



Information Nr. 123 Stuttgart IX/1993

Gottes- und Weltverständnis in Islam und Christentum

von Heribert Busse und Martin Honecker

INHALT

Vorwort	2
Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart (Heribert Busse)	3
I. Unterschiedliche Heilswege	3
II. Der eine Gott und der Koran	5
III. Religion und Staat	8
IV. Die eigene Religion und die der anderen	11
Religion und Politik: Zur Geltung der Menschenrechte in Christentum und Islam (Martin Honecker)	15
1. Menschenrechte als Problem	16
2. Einzelne Menschenrechte	18
3. Bemerkungen zum Staatsverständnis	20
4. Bewertung	22
Anmerkungen	26

Vorwort

Zwischen Islam und Christentum gibt es viele Gemeinsamkeiten. Beide erzählen wengleich auf unterschiedliche Weise, die gleiche Geschichte von Adam und Eva, Noah und Abraham, Maria und Jesus. Es sind, wie auch das Judentum, „abrahamitische Religionen“. Geht man an den traditionellen dogmatischen loci entlang, so zeigen sich viele Entsprechungen. Wenn der christlich-islamische Dialog gleichwohl schwierig ist, so hängt das nicht nur mit aktuellen politischen und gesellschaftlichen Problemen zusammen, sondern vor allem mit dem unterschiedlich definierten Verhältnis von Gott und Welt, Religion und Staat, Glauben und Gesellschaft. Als das Konfessionskundliche Institut in Bensheim zusammen mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart die 37. Europäische Tagung für Konfessionskunde 1993 plante, entschied man sich deshalb für das Thema „Gottes- und Weltverständnis in Islam und Christentum“. Von den drei dort gehaltenen Vorträgen werden hier zwei dokumentiert.

Der Kieler Orientalist Heribert Busse, Autor des Buches „Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum“, Darmstadt 1991, legt den Grund, indem er die Eigentümlichkeit des Islam in seinem Verständnis von Heil, vom offenbarten Gotteswort, vom Verhältnis zwischen Religion und Staat sowie in seinem Umgang mit anderen Religionen, speziell mit dem Christentum, beschreibt. Im christlichen Umgang mit dem Islam geht es um die Wahrnehmung dieser Eigentümlichkeit, nicht um die Pflege von Feindbildern oder um unrealistische Harmoniebedürfnisse. Der Bonner Sozialethiker Martin Honecker wendet sich der Gegenwart zu und beschreibt die Spannung zwischen dem neuzeitlichen, den Idealen der Toleranz verpflichteten Christentum und dem islamischen Verständnis von Staat und Gesellschaft. Dabei geht es um die unverzichtbare Anerkennung der Menschenrechte in einer multikulturellen, aber nicht dem Kulturrelativismus verfallenen Gesellschaft. (Der dritte, vom katholischen Fundamentaltheologen Hans Zirker gehaltene Vortrag der Bensheimer Tagung ist im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts“ dokumentiert.)

Probleme und Aporien im Verhältnis beider Religionen sind nicht zu leugnen, sondern realistisch zu konstatieren. Zugleich aber fordern sie zur Verständigung über Wege eines friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen heraus - in unserer westlichen Gesellschaft wie in islamischen Ländern. Interreligiöser Realismus und Dialog schließen einander nicht aus. Vielmehr hat der Dialog auf dem Boden eines interreligiösen Realismus eine bessere Chance, weil er nicht in Frustrationen und Enttäuschungen endet.

Reinhart Hummel

Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart

Heribert Busse

I. Unterschiedliche Heilswege

Der gemeinsame Weg von Islam und Christentum durch die Jahrhunderte ist von Mißverständnissen und gegenseitigen Anklagen gesäumt. Die Muslime sehen in Jesus einen Vorläufer Muhammads und verurteilen das Christentum als eine Abirrung vom Islam, die Christen fragen nach dem Sinn des Islams in der Heils- und Weltgeschichte. Die Muslime ziehen wegen der Trinitätslehre den Monotheismus der Christen in Zweifel, die Christen bezeichnen das Einheitsbekenntnis des Islams als einen Rückschritt hinter die Entfaltung des Gottesbegriffs, den die neutestamentliche Offenbarung gebracht hat. Die Muslime leugnen Jesu Kreuzestod, die Christen neigen dazu, den Islam als militant zu beurteilen und die Frage nach seiner Friedensfähigkeit zu stellen. Die Muslime bezeichnen das Christentum als eine Religion ohne Gesetz, die Christen sehen den Islam gern als Gesetzesreligion und übersehen dabei, daß bei den Muslimen neben der Gesetzesobservanz die mystische Frömmigkeit einen hohen Rang einnimmt, die Mystikerorden bei der Ausbreitung des Islams eine wichtige Rolle gespielt haben.

Die Liste ließe sich fortsetzen. Zentral ist für beide Religionen die Frage nach dem Angebot und der Verwirklichung des Heils. Es gibt Theologen, die dem Islam die Idee der Erlösung ganz und gar absprechen. Adolf von Harnack schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte: „Im Islam fehlt nun eine Erlösungsidee und die Idee vom Reiche Gottes vollständig.“ Das stimmt insofern, als der Islam die Erbsünde nicht kennt. Das Reich Gottes ist den Muslimen nicht unbekannt, nur verstehen sie es als ein ganz diesseitiges; Jesu Rede von seinem Kommen beziehen sie auf den Islam. Erlösung manifestiert sich in Begriffen wie Friede (salam, pax) und Rechtleitung (huda). Es ist der Friede zwischen Gott und den Menschen, der dann auch zum Frieden unter den Menschen wird. „Islam“ hängt mit „salam“ zusammen; es wird als „Unterwerfung unter den Willen Gottes“, auch als „Eintritt in den Stand des Heils“ gedeutet. Rechtleitung bedeutet, daß Gott sich den Menschen offenbart. Wie der Christ im Vaterunser um Erlösung von dem Bösen, betet der Muslim in der Fatiha, der Eröffnungssure des Korans, dem Standardgebet des Islams: „Führe uns den geraden Weg!“

Erlösung ist Wissen: Gott offenbart sich den Menschen, zeigt ihnen den rechten Weg und befreit sie so von ihrer Unwissenheit. Paulus sagt in seiner Predigt auf dem Areopag in Athen, Heidentum sei Unwissenheit (Apg 17,30); das gleiche lesen wir im Koran an mehreren Stellen (Sure 5:50 u. Par.). Gott offenbart sich als der Barmherzige und verkündet durch seinen Propheten die Gebote, die Auferstehung und das Gericht, Lohn und Strafe. Der Mensch nimmt das Heilsangebot an, indem er „glaubt und tut was recht ist“, wie im Koran immer wieder gesagt wird (Sure 6:48 und Par.). Was dem Christen die fünf Hauptstücke des Glaubens, wie in Luthers Kleinem Katechismus aufgezählt, sind dem Muslim die fünf Grundpflichten („Pfeiler“): Glaubensbekenntnis, das täglich fünfmalige Gebet, Fasten, Almosengeben und Pilgerfahrt nach Mekka wenigstens einmal im Leben. Auch der Vergleich mit den Sakramenten bietet sich, servatis servandis, an.

Die Muslime leugnen nicht nur die Erbsünde und die Erlösung durch das Kreuz, sondern auch die Kreuzigung selbst. Im Koran wird davon an zwei Stellen berichtet. Sure 3:42-57 enthält eine Übersicht über das Leben Jesu und seine Wundertaten von der Verkündigung

seiner Geburt bis zum Ende seines irdischen Wandels. Über den Beschluß seiner Feinde, ihn zu töten, heißt es: „Und sie (die Israeliten) schmiedeten Ränke“ (Sure 3:54). Das ist eine Anspielung auf eine Stelle in der Passionsgeschichte nach Matthäus, wo es heißt, die Hohenpriester und Ältesten des Volkes hätten sich versammelt und beraten, „wie sie Jesus mit List töten könnten“ (Mt 26,3f). Gott aber kam ihm, wie im Koran gesagt wird, zu Hilfe. Er sagte zu ihm: „Jesus! Ich werde dich abberufen und zu mir erheben.“ Nach islamischer Auffassung ist dies ein Hinweis auf Jesu Himmelfahrt; sie hat, wie auch die Muslime wissen, ein Vorbild in der biblischen Erzählung vom Verschwinden des Elias. „Ich werde dich abberufen“ (nach der Übersetzung von Rudi Paret) ist die neutrale Wiedergabe eines arabischen Verbs, das auch heißen kann: „Ich lasse dich sterben.“ Legt man diese Bedeutung zugrunde, müßte es heißen: „Jesus! Ich werde dich nun sterben lassen und zu mir erheben.“

Der Aussage, Jesus sei gestorben, steht aber Sure 4:147 entgegen, wo der Kreuzestod Jesu unmißverständlich geleugnet wird. Sie lautet nach Rudi Paret, der diese schwierige Stelle im Anschluß an die wichtigsten Korankommentare mehr paraphrasiert als übersetzt: „Wir (so sagen die Juden) haben Christus Jesus, den Sohn Maria und Gesandten Gottes, getötet. - Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und ihn töteten).“

Auf die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten, die diese Stelle bietet, kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Muslime haben sie immer so verstanden, daß die Kreuzigung nicht stattgefunden hat und Jesus durch die Aufnahme in den Himmel den Nachstellungen seiner Feinde entzogen worden ist. Jesus lebt, so glauben auch sie, und wird am Ende der Zeiten wiederkehren und bei den eschatologischen Ereignissen eine wichtige Rolle spielen.

Muhammads Leugnung von Jesu Kreuzestod ist als Einfluß des Dokerismus gedeutet worden. Sie ist aber auch aus seinem Selbstverständnis zu erklären. Als er in Mekka wegen seiner Predigt verfolgt wurde und in Lebensgefahr geriet, wich er der Konfrontation mit seinen Gegnern aus und ging nach Medina. Das ist die Hidschra, „Auswanderung“, früher polemisch gern mit „Flucht“ übersetzt. Muhammads Vorbild war nicht Jesus, sondern Abraham. Abraham wurde wegen seines Glaubens verfolgt und entkam durch Gottes Eingreifen dem Tod auf dem Scheiterhaufen, wie im Koran im Anschluß an jüdische und christliche Überlieferungen erzählt wird (Sure 37:97f). Gott befahl ihm, seine Heimat zu verlassen; im versprochenen Land konnte er ungestört seinem Glauben leben. In Abrahams Situation war auch Muhammad, als er seine Lehre verkündete und für sein Leben fürchten mußte. Mit Gottes Erlaubnis, so wird überliefert, unternahm er die Hidschra. In Medina konnte er in Ruhe eine Gemeinde aufbauen, und innerhalb kurzer Zeit wurde er so mächtig, daß er die Mekkaner unterwerfen und dem götzendienerischen Kult an der Kaaba ein Ende bereiten konnte.

Der Islam war von der Hidschra an auf Erfolg gestimmt. Jesu Leben endete am Kreuz; Muhammad starb als erfolgreicher Staatsgründer. Jesus hat sich in Gethsemane seinen Feinden gestellt und auf Gegenwehr verzichtet. Muhammad aber hat zum Schwert gegriffen, um der Sache Gottes zum Sieg zu verhelfen. Bei seinem Tod war er Herr über die ganze arabische Halbinsel, und es gibt Hinweise darauf, daß er weitergehende Eroberungspläne hatte. Sie wurden bald nach seinem Tod verwirklicht und ließen den Islam zu einer Weltmacht werden, die das Römische Reich an Ausdehnung und Macht weit übertraf und Jahrhunderte lang der Schrecken Europas gewesen ist. Im Zuge dieser Entwicklung entstand

ein Kriegerrecht, das im Koran grundgelegt ist; man kann es mit Augustins Lehre vom *Bellum justum* vergleichen. Das Ziel des unter strengen religiösen Vorschriften geführten Krieges (*dschihad*) ist die Ausrottung des Heidentums und die Verteidigung des Islams gegen Angriffe von außen, aber nicht in erster Linie die Bekehrung der unterworfenen Bevölkerung zum Islam. Wir kommen darauf zurück.

Dem Christentum war der Siegeslauf erst nach einer langen Periode der Verfolgung vergönnt. Das Beispiel des Gekreuzigten gab den Christen die Kraft, das Bekenntnis höher zu schätzen als das Leben. Wie die Christen Helden in der Arena, waren die Muslime Helden auf dem Schlachtfeld, „Krieger bei Tage und Mönche in der Nacht“, wie es in einer häufig zitierten Überlieferung heißt. Den im Kampf Gefallenen versprach Gott, wie es im Koran heißt, das Paradies: „Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes Willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert“ (Sure 3:169). Man denkt an die Präfation der *Missa pro defunctis* im *Missale Romanum*.

Die im Kampf gefallenen Muslime sind Märtyrer (*schahid*) ganz anderer Art als die christlichen, den Tod passiv erleidenden Blutzeugen. Beiden gemeinsam ist das Versprechen himmlischen Lohns. Vielleicht hat die Heilsgewißheit der muslimischen Märtyrer ein Vorbild in der christlichen Bluttaufe. Das Heilsversprechen dehnte man später auch auf Muslime aus, die nicht aktiv kämpfend den Tod fanden, z.B. die Opfer einer Seuche. Heute werden auch die Opfer eines Terroranschlages als Märtyrer bezeichnet. Als der Islam nach Abschluß der großen Eroberungen in eine ruhigere Phase eintrat, verlor der *Dschihad* seinen militärischen Charakter. Das Wort hat die Grundbedeutung „sich bemühen“. *Dschihad* kann also das Bemühen um ein gottwohlgefälliges Leben, um Wissen und andere erstrebenswerte Dinge sein. Moderne Muslime geben der übertragenen Deutung den Vorzug und bestreiten, daß es je eine religiös begründete Verpflichtung zum Kampf mit der Waffe in der Hand gegeben habe. Fundamentalisten und militante Gruppen, die sich, von *Dschihad* abgeleitet, *Mudschahidun* nennen, denken darüber anders, wie man täglich in den Medien verfolgen kann.

II. Der eine Gott und der Koran

Glaube und Leben in Islam und Christentum sind gleicherweise durch Gemeinsamkeiten wie durch Gegensätze geprägt. Ersteres gilt, wenngleich von den Muslimen meist heftig bestritten, für das gemeinsame Bekenntnis zum Monotheismus. Dem ersten Satz des Nicaenums: „Ich glaube an den einen Gott“ entspricht der erste Satz des islamischen Glaubensbekenntnisses: „Ich bezeuge, daß es außer Allah keinen Gott gibt.“ Der zweite Satz dieses Bekenntnisses, formal eine Parallele zum christologischen Teil des Nicaenums, lautet bekanntlich: „Ich bezeuge, daß Muhammad der Gesandte Gottes ist.“ Fünfmal am Tag, zu den Gebetszeiten, erschallt das Glaubensbekenntnis als Teil des Gebetsrufs von den Minaretten. Die Schiiten fügen hinzu: Ali ist der Freund Gottes, worin die hohe Stellung Alis gleich nach Muhammad und seine Bedeutung für das schiitische Bekenntnis zum Ausdruck kommt.

Gemeinsamkeiten finden sich auch in der Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften. Wenn die muslimischen Theologen von Gott sprechen, zitieren sie gern Sure 59:22, wo eine Reihe seiner Eigenschaften aufgezählt wird. An der Spitze steht das Bekenntnis

seiner Einheit: „Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt.“ Er ist, wie es weiter heißt, allwissend, kennt das Verborgene, ist barmherzig und gütig, der König, der Mächtige und Gewaltige, der Schöpfer und Gestalter; „ihn preist alles, was im Himmel und auf Erden ist“, steht am Schluß dieses Abschnitts, wobei man an den Lobgesang der Engel in der Geheimen Offenbarung des Johannes, 5,13, denkt: „Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde und auf dem Meere ist, samt allem, was es darin gibt, hörte ich sagen: ‚Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme (gebührt) der Lobpreis und die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.‘“ Der gleiche Gedanke liegt dem Gloria und dem Ambrosianischen Lobgesang zugrunde. Auch die Fatiha, das Standardgebet der Muslime, beginnt mit einem Lobpreis Gottes und geht erst dann in Bitten über.

Die Muslime haben die Aufzählung in Sure 59:22 an Hand von Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes, die an anderen Stellen des Korans erwähnt werden, erweitert und eine Liste von 99 Namen Gottes aufgestellt; es sind, wie es an der genannten Stelle heißt, „die schönsten Namen Gottes“. Der hundertste Name ist unbekannt, wer ihn kennt, hat Macht über alle Dinge und Teilhabe an Gottes Schöpferkraft. So sagt die Überlieferung, wobei sie vermutlich an eine jüdische Vorstellung anknüpft. Die Unkenntnis des hundertsten Namens erinnert aber auch daran, daß Gott unaussprechlich, ineffabilis, ist, wie schon die Kirchenväter gelehrt haben. Die Namen Gottes sind den Muslimen im täglichen Leben stets gegenwärtig, da theophorische Namen sich großer Beliebtheit erfreuen.

Geht man die Liste der 99 Namen durch, findet man keinen Widerspruch zu dem, was Juden und Christen über Gott sagen. Frappierend sind vielmehr die Gemeinsamkeiten. Dem Alpha und Omega der Geheimen Offenbarung entspricht, um nur ein Beispiel zu nennen, die Aussage der Muslime, Gott sei der erste und der letzte. Wenn die Muslime es auch ablehnen, Gott als Vater zu bezeichnen, so findet man in der Liste der schönsten Namen doch den des „Liebenden“ (im Anschluß an Sure 11:90; Paret übersetzt: „liebreich“). Auch die Trinitätslehre widerspricht nicht den in der Liste aufgeführten Namen, kann ihnen auch nicht widersprechen, da sie nach christlicher Auffassung nichts anderes als eine Entfaltung des monotheistischen Gottesbegriffes ist. Die islamische Theologie versteht die Namen als Eigenschaften (sifat) Gottes. Heftig ist darüber gestritten worden, wie die Vielzahl der Eigenschaften mit der Lehre von der absoluten Einheit Gottes zu vereinbaren ist. Im Anschluß an die Begrifflichkeit der hellenistischen Philosophie mit ihrer Unterscheidung von Substanz und Akzidenz haben die Muslime die Eigenschaften Gottes als Ausfluß seines Wesens zu erklären versucht; sie sind einerseits vom Wesen Gottes verschieden, andererseits aber auch damit identisch; Verschiedenheit würde der Einheit Gottes Abbruch tun. Das Problem ist dem der Christen sehr ähnlich, wenn sie von dem einen Gott in drei Personen sprechen, nur hat die christliche Theologie in die Trinitätslehre den Begriff der Person eingeführt; man wisse nur aus der Offenbarung, genauer, aus der Offenbarung der Trinität, daß Person und Wesen zwei verschiedene Seinsarten sind.

Die islamische Lehre von den Attributen bringt uns zu einem anderen Thema, dem Wesen des Korans. Es hängt eng mit der Frage nach dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften zusammen. Da der Koran das dem Propheten durch den Engel Gabriel übermittelte Wort Gottes ist, letzteres aber zum Wesen Gottes gehört, ergibt sich die Frage nach seiner Natur. Bei den Sunniten hat sich nach anfänglichem Schwanken das Dogma vom unerschaffenen, von Ewigkeit her präexistenten Koran durchgesetzt. Die Schiiten folgen dem nicht, halten den Koran für erschaffen, doch ist das in der Kontroverse zwischen den beiden Konfessionen ein weniger wichtiger Punkt. Wenn der Koran das unerschaffene Wort Gottes ist und von Ewigkeit her existiert, kann man eine Parallele zur christlichen Logoslehre ziehen: Wie der präexistente Logos in Jesus menschliche Gestalt annimmt, wird

Gottes Wort im Koran gesprochene oder geschriebene Wirklichkeit. Das christliche „und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) könnten die Muslime entsprechend abwandeln.

Als laut- oder schriftgewordenes Wort Gottes ist der Koran unnachahmbar, wie die Muslime sagen, denn hier manifestiert sich die göttliche, über jedes menschliche Vermögen hinausgehende Rhetorik, verbunden mit göttlicher Allwissenheit. Im Koran selbst finden sich Hinweise auf diese Auffassung: Muhammad habe seine Gegner aufgefordert, etwas dem Koran Ähnliches hervorzubringen (Sure 2:23 und Par.), wozu sie natürlich nicht in der Lage waren, weil Gottes Wort unnachahmbar ist.

Die Lehre vom Koran als dem laut- und schriftgewordenen Wort Gottes und seiner Unnachahmbarkeit hat Konsequenzen für seinen Platz in der islamischen Frömmigkeit. Durch Rezitation und Lektüre kommt der Muslim Gott nahe, wie der Christ sich in der Eucharistie bzw. im Abendmahl Gott nähert. Der Muslim, der den Koran rezitiert oder der Rezitation lauscht, „kommuniziert“, genau so wie der Christ beim Empfang der Eucharistie oder des Abendmahls sich mit Jesus vereinigt, und wie der Christ, wenn er das Sakrament empfängt, nicht alle Aspekte der Abendmahlslehre präsent haben muß, ist dem Muslim die durch den Koran vermittelte Gottesnähe wichtiger als der Inhalt. Das gilt für die Muslime, die des Arabischen nicht oder nur unvollkommen mächtig sind, aber auch für arabische Muttersprachler, denn auch ihnen muß inhaltlich vieles unklar bleiben. In den Koranschulen wird den Kindern in erster Linie Kenntnis im Lesen vermittelt, nicht in der Interpretation, und sie müssen Teile auswendig lernen, weil die Koranrezitation Teil des öffentlichen oder privaten Gebets ist. Das Lesen und Hersagen ohne volles inhaltliches Verständnis erscheint uns bemerkenswert, wenn nicht anstößig; es erklärt sich aus dem Charakter, den die Muslime dem Koran beilegen. Goethe läßt in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ Hersilie sagen, daß die Muslime „die Sprüche des Korans mehr verehren als verstehen“.

Die Lehre von der Unnachahmbarkeit des Korans wirkt sich auch darin aus, daß die Übersetzung in andere Sprachen für bedenklich gehalten wird. Lange Zeit war es überhaupt verboten, ihn zu übersetzen, dann wurden zweisprachige Ausgaben zugelassen. Neuerdings ist man in dieser Frage großzügiger. Der von Adel Theodor Khoury und Muhammad Salim Abdullah ins Deutsche übersetzte Koran (Gütersloh 1987) ist mit einem Geleitwort des Generalsekretärs des Islamischen Weltkongresses versehen, gewiß nicht der höchsten theologischen Autorität, die der Islam aufbieten kann. Dieser führt, was nicht unbedingt dem islamischen Herkommen entspricht, die Notwendigkeit des inhaltlichen Verständnisses an, um die Übersetzung zu rechtfertigen, und schließt mit einer Bemerkung, die dem Dogma von der Natur des Korans Rechnung trägt: „Der Koran wurde offenbart in reinem Arabisch; durch seine großartige Diktion und seinen Stil behält er die Reinheit seines göttlichen Ursprungs. Um den Koran in seiner richtigen Perspektive zu verstehen, müssen wir Muslime von neuem noch mehr Anstrengungen unternehmen.“

Weitreichende Konsequenzen hat das Koranverständnis der Muslime für die Koranexegese. Das zeigt sich an dem Umfang dieser Literaturgattung. Ein modernes Kompendium der Exegeten und ihrer Werke von der Frühzeit bis zur Gegenwart nennt über zweitausend Autoren; manche von ihnen haben vielbändige Werke verfaßt. Tabaris Kommentar, einer der ältesten (entstanden am Anfang des 10. Jahrhunderts A.D.), füllt in der modernen Druckausgabe ein Dutzend ansehnliche Bände. Methodisch hat allerdings eine Einengung stattgefunden. In den ersten Jahrhunderten, als die Lehre vom Wesen des Korans, als dem unerschaffenen Wort Gottes, noch nicht fest etabliert war, haben die Muslime ihn

als literarisches Erzeugnis und historische Quelle studiert und sich um die Chronologie und die Entwicklung seiner Ideen unter Einbeziehung des historischen Umfelds bemüht. Auch die Frage nach dem „Sitz im Leben“ ist gestellt worden, was ganz modern anmutet. Es entstanden zahlreiche Werke mit dem Titel „Ursachen der Offenbarung“. Heute stehen die muslimischen Theologen solchen Fragestellungen sehr viel zurückhaltender gegenüber; historisch-kritische Exegese unter Berücksichtigung der Ergebnisse der modernen Forschung ist weitgehend unbekannt. Meistens wird tradiert, was die Autoren der Frühzeit erarbeitet haben. Wohl beschäftigen die Muslime sich mehr als in der älteren Zeit mit dem Inhalt der christlichen Offenbarungsschriften, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bibel und Koran herauszuarbeiten, und auch die Apokryphen und Pseudepigraphen finden Beachtung; von den Ergebnissen der christlichen Exegese wird aber vor allem die Textkritik zur Kenntnis genommen. Hier kann man zeigen, daß die Christen - und das gleiche gilt für die Juden - nicht mehr im Besitz der authentischen Schrift sind.

Bei den Muslimen selbst nicht unumstritten ist das Bemühen einer exegetischen Schule, den Koran zu einem Buch zu machen, in dem in nuce das gesamte menschliche Wissen enthalten ist. Das Wort Gottes ist unveränderlich, sein Wissen, weil mit seinem Wesen identisch, unerschöpflich, folglich findet man im Koran, wenn man ihn nur richtig liest und interpretiert, alles, was die moderne Naturwissenschaft und Technik, von der Raumfahrt bis zur Atomphysik, hervorgebracht hat und noch hervorbringen wird.

III. Religion und Staat

Fast Gemeingut ist die Feststellung geworden, im Islam seien Religion und Staat identisch. Dies trifft, aber auch nur bedingt, auf die Anfänge zu und ist Jahrhunderte lang als Ideal hochgehalten worden; für die gegenwärtige Situation gilt es nur sehr eingeschränkt. Die meisten modernen islamischen Staaten sind mehr oder weniger unter westlichem Einfluß entstanden. Das betrifft den geographischen Raum, aber auch die Verfassung und Gesetzgebung. Schon ein flüchtiger Blick auf die Landkarte zeigt, daß die Grenzen, besonders die von Staaten auf dem Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches, künstlich sind. Die geschriebenen Verfassungen, die sich fast alle Staaten gegeben haben, sind formal und zum großen Teil auch inhaltlich westlicher Import. Die meisten erklären den Islam zur Staatsreligion. Aber schon der Begriff Staatsreligion ist dem Islam fremd. Er hat in der Praxis nur die Konsequenz, daß das Staatsoberhaupt verfassungsgemäß Muslim sein muß. Den Nicht-Muslimen, de facto Juden und Christen, wird freie Religionsausübung garantiert, nur darf die öffentliche Ordnung nicht gestört werden. Im übrigen sind die Nicht-Muslime Staatsbürger wie die Muslime, unterliegen dem gleichen Steuerrecht und sind zum Wehrdienst verpflichtet oder berechtigt. In diesen Staaten westlichen Zuschnitts ist auch die Gesetzgebung weitgehend nach westlichem Vorbild gestaltet. Die Gerichtsbarkeit ist nicht mehr nach Religionen getrennt, Zivil- und Strafrecht unterliegen westlichen Normen. Der Quadi alter Prägung, Inbegriff der herkömmlichen Rechtspflege, spielt nur noch eine untergeordnete Rolle.

Dies alles bedeutet, daß ein Bruch mit der Tradition stattgefunden hat. Er war viel tiefer als die Umwälzungen, die sich im Westen seit der Französischen Revolution vollzogen haben. Um dies zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der Staat im Islam ein von Ursprung und Natur her religiöses Gebilde war. Da der Islam das Leben seiner Bekenner umfassend regelt, hat die Gemeinde eine ganz andere Funktion als bei uns, wo der

Christ zwei Instanzen, der Kirche und dem Staat, verpflichtet ist. Im Islam waren Staatsvolk und religiöse Gemeinde identisch, das Staatsoberhaupt war auch das Oberhaupt der religiösen Gemeinde, vergleichbar dem Papst im Kirchenstaat bzw. in der Vatikanstadt. Das Christentum ist dagegen außerhalb des Staates entstanden und hat in Gestalt der Kirche eine eigene, vom Staat unabhängige Organisation gefunden. Die Kirche ist in den Staat hineingewachsen und hat ihn mit ihrem Geist zu erfüllen versucht, ist aber nie ganz mit ihm verschmolzen. Im Islam aber war die religiöse Gemeinde der Kern, um den herum sich der Staat entwickelt hat. Sein Ursprung liegt in der theokratisch verfaßten Gemeinde in Medina. Oberste Autorität war Gott, der Prophet Muhammad sein Bevollmächtigter und sein Sprachrohr. „Gott und sein Gesandter haben befohlen“ wurde die stehende Formel, mit der Muhammad die Regierungsgewalt ausübte. Wie sehr die Muslime später die Gemeinde in Medina als die Keimzelle des islamischen Imperiums verstanden, zeigt sich in der Entscheidung, Muhammads Ankunft in Medina zum Beginn der islamischen Zeitrechnung zu machen. Damit ist die Hidschra zum Regierungsantritt stilisiert worden. Die islamische Ära hat einen ganz und gar anderen Charakter als die christliche, eher als mit dieser kann sie mit römischen Ären, etwa der diokletianischen, verglichen werden, die sich am Regierungsantritt eines Kaisers orientieren.

Es entspricht den Besonderheiten des Islams, daß Staat und staatliche Institutionen aus eigenem Recht sakralen Charakter haben. Von Muhammad als Prophet ging der sakrale Charakter des Oberhauptes der Gemeinde auf seine Nachfolger, die Kalifen, über. Da Kalif nicht nur Nachfolger, sondern auch Stellvertreter heißt, konnten die Kalifen sich auch als „Stellvertreter Gottes“ verstehen; entsprechend distanziert waren sie vom gemeinen Volk. Die Abbasidenkalifen etwa wurden „geheiligte Gegenwart“ genannt, den Kalifen sprach man nur in der dritten Person an, sein Name durfte in seiner Gegenwart nicht erwähnt werden, den Blicken des Volkes war er durch einen Vorhang entzogen. Der Titel Kalif weist nicht nur auf Muhammad, sondern auch auf König David; im Koran wird er „Kalif“ genannt (Sure 38:26). Auch der Titel „Wesir“ hat einen koranischen und damit sakralen Ursprung: Wesir heißt „Helfer“. Aaron wurde Mose als Wesir, Helfer, beigegeben (Sure 20:29 und 25:35). Das Staatsvolk waren die Muslime, sie bildeten die Gemeinde (umma). Auch sie hatte einen sakralen Charakter, da sie vom Propheten gegründet und damit göttlichen Ursprungs war. Staatsziel war die Durchsetzung des göttlichen Gesetzes im Innern, Verteidigung gegen die äußeren Feinde und Kampf gegen das Heidentum, wo immer es sich zeigte. Wenngleich Militanz nur eine Seite des Islams ist und man sich davor hüten muß, ihn nur oder vorwiegend unter diesem Aspekt zu beurteilen, kann nicht übersehen werden, daß diese in der Frühzeit vorherrschend war und mit ihrem Drang zur Expansion den Gang der Weltgeschichte Jahrhunderte lang bestimmt hat.

Die Identität von religiöser Gemeinde und Staatsvolk hatte für Nicht-Muslime schwerwiegende Konsequenzen. Heidentum war nicht mehr zulässig, Judentum und Christentum waren geduldete Religionen, doch weder Juden noch Christen konnten in einem solchen Staat Staatsbürger im vollen Wortsinn sein, da sie nicht Mitglieder der islamischen Gemeinde waren. Ihre Stellung war durch Verträge zwischen dem islamischen Staat und den auf religiöser Basis organisierten Gemeinschaften geregelt. Juden und Christen standen als „Schutzbefohlene“ unter dem Schutz des Staates, konnten ihren Kult frei ausüben und waren zur Bezahlung einer Kopfsteuer, der dschisya, verpflichtet. Zum Wehrdienst wurden sie nicht herangezogen, da das Kriegführen Sache der Muslime war.

Die Schutzbefohlenen genossen einerseits gewisse Rechte, waren andererseits aber gegenüber den Muslimen benachteiligt. Muslimische Staatstheoretiker stritten über die Frage, ob die Kopfsteuer ein Entgelt für den Schutz war, den sie genossen, oder ob ihnen

dadurch ihr minderer Status zum Bewußtsein gebracht werden sollte. Auch wurde die Ansicht vertreten, die Kopfsteuer sei zweckgebunden, dürfe nur für die Kriegsführung verwendet werden. Nach dieser Theorie hätten die Juden und Christen die Kosten für die Unterwerfung ihrer Glaubensbrüder zu tragen gehabt.

Man kann fragen, ob der islamische Staat in seiner idealen Gestalt jemals verwirklicht worden ist. Die Realität sieht anders aus. Die islamische Gemeinde hat sich schon bald nach Muhammads Tod in rivalisierende Gruppen gespalten, die sich in Bürgerkriegen gegenseitig zerfleischten. Das Imperium zerfiel, der Kalif verlor seine Funktion als religiöses Oberhaupt der Gemeinde und war nur noch ein politischer Machthaber neben anderen. Als das Kalifat im 13. Jahrhundert im Mongolensturm unterging, hat das den Islam erschüttert, aber nicht in der Substanz getroffen, denn die religiöse Führung war längst an die Theologen übergegangen.

Das Kalifat ist verschwunden, aber der Islam lebt. Unter dem Eindruck der Nöte, die den Nahen Osten befallen haben, suchen konservative Muslime Orientierung in der Vergangenheit. Manche richten ihren Blick auf das Osmanische Reich. Es erscheint auf dem Höhepunkt seiner Macht als ein Staat, in dem Muslime, Juden und Christen, wie man aus der Rückschau meint, einträchtig zusammenlebten. Juden und Christen waren zwar Bürger minderen Rechts, genossen aber Religionsfreiheit und waren durch ihre Oberhäupter bei der Hohen Pforte vertreten. Aber auch diese Ordnung hatte ihre Schwächen; sie wankte, als moderne Ideen eindringen und wurde im Zuge der Verfassungsreformen im 19. Jahrhundert beseitigt. Im Hatt-i humayun von 1856, einer handschriftlichen Weisung des Sultans an den Großwesir, wurde u.a. dekretiert: „Jede Unterscheidung oder Benennung, die darauf zielt, irgendeine Gruppe von Untertanen wegen des Glaubens, der Sprache oder der Rasse geringer einzustufen als eine andere, soll auf immer aus den Verwaltungsakten verschwinden.“

Die Reformen im Osmanischen Reich, die auch auf Drängen der christlichen Mächte durchgeführt wurden, brachten den Minderheiten nicht nur Vorteile. Sie widersprachen geheiligten Traditionen des Islams; eifernde Muslime glaubten, von ihrem Recht auf Widerstand Gebrauch machen zu dürfen, wenn der Staat nicht fähig oder nicht willens sei, die Gesetze des Islams zu respektieren und ihnen Geltung zu verschaffen. Sie fühlten sich nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, die Minderheiten in ihre Schranken zu weisen. Da Juden und Christen von Gott ein minderer Status zuerkannt worden sei, habe die Regierung nicht das Recht, daran zu rütteln. Vor diesem Hintergrund sind die am Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Armenierverfolgungen zu beurteilen. Im Ersten Weltkrieg gingen türkische Nationalisten aus ganz anderen Gründen gegen die Armenier vor. Franz Werfel hat den letzten Akt dieser Tragödie zum Gegenstand seines Romans „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ gemacht und gezeigt, wie der Nationalismus Enver Paschas und seiner Anhänger den Armeniern zum Verderben gereichte und es fromme Derwische waren, die sich für die Minderheit einsetzten, weil es den Gesetzen des Islams widerspricht, Schutzbefohlene zu verfolgen.

Heute kämpfen in der islamischen Welt die Vertreter unterschiedlicher Richtungen um Macht und Einfluß: Fundamentalisten, Konservative, Liberale und Laizisten. Was der Fundamentalismus will und bewirkt, steht uns am Beispiel Iran klar vor Augen. Aber auch in anderen islamischen Ländern gibt es Bestrebungen, das islamische Recht, die Schari'a, mit allen Konsequenzen für die religiösen Minderheiten, wieder zur Richtschnur der Gesetzgebung und des staatlichen Lebens zu machen. Die Idee der Demokratie ist dem Fundamentalismus fremd, ebenso die der pluralistischen Gesellschaft.

Die Laizisten treten für die Trennung von Religion und Staat nach westlichem Muster ein. Das Gegenstück zur Islamischen Republik Iran ist die laizistische Türkei, doch ist der Laizismus heute auch dort, wie man weiß, bedroht. Fortschrittlichen Kreisen ist er andererseits noch nicht weitgehend genug, weil auch in der laizistischen Türkei Religionsunterricht in den Schulen obligatorisch ist und religiöse Institutionen vom Staat finanziert und kontrolliert werden. In Ägypten, das mit Recht Anspruch auf die geistige Führung in der islamischen Welt erhebt, hat es nicht an Vorkämpfern für liberale Ideen bis hin zum Laizismus gefehlt. Einer der frühesten Befürworter der Trennung von Religion und Staat war Ali Abd ar-Raziq (1888 - 1966). Er faßt das Problem historisch an und will damit dem Vorwurf entgehen, ein westliches Modell zu favorisieren. In dem Buch „Der Islam und die Grundlagen der politischen Autorität“ bemüht er sich um den Nachweis, daß Muhammad keineswegs die Absicht gehabt habe, einen Staat zu gründen; Staatsführung und Rechtswesen hätten nichts mit Religion zu tun, maßgeblich für die Gestaltung des Staates seien die Prinzipien der Vernunft, die Erfahrungen der Völker und die Gesetze der Staatskunst.

Nach dem Umsturz von 1952 wurden in Ägypten ernsthafte Versuche unternommen, Muslime und Christen zu einem Staatsvolk zusammenzuschweißen. Muslimische Geistliche bestiegen, wie berichtet wird, die Kanzeln in den Kirchen, koptische Kleriker predigten in den Moscheen. Wir wissen, daß dies nur ein Zwischenspiel war. Heute ist in Ägypten, wie anderswo, der Fundamentalismus wieder im Vordringen. Ein Vertreter der von Abd ar-Raziq verkündeten Ideen war der Publizist und Politiker Farag Foda. Er hat sich in mehreren Büchern für die Schaffung eines modernen, religiös neutralen Staates eingesetzt. Den frommen Eiferrern höchst anstößig ist das Symbol, das er zu seinem Markenzeichen erkoren hat; es ist ein Zeichen, in dem Kreuz und Halbmond zu einer Einheit verbunden sind. Farag Foda ist im vergangenen Jahr von muslimischen Extremisten in Kairo ermordet worden.

IV. Die eigene Religion und die der anderen

Die Haltung des Islams gegenüber dem Christentum ist ambivalent: Einerseits wird es, wie auch das Judentum, toleriert, andererseits gilt es im Vergleich mit dem Islam als minderwertig, ja überholt und überflüssig. Eine solche Haltung dürfte den Christen nicht unbekannt sein, denn sie ist ähnlich der, die sie selbst fast zweitausend Jahre lang gegenüber dem Judentum eingenommen haben. Bekanntlich spricht schon Paulus vom „Alten Bund“ (2 Kor 3,14). Die altchristlichen Apologeten haben in ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum den Gedanken aufgegriffen und ausgebaut. Unter Berufung auf Mt 8,11f wagt Cyprian von Karthago in seinen „Testimonien“ die Behauptung, die Heiden stünden höher als die Juden, denn sie seien eher zum Reich Gottes berufen als jene. Es wäre leicht, ein Florilegium von ähnlichen Aussagen christlicher Autoren der älteren und neueren Zeit zusammenzustellen. Es ist noch nicht lange her, daß die Idee, das Judentum sei eine überholte Religion und habe mit dem Erscheinen des Christentums seine Existenzberechtigung verloren, von den Kirchen offiziell revidiert worden ist. Es liegt auf der Hand, daß es noch schwieriger sein wird, einer nachchristlichen Religion, wie dem Islam, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Die Haltung der Muslime gegenüber den beiden anderen Offenbarungsreligionen war stets weniger strikt als die der Christen gegenüber Juden und Islam. Sie findet ihre Erklärung

im islamischen Verständnis des Prophetentums. Gestützt auf koranische Aussagen glauben die Muslime, seit Adam habe es eine ununterbrochene Folge von Empfängern der Offenbarung gegeben, Gott habe in seiner Gerechtigkeit und Güte die Menschen keinen Augenblick allein gelassen. Nur wenige von diesen Propheten, deren Zahl in die Tausende geht, werden im Koran mit Namen genannt und mehr oder weniger ausführlich behandelt, darunter Noah, Mose und Jesus. Dazu kommt die Überzeugung, alle Propheten vor Muhammad hätten eine dreifache Aufgabe gehabt: Erstens, die Botschaft zu verkünden; zweitens, die Botschaft ihrer Vorgänger zu bestätigen, denn sie ist im Prinzip immer gleich und ändert sich so wenig, wie Gott seinen Ratschluß ändert; drittens, auf ihre Nachfolger im Prophetenamt hinzuweisen, ihr Kommen anzukündigen. So gibt es, wie die Muslime glauben, in der Thora Prophezeiungen, die sich auf Muhammad beziehen. Auch Jesus kündigte Muhammad an (Sure 61:6). Die Muslime finden dies in den Abschiedsreden Jesu, wo er auf den Paraklet, den Tröster, hinweist (Joh 16,5-15). Parallel zu den Testimonien Cyprians, vielleicht direkt oder indirekt davon beeinflusst, gibt es Sammlungen muslimischer Autoren, in denen vielfach die gleichen Stellen, die nach christlicher Auffassung auf Jesus und die Kirche gehen, auf Muhammad und den Islam bezogen werden.

Die Lehre von der Kontinuität der Offenbarung und der Identität der Botschaft zeigt, wie sehr Muhammad daran gelegen war, den Anschluß an die älteren Offenbarungsreligionen zu gewinnen. Doch ist ihm bald klar geworden, daß das Christentum, dem er begegnete, nur wenig mit dem gemeinsam hatte, was er sich darunter vorgestellt hatte. Wenn er das Wort „Evangelium“ gebraucht, meint er eine Schrift, die genauso wie der Koran entstanden ist: Der Prophet schreibt nieder oder läßt niederschreiben, was Gott ihm mitteilt. Erst später wurde den Muslimen bewußt, daß es mehrere Evangelien von mehreren Verfassern gibt und sie Berichte über Jesus sind, aber nur zum Teil Niederschriften von dem, was Jesus geoffenbart worden ist. Schon im Koran ist die Ursache für die Divergenz, die zwischen dem von Muhammad postulierten Evangelium und dem Neuen Testament der Christen vorliegt, namhaft gemacht: Änderung des Textes (tahrif), weniger freundlich als Schriftfälschung bezeichnet. Analoges gilt für das Alte Testament. Der Vorwurf bedeutet nicht mehr oder nicht weniger, als daß die heiligen Schriften der Juden und Christen nicht mit dem identisch sind, was Mose und Jesus verkündet haben.

Die Auseinandersetzung mit Juden und Christen nimmt im Koran einen breiten Raum ein und beschäftigt die Muslime seit der frühesten Zeit. Die Literatur über diesen Gegenstand ist umfangreich; in den letzten Jahrzehnten ist sie zu einer Flut angeschwollen. Die Zahl der einschlägigen, teils mehrbändigen Werke muslimischer Autoren, die als seriös bezeichnet werden können, geht in die Hunderte. Die Autoren haben im Vergleich zu ihren Vorgängern im Mittelalter viel gelernt; sie kennen die christlichen Quellenwerke wie z.B. Justin und Augustinus und haben sich in der theologischen Sekundärliteratur umgesehen. Diskussionen über die Trinitätslehre, die in der älteren polemischen Literatur sehr beliebt waren, sind in den Hintergrund getreten. Das Interesse richtet sich mehr auf die Bewertung der christlichen Offenbarungsschriften und den Nachweis, daß diese nicht als authentisch bezeichnet werden können. Die Hinwendung der christlichen Bibelexegese zur historisch-kritischen Methode im 19. Jahrhundert hat die Muslime in ihren Vorbehalten bestärkt, zumal sie an der Verbalinspiration des Korans unerschütterlich festhalten und die historische Bedingtheit von Muhammads Wirken außer acht lassen. Aus den Ergebnissen der christlichen Textkritik ziehen sie ihre eigenen Konsequenzen. Ein Blick in die Kittelbibel oder das Novum Testamentum Graece von Eberhard Nestle mit seinem umfangreichen textkritischen Apparat genügt ihnen als Beweis, daß die Textüberlieferung auf schwachen Füßen steht, der Text nicht authentisch ist und nur wenig mit dem zu tun hat, was im Koran über das Evangelium und die Botschaft Jesu gesagt wird.

Schwierigkeiten haben die Muslime auch bei der Beurteilung der Trennung von Kirche und Staat und des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Institutionen in der Geschichte. Während eine Gruppe von Polemikern Paulus dafür verantwortlich macht, daß die Christen vom Evangelium Jesu abgewichen sind, suchen andere die Schuld beim christlichen Staat. Schon die mittelalterlichen Polemiker behaupteten, das Christentum sei eine Erfindung Kaiser Konstantins. Ein Autor des 14. Jahrhunderts, der auch heute noch hoch angesehene Damaszener Polyhistor und Koranexeget Ibn Kathir, schreibt darüber (im Kommentar zu Sure 3:55): „Dann (d.h. nach den Christenverfolgungen) stand bei ihnen ein König namens Konstantin auf und wurde Christ. Seine Motive (für die Einberufung des Konzils von Nicaea) werden unterschiedlich beurteilt. Die einen sagen, aus List, weil er das Christentum zerstören wollte, denn er war ein Philosoph (d.h. ein Atheist). Andere sagen, aus Unwissenheit. Er änderte die Religion Jesu, fälschte sie, fügte einiges hinzu und nahm anderes weg. Er erließ Gesetze und verfaßte das große Glaubensbekenntnis (sc. das Symbolum Nicaenum), das ein erbärmlicher Schwindel ist. Zu seiner Zeit erlaubte er ihnen den Genuß von Schweinefleisch. Auf seine Anweisung hin richteten die Christen sich beim Beten nach dem Osten und schmückten die Kirchen, Andachtsstätten und Klöster mit Bildern. Dem Fasten fügte er zehn Tage hinzu, und zwar wegen einer schweren Sünde, die er begangen hatte. So wurde aus der Religion Jesu die Religion Konstantins.“

In dem kurzen Text ist vieles von dem enthalten, was die Muslime am Dogma und Ritual der Christen auszusetzen haben. Moderne muslimische Theologen argumentieren ähnlich. Sie sind über die Kirchengeschichte seit dem Konzil von Nicaea allerdings besser unterrichtet als Ibn Kathir. Das hindert einzelne Autoren nicht daran zu behaupten, das Neue Testament sei nicht das Werk der Evangelisten und Apostel, sondern habe erst unter Konstantin Gestalt angenommen; die Trinitätslehre habe keine Grundlage in der Schrift, der Text der Evangelien sei dem in Nicaea formulierten Glaubensbekenntnis angepaßt worden. Ein Autor zitiert die vom Vaticanum II verabschiedete Konstitution über die göttliche Offenbarung und leitet aus der Aussage, die Heilige Schrift sei „unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden“, den Beweis ab, daß die höchste Instanz der Kirche sie nicht als inspiriert im strengen Sinne anerkenne. Auch sage keiner von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften ausdrücklich, er sei inspiriert. Daß ein Muslim dies bemängelt, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß im Koran das Wort „Inspiration, Offenbarung“ (wahy) als Verb oder Nomen 77 mal vorkommt, ganz zu schweigen von der Häufigkeit verwandter Begriffe.

Der Polemik zum Trotz ist nicht zu verkennen, daß es heute unter den Muslimen, zumal in Ägypten, ein ernsthaftes Bemühen um Verständigung gibt. Publizisten und Politiker sind am weitesten vorgeprescht. Der eben erwähnte Farag Foda hat sich für die volle Gleichberechtigung der Christen und Juden mit den Muslimen eingesetzt und sich nicht gescheut, den Halbmond mit dem Kreuz zu verbinden. Theologen vom Fach sind zurückhaltender. Einen Namen als Verfasser zahlreicher Schriften über das Christentum hat sich Scheich Muhammad al-Gazzali gemacht; auch er hat ein Markenzeichen gewählt, an die Stelle des Kreuzes aber die Glocke gesetzt, ist doch das Kreuz den Muslimen ein Skandalum, „ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses“, wie schon Paulus mit Bezug auf die Heiden sagt (Röm 9,33). Bei allem Bemühen darf nicht übersehen werden, daß die bei Muslimen und Christen unterschiedliche theologische Basis, vor allem in der Methode der Bibel- und Koranexegeese, dem von christlicher Seite angestrebten Dialog fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg legt.

Lang ist der Weg, den die Christen bei ihrer Auseinandersetzung mit dem Islam zurückgelegt haben. Von Anfang an hat es Schwierigkeiten bereitet, ist es so gut wie ausgeschlossen gewesen, den Islam als eine eigenständige, durch sich selbst legitimierte Religion anzuerkennen. Schon früh wurde Johannes Damascenus als Autorität für die Einstufung des Islams als christliche Häresie in Anspruch genommen. Im Mittelalter ist die Legende verbreitet worden, Muhammad sei Kardinal gewesen und habe aus enttäuschem Ehrgeiz, weil er nicht zum Papst gewählt wurde, den Islam als Gegenkirche gegründet. Noch Harnack schreibt im Lehrbuch der Dogmengeschichte, der Islam dürfe eher als der Manichäismus eine christliche Sekte genannt werden.

Andere Urteile sind schärfer und erkennen dem Islam überhaupt keinen Anteil an der Wahrheit zu. Man sah in ihm den Teufel am Werk. Im Vergleich damit geradezu gemäßigt erscheint die bis in die Neuzeit übliche Bezeichnung Muhammads als Pseudoprophet. Wenn heute dieses Wort auch nicht mehr gebraucht wird, so gibt es doch noch das Bestreben, dem Islam transzendenten Ursprung abzusprechen: In dem Artikel „Muhammad“ in der RGG ist das Wort Offenbarung, wenn es mit Bezug auf Muhammad gebraucht wird, in Gänsefüßchen gesetzt. Inzwischen ist das Klima milder geworden, doch die Muslime verlangen mehr: Volle Anerkennung, was für die Christen nichts anderes heißen kann, als daß sie die Existenz des Islams nicht mehr als Problem der Theodizee betrachten, sondern ihm eine eigenständige und legitime Rolle in der Heilsgeschichte zuerkennen.

Beiden Seiten muß indes klar sein, daß über die gegenseitigen Beziehungen nicht gesprochen werden kann, ohne auch das Judentum in die Überlegungen einzubeziehen.

Religion und Politik: Zur Geltung der Menschenrechte in Christentum und Islam

Martin Honecker

Die leitende Frage wird die Verschmelzung von Religion und Politik, von geistlicher und weltlicher Autorität im Islam und die Unterscheidung (nicht Trennung!) von Religion und Politik im Christentum sein. „Der Mohammedismus ist diejenige Religion, welche die beiden Machtbereiche am vollständigsten vermengt und vermischt hat, so daß alles Handeln im bürgerlichen und politischen Leben mehr oder minder vom religiösen Gesetz geregelt wird.“ (Tocqueville)

Die Leitfrage ist nicht, wie das Gottes- und Weltverständnis aus der Sicht des Glaubens im Islam und im Christentum insgesamt zu verstehen ist. Themen wie Monotheismus und christliche Trinitätslehre, die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu und die Bestreitung des Todes Jesu als Versöhnung (Stellvertretung, Opfer) im Islam oder die Weltsicht aus der religiösen Perspektive (Schöpfung, Endgericht) werden nicht besprochen. Dogmatische Grunddifferenzen im Gottes- und Heilsverständnis bleiben ausgeklammert. Ebenso wird die dogmatische Anthropologie (Schöpfung, Sünde) nicht behandelt. Es geht vielmehr um ethische und politisch-ethische Gesichtspunkte. Meine Fragestellung ist also die einer politischen Ethik.

Intendiert ist auch weder eine Anleitung zum Dialog mit dem Islam, noch eine Apologetik des Christentums gegen den Islam, sondern eine Selbstbesinnung des Christentums angesichts der Herausforderung durch den Islam.

Das Selbstverständnis des Islam drückt sich in einem dreifachen Anspruch aus (1):

- einem Absolutheitsanspruch (der Islam ist die endgültige Gestalt der Religion),
- einem Totalitätsanspruch (der Islam bestimmt das ganze Leben, keine Trennung von Politik und Religion),
- einem Universalitätsanspruch (die Überzeugung der Muslime ist es, „die beste Gemeinschaft unter den Menschen zu sein“ (Koran 3,110).

Mein Thema kann auch nicht die Geschichte der Konflikte zwischen Islam und Christentum (Kreuzzüge, Kolonialismus - das Christentum als Religion des Kolonialismus und der Kolonialherren) sein. Dabei bestreite ich keineswegs die eminente Bedeutung geschichtlicher Erfahrungen und Belastungen und die Relevanz dieses Faktors. Derzeit begegnet der Islam dem westlichen Betrachter als Defensiv-Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Die Re-Politisierung des Islam ist als kulturelle Rückbesinnung und Gegenakkulturation zu verstehen. Dadurch entsteht eine historische Ungleichzeitigkeit: Das Corpus islamicum der Gegenwart ist nicht dem gegenwärtigen modernen Christentum vergleichbar, sondern dem corpus Christianum des Mittelalters.

Es sollte auch versucht werden, beim Vergleich ideologische Interpretationen zu vermeiden. Völlige Ideologiefreiheit ist freilich eine Illusion.

Ideologisch wäre einmal die Festlegung des Islam auf ein bestimmtes Bild des Islam. Ideologisch sind auch alle Interpretationen, die keinen Raum für regionale und kulturspezifische Besonderheiten lassen und nur noch globale Zusammenhänge kennen.

Problematisch ist es auch, bei der Beurteilung des Islam von der neuzeitlichen Fortschrittsidee als Maßstab auszugehen, etwa unter Orientierung an den Ideen gesellschaftlicher und politischer Evolution. Selbstverständlich kann man diskutieren, ob das Christentum die höchste Religion darstellt und der Islam weniger perfekt ist, oder ob der Islam, so wie er sich selbst versteht, Christentum und Judentum überbietet und deshalb die absolute, die einzige Religion ist; vorausgesetzt werden kann diese These aber nicht.

Unbestreitbar und unübersehbar ist freilich, daß zwischen Islam und Christentum grundsätzliche Unterschiede im Menschenbild bestehen und die Sicht des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft gegensätzlich ist. Bassam Tibi betont deshalb: Das neuzeitliche „Prinzip der Subjektivität steht im Widerspruch zu der islamischen religiösen Doktrin, in der der Mensch als ‚makhluk‘ (Geschöpf Gottes) Pflichten gegenüber der umma (Gemeinschaft), aber keine individuellen Rechte hat“. (2) Der Islam kennt wegen seiner theozentrischen Weltsicht keine autonomen Institutionen, welche die Würde des Menschen schützen. Die Menschenrechte sind deshalb ein Problem.

1. Menschenrechte als Problem

Der wesentliche Unterschied zwischen Islam und Christentum läßt sich an den Einstellungen zu den Menschenrechten verdeutlichen. Die Menschenrechte sind eine Er rungenschaft der neuzeitlichen Welt. Zweck der Menschenrechte ist der Schutz der Person gegen staatliche Übergriffe. Menschenrechte sind von Hause aus Freiheitsrechte. Zugleich erheben sie einen universalen Geltungsanspruch, indem sie davon ausgehen, daß alle Menschen von Natur aus gleich und frei sind und dieselben Rechte besitzen. In die Menschenrechte sind zweifellos ältere Vorstellungen eingegangen, wie die stoische Überzeugung von der gleichen Menschennatur aller Menschen, der biblische Gedanke von der Gleichheit der Geschöpfe vor Gott und die paulinische Bestreitung von Unterschieden in der christlichen Gemeinde (Gal 3,27). Diese Menschenrechtsidee hat ferner von Hause aus sowohl eine religionsfreundliche Perspektive als auch eine religionskritische Intention annehmen können. Die amerikanische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1776) hatte keine religionskritischen Absichten. Hingegen war die französische Erklärung der Menschenrechte kirchenkritisch angelegt und sollte der Emanzipation der Menschen von religiöser Bevormundung dienen. Die Rezeption der Menschenrechte durch Kirche und Theologie in der angelsächsischen Welt und auf dem europäischen Kontinent war deshalb von vornherein unterschiedlich. Auch im Christentum bestand von Anfang an eine Spannung zwischen dem Freiheitsanspruch der Menschenrechte und dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens. Bekanntlich hat erst das Zweite Vatikanische Konzil für die römisch-katholische Kirche vorbehaltlos die Menschenrechte anerkennt. Eine besondere Bedeutung kam dabei der Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (1965) zu. Die Menschenrechte sind also eine spezifisch neuzeitliche Konkretion des alten, klassischen Freiheits- und Gerechtigkeitsgedankens. Dessen muß man sich auch im Christentum selbst bewußt sein, will man die Probleme des Islam mit der Menschenrechtsidee verstehen. Die moderne Welt wird durch zwei fundamentale Veränderungen gekennzeichnet. Es ist einmal der technische Fortschritt, welcher die Welt global zusammenschließt und verändert. Auch in Ethik und Theologie ist das Ausmaß der Weltveränderung aufgrund der Technik geistig noch gar nicht eingeholt. Zum anderen ist die moderne Welt geprägt durch den Freiheitswillen des Menschen und die Betonung des Subjektseins der Person, die Subjektivität. Während der Islam offenkundig bei der Aneignung der Technik keine besonderen

Schwierigkeiten hat, ist ihm die moderne Freiheitsidee fremd geblieben. Daraus resultieren gravierende Schwierigkeiten im Umgang mit den Menschenrechten. Es entsteht eine tiefgreifende Polarität von wissenschaftlich-technischem Fortschritt einerseits und ethischem Freiheitswillen andererseits. Die Menschenrechte verkörpern ein neuzeitliches Freiheitsethos. Artikel 1 der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 formuliert: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Die Menschenrechte sollen die Rechtswirklichkeit gestalten, und zwar weltweit. Menschenrechte sind Antworten auf moderne Unrechtserfahrungen. Die Not des Menschen, dem sein Recht vorenthalten ist, hat die Idee der Menschenrechte geschaffen. Zugleich erheben Menschenrechte einen Anspruch auf internationale Geltung.

Da der Islam die gesamte Ordnung des gesamten Lebens umfaßt, hat es verschiedene Versuche gegeben, Menschenrechtserklärungen durch internationale islamische Organisationen zu formulieren (3). Diese Erklärungen haben freilich keine allgemeine Zustimmung der Muslime gefunden. Sie sind auch keineswegs frei von Zweideutigkeiten. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990, welche die Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz verabschiedeten, betont „die kulturelle und historische Rolle der islamischen Umma, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat, in der zwischen dem Leben hier auf Erden und dem im Jenseits Harmonie besteht und in der Wissen mit Glauben einhergeht“. Sie betonen auch die Rolle, die diese Umma „bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte“; der Mensch soll seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben „im Einklang mit der islamischen Schari’a“ betätigen. Denn die Mitglieder glauben, „daß die grundlegenden Rechte und Freiheiten im Islam ein integraler Bestandteil der islamischen Religion sind und daß grundsätzlich niemand das Recht hat, sie ganz oder teilweise aufzuheben, sie zu verletzen oder zu mißachten, denn sie sind verbindliche Gebote Gottes, die in Gottes offenbarter Schrift enthalten und durch seinen letzten Propheten überbracht worden sind, um die vorherigen göttlichen Botschaften zu vollenden. Ihre Einhaltung ist deshalb ein Akt der Verehrung Gottes und ihre Mißachtung oder Verletzung eine strukturelle Sünde, und deshalb ist jeder Mensch individuell dafür verantwortlich, sie einzuhalten - und die Umma trägt die Verantwortung für die Gemeinschaft“.

Norm der Auslegung und der praktischen Anwendung der Menschenrechte sind für Muslime Koran und Schari’a. Artikel 24 der Kairoer Erklärung legt ausdrücklich fest: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Schari’a.“ Artikel 25 dekretiert: „Die islamische Schari’a ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.“ Dies muß man sich vor Augen halten, wenn man im Wortlaut oft ähnlich wie die Allgemeine Menschenrechtserklärung klingende Formulierungen islamischer Menschenrechte vor Augen hat oder hört. Man muß sich ferner davor hüten, offizielle Erklärungen von Repräsentanten des genuinen Islam auf derselben Ebene zu sehen wie Einzelvoten von Neuerern unter den Muslimen. Selbstverständlich gibt es auch unter Muslimen Modernisierer und unabhängige Denker. Aber welches Gewicht der Deutung des Islam ihren Überlegungen in der Politik der Länder und unter den gläubigen Muslims beizumessen ist, bleibt strittig.

2. Einzelne Menschenrechte

Das Thema Menschenrechte ist anhand von einzelnen Menschenrechten zu konkretisieren. Der Islam kennt herkömmlich drei große Ungleichheiten, nämlich zwischen Mann und Frau, zwischen Muslimen und Andersgläubigen, zwischen Freien und Sklaven. Die Beispiele für eine islamische Praxis der Menschenrechte und eine Kritik daran sollen sein

- a) Religionsfreiheit,
- b) die Stellung der Frau im islamischen Recht,
- c) die Bestrafung von Kapitalverbrechen.

a) Religionsfreiheit

Saudi-Arabien hat 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wegen § 18, der Religionsfreiheit, abgelehnt und dagegen geltend gemacht, dies sei „Kreuzzugpropaganda“. Artikel 10 der Kairoer Erklärung wirkt verschleiern. Die Formulierung ist dissimulierend: „Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.“ Häufig wird von Muslimen der Koranvers zitiert: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Koran 2,256). In der Tat kennt und übt der Islam Toleranz. Aber es ist dies nicht eine Toleranz auf der Basis religiöser Gleichheit, sondern dies ist eine Frage der Staatsstruktur und des Rechtsstatus von Minderheiten. Die islamische Vorstellung von der Umma geht von einer einheitlichen religiösen Gesellschaft aus. Verträge sollen den Rechtsstatus von Minderheiten sichern. Nur die Muslime sind „Vollbürger“; Anhänger anderer Religionen sind „Schutzbefohlene“. Die Verträge verpflichten die Schutzbürger zur Loyalität, zur Zahlung von Kopf- und Eigentumssteuern und gewähren dafür Schutzrechte. So bildet sich in einem islamischen Staat eine Gesellschaft von zwei Klassen, von Muslimen und Schutzbefohlenen. Im islamischen Staat sind Muslime und Nicht-Muslime nicht gleichberechtigt. Es gibt also keine gleichen Grundrechte für alle Bürger, keine Gleichheit vor dem Gesetz. Man kann dieses islamische Toleranzkonzept mit dem mittelalterlichen vergleichen.

Vor allem aber gibt es keine Freiheit des Religionswechsels für Muslime. Der Koran (4,88-89) sieht für Apostasie die Todesstrafe vor. „Wer seine Religion wechselt, den tötet.“ Apostasie macht auch Ehen nichtig. Aufgrund des Korans werden im Islam die Bahai als „mißgeleitete Sekte“ verfolgt, unterdrückt und ausgerottet. Die rechtliche Bewertung der Apostasie führt zur Feststellung: „Es ist oft behauptet worden, und zwar von Muslimen wie von Nicht-Muslimen, daß an der Frage der Apostasie eine Vermittlung zwischen islamischer Tradition und modernen Menschenrechten scheitern müßte.“ (4)

Tatsächlich ist ein Austritt aus der islamischen Gemeinschaft für einen Muslim undenkbar. Auch das Recht der Meinungs- und Gedankenfreiheit erlaubt nur die Suche nach dem Wahren. Es gibt Versuche, das Apostasiegebot des Koran zu spiritualisieren, indem man erklärt, es richte sich allein an das Gewissen, nicht an den Staat. (5) Solche Abmilderung ist freilich nicht offiziell anerkannt - im Gegenteil, Nachrichten von schwerwiegenden Einschränkungen der Religionsfreiheit in der islamischen Welt werden neuerdings wieder zahlreicher und häufiger.

b) Die Stellung der Frau

Konkurrierende Geltungsansprüche zwischen Schari'a und modernen Menschenrechten stoßen auch bei der Ungleichstellung der Frau, also der Gleichberechtigung von Frau und Mann aufeinander. (6) Ursprünglich hat die Schari'a die Rechtsstellung der Frau verbessert, weil auch die Frau Rechtssubjekt war. Das war im frühen Mittelalter nicht selbstverständlich. Die moderne Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau war damals noch gar nicht bekannt. Artikel 6 der Kairoer Erklärung besagt: „a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.“ Von gleicher Würde der Frau ist dabei die Rede, aber nicht von gleichen Rechten. Denn vor allem im Familien- und Erbrecht ist die Frau benachteiligt. Theoretisch kann ein Muslim nach wie vor bis zu vier Frauen heiraten, wenngleich die praktische Bedeutung dieser Möglichkeit oft überschätzt wird. Musliminnen ist nur die Ehe mit einem Muslim erlaubt. Das Scheidungsrecht ist diskriminierend, weil es entsprechend der Schari'a die einseitige Verstoßung der Frau ermöglicht. Symbol der Stellung der Frau ist die Verschleierung. Von Fundamentalisten wurde der Schleier zum Bekenntniszeichen der Islamisierung erhoben und zum Teil gewaltsam durchgesetzt. Nach islamischem Recht kann eine Frau sodann nicht die Funktion eines Richters ausüben; sie kann bei der Rechtssprechung nur als Gerichtshelferin mitwirken. Von den höchsten Staatsämtern ist sie ausgeschlossen. Muslime werden solche rechtlichen Regelungen der öffentlichen Stellung der Frau als Ausdruck der Anerkennung ihrer Würde und Ablehnung westlicher Dekadenz deuten. Für modernes Menschenrechtsverständnis sind sie Diskriminierungen. Das „Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau“ vom 18.12.1979 ist mit dem islamischen Recht unvereinbar.

c) Körperstrafen (7)

Die Schari'a-Strafen sollen für die Gemeinschaft zentrale Rechtsgüter - Leben, Ehre, Eigentum - schützen. Sie benutzen dazu freilich mittelalterliches islamisches Strafrecht mit grausamen Körperstrafen, wie das Handabschneiden für Diebstahl, die Auspeitschung für Alkoholgenuß, die Steinigung für Ehebruch. Im Sudan, in Saudi-Arabien, Jemen, Iran und Pakistan werden diese Strafen noch oder wieder vollstreckt. Solche archaischen Körperstrafen verstoßen gegen Artikel 5 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948: „Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden“ und gegen das „Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe“ vom 10.12.1984. Das heikle Problem der Körperstrafen wird in den islamischen Menschenrechtserklärungen überhaupt nicht angesprochen. Konflikte zwischen dem Gottesrecht der Schari'a und den Menschenrechten werden überdeckt und überspielt. Die islamischen Menschenrechtserklärungen sind somit zweideutig. Man hat dies als „bewußten ideologischen Etikettenschwindel“ (Martin Forstner) bezeichnet. (8) Dieses Urteil ist wohl zu scharf. Aber auch die Veröffentlichung „Christen und Muslime vor der Herausforderung“, die auf „Neudeutungen der Schari'a“ (S. 44-46) verweist, spricht von Zweideutigkeiten, von der Notwendigkeit einer „Entjuridifizierung“ der Schari'a und läßt an dieser Stelle die Zukunft des Gesprächs über Menschenrechte offen: „Ob das christlich-islamische Gespräch über Menschenrechte gelingt oder ob es zu einer wirklichen Begegnung von Christen und Muslimen mit der modernen Welt kommt, ist freilich offen. Manche Entwicklungen in der islamischen Welt mögen derzeit skeptisch stimmen.“ (9) Artikel 19d der Kairoer Erklärung besagt: „Über Verbrechen oder Strafen wird ausschließlich nach den Bestimmungen

der Schari'a entschieden". Der Islam wird die Überordnung des Gottesrechts über die Menschenrechte als Ausdruck des Gehorsams gegen Gott als Setzer der gesellschaftlichen Ordnung verstehen. Damit ist freilich die Anerkennung des Prinzips der Gleichheit aller Menschen und ihrer Würde unvereinbar. Am Prinzip des Gottesrechts „scheitert letzten Endes die Menschenrechtserklärung im Islam durch ihre Bindung an die Schari'a, an ein praktisches System von Rechtsnormen also, dessen universale Gültigkeit nicht gegeben ist". (10)

Als weiteres Argument wird im Islam der Vorrang der Rechte der Gemeinschaft vor den Rechten des einzelnen herangezogen. Eine pluralistische Gesellschaft ist hier nicht im Blickfeld. Der Vorrang der Umma vor dem einzelnen ist in der Kairoer Erklärung unübersehbar. Artikel 11b lehnt den Kolonialismus ab: „Kolonialismus ist eine der schlimmsten Formen der Sklaverei. Deshalb ist er absolut verboten. Völker, die unter dem Kolonialismus leiden, haben das volle Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung.“ Kollektive Rechte regeln das Zusammenleben. Artikel 17a „Jeder Mensch hat das Recht, in einer sauberen Umgebung zu leben, fern von Laster und moralischer Korruption, in einer Umgebung, die seiner Entwicklung förderlich ist. Es ist die Aufgabe des Staates und der Gesellschaft im allgemeinen, dieses Recht zu gewährleisten.“ Artikel 22a „Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung, soweit er damit nicht die Grundsätze der Schari'a verletzt.“ Insgesamt gilt Artikel 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der Schari'a.“ Auslegung der Menschenrechte durch die Schari'a bedeutet somit eine Relativierung des Gehalts und Anspruchs der Menschenrechte und damit auch ein anderes Staats- und Politikverständnis als in westlichen Gesellschaften und im Christentum.

3. Bemerkungen zum Staatsverständnis

Die neuzeitlichen Staatsauffassungen begreifen den Staat und die Aufgabe der Politik allein von innerweltlichen Staatszwecken her. Dabei muß nicht notwendig eine Vertragslehre zugrundegelegt werden. Die Überzeugung neuzeitlicher Staatslehre ist, daß der Staat nur die politische Aufgabe hat, eine Friedensordnung zu schaffen und nicht eine Wahrheitsordnung zu garantieren. In der Anerkennung des innerweltlichen Zwecks des Staates sind sich auch m.E. alle christlichen Staatsvorstellungen prinzipiell einig. Ob man an die naturrechtliche Tradition des Katholizismus, der den Staat aus dem Verständnis des Menschen als *ens sociale* herleitet, ob man auf das Verständnis des Staates als Schöpfungs- und Erhaltungsordnung im Luthertum oder beim reformierten Theologen Emil Brunner sieht, ob man die Autorität politischer Macht eschatologisch relativiert oder christologisch eingrenzt,inig ist man sich heute jedenfalls darin, daß der Staat eine weltliche Einrichtung ist und zwischen politischer Ordnung und Gottes Reich, zwischen Staat und Kirche zu unterscheiden ist.

Dagegen kennt der Islam keine Trennung von Weltreich und Gottesreich, wie sie im christlichen Abendland, in westlichen Gesellschaften sich durchgesetzt hat. Die Orientierung an der Schari'a zeigt dies. Ob man diese Staatslehre „Theokratie“ nennen soll, ist eine Definitionsfrage. „Die Vorstellungen vom *islamischen Staat* beruhen auf dem vielzitierten Satz: *al Islam din wa daula* (Islam ist Religion und politische Macht).“ (11) Die Prinzipien der Volkssouveränität, der Gewaltenteilung und des Grundrechtsschutzes, die Spezifika neuerer europäischer Geschichte sind, sind dem Islam fremd. Auch die Idee eines

contract social ist nicht islamisch. Das Wort Verfassung „Dostur“ kennt der Islam erst seit dem 19. Jahrhundert. Der islamische Staat ist das Ideal. Allerdings ist kein Staat vollkommen in seiner Islamizität, weil nicht alle politischen Entscheidungen im Staat in Übereinstimmung mit dem islamischen Recht gefällt werden, bzw. gefällt werden können. Deshalb wird die Frage nach dem islamischen Staat von muslimischen Staatstheoretikern ganz unterschiedlich beantwortet. Daraus können sich schwere Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft (Umma) ergeben. Der islamische Grundgedanke ist jedoch der einer Einheitlichkeit. Opposition und Pluralismus haben in islamischen Staatsvorstellungen keinen sinnvollen Platz. Statt der parlamentarischen Demokratie sollte eine Konsultation unter der Autorität des göttlichen Gesetzes stattfinden. Pluralismus und Mehrheitsdemokratie sind für Muslime ein Fremdkörper.

Die Lebensordnung des Islam ist im Grundsatz für alle Staaten und Gemeinschaften verbindlich. Daraus folgt notwendigerweise die Tendenz zur Ausdehnung des Herrschaftsbereichs des Islam. Die traditionelle Maxime lautet: „Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht.“ Der Anspruch des Islams, die beste *Gemeinschaft unter den Menschen* (Koran 3,110) hervorzubringen und den Gottesstaat auf Erden zu errichten, hat zur Gestaltung einer Lebensordnung geführt, in der Gottes Autorität konkrete Institutionen und konkrete Entscheidungen sanktioniert und die freie Initiative und die Gestaltungsfreiheit des Menschen stark einengt.“(12)

Damit bin ich beim heiklen und strittigen Stichwort dijjhad, bewaffneter Einsatz, heiliger Krieg. Koran 8,29 fordert: „Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt, und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört.“ Der Universalitätsanspruch, die Totalitätsforderung und die Absolutheitsüberzeugung stehen hinter dieser Leitidee. Die Welt wird damit aufgeteilt in zwei Gebiete, das Gebiet des Islam (dar al’Islam) und das Gebiet der Nicht-Muslime (ursprünglich: „Gebiet des Krieges“, dar al’harb). Es gibt von Neuerern Bemühungen, den dijjhad spirituell zu deuten als Dauerzustand, als unablässigen Einsatz für die Sache des Glaubens, also im Sinne eines Missionsauftrages. Dagegen versteht die klassische Lehre vom heiligen Krieg diesen als bewaffneten Kampf. So wird sie heute von Fundamentalisten nachdrücklich vertreten: „Frieden ist der Zustand der inneren Ordnung des Staates, wenn dieser nach den Gesetzen Gottes regiert wird, und den Ungläubigen, Abtrünnigen, Aufständischen und ähnlichen existenzgefährdenden Gruppen keinen Freiraum gibt, sondern sie ausrottet oder bekehrt. Nach außen hin bedeutet Friede den Endzustand, der nach der siegreichen Bekämpfung und Niederwerfung der nicht-muslimischen Gemeinschaften erreicht wird, so daß nur noch der islamische Staat besteht, in dem Nicht-Muslime, wenn sie nur Anhänger einer vom Islam anerkannten Offenbarungsreligion und Besitzer der heiligen Schriften sind, den Rechtsstatus von Schutzbefohlenen des Islam haben. Damit erfüllt die politische Gemeinschaft der Muslime (Umma genannt) ihre Aufgabe, Trägerin und Wahrerin der Rechte Gottes und Hüterin der nach Maßgabe der Rechte Gottes freigesetzten Rechte der Menschen zu sein.“ (13)

Am Begriff des dijjhad tritt die derzeitige innere Ambivalenz im Gottes- und Weltverständnis des Islam offen zutage. Die Frage, ob der Islam wieder zur vorneuzeitlichen Kriegsreligion wird oder in sich veränderungs- und wandlungsfähig ist, muß sich irgendwann an dieser Stelle beantworten.

4. Bewertung

Was folgt aus dieser Bestandsaufnahme, die am Ende aporetisch wird? Ist eine Gesprächsbasis zwischen Islam und Christentum überhaupt zu entdecken und zu ermitteln? Die Erfahrung aus den bisherigen Dialogversuchen rät eher zur Zurückhaltung, was die möglichen konkreten Ergebnisse angeht. Zu warnen ist freilich davor, auf die Re-Islamisierung mit einer inneren Islamisierung des Christentums, einer durchgängigen Politisierung zu antworten. Es wäre ebenso falsch, der weitgehenden Defensiv-Kultur des gegenwärtigen Islam mit einer christlichen Defensiv-Kultur zu begegnen, also auf die Schwierigkeiten im Dialog mit dem Islam mit Gesprächsverweigerung zu reagieren. Erforderlich ist freilich eine nüchterne Überprüfung der Möglichkeiten an Gemeinsamkeiten.

1. Universalität der Menschenrechte (14): Von einer faktisch anerkannten Universalität der Menschenrechte ist aufgrund der völlig verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Staat in Islam und Christentum nicht zu reden. Ludger Kühnhardt hat den Gegensatz zwischen islamischem Rechtskodex und menschenrechtlicher Universalität scharf herausgearbeitet. Die westliche Menschenrechtsidee wird allerdings nicht nur allein vom Islam, sondern auch vom Marxismus-Leninismus mit seiner Ablehnung der Personalität als Grundlage menschlicher Gemeinschaft, vom indischen kosmischen Denken und vom afrikanischen Stammesdenken angefochten und in Frage gestellt. Es führte jedoch nicht weiter, angesichts derartiger Infragestellungen und Bestreitungen der Grundlagen der Menschenrechte deren Basis in der Anerkennung der Würde der einzelnen Person eben westlicher- oder christlicherseits preiszugeben. Es gibt Tendenzen, in eine zweite Dimension oder Generation der Menschenrechte (die der sozialen Menschenrechte) oder in die dritte Dimension oder Generation (die des Friedens der Entwicklung oder die Erhaltung der Umwelt) auszuweichen und so die Substanz der Menschenrechte auszuhöhlen. Statt von Universalität ist darum von Universalisierbarkeit zu sprechen und nach Ansätzen für einen gemeinsamen Kernbestand zu suchen, und es sind menschenrechtliche Prioritäten zu setzen. Kühnhardt schlägt vor, drei fundamentale personale Rechte herauszustellen: An oberster Stelle zu nennen ist das individuelle Recht auf Leben und Unversehrtheit der Person. Sodann sind die Rechte der geistigen Person zu nennen, wie Gewissens-, Meinungs- und Redefreiheit. Um diese Rechte der körperlichen und geistigen Person realisieren zu können, bedarf es ferner der Rechte der politisch-sozialen Person, also der gleichen Teilhabe an einem unparteiischen Rechtswesen und an politischen Entscheidungen. Diese Rechte sollten zwar nicht ideologisch und politisch überdehnt werden. Die Rechte der körperlichen, geistigen und politisch-sozialen Person könne vermutlich auf verschiedene Weise und unterschiedlichen Wegen, also in jeweils verschiedenen politischen, kulturellen und sozialen Kontexten in einer angemessenen Weise ausgestaltet werden. Aber Ziel muß die Universalisierung dieser Rechte in der praktischen Menschenrechtsverwirklichung sein. Von dem Grundgehalt der politischen Denkfigur der Menschenrechte sind auch im Blick auf Anforderungen an den Islam keine Abstriche zu machen. Dieser Grundgehalt ist einer der unverzichtbaren Inhalte und Errungenschaften einer politischen Ethik humaner Kultur, die geschichtlich, kulturell und geistig vom Christentum geprägt sind.

2. Was ergibt sich daraus für den Vergleich zwischen dem Staatsverständnis einer europäisch geprägten Kultur und dem islamischen Staatsverständnis? Josef Isensee spricht von metajuristischen Grundrechtsvoraussetzungen und von außergrundrechtlichen Voraussetzungen. (15) Es ist nicht zu bestreiten, daß ihrer Herkunft nach und in ihrem Entdeckungszusammenhang die Menschenrechtsidee europäisch geprägt war und ist, auch

wenn ihr ein kosmopolitischer Zug eigen ist. Das Menschenbild der Menschenrechte führt auf christliches Erbe, auf die christliche Anthropologie zurück - neben den Traditionsquellen der Antike. Dazu kommt der aufgeklärte Anspruch auf autonome Rationalität. Den Anspruch auf substantielle, und nicht nur rhetorisch gemeinte Universalisierbarkeit können die Menschenrechte und die sie tragende politische Ethik jedoch nur erheben, wenn die Grundgedanken kompatibel sind mit einem anderen, andersartigem Menschen- und Weltverständnis oder kompatibel gemacht werden können. Dies müßte dann freilich auch zu Annäherungen zum Staatsverständnis, in der Staatsorganisation und in der Verfassung führen.

Wie groß hier noch die Differenzen sind, zeigten die „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20, 1986“ zur religionsrechtlichen Einordnung des Islam in die Ordnung des Grundgesetzes. Gewiß trifft zu: „Es ist Sache der Muslime - und nicht der Islamwissenschaften -, die Frage zu beantworten, ob sie einen religionsneutralen Staat als weltliche Autorität akzeptieren können.“ (16) Säkularisierte Ordnung des Staates muß ferner nicht besagen: Aufhebung der Religion oder Absage an ihre politische Dimension. Wohl aber bedeutet sie Aufhebung des *Anspruchs* der Religion, die Formen und Funktionen der staatlichen Ordnung bestimmen zu können. Aber das Ergebnis der Essener Gespräche war, daß die deutsche Rechtsfigur der Körperschaft des öffentlichen Rechts dem Islam nicht adäquat ist und daß konkrete religionsrechtliche Schwierigkeiten, wie die Erteilung islamischen Religionsunterrichts, nicht durch die Verleihung der Körperschaftsqualität zu lösen sind. Die Spannung zwischen dem Pluralismus und der Toleranzforderung einer offenen Gesellschaft und dem umfassenden Ordnungsanspruch des Islam bleibt. Die Präsenz des Islam verändert somit nicht das staatskirchenrechtliche Gefüge, wohl aber die Gesellschaft. Die These ist freilich zu diskutieren: „Eine Integration des Islam in den Rahmen der rechtlichen und sozialen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland kann nur erfolgen, wenn die säkularisierte Ordnung sich als multikulturell und multireligiös versteht.“ (17)

3. Die Leitidee einer „*multikulturellen Gesellschaft*“ ist allerdings m.E. kritisch zu befragen. Um nicht von vornherein mißverstanden zu werden: Ich bestreite nicht das Faktum, daß wir inzwischen längst in einer multikulturellen Gesellschaft leben. Für Fremdenfeindschaft und Intoleranz habe ich ebenfalls kein Verständnis. Eine moderne Gesellschaft muß offen, pluralistisch und tolerant sein. Der Gedanke einer ethischen, kulturellen oder auch religiösen Homogenität ist unreal, aber auch normativ betrachtet nicht ethisch zu legitimieren. Die kulturelle Vielfalt ist zu akzeptieren. Ob sie als Chance, als Bedrohung oder als Ideologie ausgelegt und benutzt wird, ist freilich offen. Zwischen Faktum, Gegebenheit und Zielvorstellung oder Leitbild ist nämlich zu unterscheiden. Multikulturalität ist faktische Gegebenheit, gerade auch in Deutschland. Offen ist freilich, welche Folgerungen daraus zu ziehen sind. Sollen Christentum und Islam in der europäischen Kultur gleichwertig sein, oder muß die geistige Einheit Europas sich nicht auf ihre eigenen geistigen Wurzeln im Christentum besinnen? Muß nicht die christliche Prägung Europas und der europäischen Kultur bedacht werden, z.B. die Achtung der Würde der Person, die Anerkennung der Freiheit des Subjekts? Kirchliche Kreise, die der Vorstellung von einer multikulturellen Gesellschaft huldigen, müssen sich fragen lassen, ob sie nicht in einen Kult der Beliebigkeit verfallen. Wer sich in einer faktisch multikulturellen Gesellschaft orientieren will, muß sich doch seiner eigenen Identität vergewissern. Die Achtung des Fremdlings im Alten Testament (Lev. 19,39; Ex. 23,9; Dtn. 24,17) und Neuen Testament (Mt. 25,35.43f) fordert zu Toleranz und Gastfreundschaft heraus. Aber sie fordert nicht den Verzicht auf die eigene Position und die eigene Überzeugung; Multikulturalität als Synthese von Kulturen und Religionen wäre Synkretismus. Deswegen plädiere ich dafür, Grunddifferenzen nicht zu verschweigen, sondern bewußt offenzulegen und sie in den

Dialog einzubringen. Die Alternative zur multikulturellen Gesellschaft ist nicht der Rückzug in das eigene Ghetto, die Selbstabschließung, sondern die Bereitschaft zum interreligiösen und interkulturellen Dialog, zur Verständigung, welche die Andersartigkeit des anderen achtet und gelten läßt - jedoch nur soweit, als tatsächlich noch ein Dialog und nicht nur noch ein Gewalt- und Unterjochungsverhältnis möglich ist.

4. Mit der Betonung der Universalisierbarkeit der Menschenrechte habe ich mich vom Kulturrelativismus distanziert. Ein ethischer Relativismus oder Kulturrelativismus ist in seiner radikalen Fassung grundsätzlich skeptisch. Menschenrechte sind in der Sicht des radikalen ethischen Relativismus nicht universal oder universalisierbar, sondern relativ zum Kontext. (18) Der Menschenrechtsanspruch des Westens wäre danach in anderen Kulturkontexten irrelevant und bedeutungslos, vielmehr im Gegenteil Symbol eines Kulturimperialismus. In der extremen Fassung bestreitet dieser Kulturrelativismus sogar die Möglichkeit einer gemeinsamen Menschennatur. Die Alternative zum Kulturrelativismus, mit der Konsequenz des grundsätzlichen Verzichts auf den Universalitätsanspruch der Menschenrechte, ist freilich nicht ein radikaler Universalismus, sondern die Differenzierung nach Kernbestand und kultureller, kontextbezogener Ausformung konkreter Menschenrechte. Wenn es nämlich keinerlei Gemeinsamkeit im Verständnis des Menschen und in der Anerkennung von Grundfreiheiten und Rechten der Person geben würde, wäre ein Gespräch über Menschenrechte und allgemeine ethische Grundsätze sinnlos. Die logische Konsequenz eines derartigen Kulturrelativismus müßte somit Toleranz gegenüber Menschenrechtsverletzungen und auch gegenüber politischem Fundamentalismus sein. Dies kann aber nicht beabsichtigt sein, nicht nur aus humanitären Gründen, sondern auch darum, weil die Folgen fatal wären: In einer konfliktgeladenen Welt tragen Bürgerkriege und regionale Konflikte ein Sprengstoffpotential in sich, das globale Auswirkungen hat. Ein Völkerrecht, das konfliktregulierend wirken kann, kann solche Konfliktlagen entschärfen. Die Menschenrechte mit ihrem Anspruch auf weltweite Anerkennung können eine Basis der Verständigung über das Völkerrecht bieten. Deshalb bedeutet ein prinzipieller Kulturrelativismus die Negation jeder humanen Ethik, wohingegen eine Verständigung über Menschenrechte nicht eine Welteinheitskultur nach sich ziehen muß, sondern durchaus Raum für Kontextualität, kulturelle und religiöse Besonderheiten läßt.

5. Damit kehre ich am Schluß nochmals zum Thema Dialog und pluralistische Gesellschaft zurück. Die Voraussetzung für die Entstehung und den Bestand einer pluralistischen Gesellschaft ist, daß es neben den beiden Mächten Religion und Politik, Religionsgemeinschaft und Staat einen dritten Bereich gibt, den der Gesellschaft, einer „civil society“ - Bürgergesellschaft, zivile Gesellschaft - das Wort „bürgerliche“ Gesellschaft trifft nicht genau den gemeinten Sachverhalt, weil bürgerlich im Deutschen zu leicht mit bourgeois gleichgesetzt wird. Gemeint ist eine Gesellschaft, die einerseits dem einzelnen einen Freiraum eigener Lebensgestaltung läßt, also ihm Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit läßt, andererseits eine gemeinsame Lebensgestaltung und Lebensführung und damit gemeinsame religiöse Praxis ermöglicht. In dieser Hinsicht ist dann von einer gemeinsamen Lebensanschauung (Weltanschauung) und von einer Wertegemeinschaft zu sprechen. Die verschiedenen Länder und Religionen sind dabei in ihren Kulturen im einzelnen recht unterschiedlich geprägt. In einer Mehrheitskultur muß dann freilich Raum für die Lebensgestaltung durch Minderheiten sein. Ich selbst möchte ausdrücklich betonen, daß Europa seiner Herkunft nach vom Christentum geprägt ist und deshalb zwischen der vom Islam geprägten arabischen Welt und europäischem Verständnis von Recht, Staat, Kultur ein unübersehbarer Unterschied bleiben wird. Wieweit in der islamischen Welt Säkularisierung und Aufklärung möglich sind, vermag ich nicht zu prognostizieren.

Angesichts dieser Sachlage ist das Stichwort Dialog nochmals aufzugreifen. Bei aller Euphorie über Dialoge sollte man nicht übersehen, daß eine nüchterne Einschätzung von vornherein klarstellen muß, daß auch im Interesse des Dialogs dabei weder die christliche Identität noch das Erbe der Aufklärung von evangelischer Theologie und vom Protestantismus aufs Spiel gesetzt werden kann.

Die Unterscheidung zwischen „islamischer Vernunft“ und „christlicher Vernunft“ hilft uns auch nicht aus den Aporien. Hans Waldenfels hat die Schwierigkeiten in der gegenwärtigen Diskussionslage m.E. zutreffend beschrieben (19): In einer postmodernen und religiös, wie kulturell zunehmend pluralistischen Weltgesellschaft wird das Christentum weltweit zur Minorität. Der „Zwang zur Häresie“ (Peter Berger) wird sich ausbreiten. Zugleich wächst die Zahl, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der unmittelbaren persönlichen Begegnung mit Menschen aus anderen Religionen und Kulturen. „An dieser Stelle wirkt der seit einigen Jahren inflationär gebrauchte Begriff Dialog trotz allem solange deplaziert, als nicht geklärt ist, ob ein solcher Dialog wirklich den Intentionen der Religionen entsprechen kann und wer ihn mit wem führen will und soll.“ (20) Zumindest beim Islam sind die Chancen und Voraussetzungen eines Dialogs sehr nüchtern einzuschätzen. Zwar ist das Christentum auf den Dialog hingeordnet. Mit unscharfen Aussagen zum Pluralismus der Wahrheit und zu pluralistischen Wahrheitstheorien vernebelt man die Gesprächslage. Einerseits ist eine Hermeneutik des Fremden erforderlich, nach der zumindest ich im Augenblick noch tastend suche. Andererseits ist es nicht damit getan, dem Christentum und der christlichen Theologie „Logozentrik“ oder „Anthropozentrik“ vorzuhalten und dagegen beim Islam Theozentrik oder in asiatischer Religiosität Kosmozentrik zu entdecken und zu konstatieren. Denn wer Kritik an der christlichen oder europäischen Anthropozentrik übt, muß sich der Rückfrage nach seinem eigenen Gottes-, Menschen- und Weltbild gefallen lassen und stellen. Eine Relativierung des Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens befördert den Dialog längerfristig gesehen nicht, sondern provoziert den Vorwurf der Heuchelei, der Doppelzüngigkeit. Die Heuchler sind im Islam ein eigenes Thema. (21) Zwar ist Hans Küngs These sicherlich zutreffend, daß es keinen Weltfrieden ohne den Frieden unter den Weltreligionen geben wird. Aber zugleich ist festzustellen, daß unter den Religionen gleichwohl eine legitime Konkurrenz bestehen bleibt, die sachlich begründet ist. (22) Man sollte deshalb die Leistungsfähigkeit des Dialogs im Blick auf faßbare, vorweisbare Ergebnisse nicht überschätzen und eben darum auf gemeinsame Wegsuche in praktischer Kooperation gehen und versuchen, hier weiterzukommen. Bei derzeit bleibenden Grunddifferenzen ist ein praktisches Zusammenleben und Zusammenarbeiten aufgrund pragmatischer Übereinkunft sehr wohl möglich, sinnvoll und notwendig. Dazu bieten die weltweit zumindest verbal akzeptierten Menschenrechte, die auch völkerrechtlich vereinbart sind, eine gute und brauchbare Grundlage. Aber bei aller Skepsis: man sollte von einer solchen Basis der Veränderung konkret Gebrauch machen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Adel Theodor Khoury: Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? Gütersloh 1991, S. 11.
Zum Selbstverständnis des Islam vgl. ferner: Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor, 2. Aufl. 1991.
Johann Bouman: Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand der Beispiele Allah und Muhammad, Darmstadt 1977.
Johann Bouman: Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten - den Tod überwinden, Gießen/Basel 1982.
Heribert Busse: Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1983.
Rudi Paret: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart, 7. Aufl. 1991.
- 2) Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam, Frankfurt/Main, 2. Aufl. 1991, S. 8. Vgl. S. 196: „Der Islam kennt keine Tradition autonomer Institutionen, die die Würde des Menschen schützen, auch keine der Toleranz gegenüber Andersdenkenden.“
Ferner die Artikel in A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine: Islam-Lexikon, Freiburg 1991: Aufklärung (S. 93f), Säkularismus (S. 655-657), Verwestlichung (S. 741-743).
- 3) Die „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ des Islamrat für Europa in Paris vom 19. September 1981 ist veröffentlicht in: Cibedo/Dokumentation Nr. 15/16, 1982. Der arabische und der englische Text der Erklärung weichen voneinander ab. Im englischen Text fehlen die Koranzitate!
Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam ist veröffentlicht in: Gewissen und Freiheit Nr. 36, 19. Jg., 1991, S. 93-98. Vgl. dazu: Osman El Hajje: Die islamischen Ländern und die internationalen Menschenrechtsdokumente. Gewissen und Freiheit 36, 1991, S. 74-79. Eine kritische Analyse hat vorgelegt: Martin Forstner: Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: KANON: Kirche und Staat im christlichen Osten (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen) Jg. X, 1991, S. 105-186.
- 4) Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte. Verfasser: Johannes Schwartländer/Heiner Bielefeldt, herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, S. 29. Vgl. Gerhard Höver: Grundrechte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, Sankt Augustin 1988, S. 37-53. Menschenrechte in: Islam-Lexikon, S. 520f.
- 5) Christen und Muslime, S. 30.
- 6) Christen und Muslime, S. 40.
- 7) Christen und Muslime, S. 41. Vgl. Islam-Lexikon, S. 693-698, Artikel Strafrecht.
- 8) Zit. Christen und Muslime, S. 42.

- 9) Christen und Muslime, S. 48.
- 10) Olaf Schumann: Einige Bemerkungen zur Frage der Allgemeinen Menschenrechte im Islam, Zeitschrift für Evangelische Ethik 30, 1986, S. 155-174, Zitat S. 173.
- 11) Zit. nach Artikel Staat in: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine: Islam-Lexikon, Freiburg 1991, S. 685.
- 12) Islam-Lexikon, Artikel Heiliger Krieg, S. 349.
- 13) Islam-Lexikon, Artikel Frieden, S. 260f.
- 14) Vgl. zum folgenden auch: Ludger Kühnhardt: Die Universalität der Menschenrechte, 1987, v.a. S. 236ff. Georg Picht: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: G. Picht: Hier und jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I, 1980, S. 116-135. Martin Honecker: Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978.
- 15) Josef Isensee, in: Isensee/Kirchhof: Handbuch des Staatsrechts, Bd. I, Allgemeine Grundrechtslehren, 1992, S. 353ff. 115: Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung.
- 16) Baber Johansen: Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20, 1986; Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, S. 12-54, Zitat S. 13.
- 17) Baber Johansen, S. 54.
- 18) Kühnhardt, S. 229-232.
- 19) Hans Waldenfels: Die Spannungen christlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen, Herder Korrespondenz 47, 1993, S. 30-34. Vgl. dazu auch: Ökumenischer Rat der Kirchen: „Das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen. Ökumenische Überlegungen.“ (1992) in: epd-Dokumentation 41/1992, S. 29-38.
- 20) Waldenfels, S. 31.
- 21) Vgl. zum Vorwurf der Heuchelei: P. Antes: Der Islam als politischer Faktor, S. 71f (Die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses bei den Schiiten). A. Khoury: Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? S. 44.
- 22) Vgl. dazu auch den Vergleich bei Johann Christoph Bürgel: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, S. 361-366.

Heribert Busse, geb. 1926 in Duderstadt (Eichsfeld), Studium der Orientalistik, Klassischen Philosophie und Geschichte in Mainz, London und Hamburg, Promotion 1956, Habilitation für das Fach Islamkunde an der Universität Hamburg 1965. Gastprofessor in Bordeaux 1970-1971, Professor und Direktor des Seminars für Orientalistik in Bochum 1971-1973, in Kiel 1973, seit 1991 emeritiert. Forschungsaufenthalte zur Geschichte und Kultur des Islams, den Beziehungen zwischen Islam und Christentum und der Geschichte des islamischen Jerusalem.

Martin Honecker, geb. 1934 in Ulm/Donau, Studium der evang. Theologie in Tübingen und Basel, Promotion in Tübingen, Habilitation in Tübingen, seit 1969 Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Mitglied in Gremien der EKD und evang.-kath. Arbeitsgruppen sowie der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hauptarbeitsgebiete: Grundfragen theologischer Ethik, Bioethik, Probleme politischer und ökonomischer Ethik.