

KLEINE BEITRÄGE

Religion und Recht des Islams und Europa

Das verdienstvollerweise aus dem Spanischen übersetzte Buch von Mikel de Epalza,¹ Professor für islamisch-arabische Studien in Alicante, zeigt am Beispiel des Jesusbilds von Christen (23–40), Juden (41–109) und Muslimen (111–220) die Wechselbeziehungen zwischen den drei Religionen hinsichtlich Religion und Recht für das mittelalterliche Hispanien/Andalusien. Ganz deutlich wird die Dreierbeziehung an den historischen Anhängen »Die Gesellschaften der drei hispanischen Religionen« (221–235), »Die Quellen über Jesus« (236–242) und »Der hispanische Adoptianismus im 8. Jahrhundert: Jesus zwischen Christentum, Judentum und Islam« (243–264): Während das Jesusbild der Juden sich gut in der Formel ›Verneinung und Abwehr‹ zusammenfassen lässt, eignen die Muslime sich den Jesus der Christen für den Islam an, indem sie ihn auf das Maß der Propheten des Islams reduzieren im Hinblick auf den Propheten Mohammed (111, vgl. 112–130). Für das koranische Jesusbild sind nicht nur zahlreiche Korantexte mit der Erwähnung Jesu einschlägig, sondern auch die implizit von ihm handelnden, wie die von den göttlichen Boten und deren Feinden oder von den Wundern Gottes – die besondere Aufmerksamkeit liegt allein an der aktiven, antiislamischen Existenz des Christentums und der Christen (134). Das findet seine Fortsetzung in der Lehre Mohammeds in der Sicht muslimischer Theologen, in den Prophetengeschichten mit ihren nur positiven Zügen und in den islamischen Polemiken von Andalusien gegen Jesu Gottheit.

Gemäß dem islamisch-prophetischen Muster ist Jesus ein Gesandter Gottes (141), dessen Buch, das Evangelium, verloren ging – man kritisiert Zusätze, Auslassungen und Widersprüche in den Evangelien der Christen (144) und ersetzt sie um 1600 durch das »Evangelium des Heiligen Barnabas«, das wie die anderen christlichen Evangelien aufgebaut, aber ganz den islamischen Glaubenslehren angepasst ist (147), verfasst von ›Morisken‹, also Muslimen, die offiziell als Christen leben mussten« (149). Auf Jesus und seine Mutter Maria beziehen sich fast gleich viele Koranverse – beide sind »Wunderzeichen« von Gottes Macht (159) – so im Vergleich zwischen Adams und Jesu Erschaffung gegen jede Vergöttlichung bei den Christen (160ff., 164ff.) und Verleumdung bei den Juden (162ff.). Maria wird Vorbild für die muslimische Frau (165ff., 173ff.), vor allem in der Volksfrömmigkeit (168ff.). Die Verantwortung für Jesu Scheitern fällt ganz und gar auf die Juden, die ihm nicht folgen wollten, und auf seine Jünger, die seine Botschaft verdorben haben, auf den Teufel und dessen Brut, von denen sie alle getäuscht worden sind (172). Den Namen und Titeln Jesu im Koran wird ein anderer als der christlich gewohnte Sinn beigelegt. Auch wenn

¹ Mikel DE EPALZA, *Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen. Interreligiöses Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel (6.–17. Jahrhundert)*, hg. im Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR^oA) von Reinhard Kirste, Frankfurt a. M. 2002, 303 S.

der Name Al-Masih im Koran elf Mal auf Jesus angewandt wird, bedeutet er nicht die Heilsgestalt für die ganze Menschheit und lehnt das Barnabas-Evangelium den Messiasitel für Jesus ab, bezieht ihn vielmehr auf Mohammed (193ff.).

Eindeutig liegt der Schwerpunkt in der islamischen Biographie auf Jesu wunderbarer Geburt und Kindheit – seine Lehre und sein öffentliches Leben beschränken sich auf kurze, von Wundern bekräftigte Darlegungen ähnlicher Lehren wie im Islam. Sein Tod, der abgestritten wird, hat keinerlei Wichtigkeit (197). Es ist ein Bild der Demut und gesellschaftlicher Wirkungslosigkeit, weitab von den Tätigkeiten dieser Welt in Politik und Gesellschaft. Der islamische Jesus ist auch der Jesus, wie die Christen ihn verstehen sollten (207). Dass Gott die feindlichen Juden überlistete und Jesus, statt ihn am Kreuz sterben zu lassen, zu sich erhöhte, ist ein Lieblingsthema der muslimischen Streitschriften gegen die Juden, und die islamischen Führer hielten dazu an, dass Muslime diese Wahrheit in ihren Herzen bekennen sollten, wenn sie in christlichen Gesellschaften dazu gezwungen würden zu sagen, dass Jesus am Kreuz gestorben ist. Denn nachdem die Christen den Gekreuzigten bis zur Gottheit erhöhten, wurde mit Kaiser Konstantin aus dem Kreuz das Symbol der verchristlichten oder dem Christentum unterworfenen politischen Macht gemacht (219).

Schon die jüdischen Positionen des Talmud beziehen sich nicht auf den realen Jesus, sondern auf den imaginären Verursacher einer gnadenlosen Verfolgung (42), wenn die Juden als »Gottesmörder« daran festhielten, Jesu göttliche Mission und den übernatürlichen Charakter seiner Geburt, Wunder und Rettung vom Tod abzulehnen und im Bestreiten seines Messianismus seiner und der Christen Abwendung vom Gesetz des Mose nicht anzuerkennen. Die Muslime waren von den christlichen Autoritäten enttäuscht: Bei allen diesen Themen nahmen sie doch gegen die Juden für Maria und Jesus Partei – aber die Christen stützten ihre Herrschaft auf Jesu Göttlichkeit, statt die Vollendung seiner Mission durch Mohammed anzuerkennen. Obwohl der Koran von den Muslimen verlangt, fromme Christen zu respektieren, haben sie die Geistlichen deshalb meist nicht zu dieser Kategorie gezählt, weil sie in ihnen vor allem Verführer der Kirche sahen. Auch galten die Menschen christlicher Gemeinschaften, die sich nicht den politischen Autoritäten des Islam unterordneten, den Muslimen als schlechte Jünger Jesu, da dieser sie doch selbst aufgefordert habe, dem Islam zu folgen (25f.) – entsprechend dem islamischen Jesusbild und den nach Ansicht der Muslime in den ursprünglichen Schriften der Juden und Christen vorhandenen Ankündigungen Mohammeds (39; 127ff.).

Der Ansatz des Islam-Buches von Tilman Nagel,² Professor der Arabistik und Islamwissenschaft in Göttingen, lässt sich hier insofern anschließen, als es den Anspruch des Islams, im Besitze einer universal gültigen Heilsbotschaft zu sein, beim Wort nimmt und von diesem Anspruch her die wesentlichen Felder muslimischer Daseinserfahrung und Daseinsgestaltung deutet (7). Ausgangspunkt sind dabei Reflexionen zum europäischen Verständnis des Islams: Nagel beklagt aufgrund der sich wandelnden Vorlieben bei Voltaire, Lessing und Goethe sowie in einer religionssoziologisch-orientalistischen und kulturgeschichtlichen Forschung einen Mangel an Kenntnissen der Religion des Islams, mithin der Wurzel, aus der die islamische Kultur ihre Lebenskraft zieht (21).

² Tilman NAGEL, *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 166 S.

»Die Heilsbotschaft des Korans« (23–39) bestimmt Nagel im Anschluss an den islamischen Religionsgelehrten Asch-Schahrastani, der im Bagdad des 12. Jahrhunderts in einer Übersicht über alle ihm bekannten Glaubensrichtungen seine Überzeugung ausdrückte, dass die Kernbegriffe des muslimischen Glaubens für die ganze Menschheit Gültigkeit besitzen (25): sein Kultus und die den Lebensvollzug regelnden Gesetze entsprechen der Veranlagung (Sure 30,30) der Menschheit (28), weil Mohammed gemäß der Religionsgemeinschaft Abrahams die Erkenntnis des allumfassenden Schöpfungshandelns Gottes und die Erkenntnis des diesem Handeln entsprechenden allumfassenden göttlichen Gesetzeswortes vereint habe (32). Der Heide, der nichts von alledem weiß, ist undankbar gegen den Schöpfer. Der Schriftbesitzer kommt wenigstens zum Teil der Wahrheit nahe, die allein derjenige, der sich Gott ganz hingibt (das bedenkt das Wort Muslim) ganz zu eigen hat, indem Gott und er sich aufs Neue gegenseitig zukehren. Juden und Christen waren undankbar gegen Gott – ungläubig – geworden, indem sie Menschen göttliche Ehren erwiesen, obwohl sie die Botschaft des Einen erhalten hatten (35f., 38). Entsprechend ist für Asch-Schahrastani der Islam die unentbehrliche Grundlage des Heilsverhältnisses zu Gott, auf der die geistige Erfassung des Gehalts der Heilsbotschaft aufbauen muss, gefolgt von der Verwirklichung ihrer Maximen im Alltagshandeln – jenseits des Kultes (37f.).

So folgen bei Nagel im zentralen Kapitel »Die Konsequenzen der koranischen Heilsbotschaft« (40–116) auf die theologischen (40ff.) die kosmologischen und anthropologischen (56ff.), die lebenspraktischen (75ff.) und schließlich die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen (97ff.). Aus dem Kerngedanken »Gott allein bestimmt alles«, der so verstanden wird, dass nicht er selber in und mit seinem Schöpfungswerk tätig ist, sondern nur seine »Fügung« (40), entfaltet Mohammeds Verkündigung die Aufgabe des Menschen: nach Maßgabe des Gesetzes, das Gott ihnen durch die Propheten mitgeteilt hat, das sie in den Grundzügen aber auch durch eine eigene Untersuchung des Schöpfungsgeschehens erkennen können, ihr Leben im Diesseits zu gestalten (44f.). Dass die koranische Heilsbotschaft auf der gegenseitigen, den Menschen das Heil verbürgenden Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf beharrt, hat der tatsächlich vollzogene Ritus fest im Bewusstsein der Mehrheit der Muslime verankert (47), unterstützt von der vom Bagdader Theologen Al-Ghazali um 1100 durchgesetzten Überzeugung, in der Form koranischer Rede sei göttliches Sein im geschaffenen Seinsbereich gegenwärtig (50). Daraus zog der andalusische Mystiker Ibn Arabi im 13. Jahrhundert die entschiedensten Schlussfolgerungen im Blick auf existentielle Gotteserkenntnis (51ff.), während Ibn Taimija die rituelle Seite der Heilsbotschaft für das Wesentliche erklärte (55).

Aus der Verfügungsgewalt über die gesamte Kreatur, die Adam empfangen hat, folgt die Dankesschuld (57). Für den Mehrheitsislam ist Gott als Herr nicht verpflichtet, den im Knechtsstatus eingesetzten Menschen den Sinn seiner Verfügungen erkennen zu lassen. Nur für die Mu'taziliten als islamisch-theologische Minderheit ist, da Gott für seine Geschöpfe das Beste will, seine Gesetzesrede zeitabhängig und muss unter den sich verändernden Lebensumständen immer aufs Neue ausgelegt und diesen angepasst werden (65). Mit Al-Ghazali hat sich auch für diese kosmologischen und anthropologischen Fragen das Konzept der Rede Gottes als eines überweltlichen, jedoch in das Diesseits eindringenden Seins

durchgesetzt (69ff.), weniger Ibn Arabis mystische Interpretation des Ritus als Abrahams Weg wiederholendes Erkennen der Heilsbestimmung der Schöpfung, bei dem der Muslim die Komplementarität von Knecht-Seins und Herr-Sein durchlebt (72f.).

Das rituelle Gebet dokumentiert die bewusste Anerkennung des Schöpfers (76). Als Vorbedingung gilt die rituelle Reinheit, und auch der Ort des Gebetes muss aus dem profanen Lebensbereich ausgesondert sein (80). Zur Läuterungsabgabe, die den Gott beleidigenden Gebrauch des durch ihn gewährten Unterhalts tilgen soll, treten durch die in Medina vorgetragene göttliche Gesetzgebung weitere lebenspraktische Merkmale (84f.). Man unterwarf das Alltagsleben einer Überformung im Sinne der Heilsbotschaft des Korans, was im 7./8. Jahrhundert als *fikh* bezeichnet wurde. Daraus entwickelte sich die islamische Rechtswissenschaft – mit der Voraussetzung, dass das islamische Gemeinwesen, das im Diesseits für die Verwirklichung des göttlichen Willens bürgt, auf keinen Fall geschwächt werden darf (88f.). Dafür muss der muslimische Rechtsgelehrte in der Beschäftigung mit den Quellen die Absichten und Ziele Gottes identifizieren und jedes Verhalten nach dem als islamisch anerkannten Recht (*Scharia*) bewerten (99ff.), während der mystische Sufismus über die Pflichterfüllung hinaus zum Gottesgedenken anhält (95ff.).

Da ein Gemeinwesen, das diese Botschaft missachtete, in den Augen ihrer Bekenner den Sinn des Daseins völlig verfehlte, war der durch Mohammed verkündete Glaube mit dem Anspruch auf Herrschaft verbunden (97f.). Der Grundgedanke bei der Staatsgründung in Medina war die Bestimmung der Gruppenzugehörigkeit nach dem Glauben, ergänzt um Beziehungen zu Gemeinschaften mit einem anderen Offenbarungsbuch unter der Voraussetzung, dass dies den Belangen der prophetischen Gemeinde dienlich ist (99), während einem Apostaten nur die Gelegenheit zur reumütigen Umkehr einzuräumen ist (106). Im Sunniten-tum darf der Herrscher in der Nachfolge des Propheten von sich aus nur entscheiden, wie er seine Macht am wirkungsvollsten ausbaut. Die *Scharia*-Gelehrten verleihen dieser Machtausübung Legitimität, indem sie feststellen, dass sie der Wahrung des Islams diene. Die Machtausübung nach schiitischem Maßstab wird nach Chomeinis Interpretation allerdings erst mit der »Herrschaft des Rechtsgelehrten« legitim (108f.). In beiden Traditionen sind schon mit dem 11. Jahrhundert die Vereinigungen der Gottesfreunde von Bedeutung, deren mystischer Weg (*Tarika*) als jeglicher Form von Herrschaft überlegen gilt, weil er mit der lückenlosen Nachahmung des Vorbilds des Propheten die Verwirklichung der Rechtleitung bewahrt (110f.). Zu den von den Gläubigen geforderten Zuspitzungen gehört dabei schon mit Mohammeds Koranoffenbarung in Medina der *Dschihad* – äußerlich als Krieg um der Sache Gottes Willen nach vorausgehender Aufforderung (*da'wa*), die Ausdehnung des »Gebietes des Islams« (bzw. später auch des »Gebietes des Vertrags«) anzuerkennen, und innerlich als Anstrengung zur Erziehung des Selbst nach Maßgabe des islamischen Gesetzes über die Ritenfrömmigkeit hinaus (111ff.).

Nagels Schlusskapitel »Der Islam und die westliche Zivilisation« (117–138) setzt erst im 16. Jahrhundert mit den Türken vor Wien und dem Umschwung zur Überlegenheit Europas an. Gerade auf dem Hintergrund der jahrhundertelangen Auseinandersetzungen und Anregungen in Hispanien/Andalusien oder auch auf dem Balkan und bei den Kreuzzügen (die Nagel alle überspringt) ist sein islamwissenschaftlicher Aufweis, dass die der westlichen

politischen Kultur entlehnten Begriffe im islamischen Zusammenhang einen durch die koranische Heilsbotschaft bestimmten eigenen Inhalt erhalten (125ff.), eine religionsgeschichtliche Selbstverständlichkeit (– mit M. de Epalza das wechselseitige Aufeinanderverwiesensein »challenge and response« herauszuarbeiten, scheint mir dabei erheblich weiter zu führen als die zugestanden unverzichtbare Realisierung der Unterschiedlichkeit der Deutungshorizonte).

Nagels gleichzeitig erschienene umfangreiche Einführung »Das islamische Recht«³ entfaltet diesen Ansatz in einem systematischen Überblick (3–152) und einem Teil zur Geschichte des islamischen Rechts (155–349), indem es aufzeigen will, auf welche Art muslimische Rechtsgelehrte die Welt auslegen (XI): Dazu folgen einer historisch-philologischen islamwissenschaftlichen Erörterung der »Grundbegriffe« und des mit ihnen verbundenen eigentümlichen Charakters des islamischen Rechts (3–36) eine sie mit Inhalt füllende Übersicht über dessen Sachgebiete, d.h. Bestimmungen der Scharia (37–92), und Ausführungen über die Rechtspflege, d.h. den Geltungsbereich des islamischen Rechts und die Einrichtungen schariatischer Rechtspflege (93–152). Es geht bei den Grundbegriffen um »Scharia und fiqh« (3ff.), »Die Belastung des Menschen mit dem göttlichen Gesetz und das Wissen« (10ff.), »Die Bewertungen, die Handlungselemente und die Absicht« (10ff.), »Die Kategorien der Beurteilung einer Handlung« bezüglich der Handlung an sich und der handelnden Person (25ff.). Bei den Sachgebieten des islamischen Rechts geht es um die Ritualpflichten (39ff.), um die zwischenmenschlichen Beziehungen hinsichtlich Ehe (63ff.) sowie Handel und Gewerbe (73ff.) und um die Sühneleistungen und Strafen (82ff.) bis hin zu den »Grenzstrafen«, Sanktionen, die zu verhängen sind, wenn durch Verfehlungen die Würde Gottes angetastet wurde (38; 85ff.).

Seit Medina schon bemisst sich der Geltungsbereich des islamischen Rechts nach der Ordnung der Riten als dem Erkennungsmerkmal, das eine Gemeinschaft (umma) von anderen trennt und sie als je eigenständig ausweist (95ff.), wobei die Stellung der Juden und Christen als im islamischen Gemeinwesen anerkannte Schriftbesitzer die von Schutzbefohlenen gegen Tribut ist (97 und 102 mit Bezug nur auf die härteste der möglichen Interpretationen von Sure 9). Sonst gibt es neben dem Kampf gegen die Andersgläubigen Regelungen, gemäß denen das »Gebiet des Islams« mit dem »Gebiet des Kriegs« in Beziehung treten darf (102f. mit Bezug auch auf islamische Missionierung, da'wa, als letzten Endes ein kriegerisches Geschäft und auf militärische Unterlegenheit der Muslime als eine der Voraussetzungen einer Sicherheitszusage). Der besondere islamische Rechtsstatus des Inhabers einer zeitlich begrenzten Sicherheitszusage (musta'min) kann sowohl einem Nichtmuslim im »Gebiet des Islams« als auch einem Muslim im »Gebiet des Krieges« zuerkannt werden (105ff.). Der betreffende Muslim muss sich dann nach den Gesetzen des Staates richten, der ihm Sicherheit zugesagt hat (107 mit dem wieder nur Konflikt statt auch Vereinbarkeit anvisierenden Zusatz »auch wenn diese erlauben, was durch die Scharia untersagt wird«), aber unter der Voraussetzung, dass der Muslim die Interessen des »Gebietes des Islams« wahrnimmt (111

³ Tilman NAGEL, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 388 S.

mit der Forderung: »Jegliche Bindung an die schariatische Rechtsgenossenschaft muss von den Muslimen, die auf Dauer in einem nicht-islamischen Staat leben, aufgegeben werden«).

Hinsichtlich der Geschichte des islamischen Rechts orientiert sich Nagels Darstellung daran, dass sich im Vollzug des Ritus die übergeschichtliche Heilszusage erfüllt, die in der »Hingeschaffenheit« (fitra) zu Gott ihr unzerstörbares Fundament hat, und dass sich die islamische Kultur durch die Tradition (hadith) vom Verhalten Mohammeds das Mittel schuf, mit dem sie diesen Grundzug ihres Wesens nicht zuletzt auch im Recht Ausdruck verleiht (217). Nur die aus dieser fitra – als der ursprünglichen Wesensart nach Sure 30,30 – herrührenden Rechte haben kein Komplement in der Verpflichtung eines anderen – wobei nach Sure 3,67f. der Islam der von Gott für alle Menschen vorgesehene Glaube ist und allein die Rückführung der gesamten Menschheit zu dieser den Menschen anerschaffenen »muslimischen« Wesensart das sich selbst entfremdete Dasein heilen kann (347f.). Immerhin zeigt schon das Beispiel der Mecelle – in der das Osmanenreich die europäische Form eines Gesetzestextes übernahm, doch in einem sich aus der islamischen Rechtsgeschichte herleitenden Traditionszusammenhang –, dass bei der Verschmelzung der fremden Vorstellungen einerseits Kernbegriffe der Scharia als des von Gott gesetzten Rechts ihre Wirksamkeit bewahren und andererseits diese Kernbegriffe so gedehnt werden konnten, dass das »Recht Gottes« nun alles umschließt, was irgend dem Schutz und der Förderung der Belange des islamischen Gemeinwesens dient (348f.).

Ein hochaktuelles Beispiel eines in die Tiefe gehenden Dialogs haben wir in der von A. Bsteh SVD, Vorstand des Religionstheologischen Instituts der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien, und S.A. Mirdamadi, Secretary for Inter-religious Dialogue in the Organization for Islamic Culture and Communications in Tehran, herausgegebenen Dokumentation⁴ einer von hochrangigen Religionsführern vereinbarten Konferenz mit neun iranischen und zehn österreichischen Experten für Grundfragen einer gerechten Ordnung in christlicher und islamischer, näherhin römisch-katholischer und zwölfer-schiitischer Sicht. Der westliche Kontext sind die Tagungen des Religionstheologischen Instituts und die Publikation der Vorträge samt einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch A. Bsteh, u.a. des Dialogs zum Thema Gerechtigkeit in der 1. Iranisch-Österreichischen Konferenz in Tehran 1996 oder auch der beiden Internationalen Christlich-Islamischen Konferenzen in Wien 1993 und 1997.

Der Mitherausgeber S.A. Mirdamadi meint dazu: »Die bisherigen gemeinsamen Überlegungen haben im Geiste des Dialogs viele Übereinstimmungen sichtbar werden lassen, sie haben gezeigt, daß gerade das eingehende Studium und das wache Ernstnehmen der religiösen Grundsätze von beiden Seiten neue Verstehenszugänge zu diesen Grundsätzen eröffnen. Diese Einsicht hätten wir nicht jeder für sich allein erreichen können ...« (21f.). Das zeigt die Bedeutung, die von Repräsentanten des Islams der Zusammenarbeit mit den innerhalb des Westens für sie am ehesten vertrauenswürdigen Vertretern christlicher Positionen

⁴ Andreas BSTEH / Seyed A. MIRDAADI (Hg.): *Werte – Rechte – Pflichten*. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999), Mödling 2001, 410 S.

beigemessen wird, denn dass man weithin, abgesehen von einzelnen Wörtern, deren Ausführungen zu Werten, Rechten und Pflichten auch vom muslimischen Standpunkt aus bejahen könnte, wird aus »der beiden göttlichen Religionen« gemeinsamen Quelle erklärt (so Ayatollah Taskhiri 149). Dazu gehört die Überzeugung, dass der Glaube an Gott und das Befolgen des Islams bzw. das Befolgen der »Religion Gottes« – womit manchmal, wie aus dem Koran hervorgeht, auch andere abrahamitische Religionen gemeint sind – dem Menschen zu noch mehr Würde und Ansehen verhilft (so Ayatollah Khamene'i 171).

Mit den angesprochenen Gemeinsamkeiten deuten sich gewichtige Unterschiede bereits an, die man sich nicht scheute, in den Diskussionen immer wieder auszuloten. Sie zeigen die Berechtigung von Bedenken gegenüber oberflächlichen Harmonisierungen – wie sie T. Nagel in seinen Büchern kritisiert –, allerdings auch eine gewisse Bandbreite von Sichtweisen schon innerhalb der immerhin ja nicht von der säkularen Republik Türkei, sondern von der Islamischen Republik Iran approbierten Delegation.

Beim christlichen Menschenbild ist – wie im islamischen – die Personalität des Menschen in seinem Angerufensein durch Gott begründet, wobei die christlichen – anders als die islamischen – Dialogpartner, die sich in Wien dazu äußerten, auch die westliche Neuzeit vom christlichen Verständnis von Mensch und Welt getragen sahen: Dem Menschen als einem Wesen der Freiheit kommt eine spezifische Würde zu, und deshalb sind auch grundsätzlich gleichartige »Wertesysteme« möglich, mit denen der Mensch in nicht aufgezwungenem, eigenem Streben innerlich wachsen und damit möglicherweise auch dem Willen Gottes entsprechen kann. Während die Vertreter des Islams festhalten wollten, dass eine Freiheit des Menschen Gott gegenüber die Zerstörung des Menschen bedeutet, weil das Gesetz Gottes das Glück des Menschen will, fragte man christlicherseits, ob denn die Herrschenden das Recht haben, den Menschen zu seinem Glück zu zwingen, das Gott für ihn will (Schneider 41ff. mit Diskussion 78ff.).

Beim islamischen Menschenbild wird – wie beim christlichen – die Vernunftbegabung betont, woran die islamischen Dialogpartner die Folgerung anschlossen, dass der Mensch die Pflicht hat, mit ihr seinem auf Gott ausgerichtet erschaffenen Wesen (fitra mit Sure 30,30) nachzukommen. Die Bestimmung zur göttlichen Statthalterschaft (khalifa mit Sure 2,30) meint alle Menschen. Doch die vertretene Interpretation engt das ein auf diejenigen, die ihrer würdig sind, indem sie wissend und gerecht sind – mit Hilfe der geeigneten Lebensordnung, der »gottorientierten Demokratie«.

Die Vertreterin und die Vertreter des Christentums fragten hier, ob nicht – etwa angesichts des Wandels in der Sicht der Differenz zwischen Mann und Frau – das dem Menschen als kreative Fähigkeit von seinem Schöpfer gegebene Wissen ggf. eine Neuinterpretation von Gesetzen zur Folge haben müsse. Sie fragten auch, ob die Religion nur Auskunft gibt über Sinn und Ziel des Staates oder auch Ziele und Mittel dazu bestimmt – bzw. inwiefern »Gottesmänner und Rechtsgelehrte« imstande sind zu sagen, was Gott will, oder ob in Verbindung mit Gottesliebe Nächstenliebe nicht heißt, dem anderen so zu begegnen, dass er seine Freiheit bewahren kann: in der Konfrontation bestimmter unbedingt geltender Sätze – nach Art der Zehn Gebote – mit dem eigenen, jeweils durch Vorverständnis und Perspektive geprägten Bild von der konkreten Situation und dessen Erweiterung im Dialog.

D.h. man fragte, ob nicht zu Gottes Gesetz gehört, dass es in Freiheit gewusst und gelebt wird, was statt einmaliger Annahme eines Glaubens mit anschließendem Zwang die ständige Bewährung der Freiheit impliziert, wozu Moral und ein sie eigenverantwortlich ermöglichendes Recht zu unterscheiden sind.

Doch wollten die sich dazu äßernden Vertreter des Islams festhalten, dass die Würde des Menschen Gottes Eigentum ist, sodass er allein darüber entscheiden kann, und dass Menschen, die sich durch freie Wahl zu einer Religion bekennen und von deren Gesetzen überzeugt sind, einer religiösen Regierung, die diese Gesetze durchführt, Folge zu leisten haben, was ggf. durch staatlichen Zwang einschließlich Gewalt garantiert werden muss. Sie deuteten nur einen gewissen Spielraum an: mit der Unterscheidung zwischen dem unveränderlichen Charakter von Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, die einen direkten Bezug zur gottbezogenen Natur des Menschen (*fitra*) haben – bei hier allerdings traditioneller Interpretation – und flexiblen Gesetzen entsprechend den allgemeinen politischen Richtlinien (*siyâsa*) (Rashadi 85ff. mit Diskussion 102ff.).

Die folgenden Beiträge differenzierten diese Grundpositionen aus: hinsichtlich islamischer und christlicher Wertmaßstäbe des sittlichen Handelns (Schabestari 115ff. mit 120ff. und Peschke 133ff. mit 148ff.), Wertgrundlagen des islamischen Rechts und christlich-islamischer Gemeinsamkeiten (Khamene'i 159ff. mit 179ff. und Khoury/Vanoni 189ff. mit 214ff.), christlichen Werten und Säkularisation bzw. Recht und Verpflichtung im Islam (Pötz/Luf 225ff. mit 245ff. und Gordji 255ff. mit 271ff.), Zusammengehörigkeit von Rechten, Pflichten und Gerechtigkeit in islamischer Sicht bzw. Primat der Rechte vor den Pflichten in christlicher Sicht (Taskhiri 279ff. mit 286ff. und Hammer 297ff. mit 307ff.) sowie der ökonomischen Doktrinbildung und der Katholischen Soziallehre bzw. Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung (Pichler/Gabriel 321ff. mit 343ff. und Ganbari 353ff. mit 376ff.).

Ansatzpunkte für eine Verständigung mit westlichen Gesprächspartnern finden sich hier bei den Hinweisen darauf, dass Gott alle Menschen mit dem Koran anspricht und sie damit gleichberechtigt als »Personen« ansieht, und auf Impulse und Orientierungen durch anthropologische Begriffe im Koran, die in jeder Zeit auf dem Boden des Glaubens immer wieder neu zu definieren sind und von denen Muslime die Anerkennung und Akzeptanz der neuen Wertmaßstäbe wie soziale Gleichheit, politische Freiheit und Gleichheit, Solidarität aller Menschen und allgemein anerkannte Menschenrechte ableiten können (so Prof. Schabestari von der Theologischen Fakultät der Universität Tehran 107; 117ff.; 127ff.). Hier ließ sich christlicherseits die Überlegung anschließen, ob nicht die koranische Sicht des Menschen als »Statthalter Gottes« solche geschichtliche Verantwortung impliziert, und zwar für den einzelnen Menschen, weil in den Offenbarungsreligionen über die Grenzlinie zwischen dem, worüber sich die Menschen nach Gottes Willen einig sein müssten und dem, was der Eigenverantwortung zu überlassen ist, nichts Definitives gesagt wird (so Ass. Prof. Hammer von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 129f.).

Gewisse Ansatzpunkte für eine Verständigung mit westlichen Gesprächspartnern finden sich auch bei der islamischen Sicht, dass das Richtmaß des offenbarten Gesetzes objektiv in Übereinstimmung ist mit den Gesetzmäßigkeiten der Weltordnung, und bei der Folgerung,

dass der Mensch Zugang zum Paradies finden kann sowohl durch das Befolgen der von Gott gegebenen Religion als auch, indem er sich von seiner Vernunft leiten lässt und sich der göttlichen Schöpfungsordnung fügt. Denn durch diese gilt Gott als Quelle sämtlicher Rechte und Pflichten, weil der menschlichen Gesetzgebung das Recht des Menschen zu wählen und zu entscheiden zugrunde liegt und jenes in den natürlichen Menschenrechten gründet (Prof. Ayatollah Khamene'i von der Universität Tehran 163–165). Diese Aussagen wurden allerdings im Kontext einer Interpretation der »göttlichen Statthalterschaft des Menschen« gemacht, der gegenüber die christlichen Vertreter auf einer zureichenden Unterscheidung bestanden zwischen dem, was in einer Schöpfungsordnung gewollt, und dem, was geschichtlich geworden ist, und es ablehnten, einem Recht auf freie Religionsausübung eine Rechtspflicht zu einer bestimmten Art der Gottesverehrung an die Seite zu stellen.

Die christlichen Bemühungen um einen Brückenschlag mit Hilfe der Beziehung der vielen Gebote auf den einen Willen Gottes, des Vorrangs der Barmherzigkeit, der Gemeinsamkeit in den Werken der Barmherzigkeit, die im Islam wie in der biblischen Tradition innerlich zurückgebunden sind an das Vorbild Gottes, und der beiderseits betonten Einheit der Menschen in Gott (208–213) nahmen die Vertreter des Islams dankbar auf. Sie bestanden aber auf der Todesstrafe für Auflehnung gegen Gott und seinen Propheten bzw. einen islamischen Staat und auf grundsätzlichem Unterbinden alles dessen, was nicht miteinander verheiratete oder verwandte Männer und Frauen zu verbotenem Kontakt veranlassen könnte (so der Delegationsleiter Ayatollah Taskhiri 215, 224).

Ein Brückenschlag zu verschiedensten ideologischen Richtungen, von denen man ebenfalls zu den Menschenrechten gelangen kann, schien bei diesen Gesprächen nur der christlichen Seite möglich. Sie befürwortete Säkularstaaten, indem sie zwischen religionsfeindlicher »säkularistischer Gesellschaftsidee« und inzwischen üblicher »Säkularität« unterschied, die neutral der religiösen Betätigung einen essentiellen Spielraum im Rahmen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit einräumt: Eine religiöse Botschaft hat sich mit vorgefundenen rechtlich-politischen Strukturen kritisch-dialogisch auseinanderzusetzen – unmittelbare Politisierung der christlichen Botschaft würde deren eschatologische Vorläufigkeit verletzen (238–241; 250f.).

Das alles verwies die iranische Delegation wesentlich in die Geschichte des Christentums, während sie im Rahmen der islamischen Weltanschauung – die der Vernunft und den Interessen der Menschen entspricht – keinen Platz für die Sichtweisen des Säkularismus und für Pluralismus im Sinne der Akzeptanz von Vielfalt auf der Basis auch des Zweifels sah (Taskhiri 245; Rashadi 247; Khalidji 253f.; gleichartig die folgenden Vorträge und Diskussionen). Es blieb bei einigen Andeutungen der Möglichkeit einer stärkeren Berücksichtigung jeweiliger Vorverständnisse von Gottes Willen und Gottes Gesetz auch im Islam (Schabestari 275; 286; 314f. und Hojat-ol-Islam Ganbari, Head of the Research Institute of »Contemporary View«, 364–366; 382–384) und christlichen Anregungen, wie koranische und europäische Traditionen miteinander vereinbar interpretiert werden können (292–294; 312f.).

Christoph Elsas