

30<sup>2013</sup>

# polylog

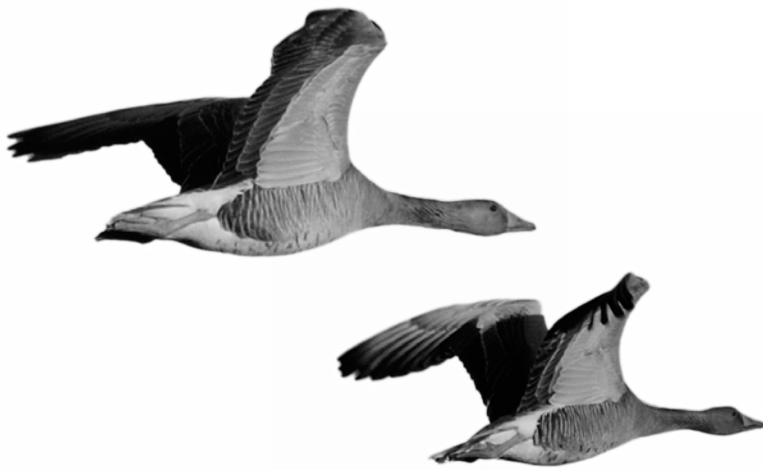
ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN



## MIGRATION

Mit Beiträgen von ARASH ABIZADEH, UCHENNA OKEJA,  
BIANCA BOTEVA-RICHTER, NOBUKO ADACHI, KIEN NGHI HA,  
NAUSIKAA SCHIRILLA, ABULLAHI AN-NA'IM, PETER ENZ  
und anderen

SONDERDRUCK



# MIGRATION

forum

105

PETER ENZ

*Religion und Rebellion*  
*Ibn Khaldun und die revolutionäre Bewegung*

116

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

5

ARASH ABIZADEH

*Geschlossene Grenzen, Menschenrechte  
und demokratische Legitimation*

25

UCHENNA OKEJA

*Migration und globale Gerechtigkeit:  
Afrikanische Sichtweisen*

41

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*Die Migration und das Zwischen  
als konstituierendes Element –  
Ist der globale Mensch ein ewiger Migrant?*

59

NOBUKO ADACHI

*Die Dynamik von Rasse und Ethnizität als  
Kategorisierungs- und Klassifizierungsprozess:  
Benennung, Rassenzuweisung und Ethnisierung in einer  
japanisch-brasilianischen Kommune*

75

KIEN NGHI HA

*Postkoloniale Kritik und Migration*

83

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Feminisierung der Migration und  
zurückgelassene Kinder  
Diskurskritische und ethische Aspekte*

91

*Im Gespräch mit Abullahi An-Na'im  
Anke Graneß und Ursula Baatz im Mai 2013*

# Im Gespräch mit Abullahi An-Na'im

Anke Graneß und Ursula Baatz im Mai 2013

Übersetzung aus dem Englischen von Anke Graneß

*Polylog: Professor An-Na'im, vielen Dank, dass Sie Polylog hier auf dem X. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie in Wien (Mai 2013) die Möglichkeit zu einem Interview geben. Vor dem Hintergrund dieser Konferenz ergibt sich meine erste Frage: Sie sind von Haus aus Jurist, haben aber diese Einladung zu einer Konferenz zur interkulturellen Philosophie wahrgenommen. Was bedeutet interkulturelle Philosophie für Sie?*

AN-NA'IM: In meinem Verständnis bedeutet interkulturelle Philosophie die Fähigkeit des Austausches von Erfahrungen in der Klarheit des Denkens. Für mich, der ich kein ausgebildeter Philosoph bin, ist Philosophie vereinfacht gesprochen ein Weg des klaren Denkens. Wir können die Notwendigkeit, unsere Fähigkeit zum klaren Denken zu verbessern, nie ausschöpfen. Philosophen in jeder Kultur und jeder Tradition stehen vor der Heraus-

forderung, ihre Methoden und Konzepte, ihr Wissen und ihre Terminologie etc. ständig zu verbessern. Darum verbringen Philosophen so viel Zeit damit. Die entsprechenden Bemühungen in anderen Kulturen sind dann für mich der Ort des interkulturellen Austauschs. Interkulturelle Philosophie ist für mich also kein Produkt, sondern ein Prozess des Austauschs von Strategien und Erfahrungen in einer Klarheit des Denkens. Und trotz der ernsthaften Differenzen, an denen wir in diesem Prozess festhalten, können wir immer noch voneinander lernen.

Für mich ist die einzige wirkliche Kategorie letzten Endes der Mensch. Differenzen der Religion, der Kultur und der Identitäten etc. sind letztlich im Hinblick auf unsere gemeinsame Menschlichkeit nur nebensächlich. Unsere gemeinsame Menschlichkeit ist allerdings nichts Gegebenes, sondern etwas, das

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM (\*1946) ist Charles Howard Candler Professor für Recht an der Emory University School of Law. (Atlanta, USA). An-Na'im war zuvor Exekutiv Direktor des afrikanischen Büros von *Human Rights Watch*. Momentan ist er Mitglied des Beirats des Instituts für Migrantenrechte. Er beschäftigt sich mit der Frage der Menschenrechte im Islam und interkulturellen Menschenrechtsfragen.



wir permanent wiederentdecken und kultivieren müssen. Falls es mal eine Zeit gegeben hat, in der uns das klar gewesen sein sollte, so sind wir uns heute nicht mehr darüber im Klaren und müssen das klären. Wir müssen also philosophische Einsichten und Methoden austauschen – ohne diese aufzuzwingen. Ich bin ganz gegen die Idee eines hegemonialen Aufzwingens. Was ich befürworte, ist die Idee eines Dialogs und des gegenseitigen Befruchtens.

## PUBLIKATIONEN:

*Muslims and Global Justice.*

Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (2011).

*Islam and the Secular State:*

*Negotiating the Future of Shari'a.*  
Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press (2008).

*African Constitutionalism and the Contingent Role of Islam.*

Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (2006).

*Kommen wir zu einer Frage, die mit Ihrer Biografie verknüpft ist: Sie sind ein Student des sudanesischen Philosophen und Mystikers, des Gelehrten (Ustadh) Mahmoud Mohamed Taha, der für seine Ideen 1985 zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde. Was bedeutet es, im Sudan (oder in anderen islamischen Staaten) Philosophie zu betreiben? Während wir hier an unseren Akademien und Universitäten frei unsere Argumente erproben (oft ohne die politische Praxis mit in Betracht zu ziehen), mag die Situation der Philosophie im Sudan eine andere sein.*

Ja, es ist wichtig, die Realität der politischen Praxis im Auge zu behalten, aber das bedeutet nur, dass das Philosophieren im Sudan noch wertvoller und dringender ist als in anderen Teilen der Welt. Wenn man unter so rauen Bedingungen lebt wie Mahmoud Mohamed Taha sie im Sudan erlebt hat, dann macht das sein philosophisches Denken nur umso dringender, realistischer, praktischer und darum auch wertvoller. Ich glaube nicht, dass es irgendwo, und unter welchen Bedingungen auch immer,

eine Verschwendung von Zeit und Energie ist, Philosophie zu betreiben, wenn wir damit eine Klarheit des Denkens meinen und das Bestimmen unserer Konzepte und Ideen. Was er hinsichtlich des Begriffs der Scharia und ihrer Beziehung zum modernen Staat und zu Verfassungsfragen geleistet hat, ist ausgesprochen wertvoll und wichtig. Und der Umstand, dass er ermordet wurde, würdigt sein Leben eher, als dass es uns davon abhalten sollte zu philosophieren. Ich denke, es sind Menschen wie er, die den Unterschied ausmachen. Menschen, die nach ihren Überzeugungen leben und für ihre Überzeugungen sterben, so wie er es tat, in dem er es ablehnte, seine Ideen zurück zu nehmen. Er lehnte die Autorität des Gerichts, über ihn und seine Überzeugungen zu urteilen, ab. Ich war im Gerichtssaal. Er lehnte das Gericht ab und sagt: »Sie haben keine Berechtigung, mich für meine Ideen und meinen Glauben zu verurteilen. Ich lehne es ab, ihre Autorität anzuerkennen. Ich lehne es ab, mit diesem Gericht zusammenzuarbeiten.« Das hat er gesagt.

Und das ist es, denke ich, was den Unterschied ausmacht, ebenso wie Mandela in Südafrika: die Idee, dass es außergewöhnliche Menschen gibt, die uns inspirieren und die es den gewöhnlichen Menschen erlauben, von Möglichkeiten zu träumen, den Zirkel der Abhängigkeit und Repression aufzubrechen.

Ich selbst bin ein Verfechter der Menschenrechte, nicht weil ich außergewöhnlich wäre, sondern weil ich gewöhnlich bin. Ich möchte die Menschenrechte bewahren, da ich nicht gefoltert werden und nicht ins Gefängnis



gehen möchte. Aber von Zeit zu Zeit gibt es Menschen, die in der Lage sind, sich gegen die Macht zu erheben und Repressionen herauszufordern. Dies sind die Menschen, die die Inspiration für alle Veränderungen in der menschlichen Geschichte liefern. Tahas Mission macht es möglich, Philosophie richtig zu verstehen – und sie war eher zwingend notwendig als Verschwendung.

*Was ist für Sie persönlich die Hauptlehre, die Sie aus Mahmoud Mohamed Tahas Lehren gezogen haben?*

Die Hauptlehre für mich ist »sei du selbst!« Und versuche, dieses Selbst nach deinen eigenen Maßstäben zu verwirklichen. Ich kannte ihn und weiß, dass er dieses Ziel erreicht hat.

Ich habe ihn zuerst getroffen, als ich Student an der Universität von Khartoum, an der juristischen Fakultät war, 1968. Ich ging zu einem Vortrag, weil ich gerade nichts anderes zu tun hatte. Ein Freund von mir in Atbara, unserer damaligen Heimatstadt, fragte mich: »Warum gehst du nicht zu diesem Vortrag?«. Und ich sagte »O.k., ich komme mit.« Und es ist erstaunlich, aber dieser Vortrag hat mein Leben verändert! Denn ich hörte jemanden, der mit einer solchen Überzeugung und Klarheit sprach, dass er letztlich für mich sprach, nicht nur zu mir. Ich meine das, was er sagte, war bereits das, was ich glaubte. Er legte es nur in einer Weise dar, die für mich noch überzeugender war. Ich konnte nicht mehr fortgehen – und ich blieb die nächsten

17 Jahre bei ihm (auch zwischen 1971 und 76 während meines Post-Graduate-Studiums in Großbritannien).

Während dieser Zeit habe ich mich qualifiziert und begann selbst an der Universität zu unterrichten, aber ich blieb auch Mitglied seiner Bewegung für 17 oder 18 Jahre bis zu seinem Tod 1985. In dieser Zeit sah ihn Tag und Nacht und unter allen möglichen Umständen. Sein Privatleben war zugleich öffentlich: Sein Haus war ein ständiges Netz von Aktivitäten, um seine Ideen zu verbreiten, jeden Tag in seinem Leben, immer, Tag und Nacht. Ich habe ihn also auf eine Weise erlebt, in der Abweichungen und Widersprüche hätten entstehen können, wenn er nicht diese absolute Überzeugung gehabt hätte, diese außerordentliche Willenskraft, für diese Überzeugungen zu leben. Die Art, wie er sein Leben öffentlich gelebt hat, so wie auch Gandhi, machte es ihm unmöglich nur so zu tun als ob er nach den von ihm verkündeten Werten lebt oder diese zu verfälschen. Diese Erfahrung eröffnete mir, dass es möglich ist, »ich selbst« zu sein und mein Selbstsein kann inspirierend für andere sein und deren Leben verwandeln, so wie Taha es für mich getan hat und für viele, viele andere. So, das ist meine Hauptlehre

Wie bei jedem anderen, der es wert ist, kann Tahas Erbe angefochten werden. Einige Leute werden behaupten, sein Vermächtnis sei dieses oder jenes, wie wir es bei Gandhi sehen oder bei anderen. Aber ich denke, wenn wir uns alle darauf konzentrieren, wir selbst zu sein, ehrlich zu uns selbst zu sein, dann sind wir wohl auf dem richtigen Weg.

MAHMUD MUHAMMAD TAHA (1919 – 18. Januar 1985), sudanesischer Gelehrter und Sufi-Theologe. Vertrat die Vorstellungen von einer Erneuerung des Islams, die ihm von Allah offenbart worden sei. Die *Zweite Botschaft des Islam* erschien 1967 erstmals als Buch (von An-Na'im ins Englische übersetzt: *The Second Message of Islam*. Syracuse University Press 1996). Dies ist eine provokante These, da nach islamischem Verständnis die Offenbarung mit dem Propheten Mohammed beendet ist und es eine »Zweite Botschaft« nicht geben kann.

(Fortsetzung S. 94)



*Kommen wir zu Ihren Arbeiten: Seit vielen Jahren sind Sie ein Menschenrechtsaktivist, auch in verantwortlichen Positionen. Sie haben viel zu diesen Themen publiziert. Die letzte größere Publikation war 2011 das Buch »Muslims and Global Justice«, eine Sammlung von Essays. Beim Lesen dieses Buches ist mir nicht ganz klar geworden, in welchem Zusammenhang Sie den Begriff »globale Gerechtigkeit« gebrauchen. Globale Gerechtigkeit wird im westlichen Diskurs vor allem im Hinblick auf Fragen einer neuen Verteilungsgerechtigkeit gebraucht. Soweit ich sehe, zielen Sie mit dem Begriff allerdings nicht auf Fragen der Verteilung.*

*Was bedeutet also der Begriff »globale Gerechtigkeit« bei Ihnen?*

Nun, für mich steht an erster Stelle die Frage nach dem Prozess: wer definiert Gerechtigkeit für wen und wie? Ich würde nicht vorgeben, dass ich definieren könnte, was globale Gerechtigkeit für jedermann sei, und ich würde nicht akzeptieren, wenn das jemand für mich definieren wollte. Ich kann auf die gleiche Definition kommen wie Sie, aber ich muss darauf selbst kommen aus meinen eigenen Vorstellungen heraus und kann nicht einfach Ihre Antwort kopieren. Ich wäre daher bestrebt, dass jeder zu Wort kommt bei der Definition dessen, was globale Gerechtigkeit sei. Also auf dieser Ebene geht es um das Einschließen aller Stimmen, die Gerechtigkeit definieren. Wenn ich also dem Internationalen Strafgerichtshof kritisch gegenüber stehe oder der Situation in Darfur, dann erhebe ich Einspruch gegen die Tatsache, dass in diesem Kontext keine Rücksicht auf Ressourcen von

Gerechtigkeit der lokalen Gemeinschaften genommen wird. Ich behaupte nicht, dass individuelle Verantwortlichkeit schlecht ist, sondern ich sage, dass die Menschen, die die Subjekte in diesem Konflikt sind, die in den Deportations- und Flüchtlingslagern leiden, dies sollten die Menschen sein, die über ihre eigenen Prioritäten hinsichtlich dessen, was Gerechtigkeit für sie ist, entscheiden sollten. Der Prozess sollte nicht über die so genannte »internationale Gemeinschaft« laufen, die eine Definition von Gerechtigkeit entwirft, sei diese nun re-distributiv oder distributiv. Individuelle Verantwortlichkeit, Bestrafung für ein Verbrechen – das sind westliche Vorstellungen von Gerechtigkeit. Ich sage nicht, dass diese nicht gerechtfertigt wären oder keine Rolle spielen sollten.

Aber ich sage: Lasst die Menschen selbst entscheiden, was ihre Vorstellung von Gerechtigkeit ist und welche Priorität sie individueller Verantwortung einräumen wollen. Wir sollten daher damit beginnen, die betroffenen Menschen zu ihren Vorstellungen von Gerechtigkeit und ihren Prioritäten zu befragen. Nach dem, was ich über Darfur weiß, seit ich dort in den 1960er-Jahren als junger Mann reiste, gehe ich davon aus, dass die meisten Menschen in dieser Region etwas Ähnliches wie die Gacaca-Gerichte<sup>1</sup>, die nach dem Völ-

<sup>1</sup> Traditionelles Rechtssystem in Rwanda, das im Rahmen der Aufarbeitung des Völkermordes an den Tutsi seit 2001 in modernisierter Form Bestandteil des heutigen Rechtssystems in Rwanda ist. Die heutigen Gacaca-Gerichte unterscheiden sich bedeutend von ihren traditionellen Vorgängern: sie sind recht-

Anfang der 1950er-Jahre gründete er die politisch-religiöse Vereinigung »Die Republikanischen Brüder« bzw. »Republikanischen Schwestern«, um dieses neue Konzept zu verbreiten. 1985 wurde Taha in einem sehr fragwürdigen und politisch motivierten Prozess der Apostasie beschuldigt und zum Tode verurteilt und hingerichtet.





kermord in Rwanda eingesetzt wurden, wollen. Natürlich werden die Regierungen versuchen, jede Tradition oder populäre lokale Ansätze zur Gerechtigkeit gerade wegen ihrer Legitimität in der Bevölkerung zu manipulieren. Das muss man erwarten. Aber wir sind auch nicht hilflos angesichts solcher Risiken der Manipulation, denn Tradition oder Gerechtigkeitsansätze haben einen eigenen Bedeutungskern und ihre eigene Art, in Konflikten zu vermitteln und Gerechtigkeit für die Opfer von Gewalt im Rahmen ihrer eigenen Gemeinschaften zu erreichen. Das könnte über traditionelle Prozesse der Anerkennung von Schuld und Entschuldigungen erfolgen kombiniert mit Formen individueller Bestrafung wie der Zahlung von Entschädigungen.

Es ist sehr wichtig, dass wir die lokalen Gemeinden konsultieren und ihrem Beispiel folgen, was zu tun ist. Soweit ich weiß, besteht das Wesen der traditionellen Prozesse darin, den Gemeinschaften Wege zu eröffnen, die es möglich machen, voranzuschreiten in friedlicher Koexistenz und Kooperation. Diese Konfliktlösung wird nicht ewig dauern, aber die Bedingungen der Einigung können durch die gleichen traditionellen Ansätze wiederum neu verhandelt werden. Das sind ähnliche Ideen, von denen ich glaube, dass sie auch die Menschen in Darfur in ihrer Region ger-

---

lich verankert, folgen formalen Prozeduren und räumen den Rechten der Angeklagten mehr Platz ein. Wichtige Grundelemente wie die Beteiligung der ganzen Gemeinde sowie die Ziele von Versöhnung und Harmonie werden jedoch im Einklang mit den traditionellen Gerichten beibehalten.

ne sehen würden. Aber ich möchte auch vor der Versuchung warnen anzunehmen, dass wir bereits wissen, was die Menschen vor Ort wollen, oder schlimmer noch, dass wir denken zu wissen, was »das Beste für sie« sei, und versuchen, es ihnen zu geben, ohne uns mit ihrem autonomen Handeln als Individuen oder Gemeinschaft zu beschäftigen. Dies zu versäumen wäre nichts anderes als Imperialismus im klassischen Sinne, der im europäischen Kolonialismus und Neo-Kolonialismus in Afrika, Asien und Lateinamerika, seinen Höhepunkt erreicht hat.

Wir haben zudem die durch globale geopolitische Interessen den traditionellen lokalen Konflikten aufgezwungene Komplexität zu beachten und müssen damit umgehen. Wir sollten nicht davon ausgehen, dass die Menschen in Darfur nun frei sind, selbst zu entscheiden, was sie tun wollen. Die Lage ist komplizierter. Aber wir sollten versuchen herauszufinden, welche Faktoren ihre Autonomie heute beschränken bei der Entscheidung darüber, welches die besten Wege zu Gerechtigkeit in ihrer Situation wären. Ich denke, der beste Beitrag, den wir in Situationen von Gewaltkonflikten wie in Darfur machen können, ist zu versuchen, die Handlungsfähigkeit der lokalen Gemeinschaften von uns zu befreien. Denn wir sind diejenigen, die diese Handlungsfähigkeit beschneiden.

Vielleicht wäre das eine Aufgabe der westlichen Philosophie: die westlichen Gesellschaften darüber aufzuklären, dass diese Art der »Gutmenschenhaltung« unseres Denkens, die jeweilige Situation nur verschlimmert,

Vielleicht wäre das eine Aufgabe der westlichen Philosophie: die westlichen Gesellschaften darüber aufzuklären, dass diese Art der »Gutmenschenhaltung« unseres Denkens, die jeweilige Situation nur verschlimmert ...



z.B. durch die Aufmerksamkeit unserer modernen Rationalität und das Geld, das wir senden. Und natürlich, Geld in Probleme zu pumpen macht korrupt.

Ich denke, dass das, was die so genannte internationale Gemeinschaft tut, manipulativ und korrumpierend ist. Es ist die gleiche internationale Gemeinschaft, die die gleichen Leute, die jene Gräueltaten begangen haben, die wir nun Verbrechen gegen die Menschlichkeit nennen und vor dem Gericht in Den Haag verhandeln, heute Kriminelle nennt, aber einst selbst unterstützt hat. Dies sind Themen kolonialer und neokolonialer Verantwortung, mit denen sich die westlichen Intellektuellen und Philosophen in ihren Gesellschaften befassen sollten. Die Herausforderung für die so genannte internationale Gemeinschaft besteht darin, sich zurückzuhalten, damit die lokalen traditionellen Führer ihre eigenen Vorstellungen von Gerechtigkeit ausverhandeln können, die möglicherweise inter-gemeinschaftliche Nachhaltigkeit vor individuelle Verantwortlichkeit stellen wird, denn sie wissen, dass sie mit diesem oder jenem Volk koexistieren und Wasser und Land mit ihnen teilen müssen.

Aufgrund all dieser Elemente betone ich den Prozess der globalen Gerechtigkeit, bevor wir übereilt eine spezifische Definition festlegen, was diese bedeutet und wie sie verwirklicht werden kann, sei es nun durch westliche Philosophen, Politiker oder die Eliten anderer Regionen. Als afrikanischer Muslim bin ich natürlich am meisten besorgt um die negativen Beiträge, die meine eigene Tradition gemacht

hat und möglicherweise weiterhin macht bei der Beförderung von Konflikten und der Behinderung friedlicher Vermittlung. Darum widmen sich alle Essays meines Buches »Muslims and Global Justice« der unbedingten Notwendigkeit, unsere Interpretation der Scharia zu reformieren um die Menschenrechte und internationalen Frieden und Sicherheit zu fördern. Wenn Sie sich die Essays ansehen, vom ersten bis zum letzten, und sich nicht vom Titel ablenken lassen, dann werden Sie sehen, dass es insgesamt um eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der Muslime und um das Erfordernis einer Reform der Scharia geht.

*Was meinen Sie genau mit den indigenen Ressourcen der Gerechtigkeit? Sie sagen, wir sollten in die Gemeinschaften zurückkehren und schauen, wie hier verhandelt wird, ihnen die Freiheit geben, nach ihren traditionellen Gesetzen zu handeln und zu verhandeln. Geben Sie also das Ziel auf, universelle Prinzipien der Gerechtigkeit zu finden?*

*Wie kann dann die Lücke zwischen kommunalen Gerechtigkeitsvorstellungen und dem Anspruch auf Universalität der Menschenrechte geschlossen werden?*

Der Punkt, den ich durch die Verwendung des Begriffs »einheimische Ressourcen der Gerechtigkeit« zu machen versuche, wird durch Ihren Hinweis auf »den Anspruch auf Universalität« bestätigt. Das Problem ist, dass Universalität keine Proklamation ist. Es muss ein Prozess der Konsensbildung sein. In meiner Arbeit zu Rawls' Idee des überlappenden Konsensus (*overlapping consensus*) habe ich ar-

Die Herausforderung für die so genannte internationale Gemeinschaft besteht darin, sich zurück zu halten damit die lokalen traditionellen Führer ihre eigenen Vorstellungen von Gerechtigkeit ausverhandeln können, die möglicherweise inter-gemeinschaftliche Nachhaltigkeit vor individuelle Verantwortlichkeit stellen wird, denn sie wissen, dass sie mit diesem oder jenem Volk koexistieren und Wasser und Land mit ihnen teilen müssen.





gumentiert, dass Universalität ein Projekt ist und kein abgeschlossenes Ergebnis, das wir bereits haben. Und es ist ein Projekt, das über die Zeit hin erst aufgebaut werden muss durch Diskurse und Dialoge und die Förderung von Konsens. Lokale Vorstellungen von Gerechtigkeit sind Teil dieses Prozesses des Aufbaus eines globalen Konsensus der Gerechtigkeit, der diese lokalen Stimmen mit umschließt, statt sie zu Objekten unserer Handlungen zu machen. Sie sollten Subjekte ihres eigenen Lebens und ihrer eigenen Angelegenheiten sein.

Wenn Sie sagen »die universalisierten Prinzipien der Gerechtigkeit«, dann bin ich in Sorge, dass die Freiheiten der Mächtigen universalisiert werden. Wer universalisiert wessen Prinzipien für wen? In Anbetracht der Realität der europäischen und nordamerikanischen kolonialen und neokolonialen Hegemonie, scheint es klar zu sein, dass es die Werte dieser Gesellschaften sind, die vermutlich »universalisiert« werden für den Rest der Menschheit. Ich sage, lasst uns alle Relativisten sein, unsere Visionen und Handlungen entspringen alle aus unseren religiösen Traditionen, aus unserem Kontext, aus unseren materiellen Ressourcen und Bedingungen. Was wir sagen und tun ist *per definitionem* relativistisch und nicht universell. Im Menschenrechtsdiskurs in den Sozialwissenschaften und Medien wird oft behauptet, dass die »Menschenrechte westlich« seien. Wenn dem so ist, dann bedeutet das notwendigerweise, dass sie nicht universell sind.

Einige von uns sind sich unserer Relativität bewusster als andere. Ich denke die Gefahr

geht von jenen aus, die denken, dass ihre Relativität eigentlich universal sei. Aus dieser Sicht behaupten sie, dass ihre Werte jene Werte sind, die der Rest der Menschheit auch hat oder haben sollte. Und wenn du diese Werte nicht hast, dann bist du unzivilisiert und ich muss dein Land erobern und besetzen, um dich zu zivilisieren – das ist die so genannte »Bürde des weißen Mannes«, die herangezogen wurde, um den europäischen und nordamerikanischen Kolonialismus zu rechtfertigen. Dieselbe alte Idee nimmt gerade neue Formen und Gestalten an. So sollten Philosophen uns alarmieren und unser Verhalten beeinflussen und sagen: Sei achtsam! Gib Deine Besonderheit (*relativity*) nicht als universal aus!

Aber ich gebe Universalität auch nicht auf. Ich nähere mich dieser nur auf dem beschriebenen Weg an, dem einzigen, den ich für möglich halte, nämlich durch Konsensbildung, d.h. für mich innere Diskurse innerhalb verschiedener Kulturen und interkulturelle Dialoge zwischen ihnen.

*Kommen wir zu einer praktischen Frage: Wie sollte mit dem schwierigen Problem der weiblichen Beschneidung in Afrika umgegangen werden?*

Dieses Problem wird oft behandelt als gäbe es nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder das Tolerieren dieser und anderer schädlicher traditioneller Praktiken in solchen Gemeinschaften zum schweren Nachteil der Frauen, oder das Bekämpfen solcher Praktiken mit normalen Menschenrechtskampagnen, d.h. negative Werbung, das so

Lokale Vorstellungen von Gerechtigkeit sind Teil dieses Prozesses des Aufbaus eines globalen Konsensus der Gerechtigkeit, der diese lokalen Stimmen mit umschließt, statt sie zu Objekten unserer Handlungen zu machen. Sie sollten Subjekte ihres eigenen Lebens und ihrer eigenen Angelegenheiten sein.



genannten »naming and shaming«. Allerdings ist es jahrzehntelangen erbitterten Debatten und aggressiven Kampagnen von internationalen selbsternannten Menschenrechtsaktivisten seit den 1970er-Jahren nicht gelungen, irgendeine Wirkung auf diese Praktiken zu haben. Im Gegenteil, wie die Erfahrung von TOSTAN im Senegal deutlich zeigt, ist eine effektive und nachhaltige Bekämpfung weibliche Beschneidung am besten durch soziale Mobilisierungsstrategien innerhalb und zwischen den betroffenen Gemeinden zu erreichen.<sup>2</sup>

Lassen Sie mich wiederholen: jahrzehntelange Negativkampagnen von westlichen Menschenrechts- und feministischen Organisationen hatten keine konkreten Auswirkungen auf diese schädlichen traditionellen Praktiken, dagegen haben interne Transformation durch lokale Akteure in den betreffenden Gemeinden bereits erhebliche und nachhaltige Wirkungen erzielt. Mein Punkt ist also die Frage: Welcher Ansatz hat die Opfer solcher Praktiken geschützt? So wie bei der umfassenderen Frage nach der Universalität, die wir bereits besprochen haben, geht es auch hier um die Frage, wie kann man die Ziele der Menschenrechte erreichen? Dabei soll nicht geleugnet werden, dass es in der Tat wünschenswerte Ziele sind, die durch Konsensbildung und respektvolle Zusammenarbeit erreicht werden können.

Aber ich muss es nicht eine »Verletzung der Menschenrechte« nennen, wenn man es auch eine Ungerechtigkeit oder eine Gefahr für die

Gesundheit nennen kann, um überzeugender für die Mitglieder solcher Gemeinschaften zu sein, die diese Praktiken betreiben. Es ist im Interesse des Mädchens, wenn jene, die für die Abschaffung solcher Praktiken eintreten, eine größere Überzeugungskraft für die Familie oder die Gemeinschaft haben, wenn sie mit den gesundheitlichen Risiken der weiblichen Beschneidung argumentieren als der Familie vorzuwerfen, dass sie Menschenrechtsverletzungen an ihren eigenen Kindern begeht. Auf den Begriff der Menschenrechte kann man vielleicht zu einer anderen Zeit und einer anderen Gelegenheit zurückkommen. Man muss in diesem Zusammenhang kein Fundamentalist sein, der sich auf die Menschenrechte beruft sei es nun eine produktive oder eine kontraproduktive Strategie.

Generell bin ich sehr kritisch gegenüber einem Phänomen, das ich mit »Menschenrechtsabhängigkeit« bezeichnet habe. Dieses kann wie folgt erklärt werden: Erstens, es kommt ein Team von »Menschenrechtsaktivisten« aus New York oder London und sammelt Informationen über Themen ihrer Wahl, die auch irgendwie dem Verhalten des Staates oder der Regierung zugeschrieben werden können, welche wiederum empfindlich sind für den Druck von westlichen Medien, die die so genannten »Geberländer« in Europa und Nordamerika beeinflussen können. Dann kehrt das Team nach New York oder London zurück, um seinen Bericht zu schreiben und diesen dann zu einem Zeitpunkt zu veröffentlichen, der günstig ist, um Regierungen dahingehende zu beeinflussen, Druck auf die

Generell bin ich sehr kritisch gegenüber einem Phänomen, das ich mit »Menschenrechtsabhängigkeit« bezeichnet habe.

2 Vgl. [www.tostan.org](http://www.tostan.org) und [tostan.blogspot.tw](http://tostan.blogspot.tw)



Afrikaner auszuüben, damit Menschen vor Menschenrechtsverletzungen geschützt werden. Das »Besuchs-Team« unternimmt seine Nachforschungen in seiner eigenen Terminologie und gemäß seinem eigenen Ansatz, geht dann nach Hause und schreibt seinen Bericht in englischer Sprache. Die westlichen Forscher lassen dabei die Handlungsfähigkeit der Menschen selbst zum Schutz ihrer eigenen Rechte völlig außer Acht. Dieser gesamte Prozess verurteilt die lokalen Gemeinschaften zu einer permanenten Abhängigkeit von westlichen Akteuren hinsichtlich des Schutzes ihrer Rechte.

Zum zweiten verbirgt und rechtfertigt dieser Prozess die grundlegenden, strukturellen Probleme in den globalen wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnissen, die die afrikanischen Regierungen von der Hilfe westlicher Regierungen abhängig machen. Diese strukturelle Abhängigkeit der postkolonialen Gesellschaften von den ehemaligen Kolonialmächten legitimiert eine neo-kolonialen Beziehung im Namen des Schutzes der Menschenrechte. Wie kann Frankreich heute noch so einflussreich und mächtig in Afrika sein? Warum ist das so? Als die Regierung von Mali z.B. im Jahr 2012 vor einer Krise stand, wandte sie sich mit der Bitte um Schutz an Frankreich. Natürlich war die Situation angesichts der Bedrohung durch die Nationale Bewegung für die Befreiung des Azawad (MNLA), die von ausländischen islamistischen Kämpfern unterstützt wurde, keine einfache, und der Putsch bedrohte die Existenz des malischen Staates selbst. Aber die ganze post-koloniale

Struktur – das, was ich strukturelle Abhängigkeit nenne – besteht immer noch darin, dass die ehemaligen Kolonialmächte der »Big Daddy« bleiben zu dem wir, die postkolonialen Gesellschaften, um Hilfe laufen, wenn wir in Schwierigkeiten sind.

Wir müssen diese Abhängigkeit verringern, um wahre Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zu erreichen, aber dies muss graduell, nach und nach erreicht werden, denn, wie ich sehe, kann man diese nicht sofort brechen. Wir müssen in Strategien investieren, die mit der Zeit Interventionen durch äußere Akteure überflüssig machen. Internationale Interessensgruppen sollten weiterhin Informationen über Menschenrechtsverletzungen sammeln und veröffentlichen und Regierungen unter Druck setzen und dafür auch die Regierungen der so genannten »Geberländer« anrufen, denn wir wollen nicht, dass Menschen im Gefängnis sitzen oder gefoltert werden. Aber wir sollten auch einige unserer Energie und Ressourcen in den Aufbau der Fähigkeiten der lokalen Gemeinden zum Schutz ihrer Rechte investieren. Lasst uns die lokalen afrikanischen Akteure dazu befähigen und dabei unterstützen, die Menschenrechtsarbeit zu tun, von der wir behaupten, dass wir sie für sie tun, denn sie können das besser: Sie sind im Besitz der Sprache und haben viel besseren Zugang zu kontextbezogenen Informationen und den spezifischen Fakten der jeweiligen Verstöße, während externe Akteure auf lokale Akteure beim Sammeln von Informationen angewiesen sind bezüglich Zugang, Sprache, Wissen und Vertrauen der Gemeinden. Warum nicht

Diese strukturelle Abhängigkeit der postkolonialen Gesellschaften von den ehemaligen Kolonialmächten legitimiert eine neo-kolonialen Beziehung im Namen des Schutzes der Menschenrechte.



Menschenrechtsberichte in lokalen Sprachen veröffentlichen, zusätzlich zur Veröffentlichung in Englisch und Französisch. Warum werden diese Berichte von Wissenschaftlern und Medien außerhalb der betroffenen Region zitiert, sind aber den Menschen auf der lokalen Ebene nicht bekannt, deren Leben angeblich dadurch verbessert werden soll?

Das endgültige Ziel der internationalen Menschenrechtsorganisationen sollte es sein, sich selbst überflüssig zu machen. Wenn die Kampagnen von Amnesty International sich darauf konzentrieren, sich selbst überflüssig, irrelevant, zu machen, dann war diese Organisation in ihrer Mission erfolgreich. Aber solange internationale Akteure Abhängigkeiten schaffen und nähren, fördern wir nicht die Menschenrechte im wahren Sinne, nämlich als Rechte von Menschen, die ihre eigenen Rechte kennen und verteidigen nach ihren eigenen Prioritäten.

*Interessanterweise sprechen Sie immer von »wir«.*

*Betrachten Sie sich selbst als Mitglied der regierenden Elite der Welt?*

Der Umstand, dass ich hier bin, macht mich zu einem Teil von diesem »wir«, das Sie »regierende Elite« nennen! Das bedeutet, dass ich denke, dass es gut ist, die Verantwortung zu akzeptieren. Dies ist keine Frage von »westlich« vs. »afrikanisch«. Die Eliten, die ihre Privilegien durch die Praktiken, die ich kritisiert habe, perpetuieren, sind Teil dieses »wir«, das unterdrückend ist. Ungeachtet ihrer Hautfarbe, und in der Tat sind heute

manchmal Farbe oder lokale Herkunft nützlich bei der Ausbeutung der Gemeinschaften. Darum sind globale Mächte heute oft scharf darauf, mit lokalen Eliten zusammenzuarbeiten, um nachhaltig neokoloniale Macht und Ausbeutung zu erhalten. Der traditionelle Kolonialismus hat einfach erobert und kontrolliert. Das ist so nicht mehr möglich (auch wenn Bush das im Irak 2003 im Prinzip nochmal getan hat). Aber dieser Typ des groben Kolonialismus ist am Verschwinden. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Haltung und die Machtbeziehungen des Kolonialismus vorbei wären. Es bedeutet nur, dass diese subtiler und tatsächlich verführerischer geworden sind für die lokalen Kräfte. Konzerne wie Shell oder Coca-Cola bilden Afrikaner zum Führen ihrer Geschäfte aus, denn dies erspart ihnen eine Menge Probleme und Schwierigkeiten bei der Verhandlung mit lokalen Gemeinschaften etc.

Ich denke also, ja ich bin ein Teil dieses »wir«. Aber ich mache auch meine Bemerkungen darüber, wie tief verwickelt ich in den Kolonialismus bin und ein Produkt des Kolonialismus. Ich versuche, mich davon loszureißen, aber ich sollte nicht so naiv sein zu glauben, dass ich frei davon wäre. Das wäre Selbsttäuschung. Darum bin ich ein Teil dieses »Wir«.

*Wie beurteilen Sie das, was Sie tun? Ich denke, die Möglichkeit der Selbsttäuschung ist sehr hoch.*

Ja!

*Wie vermeiden Sie diese?*

Das endgültige Ziel der internationalen Menschenrechtsorganisationen sollte es sein, sich selbst überflüssig zu machen.



Nun, ich versuche dies zu vermeiden, in dem ich den Widerstand zelebriere. Das bedeutet: wenn ich auf Widerspruch stoße, dann habe ich es wirklich geschafft, Menschen zum kritischen Denken zu bewegen. Wenn die Leute aufhören, gegen das zu sein, was ich sage, dann gibt es vielleicht keine Notwendigkeit mehr für mich, dies zu sagen. Z.B. stößt mein Diskurs über den säkularen Staat oder über die Menschenrechte an einigen Orten noch immer auf Widerstände. Hier ein kleines Beispiel: Es gab die Idee, dass ich einen öffentlichen Vortrag an einem lokalen Institut halten sollte. Der Ruf des Instituts war, dass es ein sehr liberales sei. Ein Freund, der den Vortrag organisierte, rief mich an und sagte: »Übrigens bin ich sehr aufgeregt, da wir Deinen Vortrag weithin bekannt machen wollen. Wir werden den Titel auf Arabisch »Islam und der säkulare Staat« ankündigen. Vielleicht können wir ihn sogar übertragen.« Ich war skeptisch, aber gab mein Einverständnis. Zwei Tage später rief mein Freund wieder an und sagte: »Entschuldige, wir können den Vortrag doch nur im Rahmen eines kleinen privaten Seminars abhalten. Wir können ihn nicht außerhalb des Instituts bekannt machen.« Wenn so etwas geschieht, dann merke ich, dass noch nicht jeder glücklich ist mit dem, was ich zu sagen habe und das ist ein gutes Zeichen für mich. Warum soll ich sagen, was ich zu sagen habe, wenn die Leute es bereits akzeptiert haben?

*Sie sprechen häufig von Selbstverwirklichung. Im Rahmen der Sufi-Tradition, der Sie selbst entstammen, ist Selbstverwirklichung ein mehrdeutiger Begriff, der sowohl für Politik als auch für Spiritualität benutzt werden kann. Wo verorten Sie sich selbst in dieser Tradition?*

Ja, ich bin ein Sufi. Und ich betrachte meinen politischen Kampf als ein Mittel zum Zweck. Für mich ermöglicht der säkulare Staat die Freiheit der Religion, ebenso wie die Freiheit von Religion. Ich sage, wenn man nicht frei ist, nicht zu glauben, dann ist man auch nicht frei zu glauben. Für mich ist Häresie – ich zelebriere Häresie – extrem wichtig. Für das Überleben jeder religiösen Tradition in ihrer wahren Bedeutung als spirituelle Selbstverwirklichung und Befreiung muss diese die Häresie zelebrieren statt sie zu unterdrücken. Der erste Satz im ersten Kapitel meines Buches »Islam und der säkulare Staat« lautet: »Um ein Muslim zu sein der Überzeugung und freien Wahl nach, was der einzige Weg ist, ein Muslim zu sein, benötige ich einen säkularen Staat. Mit säkularem Staat meine ich einen Staat, der religiösen Lehren gegenüber neutral ist.« Für mich ist der säkulare Staat also die Bedingung der Möglichkeit, um Muslim zu sein. Wenn ich in einem sogenannten islamischen Staat lebe, dann bin ich gezwungen, den Islam zu leben, den dieser Staat sich wünscht, was per definitionem nicht authentisch für mich ist, denn ich folge dem politischen Willen des Staates und nicht meinen persönlichen Überzeugungen. Die Möglichkeit, den Unglauben zu zelebrieren, sowohl die Freiheit von Religion als auch

Ich sage, wenn man nicht frei ist, nicht zu glauben, dann ist man auch nicht frei zu glauben. Für mich ist Häresie – ich zelebriere Häresie – extrem wichtig.



Die Fähigkeit Risiken einzugehen, ist vielleicht die wichtigste, dies ist vielleicht das Göttliche im Menschen.

die Freiheit der Religion, die Schaffung von Institutionen und einer öffentlichen Meinung, die meine Rechte verteidigt, ein Häretiker oder Ungläubiger zu sein, ist absolut wesentlich für die Möglichkeit, ein Gläubiger zu sein. Ja, meine Motivation stammt also letztlich daher, ein guter Muslim sein zu wollen – entsprechend meiner Vorstellungen – und ich lehne es ab, diese Vorstellungen aufzugeben. Für den Imperialismus (gemeinhin auch als Kolonialismus bezeichnet) müssen es nicht Amerika oder Großbritannien sein, die mir sagen wollen, was ich zu tun habe. Wenn mein Nachbar unter Nutzung der Institutionen des Staates mir vorschreiben will, was ich zu tun habe, um ein guter Muslim zu sein, dann ist das ebenso schlecht, als würden es die Kolonialmächte tun. Der religiöse Totalitarismus eines so genannten islamischen Staates ist viel mehr als externer Imperialismus, da es weitaus schwieriger ist, dem Widerstand zu leisten, was mir im Namen des Islam und Gottes zu tun gesagt wird.

*Was meinen Sie mit Selbstverwirklichung?*

Ich kann hier nur darüber sprechen, was es für mich bedeutet. Für mich ist es gerade jene Fähigkeit, meinen Überzeugungen treu zu sein und Risiken einzugehen. Das verstehe ich darunter. Die Fähigkeit Risiken einzugehen, ist vielleicht die wichtigste, dies ist vielleicht das Göttliche im Menschen. Denn ich denke, dass nichts Erstrebenswertes frei von Risiko ist. Ich lehne es ab jemanden zu haben, der bestimmt, was es für mich bedeutet, ein guter

Muslim zu sein. Ich will den Dingen selbst auf den Grund gehen. Zum Beispiel sind schwule und lesbische Beziehungen eine neue Herausforderung für mich. Was sagt mir der Islam darüber? Und damit kämpfe ich. Und das ist ein Kampf, den ich selbst für mich ausfechten muss. Ich will niemand anderen, der mir sagt, was ich sagen oder tun soll. Ich weiß nicht, was letztendlich bei mir selbst herauskommen wird, aber ich will die Freiheit haben, es mit mir selbst auszukämpfen. Selbst wenn dies bedeutet, mit meiner Gemeinschaft zu brechen oder wenn andere Muslime es als Häresie verdammen. Ich glaube, dass Gott mit uns jederzeit durch das Denken und durch die Welt kommuniziert und nicht durch die Offenbarung des Koran. Wirklich, für mich ist es absurd zu sagen, dass Gott durch Mohammed vor 14 Jahrhunderten zu uns gesprochen hat – und dass das das Ende war. Ich glaube, dass Gott ständig mit mir kommuniziert durch die Probleme, die im Leben entstehen und ich muss moralisch und ethisch darüber nachdenken. Ich denke, darum geht es in der Religion. Wenn es das nicht ist, dann will ich es nicht.

*Praktizieren Sie noch als Sufi?*

Ja, das tue ich. Aber nicht wie ein Sufi im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Sekte oder wie jemand, der einem anderen Sheikh folgt als dem Propheten Mohammed. Ich versuche das Nachtgebet abzuhalten. Ich stehe in der Nacht zum Beten auf. Ich tue dies, um dem Beispiel des Propheten (wir nennen es Sunna)





zu folgen. Aber ich weiß, dass sein wahres Beispiel meine Gegenwart in meinem Gebet ist und die Reflexion über ethische Fragen des Lebens, die ich in meinen Gebeten erfahre. Ich glaube auch, dass das Beispiel des Propheten die Fähigkeit ist, meine rituelle Praxis mit meinem sozialen Verhalten zu verknüpfen. Das ist es, was mein Ustadh Taha mich gelehrt hat. Er hat immer gesagt, dass menschliche Beziehungen der wichtigste Wert im Universum sind. Das ist dann der Test meiner religiösen Verehrung durch die Praxis. Wenn meine menschlichen Beziehungen zu anderen Menschen von meinen religiösen Praktiken nicht profitieren, dann haben meine religiösen

Praktiken keinen Wert. So bin ich wohl ein Sufi im Sinne meines Ustadh Taha. Er glaubte, dass ein wahrer Sufi ist, wer am Tage Teil des Alltagslebens ist und sich in allen sozialen und politischen Aktivitäten engagiert; in der Nacht bereitet sie oder er sich durch spirituelle Praktiken auf das Leben in der Welt vor. Er pflegte zu sagen, dass sich alles in der Bewegung aus der Privatsphäre des Gebets und der Praxis der Anbetung hin zum öffentlichen Charakter des sozialen und politischen Engagements befindet. Dies ist der Wert unserer religiösen Erfahrung.

*Haben Sie vielen Dank für das Gespräch.*

---

Seit 50 Jahren um Aufklärung bemüht in einer Welt voller Feindbilder, Vorurteile und Klischees:  
Der Sozialwissenschaftliche Studienkreis für Interkulturelle Perspektiven.

**SSIP**

**Sozialwissenschaftlicher  
Studienkreis für  
Interkulturelle  
Perspektiven  
e.V.**

gegr. 1959

Bereits mit der Gründung 1959 kam die erste Nummer der „SSIP-Mitteilungen“ heraus. Seitdem versucht der SSIP, durch dieses Medium bundesweit das Bewusstsein für die Normalität des Fremden zu stärken und auf diese Weise den interkulturellen Kontakt zu einer Selbstverständlichkeit werden zu lassen.

Die „SSIP-Mitteilungen“ enthalten Informationen aus der Wissenschaft und der Praxis der interkulturellen Verständigung sowie einen aktuellen Veranstaltungskalender.

Der SSIP glaubt nicht an Identität als ein wesentlich festgelegtes Ausstattungselement von Kulturen und Gesellschaften. Die Vorstellung, dass Menschen eine Kultur „haben“, führt schon in die Irre. Kulturelle Identität ist situationsabhängig und veränderlich, der Andere nicht immer anders und nicht ewig Feind.

In dieser Richtung will der SSIP die Diskussion in der Öffentlichkeit, unter Fachleuten und mit praktisch ausführenden Entscheidern stärken. Helfen Sie uns dabei!

Mitgliedschaft und Abonnement kosten für Einzelpersonen 40,- € im Jahr / erm. 20,- €.

**SSIP-Geschäftsstelle 12159 Berlin Wielandstr. 35 [www.ssip-web.de](http://www.ssip-web.de) Tel. 030 / 8 51 03 39-0**

**SSIP**