jameleddine Ben Abdeljelil/Serdar Kurnaz: Maqāṣid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts (= Frankfurter Schriften zum Islam, Band 1), Berlin: EB-Verlag 2014, S. 69.

¹¹ Vgl. Koran 5:8 oder 4:135.

¹² Vgl. Koran 42:38.

¹³ Vgl. Koran 17:34 oder 23:1-8.

¹⁴ Vgl. Koran 49:13.

¹⁵ Vgl. Koran 16:90.

¹⁶ Vgl. Gudrun Krämer: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt (= Beck'sche Reihe, Band 6006), München: C.H.Beck 2011, S. 36.

¹⁷ Vgl. A. Flores, S. 37-39.

¹⁸ R. Hermann.

Fachtext 2: Zwischen Demokratie und Islam – die Ansichten moderner Denker

Zu Beginn des Arabischen Frühlings war der Ruf nach Demokratie und den damit verbundenen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und der Achtung der Menschenrechte laut hörbar. Seitdem dreht sich der Diskurs nicht mehr ausschließlich um die Frage der Fähigkeit der Muslime zur Demokratie. Vielmehr geht es um die Etablierung eines islamisch fundierten Demokratieverständnisses.²

Zur Vereinbarkeit von Staat und Religion sowie der Bedeutung einer demokratischen Staatsform haben sich verschiedene Positionen herausgebildet. Die zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen Nasr Hamid Abu Zaid, Muḥammad Šaḥrūr und ‘Abdolkarīm Soruš erklären, in welchem Verhältnis die Religion zum Staat stehen könnte, um Demokratie zu fördern.

Nasr Hamid Abu Zaid

Der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (gest. 2010) warnt vor einer Vermischung von Religion und Staat.³ Er ist der Ansicht, Religion solle mit Politik so wenig wie möglich zu tun haben. Die Gründe dafür, dass in den muslimischen Gesellschaften die Demokratie fehlt, sind für ihn unter anderem sozialer, kultureller, gesellschaftlicher sowie innen- und außenpolitischer Natur. Sie sind demnach nicht unmittelbar mit dem Islam verbunden. Abu Zaid kritisiert außerdem die Gegner und die Befürworter von Demokratie gleichermaßen, da beide Positionen den Islam für ihre Zwecke ausnutzen würden. So behaupten die Befürworter, der Islam kenne die *šura* (Beratung), was ihrer Interpretation nach gleichbedeutend mit Demokratie ist.⁴ Dem stehen die Gegner der Demokratie gegenüber, wenn sie erklären, dass der Islam nicht für Demokratie, sondern für *šura* in ihrer Bedeutung als *Beratung* plädiert.⁵ Er schreibt, man könne "den Koran auch anders lesen (...), wenn man dies nur möchte", und es sei "die Sichtweise des Exegeten", die das Ergebnis der Lektüre vorherbestimmt.⁶ Abu Zaid zufolge kann jeder im Text auch das finden, was er sucht.

In diesem Zusammenhang betont Abu Zaid, dass es ein Missverständnis sei, dass die Durchsetzung der Scharia als unbedingte Voraussetzung für das Vorhandensein eines islamischen Staates gelten müsse. Die Islamisten sehen den Koran als absolute Gesetzesverkündung und erachten den geringen juristischen Teil als "eigentliche Botschaft", während der gesamte Rest eine zweitrangige Position einnimmt.⁸

Eine Trennung von Religion und Politik bedeute nicht zwingend die Trennung der Religion von der Gesellschaft, wie viele Islamisten einwenden. Um Prinzipien einer Religion zu verwirklichen, bedürfe es keiner staatlichen Autorität, weil Glaube nicht erzwungen werden darf und dieser lediglich die Beziehung zwischen dem Individuum und Gott betrifft. Deshalb sei die Trennung von Staat bzw. Politik und Religion notwendig, damit der individuelle Gläubige nicht gezwungen ist, das Glaubensverständnis der Herrschaftsmacht zu praktizieren.

Zu erwähnen ist, dass Abu Zaid auch westliche Staaten kritisiert. Diese würden stets den eigenen Vorteil suchen und antidemokratische Herrschaftsformen in der islamischen Welt, wie z. B. in Saudi-Arabien, unterstützen. Zugleich würden Staaten wie Iran oder Sudan, durch die sie keinen Vorteil haben, streng getadelt. Westliche Staaten seien deshalb mitverantwortlich für das Scheitern von Demokratisierungsprozessen.¹⁰

Muḥammad Šaḥrūr

Im Gegensatz zu Abu Zaid setzt der syrisch-arabische Ingenieur und muslimische Intellektuelle Muḥammad Šaḥrūr in seinem Werk *Zeitgenössische Islamische Studien über Staat und Gesellschaft (Dirāsāt islamiyya mu'āšira fī d-dawla wa-l-muḡtama')* die Beratung (*šura*) gleich mit Demokratie. Jedoch sei sie seit der Zeit der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ nicht mehr durchgesetzt worden.¹¹

Seine analytische Herangehensweise spiegelt sich auch in seinen Gedanken zur Demokratie wider. Šaḥrūr sieht die Notwendigkeit, Demokratieverständnis bzw. Akzeptanz gegenüber Demokratie zu fördern, um das Gedankensystem der (arabischen) Muslime ändern zu können. In *The Qur'an, morality and critical reason* nennt er einen Vierstufenplan, dessen Umsetzung zum Erreichen demokratischer Prinzipien führen könne.

Erstens bedarf es einer Konvention mit Blick auf die spirituelle Dimension, wonach der Mensch die Freiheit hat, zu glauben oder nicht zu glauben. Diesbezüglich stünde allein Gott ein Urteil zu. Zweitens wäre eine Konvention auf ethischer Ebene zu erzielen, der alle Menschen einschließt und dessen Fundament die Menschenrechte bilden. Drittens wäre auch eine Konvention auf ziviler Ebene nach dem Vorbild von Rousseaus *Civil Contract* nötig, durch den die Angehörigkeit zu einem Staat geregelt wird. Viertens sei eine politische Konvention zur politischen Partizipation unentbehrlich, welche die tatsächliche Realisierung demokratischer Werte und Verfahren durchsetzen.

Šaḥrūr bedauert das fehlende Bewusstsein vieler Muslime für die Relevanz eines demokratischen politischen Systems zur Durchsetzung fundamentaler Rechte wie Meinungsfreiheit, Redefreiheit und Religionsfreiheit.¹²

'Abdolkarīm Sorūš

Der iranische Philosoph Abdolkarīm Sorūš betont die Relevanz der Demokratie und setzt dabei die Trennung von Politik und Religion nicht zwingend voraus. Er befürwortet die Interpretationsvielfalt des Korans und spricht sich deutlich gegen den alleinigen Anspruch auf eine einzig wahre Interpretation des Korantextes aus. Der Koran erlaube unterschiedliche Interpretationen und könne deshalb in keinem Widerspruch zur Demokratie stehen.¹³ Er schreibt: „Eine Zunft, die sich als Bewahrer einer einzigen Lesart der Religion versteht und darauf ihre politische Macht und materiellen Vorteile gründet, ist abzulehnen.“¹⁴

Seine Position wurde von der obersten religiös-politischen Instanz Irans abgelehnt, weil er ihre religiösen Lehren als "fehlbares Menschenwerk" einstufte und somit ihre Autorität in Frage stellte. Die religiös-politische Instanz wurde maßgeblich durch die Ansichten des

Staatsgründers Rūḥollāh Mūsawī Ḥomeinī (gest. 1989) beeinflusst. Demnach besitze allein Gott Rechte, während der Mensch ausschließlich Pflichten habe und sich der Gemeinschaft (*umma*) unterordnen müsse. Somit können keinerlei Freiheitsrechte gegenüber dem Staat geltend gemacht werden.¹⁵

Sorūš zufolge führe die Vermischung von Staat und Religion zu einer "Erstarrung des religiösen Denkens". Mit der Zeit sei eine Schicht von Geistlichen entstanden, die um ihre Privilegien fürchte und deshalb Deutungshoheit beanspruche.¹⁶

Für ihn sind Menschenrechte eine logische Folge der menschlichen Vernunft. Als mögliches Konzept schlägt er deshalb eine Regierungsform vor, die zugleich islamisch und demokratisch ist. Eine solche religiös-demokratische Regierung sollte ein Gleichgewicht zwischen den Ansichten religiöser und nichtreligiöser Menschen schaffen.¹⁷

Trotz unterschiedlicher Perspektiven wird insgesamt deutlich, dass ein demokratisches System und die Wahrung islamischer Werte durchaus möglich sind. Vor allem bei Abu Zaid und Šahrūr fällt auf, dass sie für die Freiheit des Glaubens und der Religion als unbedingte Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie einstehen. Grundsätzlich sind Offenheit für Demokratie und ihre Prinzipien, wie politischer Pluralismus, Gleichheit, Pressefreiheit etc., unbedingt notwendig, um unabhängiges, kritisches Denken zu ermöglichen. Eine Gesellschaft, in der individuelle Freiheit und kritisches Denken nicht möglich sind, wird sich nicht weiterentwickeln können.

Fussnoten

¹ The Economist: The Arab winter, [online] Available at: www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21685503-five-years-after-wave-uprisings-arab-world-worse-ever [Accessed 26 Feb. 2016], 2016.

² ZEIT ONLINE GmbH, G: Islam: Die islamische Demokratie, [online] ZEIT ONLINE. Available at: www.zeit.de/2011/09/P-Scharia [Accessed 28 Feb. 2016], 2011.

³ Vgl. Katajun Amirpur: Den Islam neu denken, München: Beck 2013, S. 83.

⁴ Siehe hierzu: Koran, Sure 42:38.

⁵ Vgl. K. Amirpur, S. 84.

⁶ Vgl. K. Amirpur: Sind Islam und Menschenrechte vereinbar? Zeitgenössische Menschenrechtsbegründungen: Von der demokratieorientierten Deutung des Korans zur Akzeptanz außer-religiöser Werte, in: Rumpf, Mechthild, Gerhard, Ute & Jansen, Mechthild M. (Hrsg.), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion (global / local Islam), Bielefeld: transcript 2003, S. 163.

⁷ Vgl. K. Amirpur (2013), S. 84.

⁸ Vgl. ebd., S. 84-86.

⁹ Amirpur (2013), S. 85f.

¹⁰ Vgl. Amirpur (2013), S. 85-87.

¹¹ Vgl. Sahiron Syamsuddin: Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren, Würzburg: Ergon 2009, S. 19.

¹² Vgl. Muhammad Šahrūr und Christmann, A. The Qur'an, morality and critical reason, Leiden: Brill 2009, S. 337f.

¹³ Vgl. K. Amirpur, S. 186-189.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 182.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 186-189.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 182.

¹⁷ Vgl. Abdolkarim Soroush: Reason, Freedom and Democracy in Islam, New York: Oxford University Press, S. 122.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 126.

Fachtext 3: Menschenrechte im Islamischen Kontext

Eines der vieldiskutierten Themen ist die Vereinbarkeit des Islams mit den allgemeinen Menschenrechtserklärungen. Oft wird dem Islam unterstellt, aufgrund einiger allgemeingültiger Aussagen im Koran mit modernen Menschenrechten unvereinbar zu sein. Der Diskurs über die Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten zwingt naturgemäß vor allem diejenigen MuslimInnen, die im Westen leben, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen.

Zu dieser Problematik gibt es unterschiedliche Standpunkte. Der Politikwissenschaftler Mahmoud Bassiouni stellt hierbei eine Grundtendenz fest: Durch die Relativierung von Rechtsvorschriften, die den allgemeinen Menschenrechten widersprechen, sowie die Betonung derjenigen Koranstellen, die den Menschenrechten entsprechen, wird versucht, dem Vorwurf der Unvereinbarkeit entgegenzuwirken. Somit solle auch gezeigt werden, dass Menschenrechte im Islam schon länger als im Westen verwurzelt seien.¹ Dies soll einerseits die moralische Vollkommenheit des Islams beweisen und andererseits den Islam als Ursprung der Menschenrechte darstellen.

Die Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten setzt laut Bassiouni voraus, dass Menschenrechte islamisch legitim und gleichzeitig universal konsensfähig und begründbar sind.² So gibt es auf die Frage der Vereinbarkeit des Islams und individueller Menschenrechte zunächst vereinfacht gesagt die Antworten ja *und* nein. Besteht Offenheit für Reformen, so ist die Vereinbarkeit möglich; herrscht jedoch Fundamentalismus, sind die Chancen gering. Dieselbe Antwort gilt für jede andere Religion gleichermaßen, da Menschenrechte nicht in den Religionen an sich verwurzelt sind. Als Produkt der "kulturellen Moderne" und der "bürgerlichen Zivilgesellschaft" haben sie sich auch im Westen erst nach langen politischen Uneinigkeiten entwickelt.⁴

Stagnation durch Fundamentalismus

Fundamentalistische muslimische Strömungen streben die Realisierung des idealisierten Modells Medina nach dem Vorbild des Propheten an, das Staat und Religion, ihrer Auffassung nach, eint und für die weltweite Verbreitung des Kalifats und Scharia-Rechts plädiert.⁵ Jede Koranstelle wird von Fundamentalisten mit umfassender Gültigkeit aufgefasst und unreflektiert sowie ohne Berücksichtigung des Entstehungskontextes umgesetzt, sodass nicht selten andersdenkende Intellektuelle als Apostaten abgestempelt werden, was mit weitreichenden Folgen verbunden ist.⁶

Auch die Versuche von Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, durch eine eigene Menschenrechtserklärung eine alternative „Islamische Menschenrechtserklärung“ zu etablieren, haben sich nicht bewährt. Diese Versuche haben aufgrund ihrer inhaltlichen Konzeption den Anschuldigungen nicht entgegengewirkt, sondern diese nur noch bekräftigt. So ist z. B. in Artikel I der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte* von 1990 die Rede von „wahrhaftem Glauben" (Religion) als „Garantie" für das Erlangen der Menschenwürde und

somit auch der Menschenrechte.⁷ Diese Formulierung stellt eine klare Diskriminierung von NichtmuslimInnen dar und kann deshalb nicht als universales Menschenrecht angesehen werden. Auch die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte des Islam" von 1981 repräsentiert laut der Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt lediglich die Ansichten „einer Gruppe dezidiert fundamentalistischer Theologen" und nicht die Gesamtheit und Vielfalt des Islams.⁸

Menschenrechtsprofil

Um als solche anerkannt zu werden, müssen Menschenrechte drei wesentliche Aspekte erfüllen. Erstens müssen sie für alle Menschen auf der Welt gelten, unabhängig von Herkunft bzw. Zugehörigkeit. So heißt es in der Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, dass Menschenrechte „ein von allen Völkern und Nationen zu erreichendes, gemeinsames Ideal" seien.⁹ Zweitens müssen sie für jeden Menschen gleichermaßen gelten und sind deshalb auch Gleichheitsrechte im Sinne von gleicher Freiheit sowie dem Recht aller Menschen, ihre „besonderen Lebensentwürfe" zu verwirklichen. Sie entsprechen demnach einer „Gleichheit ohne Angleichung".¹⁰ Als fundamentale Rechte lassen sie eine Diskriminierung hinsichtlich des Standes, des Geschlechts oder der Religionszugehörigkeit nicht zu und gelten als Schutznorm der Menschenwürde. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt", heißt es in Artikel I Absatz I.¹¹ Drittens müssen Menschenrechte in verantwortlichen politisch-rechtlichen Institutionen durchsetzbar sein, welche die konkrete Schutzfunktion verkörpern.¹²

Absolutheitsanspruch

Zeitgenössische muslimische Denker wie Mohamed Merad oder Mohamed Talbi sehen eine Möglichkeit, die Scharia nicht als absolutes Gesetz, sondern lediglich als "religiös-ethische Wegweisung" anzuerkennen. Dementsprechend müssen Absolutheitsansprüche aufgegeben und weltanschaulich-religiöse Pluralität akzeptiert werden, damit religiöse Konzepte mit Menschenrechtskriterien vereinbar sind.¹³ Zudem weist Muhammad Asad in seinem Korankommentar darauf hin, dass "jeder Versuch, einen Nichtgläubigen zu zwingen, den Glauben des Islam anzunehmen, eine schwere Sünde ist".¹⁷

Die Menschenrechte haben ihren Ursprung in der europäischen Tradition, sind aber inzwischen zu einem „gemeinsamen, die Menschheit verbindenden Erbe" geworden.¹⁵

Begründung der Menschenwürde

Die Grundlage für die theologische Begründung der Menschenwürde liefert Koran 17:70. Zusätzliche Begründung Als Nachfolger und Stellvertreter (Khalif) Gottes ist der Mensch zugleich ein Vernunftwesen, das zu einer eigenständigen Ordnung der Welt in der Lage ist. Dem Koran sind des Weiteren sämtliche Vorschriften zu entnehmen, die jegliche Verletzung der Menschenwürde verurteilen.²⁰ All diese Verse haben gemein, dass sie die "Würde ohne Würdigkeit" beinhalten. So schrieb der islamische Rechtsprofessor Abū Zahra schon 1965, dass dem Menschen die Menschenwürde allein "kraft seines Menschseins" zukäme und sie im

"Menschsein selbst" bestünde. Bei diesen koranischen Begründungen der Menschenwürde treten zweifellos die Problembereiche der Sklaverei und der Stellung der Frau in den Vordergrund. Als authentische Antwort darauf gilt die zeitlich begrenzte Gültigkeit von koranischen Regelungen, die heute nicht mehr anwendbar sind. Der muslimische Denker 'Allāl al-Fāsī hat z. B. ein eigenes Denkmodell entwickelt, das die "Aussagen des Koran über die Frau mit neuzeitlichen Vorstellungen von menschlicher Würde in Einklang" bringt.²¹

Ansätze für eine Menschenrechtskonzeption

Auch weitere modernistische Denker plädieren für Akzeptanz gegenüber modernen Ideen, und zeigen gleichzeitig, dass die Prinzipien einer modernen Gesellschaft dem Islam nicht zwangsläufig widersprechen müssen und begründen dies mittels dynamischer Methoden zur Interpretation des Korans. Dementsprechend ist z. B. Fazlur Rahman (gest. 1988) und Mohamed Talbi zufolge eine Koraninterpretation nur dann richtig, wenn zunächst die ursprüngliche Bedeutung im historischen Kontext erforscht wird, in einem weiteren Schritt generelle ethische Prinzipien bzw. "Intentionen" abgeleitet und diese schließlich im Moment der Interpretation aktualisiert und auf die moderne Situation angewendet werden.²² Die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten ist also abhängig von der Dynamik - je entwicklungsfähiger das islamische Recht aufgefasst wird, umso größer ist die Vereinbarkeit. Hierbei stehen sich Universalität und islamische Legitimität gegenüber.²³ Bassiouni schlägt eine Konzeption vor, die genau auf diesen generellen Intentionen basiert. Die Intention der islamischen Offenbarungs- und Rechtsnormen ist der Schutz des Lebens, der Vernunft, der Religion, der Nachkommenschaft und des Eigentums. Diese Güter entsprechen grob den grundlegenden menschlichen Bedürfnissen, wie sie auch Maslow definiert hat. Der Schutz der menschlichen Bedürfnisse - Gesundheit, Sicherheit, Zugehörigkeit, Anerkennung und Sinnggebung - ist unabhängig von jeder Religion unbedingt notwendig für die Existenz des Menschen. Demnach können Menschenrechte als Institution zum Schutz menschlicher Bedürfnisse gesehen werden, die einerseits islamisch legitimiert sind, da sie den Zweck des islamischen Rechts darstellen, und andererseits universal konsensfähig sind, da menschliche Bedürfnisse für jeden gleich wertvoll sind. Der Umfang der menschenrechtlichen Ansprüche wächst nicht nur mit dem technischen Fortschritt und dem ökonomischen Wandel, sondern auch mit neuen Möglichkeiten zum Schutz.²⁴ Die Vielfalt an Positionen, die in diesem Diskurs aufeinandertreffen, zeigt, dass es nicht "der Islam" ist, der für die westlichen Anschuldigungen bezüglich der Menschenrechte verantwortlich ist, sondern jeweils ein "bestimmtes Islamverständnis". Der Umgang mit dem islamischen Recht spielt hier eine entscheidende Rolle.²⁵ Die "fehlende Fähigkeit zu rationaler Auseinandersetzung mit Kritik" steht der Fähigkeit zur Akzeptanz moderner Ideen gegenüber.²⁶

Fussnoten

¹ Vgl. Mahmoud Bassiouni: Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 30f.

² Vgl. ebd., S. 234.

³ Vgl. Bassam Tibi: Im Schatten Allahs, München: Ullstein 2003, S. 28.

- ⁴ Vgl. ebd., S. 26; Heiner Bielefeldt: *Muslime im säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld: Transcript 2003a, S. 53.
- ⁵ Vgl. Hiltrud Schröter: *Das Gesetz Allahs*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2007, S. 19.
- ⁶ Vgl. ebd., S. 35.
- ⁷ Vgl. ebd., S. 20; Anon, (2016). [online] Available at: www.humanrights.ch/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf [Accessed 11 Feb. 2016].
- ⁸ Vgl. Rotraud Wielandt: *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker*, in: J. Schwartländer, ed., *Freiheit der Religion*, 2nd ed. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, S.185.
- ⁹ Vgl. Heiner Bielefeldt: "Westliche" versus "islamische" Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: M. Rumpf, U. Gerhard und M. Jansen, ed., *Facetten islamischer Welten*, 1st ed. Bielefeld: transcript Verlag 2003b, S. 124.
- ¹⁰ Vgl. ebd.; H. Bielefeldt (2003a), S. 33.
- ¹¹ Vgl. dejure.org, (2016). Art. 1 GG - dejure.org. [online] Available at: dejure.org/gesetze/GG/1.html%20zuletzt%20abgerufen [Accessed 11 Feb. 2016].
- ¹² Vgl. H. Bielefeldt (2003b), S. 125.
- ¹³ Vgl. H. Schröter, H. (2007), S. 18.
- ¹⁴ Vgl. ebd., S. 36.
- ¹⁵ Vgl. B. Tibi, S. 44.
- ¹⁶ Vgl. H. Bielefeldt (2003a), S. 55.
- ¹⁷ Vgl. Muhammad Asad: *Die Botschaft des Koran*, Ostfildern: Patmos-Verlag 2011, S. 95.
- ¹⁸ Siehe hierzu Suren: 16:93; 18:29; 74:54/55; 80:11/12.
- ¹⁹ Vgl. Bielefeldt (2003b), S. 124f.
- ²⁰ Vgl. R. Wielandt, S. 187.
- ²¹ Vgl. ebd., S. 191-193.
- ²² Vgl. Sahiron Syamsuddin: *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*, Würzburg: Ergon 2009, S. 50f.
- ²³ Vgl. M. Bassiouni, S. 354-6.
- ²⁴ Vgl. ebd., 356-360.
- ²⁵ Vgl. ebd., S. 127.
- ²⁶ Vgl. H. Schröter, S. 37.

Fachtext 4: Die Säkularität aus islamischer Perspektive

Die Frage, ob „der Islam“ mit Säkularität vereinbar ist, wurde in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Dazu gibt es eine Reihe von unterschiedlichen Auffassungen. Zunächst sei angemerkt, dass es weder „den Islam“, noch „den Säkularismus“ in der Realität gibt. Es gibt stets unterschiedliche Verständnisse und Vorstellungen darüber, worum es sich bei den beiden Themenkomplexen handelt. Insofern ist nicht verwunderlich, dass die Antworten auf die Frage, ob Islam mit der Idee der Säkularität vereinbar ist, unterschiedlich ausfallen. So vertrat der schiitische Geistliche Ayatollah Khomeini (gest. 1989) in seinem Werk „*Islam and Revolution*“ die Ansicht, dass der Islam alle Fragen zum Leben der Menschen vollständig beantwortet.¹ Nach diesem radikalen Ansatz ist die Idee der Säkularität mit dem Islam unvereinbar, weil er davon ausgeht, dass die politische Ordnung von Gott bzw. vom Propheten Muhammad in den islamischen Quellen klar und deutlich vorgegeben ist.

Interessant ist, dass die meisten Islamkritiker sich ebenfalls dieser Argumentationsstruktur bedienen und davon ausgehen, dass „der Islam“ eine Trennung zwischen Staat und Religion nicht kennt. Tatsache ist, dass weder der Koran noch die Hadithe konkrete Staatsformen bzw. Regierungsformen vorgeben, was auch dadurch sichtbar wird, dass die Gründer der vier großen sunnitischen Rechtsschulen sich kaum mit herrschaftsrechtlichen Fragen auseinandergesetzt haben. Dies erklärt zum Teil auch, weshalb in den ersten Jahrhunderten die politische Macht der muslimischen Gesellschaft jener erhielt, der sie an sich riss. Denn es gab (wie auch heute) keine religiösen Normen, die dies eindeutig regelten.²

Im Gegensatz zu Khomeinis Meinung gibt es jene Stimmen, die sich für eine Trennung von Staat und Religion in muslimischen Ländern aussprechen. Zu diesen Stimmen gehörte der islamische Gelehrte Muhammad Arkoun (gest. 2010), der im Koran keinen Widerspruch zu einer säkularen Gesellschaft sah.³ Abdullah Sahin wiederum unterscheidet zwischen *secularity* und *secularism*. Unter *secularity* versteht er eine Grundhaltung des Staates, die auf die Gleichbehandlung ihrer Bürger (unabhängig davon, welcher religiösen Identität diese angehören) abzielt. Diese Gleichbehandlung bedeutet zugleich, dass es keine Einschränkung hinsichtlich der religiösen Entfaltung der jeweiligen Bürger von Seiten des Staates geben darf, was auch mit den islamischen Werten vereinbar sei.⁴ *Secularism* hingegen versteht Sahin als eine ideologische Position, die den Glauben streng auf die persönliche Sphäre des Lebens beschränkt. Diese dogmatische Grundhaltung, die das religiöse Leben von der Öffentlichkeit ausschließt, lehnt er ab und betrachtet sie als unvereinbar mit dem Islam.⁵ Sahin begründet seinen Standpunkt sehr differenziert und führt aus, dass die säkulare Ideologie der UdSSR, die zum Massenmord tausender Menschen beitrug, keineswegs die einzig mögliche Form ist. Ganz im Gegenteil: Säkularität sei, wenn richtig verstanden, nicht nur mit dem religiösen Glauben vereinbar, sondern vielmehr sogar ein legitimes und notwendiges Mittel, um diesen Glauben in hohem Maße ausdrücken zu können.⁶

Es sei hierbei auch darauf hingewiesen, dass die reflexhafte Ablehnung von Säkularität und Demokratie in weiten Teilen der muslimischen Länder eine Konsequenz der europäischen

Kolonialisierung ist.⁸ Der iranische Religionssoziologe Ali Schariati (gest. 1977) bringt dieses Unbehagen folgendermaßen zum Ausdruck:

„Wir verdanken den Kolonialismus, der Massenmord an Völkern, Vernichtung der Kulturen, Reichtümer, Geschichten und Zivilisationen der nicht-europäischen Menschen mit sich brachte, den Regierungen, die demokratisch gewählt wurden, Regierungen, die an Liberalismus glaubten. Diese Verbrechen wurden nicht von Priestern, Inquisitoren und Cäsaren begangen, sondern im Namen der Demokratie und des westlichen Liberalismus.“⁹

In Anbetracht dieser Aussage zeigt sich, dass die ablehnende Haltung zur Säkularität in muslimisch geprägten Ländern oft von bitteren Erfahrungen gezeichnet ist, die zwar im Namen der Säkularität verübt worden sind, mit dieser aber oft nicht im Einklang stehen, genauso wie manche Menschen bestimmte Gewalttaten religiös legitimieren, obwohl diese im Widerspruch zur ihrer Religion stehen. Es wird sicherlich einige Zeit vergehen, bis eine die muslimisch geprägten Gesellschaften sich rehabilitieren und ihre eigene Prägung entwickeln.

Die Scharia und der säkulare Staat

Der Politikwissenschaftler Bassam Tibi differenziert zwischen unterschiedlichen Verständnissen des Islams, und stellt seine Vision des „Euro-Islam“ in zahlreichen Texten vor. Sein Konzept des „Euro-Islam“ geht von folgender Grundthese aus:

Die säkulare zivilisatorische Identität Europas ist dem Modell nach inklusiv, und sie kann einen offenen Islam aufnehmen sowie europäisieren, aber nur, wenn dieser von Schari'a und Djihad abgekoppelt wird.¹⁰

Die Vision von Tibis Euro-Islam steht stark unter Kritik, weil die Begrifflichkeiten, die er verwendet, sehr unscharf erklärt werden und er von seinem eigenen Verständnis der Begriffe (in diesem Fall „Scharia“ und „Djihad“) ausgeht. Bei der ganzen Debatte rund um Islam und Säkularität wird deutlich, dass die jeweiligen Interpretationen von „Scharia“ eine zentrale Rolle spielen. Wenn davon ausgegangen wird, dass die Gesetze und Normen, die in der Scharia zusammengefasst werden, unabhängig vom zeitlichen und sozialen Kontext zu betrachten sind, dann stellt dieses Verständnis in der Tat ein Problem dar, was die Vereinbarkeit von Islam und säkularer Gesellschaft anbelangt.¹¹ Geht man jedoch davon aus, dass es sich bei der „Scharia“ um normative Prinzipien handelt, die vor allem hinsichtlich der religiösen Moralität der gläubigen MuslimInnen relevant sind, so wird man feststellen, dass sich hierbei vielfältige Ergebnisse des Handelns ergeben können.¹² Diese Ergebnisse entstehen wiederum im Prozess einer hinreichenden Interpretation der genannten Prinzipien, die sich auch in der Geschichte der islamischen Jurisprudenz finden lassen.¹³

Nichtsdestotrotz handelt es sich bei all den Schlussfolgerungen um das Werk menschlicher Geisteskraft, weshalb kein Gelehrter seine eigene Auslegung verabsolutieren darf. Daher darf der Staat eine bestimmte religiöse Interpretation aufzwingen, genauso wie es den Religionen nicht gestattet ist die politische Macht zu beanspruchen. Der Vorteil dieser Trennung liegt vor allem darin,

dass jede individuellen religiösen Weg zu gehen entscheiden können und andererseits sie es in der Hand haben zu bestimmten wer und wie der Staat geführt werden soll .¹⁴

Fussnoten

¹ Dietrich Jung: »Gott, Götter, Gottlosigkeit. Islam und säkulare Gesellschaft«, in: Islam im europäischen Kontext Selbstwahrnehmungen und Außensichten, Frankfurt am Main: Lang-Ed 2013, S. 481-490, hier S. 487-488.

² Holger Zapf (Hg.): Staatsverständnisse in der islamischen Welt (= Staatsverständnisse, Band 49), Baden-Baden: Nomos 2012, S. 47.

³ Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München: Beck 2011, S. 400.

⁴ Yahya Birt: British secularism and religion. Islam, society and the state 2011, S. 36-37.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 27.

⁷ M. Rohe, S. 400-401.

⁸ Y. Birt, S. 4-5.

⁹ H. Zapf (Hg.), S. 168.

¹⁰ Bassam Tibi: Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, S. 10.

¹¹ D. Jung, S. 487-488.

¹² Ebd., S. 489.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Weiterführende Literatur

Casanova, José/Schieder, Rolf: Europas Angst vor der Religion (= Berliner Reden zur Religionspolitik), Berlin: Berlin Univ. Press 2009.

Ellis, Kail C. (Hg.): Secular nationalism and citizenship in Muslim countries. Arab Christians in the Levant (= Minorities in West Asia and North Africa), Cham: Palgrave Macmillan 2018.

Ucar, Bülent (Hg.): Islam im europäischen Kontext. Selbstwahrnehmungen und Außensichten (= ROI - Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 9), Frankfurt a.M: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften 2013.

Erste Unterrichtseinheit: Fachtext 1

Menschenrechte im Islamischen Kontext

	Ziel/Kompetenzen	Inhalt / Aktivität	Sozialform + Methode	Medien + Materialien
Einstieg/ Input 10 min	<p>SuS lernen eine Struktur an der UE zu erkennen</p> <p>SuS entwickeln die Kompetenz, sich an einem neuen Thema gemeinsam heranzutasten</p> <p>SuS entwickeln die Kompetenz, Informationen aus einem Video herauszuarbeiten</p>	<p>L. stellt Struktur der UE vor</p> <p>L. spielt Videomaterial 1 ab</p>	<p>Vortrag der L.</p> <p>Video</p>	<p>Beamer,</p> <p>Video 1</p>
Erarbeitung 20 min	<p>SuS entwickeln die Kompetenz, mit Fachtexten umzugehen</p> <p>SuS entwickeln die Kompetenz, unterschiedliche Kontexte zu vergleichen</p> <p>SuS entwickeln die Kompetenz, Informationen aus der Literatur herauszuarbeiten</p>	<p>SuS bekommen Fachtext 1 und Arbeitsblatt 1</p> <p>SuS erledigen die erste Aufgabe des Arbeitsblattes allein</p> <p>SuS erledigen die zweite Aufgabe des Arbeitsblattes mit einem Partner (oder ggf. in einer Dreiergruppe)</p>	<p>Einzelarbeit,</p> <p>Partnerarbeit</p>	<p>Fachtext 1,</p> <p>Arbeitsblatt 1</p>

	SuS entwickeln die Kompetenz, mit einem Partner an einem gemeinsamen Arbeitsergebnis zu arbeiten			
Sicherung 15 min	SuS entwickeln die Kompetenz des Diskutierens und Argumentierens SuS entwickeln die Kompetenz, ihre Arbeitsergebnisse kritisch zu hinterfragen	SuS erledigen die dritte Aufgabe des Arbeitsblattes in der Gruppe	Diskussionsrunde L-S Gespräch	Fachtext 1, Arbeitsblatt 1, Eigene Notizen
Abschluss 5 min	SuS üben das sachliche Bewerten und die Feedback-Kultur	SuS erzählen, was ihnen an der UE gefallen hat und was nicht SuS geben Vorschläge für eine effektivere Gestaltung der UE	L-S Gespräch Einzelarbeit	Eigene Notizen

Arbeitsblatt 1

Fachtext 1: Menschenrechte im islamischen Kontext

1. Einzelarbeit: Lies den Fachtext „Menschenrechte im islamischen Kontext“!
2. Partnerarbeit: Du hast zu Beginn der Unterrichtsstunde das Video „Menschenrechte in drei Minuten erklärt“ angeschaut. Versuche anhand dieses Fachtextes und des Videos herauszuarbeiten, welche Herausforderungen und Chancen beim Versuch entstehen könnten, „islamische Menschenrechte“ zu etablieren?
3. Gruppenarbeit: Diskutiere deine Ergebnisse in der Klasse. Ist dein Standpunkt gleichgeblieben oder hat sich einiges verändert?

Literaturliste

Fachtext 1: Menschenrechte im islamischen Kontext

- Anon, (2016). [online] Available at: www.humanrights.ch/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf
- Bassam Tibi: Im Schatten Allahs, München: Ullstein 2003.
- dejure.org, (2016). Art. 1 GG - dejure.org. [online] Available at: dejure.org/gesetze/GG/1.html%20zuletzt%20abgerufen
- Heiner Bielefeldt: Muslime im säkularen Rechtsstaat, Bielefeld: Transcript 2003a.
- Heiner Bielefeldt: "Westliche" versus "islamische" Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: M. Rumpf, U. Gerhard und M. Jansen, ed., Facetten islamischer Welten, 1st ed. Bielefeld: transcript Verlag 2003b.
- Hiltrud Schröter: Das Gesetz Allahs, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2007.
- Mahmoud Bassiouni: Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran, Ostfildern: Patmos-Verlag 2011.
- Rotraud Wielandt: Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: J. Schwartländer, ed., Freiheit der Religion, 2nd ed. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993.
- Sahiron Syamsuddin: Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren, Würzburg: Ergon 2009.

Links:

Videomaterial 1: <https://www.youtube.com/watch?v=T1VXkO3RrBs>

Zweite Unterrichtseinheit: Fachtext 2

Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?

	Ziel/Kompetenzen	Inhalt / Aktivität	Sozialform + Methode	Medien + Materialien
Einstieg/ Input 10 min	SuS wiederholen die letzte UE SuS lernen eine Struktur an der UE zu erkennen SuS entwickeln die Kompetenz, sich an einem neuen Thema gemeinsam heranzutasten	L. wiederholt in einem L-S Gespräch die letzte UE L. stellt Struktur der UE vor	L-S Gespräch	/
Erarbeitung 20 min	SuS entwickeln die Kompetenz, mit Fachtexten umzugehen SuS entwickeln die Kompetenz, Informationen aus der Literatur herauszuarbeiten SuS entwickeln die Kompetenz, mit einem Partner an einem gemeinsamen Arbeitsergebnis zu arbeiten	SuS bekommen Fachtext 2 und Arbeitsblatt 2 SuS erledigen die erste Aufgabe des Arbeitsblattes allein SuS erledigen die zweite Aufgabe des Arbeitsblattes mit einem Partner (oder ggf. in einer Dreiergruppe)	Einzelarbeit, Partnerarbeit	Fachtext 2, Arbeitsblatt 2

<p>Sicherung 15 min</p>	<p>SuS entwickeln die Kompetenz des Diskutierens und Argumentierens SuS entwickeln die Kompetenz, ihre Arbeitsergebnisse kritisch zu hinterfragen</p>	<p>SuS erledigen die dritte Aufgabe des Arbeitsblattes in der Gruppe</p>	<p>Diskussionsrunde L-S Gespräch</p>	<p>Fachtext 2, Arbeitsblatt 2, Eigene Notizen</p>
<p>Abschluss 5 min</p>	<p>SuS üben das sachliche Bewerten und die Feedback-Kultur</p>	<p>SuS erzählen, was ihnen an der UE gefallen hat und was nicht SuS geben Vorschläge für eine effektivere Gestaltung der UE</p>	<p>L-S-L Gespräch Einzelarbeit</p>	<p>Eigene Notizen</p>

Arbeitsblatt 2

Fachtext 2: Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?

- 1) Einzelarbeit: Lies den Fachtext „Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?“!
- 2) Partnerarbeit: Fülle die Tabelle aus. Falls notwendig, recherchiere im Internet.

	Demokratie	Islam
Zielgruppe		
Kontinuität & Wandel		
Zielgruppe		
Gesetzgebung		
Quellen		

- 3) Gruppenarbeit: Diskutiere in der Klasse, welche Herausforderungen beim Versuch entstehen können, beide Systeme zu vereinen.

Literaturliste

Fachtext 2: Islam und Demokratie: Ein ewiges Problem?

- Alexander Flores: »Islam und Demokratie. Realität und gegenläufige Diskurse«, in: Ahmet Cavuldak/Oliver Hidalgo/Philipp W. Hildmann et al. (Hg.), Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden: Springer VS 2014.
- Gudrun Krämer: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt (= Beck'sche Reihe, Band 6006), München: C.H.Beck 2011.
- Institut für Islamische Studien; CEAI: Demokratie und Islam, http://ceai.univie.ac.at/wp-content/uploads/2017/04/CEAI-Fachtext-_Demokratie-und-Islam.pdf
- Jameleddine Ben Abdeljelil/Serdar Kurnaz: Maqāṣid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts (= Frankfurter Schriften zum Islam, Band 1), Berlin: EB-Verlag 2014.
- Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos Verlag 2015.
- Rainer Hermann: Islam und Demokratie. Offen für jedes politische System. Frankfurter Allgemeine 28.04.2016, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/ist-der-islam-mit-demokratie-dem-grundgesetz-vereinbar-14202942.html?printPagedArticle=true>
- Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

Dritte Unterrichtseinheit: Fachtext 3

Zwischen Demokratie und Islam – Die Ansichten moderner Denker

	Ziel/Kompetenzen	Inhalt / Aktivität	Sozialform + Methode	Medien + Materialien
Einstieg/ Input 10 min	SuS wiederholen die letzte UE SuS lernen eine Struktur an der UE zu erkennen SuS entwickeln die Kompetenz, sich an einem neuen Thema gemeinsam heranzutasten	L. wiederholt in einem L-S Gespräch die letzte UE L. stellt Struktur der UE vor	L-S Gespräch	/
Erarbeitung 15 min	SuS entwickeln die Kompetenz, mit Fachtexten umzugehen SuS entwickeln die Kompetenz, Informationen aus der Literatur herauszuarbeiten SuS entwickeln die Kompetenz, mit einem Partner an einem gemeinsamen Arbeitsergebnis zu arbeiten	SuS bekommen Fachtext 3 und Arbeitsblatt 3 SuS erledigen die erste Aufgabe des Arbeitsblattes allein SuS erledigen die zweite Aufgabe des Arbeitsblattes mit einem Partner (oder ggf. in einer Dreiergruppe)	Einzelarbeit, Partnerarbeit	Fachtext 3, Arbeitsblatt 3

<p>Sicherung 20 min</p>	<p>SuS entwickeln die Kompetenz des Diskutierens und Argumentierens</p> <p>SuS entwickeln die Kompetenz, ihre Arbeitsergebnisse kritisch zu hinterfragen</p>	<p>SuS erledigen die dritte Aufgabe des Arbeitsblattes in der Gruppe</p>	<p>Diskussionsrunde L-S Gespräch</p>	<p>Fachtext 3, Arbeitsblatt 3, Eigene Notizen</p>
<p>Abschluss 5 min</p>	<p>SuS üben das sachliche Bewerten und die Feedback-Kultur</p>	<p>SuS erzählen, was ihnen an der UE gefallen hat und was nicht</p> <p>SuS geben Vorschläge für eine effektivere Gestaltung der UE</p>	<p>L-S-L Gespräch Einzelarbeit</p>	<p>Eigene Notizen</p>

Arbeitsblatt 3

Fachtext 3: Zwischen Demokratie und Islam – die Ansichten moderner Denker

1. Einzelarbeit: Lies den Fachtext „Zwischen Demokratie und Islam – die Ansichten moderner Denker“!
2. Partnerarbeit: Erstelle ein kurzes Profil (Biographischer Hintergrund, bekannte Werke, Aktivitäten, kontroverse Standpunkte, ...) zu den im Text genannten Denkern.
3. Gruppenarbeit: Die Klasse wird in drei Gruppen geteilt. Anschließend wird ein Sesselkreis mit fünf Sesseln gebildet. Von jeder Gruppe setzt sich je ein/e Vertreter/in in den Sesselkreis und versucht, die anderen von der Meinung des eigenen Denkers zu überzeugen. Die zwei leeren Sessel können von jedem aus dem Publikum aufgesucht werden. Dabei gilt die Regel: die Person darf lediglich ein Argument nennen und muss sich anschließend wieder zurückziehen. Ein/e Moderator/in begleitet die Diskussionsrunde. Zu guter Letzt werden die Ergebnisse in der Klasse besprochen.

Literaturliste

Fachtext 3: Zwischen Demokratie und Islam – die Ansichten moderner Denker

- Abdolkarim Soroush: Reason, Freedom and Democracy in Islam, New York: Oxford University Press.
- Katajun Amirpur: Den Islam neu denken, München: Beck 2013.
- Katajun Amirpur: Sind Islam und Menschenrechte vereinbar? Zeitgenössische Menschenrechtsbegründungen: Von der demokratieorientierten Deutung des Korans zur Akzeptanz außer-religiöser Werte, in: Rumpf, Mechthild, Gerhard, Ute & Jansen, Mechthild M. (Hrsg.), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion (global / local Islam), Bielefeld: transcript 2003.
- Muhammad Shaḥrūr und Christmann, A. The Qur'an, morality and critical reason, Leiden: Brill 2009.
- Sahiron Syamsuddin: Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren, Würzburg: Ergon 2009.
- The Economist: The Arab winter, [online] Available at: www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21685503-five-years-after-wave-uprisings-arab-world-worse-ever
- ZEIT ONLINE GmbH, G: Islam: Die islamische Demokratie, [online] ZEIT ONLINE. Available at: www.zeit.de/2011/09/P-Scharia

Vierte Unterrichtseinheit: Fachtext 4

Die Säkularität aus islamischer Perspektive

	Ziel/Kompetenzen	Inhalt / Aktivität	Sozialform + Methode	Medien + Materialien
Einstieg/ Input 10 min	SuS wiederholen die letzte UE SuS lernen eine Struktur an der UE zu erkennen SuS entwickeln die Kompetenz, sich an einem neuen Thema gemeinsam heranzutasten	L. wiederholt in einem L-S Gespräch die letzte UE L. stellt Struktur der UE vor	L-S Gespräch	/
Erarbeitung 20 min	SuS entwickeln die Kompetenz, mit Fachtexten umzugehen SuS entwickeln die Kompetenz, Informationen aus der Literatur herauszuarbeiten SuS entwickeln die Kompetenz, die Arbeit in einer größeren Gruppe aufzuteilen SuS entwickeln die Kompetenz, eine Präsentation anhand eines Fachtextes vorzubereiten	SuS bekommen Fachtext 4 und Arbeitsblatt 4 SuS werden in zwei Gruppen aufgeteilt und erledigen die erste Aufgabe des Arbeitsblattes SuS bereiten ihre Präsentationen vor	Gruppenarbeit	Fachtext 4, Arbeitsblatt 4,

<p>Sicherung 15 min</p>	<p>SuS entwickeln die Kompetenz des Diskutierens und Argumentierens SuS entwickeln die Kompetenz, ihre Arbeitsergebnisse zu präsentieren</p>	<p>SuS präsentieren ihre Ergebnisse in der Klasse</p>	<p>Präsentation</p>	<p>Fachtext 4, Arbeitsblatt 4, Eigene Notizen Tafel</p>
<p>Abschluss 5 min</p>	<p>SuS üben das sachliche Bewerten und die Feedback-Kultur</p>	<p>SuS erzählen, was ihnen an der UE gefallen hat und was nicht SuS geben Vorschläge für eine effektivere Gestaltung der UE</p>	<p>L-S-L Gespräch Einzelarbeit</p>	<p>Eigene Notizen</p>

Arbeitsblatt 4

Fachtext 4: Die Säkularität aus islamischer Perspektive

1. Gruppenarbeit: Bildet zwei Gruppen. Eine Gruppe argumentiert dafür, wieso Säkularität und der Islam vereinbar sind. Die zweite Gruppe argumentiert dagegen. Die Ergebnisse werden anhand von einer Präsentation (inkl. Tafelbild) erstellt. Anschließend wird im Plenum diskutiert. Als Grundlage soll der Fachtext „Säkularität aus islamischer Perspektive“ dienen. Bei Bedarf kann auch im Internet recherchiert werden.

Literaturliste

- Bassam Tibi: Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 200.
- Dietrich Jung: »Gott, Götter, Gottlosigkeit. Islam und säkulare Gesellschaft«, in: Islam im europäischen Kontext Selbstwahrnehmungen und Außensichten, Frankfurt am Main: Lang-Ed 2013.
- Holger Zapf (Hg.): Staatsverständnisse in der islamischen Welt (= Staatsverständnisse, Band 49), Baden-Baden: Nomos 2012.
- Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München: Beck 2011.
- Yahya Birt: British secularism and religion. Islam, society and the state 2011.