

*Johannes Schwartländer
Heiner Bielefeldt*

*Christen und Muslime
vor der
Herausforderung der
Menschenrechte*

*Herausgegeben von der
Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe
für weltkirchliche Aufgaben
der Deutschen Bischofskonferenz*

Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte.
Autoren: Johannes Schwatländer, Heiner Bielefeldt, Herausgegeben von der
Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen
Bischofskonferenz

Bonn, November 1997 (1. Auflage: November 1992, 2. Auflage: März 1996)

ISBN 3-928214-30-6 (Deutsche Kommission Justitia et Pax)

Zu beziehen bei der Zentralstelle Weltkirche der
Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn
Telefon 0228/103-288, Fax 0228/103-335

*Johannes Schwartländer
Heiner Bielefeldt*

*Christen und Muslime
vor der
Herausforderung der
Menschenrechte*

*Herausgegeben von der
Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe
für weltkirchliche Aufgaben
der Deutschen Bischofskonferenz*

Inhalt

Kurzinformationen zu dem Herausgeber und den Autoren	5
Vorwort der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz	7
I. Die Frage nach den Menschenrechten vor dem Hintergrund des christlich-islamischen Dialogs – ein Problemaufriß	11
II. Zur Modernität der Menschenrechte	19
1. Grundzüge des Menschenrechtsdenkens	19
2. Vielfältige „Wurzeln“ des Menschenrechtsdenkens	20
3. Menschenrechte als Antworten auf moderne Unrechtserfahrungen	22
4. Die Menschenrechte als internationaler Anspruch	23
III. Der „Brennpunkt“ Religionsfreiheit	25
1. Zur Bedeutung der Frage nach der Religionsfreiheit	25
2. Die traditionelle Toleranz und ihre Grenzen	25
3. Die Rechtsstellung der religiösen Minderheiten und das Problem der Apostasie im gegenwärtigen Islam	27
4. Zur Unterscheidung von Religion und Politik	31
5. Zur Stellung der Religionsgemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit	34
IV. Modernes Menschenrechtsdenken und religiöser Glaube	35
1. Zum Wandel des religiösen Bewußtseins	35
2. Theologische Deutungen des modernen Freiheitsethos	36
V. Zum Problem der Scharia	39
1. Widersprüche zwischen Scharia und Menschenrechtsdenken ..	39
2. Konkrete Konflikte (die Rolle der Frau und die Körperstrafen)	40
3. Die Scharia in den islamischen Menschenrechtserklärungen ..	41
4. Neudeutungen der Scharia	44
VI. Rückblick und Ausblick	46

Kurzinformationen zu dem Herausgeber und den Autoren

Der Herausgeber

Die **Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben** wird von der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz berufen. In der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe sind Professoren verschiedener Fachrichtungen versammelt. Die Aufgabe der Arbeitsgruppe besteht in der wissenschaftlichen Behandlung von Fragen aus dem Bereich der weltkirchlichen Verantwortung der Kirche in Deutschland.

Die Autoren

Prof. Dr. **Johannes Schwartländer**, geb. am 26.1.1922, ist Professor an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen. Von 1976 bis 1992 war er Leiter des interdisziplinären „Forschungsprojektes Menschenrechte“ in Tübingen. Buchpublikationen: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen* (1968); Hrsg.: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte* (1981); außerdem Hrsg. mehrerer Bände zu einzelnen Menschenrechten (auf Demokratie, Eigentum, Arbeit, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit) sowie zur Begründung der Menschenrechte.

Dr. **Heiner Bielefeldt**, geb. am 12.4.1958, war von 1983 bis 1991 am „Forschungsprojekt Menschenrechte“ in Tübingen beschäftigt. Derzeit ist er Mitglied der interdisziplinären Forschungsgruppe „Multietnische Konflikte“, Universität Bielefeld. Buchpublikationen: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien* (1990); *Zum Ethos der menschenrechtlichen Demokratie. Eine Einführung am Beispiel des Grundgesetzes* (1991); *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken* (1993); *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers* (1994).

Vorwort der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

Christen und Muslime verbindet eine lange und oft spannungsreiche Geschichte. Sie umfaßt Phasen friedlicher Koexistenz und Ansätze zum theologischen Gespräch ebenso wie Perioden der Unterdrückung der anderen Religion und lang andauernder bewaffneter Auseinandersetzungen. Auch die heutige Situation der christlich-muslimischen Beziehungen stellt sich vielschichtig und von Region zu Region sehr unterschiedlich dar: Es gibt in Teilen Asiens und Afrikas, aber auch in West- und Mitteleuropa, wo eine größer werdende Zahl von Muslimen lebt, viele Beispiele eines gelingenden Neben- und Miteinanders; zugleich ist unübersehbar, daß ein radikaler Islamismus bzw. muslimischer Fundamentalismus in den letzten Jahrzehnten Auftrieb erhalten hat und sich in seinem Gefolge die Situation christlicher Minderheiten, aber auch anderer Glaubensgemeinschaften in einigen muslimisch geprägten Staaten zunehmend schwieriger gestaltet. Daneben erleben wir auch in traditionell christlichen Ländern, wie sich Abwehrhaltungen gegen Migranten islamischen Glaubens verstärken.

Wie immer man die Situation im einzelnen einschätzen mag, zweierlei dürfte unbestreitbar sein. Erstens: Christentum und Islam können einander in der heutigen, immer enger zusammenrückenden Welt weniger denn je aus dem Weg gehen. Und zweitens: Das Verhältnis der beiden Religionen ist für die Sicherung des weltweiten Friedens und die Entwicklung einer stabilen Weltfriedensordnung von wesentlicher Bedeutung.

Die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hat deshalb – ebenso wie ihre Vorgängerin, die Wissenschaftliche Kommission des Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF) – in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den christlich-muslimischen Beziehungen stets als einen der Schwerpunkte ihrer Arbeit betrachtet. Es wurde eine Reihe empirischer Studien durchgeführt, um zu gesicherten Erkenntnissen über Genese, Ursachen, Struktur und Verlaufsformen christlich-muslimischer Konflikte zu gelangen. Diese Untersuchungen richteten sich vor allem auf Afrika; für die Zukunft sind ähnliche Studien für Asien geplant. Sie tragen dazu bei, Konfliktsituationen transparent zu machen und können Hinweise zu einem friedlichen Konfliktaustrag und angemessenem Interessenausgleich geben. Wo christliche Minderheiten sich Tendenzen der gesellschaftlichen Ausgrenzung gegenübersehen, dienen Konfliktstudien auch dazu, adäquate Strategien der Selbstbehauptung zu formulieren.

Daneben sieht sich die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe vor die Aufgabe gestellt, den Dialog zwischen Christen und Muslimen auf der wissenschaftli-

chen Ebene zu fördern. Diese Arbeit ist geleitet von der an die Gläubigen beider Religionen gerichteten Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: *Nostra aetate* Nr. 3). Die hier bezeichneten Aufgaben können nur auf der Basis des Dialogs in Angriff genommen werden. Der gemeinsame Einsatz im Dienst an der Welt setzt einen Grundkonsens über das Verständnis von Freiheit und Gerechtigkeit als den Grundlagen des Friedens voraus.

In diesem Zusammenhang kommt der Frage der Menschenrechte eine zentrale Bedeutung zu. Die Menschenrechte sind eine Idee von universalem Anspruch – und gerade so eine Anfrage an alle Religionen, die ihrerseits mit universalem Wahrheitsanspruch auftreten. Als spezifisch neuzeitliche Konkretionen des Freiheits- und Gerechtigkeitsgedankens stellen die Menschenrechte zudem eine in der heutigen Welt zunehmend anerkannte Grundlage innerstaatlichen und internationalen Zusammenlebens der Menschen dar. Auch insofern sind sie eine fundamentale Herausforderung für die Religionen und deren Dialog. Die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe hat deshalb ein mehrjähriges Dialogprogramm zu den Menschenrechten durchgeführt, an dem christliche und muslimische Wissenschaftler teilnahmen. Dieses Programm fand unter der Leitung von Professor Johannes Schwartländer statt und wird in dem Band „J. Schwartländer: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte“ (= Reihe „Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden“ Nr. 1, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993) demnächst dokumentiert. Das Thema erscheint jedoch als wichtig genug, um in einer an eine größere Öffentlichkeit gerichteten Darstellung die Perspektiven eines heutigen christlich-muslimischen Dialogs über die Menschenrechte wenigstens ihren Grundlinien nach aufzuzeigen. So entstand die vorliegende Schrift, die auf der Grundlage eines längeren Diskussionsprozesses zwischen der Leitung des o. g. Dialogprojektes, der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe und der bischöflichen Unterkommission für wissenschaftliche Aufgaben im weltkirchlichen Bereich von Prof. J. Schwartländer und Dr. H. Bielefeldt erarbeitet wurde.

Der Austausch von Wissenschaftlern kann und soll den Dialog von Repräsentanten der Religionen nicht ersetzen. Aber er kann ihn vorbereiten und flankieren, er kann Fragen präzisieren, Probleme lokalisieren und mögliche Lösungsansätze vorschlagen. All dies wurde in dem angesprochenen Dialogprogramm versucht und findet in dieser Schrift seinen Niederschlag. Inwieweit die von den muslimischen Teilnehmern des Programms zwischen der Menschenrechtsidee und dem Islam geschlagenen Brücken innerhalb der

großen muslimischen Glaubensgemeinschaft begangen werden, kann nicht abschließend prognostiziert werden. Neben denjenigen Muslimen, die die moderne Welt nicht primär als eine Gefahr, sondern eher als positive Herausforderung verstehen und das Gespräch der Religionen als Chance auch für den Islam, gibt es in der heutigen islamischen Welt bekanntermaßen auch starke Strömungen, die den Menschenrechten wie auch dem christlich-muslimischen Dialog skeptisch gegenüberstehen und deshalb in der gemeinsamen Diskussion nicht präsent sind. Das heute bereits mögliche Gespräch zwischen Christen und Muslimen verliert dadurch jedoch nichts von seinem Wert. Es realisiert erste Schritte in eine gemeinsame Zukunft; viele weitere werden noch folgen müssen. Darüber hinaus sollten gerade Christen nicht vergessen, daß auch der Weg ihrer eigenen Kirchen zur Rezeption der modernen Menschenrechte (wie auch zum interreligiösen Dialog) lang und schwierig war. Diese Probleme und die Schritte zu ihrer Überwindung offen zu benennen, ist nicht das wenigste, was Christen in den Dialog mit den muslimischen Gesprächspartnern einbringen können.

Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte

I. Die Frage nach den Menschenrechten vor dem Hintergrund des christlich-islamischen Dialogs – ein Problemaufriß

Europa und der Vordere Orient sind in Bewegung geraten, in ihren äußeren politischen Ordnungen und Zuordnungen und – was schwerer wiegt – in ihren geistigen Orientierungen. Zugleich erfährt die schon immer anstößige und nie wirklich befriedete Nachbarschaft der islamischen und der christlichen Welt durch die Mobilität der modernen Gesellschaft – Flüchtlings- und Wanderungsbewegungen, internationale Wirtschaft, grenzüberschreitende Medienkommunikation – plötzlich eine Unruhe und Aktualität, die einerseits Angst und Aggressivität anstaut, andererseits dennoch nicht ohne Drang nach offener Gesellschaft und nach mehr Gerechtigkeit ist. Muslime und Christen stehen sich als Menschen in einer sich vermischenden Gesellschaft und einer immer enger werdenden Welt gleichsam hautnah gegenüber¹. Und die Frage stellt sich: Werden sie sich primär als – religiöse, politische, ethnische – Gegner oder gar Feinde begegnen? Oder werden sie sich zunächst und vor allem als Menschen achten und auf diesem Boden des wechselseitigen Respekts nach Wegen möglichen Zusammenlebens suchen, nach Wegen auch einer friedlichen Bewältigung der unvermeidlichen Konkurrenzen und Rivalitäten? Wie notwendig die Achtung des Menschen ist, erfährt jeder untrüglich dort, wo er das „himmelschreiende“ Unrecht erlebt, das Menschen durch Menschen – in der näheren oder ferneren Nachbarschaft, auch der ungewollten Nachbarschaft – angetan wird. Von solchen Unrechtserfahrungen nimmt das Menschenrechtsdenken seinen Ausgang, und in der unbedingten und innerlich bindenden Achtung der Menschenwürde hat es seinen Grund.

Damit stehen wir vor der komplexen Grundfrage, der wir im folgenden in verschiedenen Schritten nachgehen wollen: Können sich Christen und Muslime in der modernen (und vielleicht zugleich auch uralten) Idee der Menschenrechte treffen? Können sie sich gemeinsam für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen? Und schließlich: Kann dieses gemeinsame Engagement vielleicht zu dem „Ort“ werden, in dem beide Religionsgemeinschaften sich mit der Moderne auseinandersetzen – kritisch, aber im letzten doch voll Vertrauen auf die Berufung auch dieser modernen Welt zum Heil?

Derartige Fragen werden zunächst gewiß auf Skepsis stoßen, und zwar sowohl bei uns im Westen als auch im Islam. Besteht nicht zwischen Orient und Okzident ein tiefverwurzeltes wechselseitiges Mißtrauen, das in jüngster Zeit durch den Golfkrieg und andere politische Ereignisse noch genährt worden

ist? Werden christliche Minderheiten in den islamischen Ländern nicht nach wie vor diskriminiert und unterdrückt? Man denke nur an die Lage der Kopten in Ägypten, die durch langjährige Schikanieung systematisch aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt worden sind, an die Unterdrückung der armenischen Christen im Iran oder an die Verfolgung der nicht-muslimischen Völkerschaften im südlichen Sudan. – Man erinnere sich umgekehrt aber auch der christlichen Missionen, die unter dem politischen und militärischen Schutz der westlichen Kolonialmächte durchgeführt worden sind und im islamischen Raum viel Verbitterung ausgelöst haben. Und man denke nicht zuletzt daran, daß muslimische Gemeinden im christlich geprägten Europa derzeit auf erheblichen Widerstand stoßen, sobald sie ihr religiöses Leben durch den Bau von Moscheen und Kulturzentren auch öffentlich sichern und fördern wollen.

Die Skepsis mag aber auch in andere Richtung gehen. Denn bestehen nicht – neben den Schwierigkeiten der Verständigung zwischen Christen und Muslimen – außerdem grundlegende Vorbehalte beider Religionsgemeinschaften gegen die Menschenrechte überhaupt? Bekanntlich haben sich die christlichen Kirchen lange Zeit sehr schwer getan, die Menschenrechte mit ihrem modernen Freiheitsanspruch anzuerkennen². Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, vor allem nach den Erfahrungen mit dem modernen Totalitarismus, haben sie ihre Zurückhaltung aufgegeben. Inzwischen haben sie nicht nur das Menschenrechtsprogramm der UNO und des neuen Völkerrechts akzeptiert, sondern darüber hinaus eine eigene, weltweit orientierte und wirksame Menschenrechtspolitik entwickelt. In historischer Perspektive ist dies freilich alles andere als selbstverständlich.

Wie aber sieht es derzeit im islamischen Raum aus? Sind Aufrufe zum „heiligen Krieg“, Khomeinis Todesurteil gegen den Schriftsteller Salman Rushdie oder die Restauration archaischer Strafformen in Saudi-Arabien, Sudan, Iran und Pakistan nicht Zeichen dafür, daß Islam und Menschenrechte einander im Kern widersprechen? Hier zeigen sich in der Tat Unterschiede zwischen westlich-christlicher und islamischer Welt, die es nahelegen könnten, von „geschichtlicher Ungleichzeitigkeit“ zu sprechen.

Der Durchbruch zum Verstehen des anderen ist indessen nur möglich in der Bereitschaft zur offenen Selbstkritik. Eine solche z.T. harte Selbstkritik begegnet uns heute bei nicht wenigen Muslimen – etwa in Gestalt einer gelegentlich geforderten „Kritik der islamischen Vernunft“³. Im Sinne der notwendigen Selbstkritik darf daher auch im Christentum nicht vergessen werden, daß über Jahrhunderte hinweg die Christenheit heilige Kriege führte, zum großen Teil gerade gegen die islamische Welt, daß sie Ketzer verbrannte und daß noch Mitte des 19. Jahrhunderts die Forderung der Meinungsfreiheit für alle Menschen von kirchlicher Seite als „absurde und irrige Meinung“ oder mehr noch: als Wahnsinn verurteilt wurde⁴. Muß nicht vor diesem Hinter-

grund ein gemeinsames christlich-islamisches Engagement für die Menschenrechte geradezu utopisch erscheinen?

Religiös oder politisch motivierte Widerstände gegen das Menschenrechtsdenken – in den christlichen Kirchen noch bis zur ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, im Islam bis heute wirksam – sind in der Tat unübersehbar. Sie bedürfen der kritischen und mehr noch der *selbstkritischen* Analyse. Jede vorschnelle Harmonisierung würde sowohl einer echten inneren Aneignung als auch der gegenseitigen Verständigung über die neue Sicht des Menschen in der säkularen Welt im Wege stehen. Zugleich gilt es aber, Möglichkeiten zu sondieren, wie man die verschiedenen Mißverständnisse und Widerstände ausräumen kann. Dies wäre eine wesentliche Voraussetzung auch für die Überwindung der Orientierungskrisen im christlichen wie im islamischen Raum.

Es ist somit eine doppelte Vermittlungsaufgabe zu leisten: zum einen die Verständigung zwischen Christen und Muslimen, die ihr Zentrum im theologischen Glaubensdialog hat; zum anderen die Suche nach einem Brückenschlag zwischen dem Traditionsbewußtsein des Christentums bzw. des Islams hier und dem Freiheitswillen im Menschenrechtsdenken der Moderne dort. Die zweite Aufgabe bildet eindeutig den Schwerpunkt der vorliegenden Schrift. Jedoch sind beide Problembereiche und Aufgaben vielfältig ineinander verwoben.

Daher zunächst ein kurzer Blick auf den *christlich-islamischen Glaubensdialog*⁵. Heute kann man mit Grund von einem wirklichen Dialog sprechen. Doch ist dies etwas Neues. Die ersten Schritte dahin sind erst in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts von christlichen Orientalisten gemacht worden. Georges C. Anawati O.P., als christlicher Ägypter an der Frühphase des Dialogs selbst beteiligt, stellt fest, „daß die gleichbleibende Haltung der Kirche zum Islam bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine Verurteilung war, insofern der Islam als eine 'neue' Religion erschien, die das Christentum verdrängen wollte und dabei dessen Hauptdogmen leugnete: Trinität, Inkarnation und Erlösung“⁶. Vor allem Louis Massignon, der selbst durch seine engagierte Beschäftigung mit der islamischen Mystik zum Christentum zurückfand, versuchte, das „Echte und Gültige in der muslimischen Religion aufzuspüren“⁷. Er prägte auch die bekannte Kurzformel für die drei monotheistischen Religionen: Israel sei die Religion der Hoffnung, das Christentum die Religion der Liebe, der Islam die Religion des Glaubens.

Die christlichen Orientalisten, von denen der Anstoß zum Dialog ausging, gaben wesentliche Impulse auch für die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen ein offener Glaubensdialog nun ausdrücklich gefordert wird⁸. Das Konzil betont die besondere Verbundenheit der Christen mit den Muslimen, bekennen sich doch beide Religionen gleichermaßen zu dem *einen* Gott. Gemeinsam sind ihnen auch die Einbindung in die Nachkommenschaft

Abrahams und die Forderung nach einem gottergebenen Lebenswandel. Das Konzil ruft dazu auf, das Vergangene beiseite zu lassen und gemeinsam einzutreten für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit und für Frieden und Freiheit überall in der Welt. Der Dialog ist somit durch die entsprechenden Konzilsdokumente auf eine neue Grundlage gestellt. – Parallel zur Römisch-katholischen Kirche entwickelte sich auch der Dialog zwischen dem Ökumenischen Weltrat der Kirchen und dem Islam⁹.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die islamischen Reaktionen auf solche christlichen Initiativen zunächst zurückhaltend waren. Nach anfänglichem Zögern haben sich jedoch bedeutende Persönlichkeiten in der islamischen Welt für den Dialog geöffnet. Er wird – vielen Widerständen zum Trotz – inzwischen auch von islamischer Seite engagiert mitgetragen und vorangebracht.

Gemeinsam ist Christen und Muslimen, wie in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils treffend gesagt wird, die Aufgabe gestellt, „einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“¹⁰. Diese Forderung impliziert die Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Sie besteht zunächst in der zweifellos notwendigen Kritik der technischen Zivilisation, deren innere Zweideutigkeit uns heute deutlicher als früher vor Augen steht. Denn mit den zahlreichen Fortschritten, die die Chancen realer Freiheit erweitern, gehen bekanntlich vielfältige Bedrohungen humanen Lebens, ja des schieren Überlebens einher. Die Auseinandersetzung der Religionsgemeinschaften mit der Moderne darf sich gleichwohl nicht auf Kritik und Abwehr beschränken. Sie muß sich vielmehr dem geschichtlich neuen Spannungsfeld der Moderne öffnen, das sich als Polarität von technischer Zivilisation und genuin ethischem Freiheitsanspruch in stets neuen Varianten darstellt.

Denn dies muß immer wieder mit Nachdruck gesagt und festgehalten werden: Man kann von der modernen Welt nur dann einigermaßen angemessen sprechen, wenn man in ihr die tiefgreifende Polarität von wissenschaftlich-technischem Fortschritt einerseits und von ethischem Freiheitswillen andererseits als das eigentlich Bedeutsame und Wirksame sieht und die Moderne nicht von vornherein auf die technische Zivilisation und ihre Ambivalenzen verkürzt. In dieser umfassenden Perspektive können nicht nur die Bedrohungen, sondern müssen immer auch die *Chancen* des Glaubens in der Moderne in den Blick treten.

In der Abwehr der verschiedenen Formen des modernen Materialismus können Christen und Muslime sich gut verständigen und zu gemeinsamen Aufgaben finden. Mohamed Talbi, ein langjähriger Partner im Dialog mit den Christen, sieht eine gewisse Entsprechung zwischen der weitgehenden „Ent-Christlichung“ der westlichen Gesellschaften und einer – vielleicht weniger offenkundigen, weil schleichenden – „Ent-Islamisierung“ im Orient. Ursache

der Entwicklung sei hier wie dort die in jüngerer Zeit zunehmende Dominanz einer materialistisch orientierten Lebensweise: „Der Materialismus fordert nicht nur den Okzident heraus. Er richtet sich heute auch mitten im Herzen des Islams ein.“¹¹ Ahmad Kaftaro, Großmufti von Syrien, fürchtet daher, daß die Menschen sich „kaum noch für die ethischen und spirituellen Lehren der Propheten und Apostel“ interessieren. „Es herrscht Leere trotz offensichtlicher Geschäftigkeit inmitten des Gedränges“, so lautet seine kritische Diagnose. Um der spirituellen Verarmung des modernen Menschen entgegenzuwirken, fordert Kaftaro eine gemeinsame friedliche Mission von Christen und Muslimen¹². Aus gleicher Sorge, doch in etwas anderer Richtung, fragt Maurice Borrmans aus der Erfahrung des christlich-islamischen Dialogs, ob beide Religionen angesichts technokratischer Gefährdungen des Humanums in der modernen Zivilisation nicht „eine identische oder analoge Botschaft zu verkünden haben, um die Würde und das Glück des Menschen und dann auch die Ehre und Größe Gottes zu wahren“¹³.

Gegen den Materialismus der Konsumgesellschaft und gegen die Funktionalisierung des Menschen in der modernen Industriegesellschaft haben Christen und Muslime die gemeinsame Aufgabe, den Reichtum ihrer Traditionen lebendig zu halten und öffentlich zur Geltung zu bringen. Dies ist das eine. Die Auseinandersetzung mit der modernen Welt kann indessen nur gelingen, wenn man zugleich offen ist für deren genuin *ethisches Anliegen*, nämlich jenes spezifisch neuzeitliche Freiheitsethos, das politisch-rechtlich in den Forderungen nach rechtsstaatlicher Demokratie und Menschenrechten kulminiert. Es ist exemplarisch formuliert im ersten Artikel der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948, der da lautet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“¹⁴ Dieses neue Freiheitsethos hat Bedeutung für das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften, wie Talbi, Borrmans und andere Repräsentanten von Islam und Christentum durchaus betonen. Ja mehr noch: Sie wissen, daß erst die Anerkennung des spezifisch modernen ethisch-politischen Freiheitsanspruchs dem *Ringens um die Vermittlung zwischen Tradition und Moderne* seine Dramatik verleiht, die ja dann nicht bestünde, wenn man sich nur in Abwehr gegen die Moderne verschänzen und ins Ghetto eines konfessionellen Binnenraums zurückziehen könnte. Um es mit den Worten Talbis zu sagen: Es geht um das Problem, wie der Gläubige in voller Solidarität mit seiner Glaubensgemeinschaft beten und gleichzeitig mit beiden Beinen in der modernen Welt stehen und ihren Ansprüchen gerecht werden kann¹⁵. Mit diesem Problem ringt das Christentum seit zwei- bis dreihundert Jahren intensiv. Seit einigen Jahrzehnten stellt es sich mit seiner ganzen Wucht auch dem Islam.

Die Notwendigkeit, Brücken zwischen Tradition und Moderne zu finden, stellt sich für Christen und Muslime gewiß in soziologisch und kulturell sehr

verschiedener Weise. Doch die Aufgabe bewegt sich in ähnlicher Sinnrichtung. Dabei sind die Ausgangspunkte gar nicht so weit voneinander entfernt, standen doch beide Religionen dem modernen menschenrechtlichen Freiheitsanspruch anfangs eher fremd gegenüber.

Im christlichen Raum wird heute in selbstkritischer Offenheit anerkannt, daß die Kirchen lange Zeit in einer problematischen Defensivposition gegenüber menschenrechtlichen Freiheitsforderungen verharren. Es war Johannes XXIII., der mit seiner Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) für die katholische Kirche schließlich die befreiende Zuwendung zur modernen Welt vollzog, indem er die Menschenrechte und ihr ethisches Grundanliegen als „Zeichen der Zeit“ erkannte und anerkannte. Dieser Schritt führte kurz darauf zur Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit („Dignitatis humanae“) von 1965¹⁶. Sie richtet sich an die *ganze* Menschheit, und in der Tat hat sie der Menschheit etwas gegeben, indem sie das seit der Reformation und Aufklärung gewachsene Bewußtsein von der neuen Verantwortung des Menschen in tiefer Achtung angenommen hat.

Islamische Bemühungen um eine innere Aneignung der Menschenrechtsidee gibt es auf breiterer Ebene erst seit den 70er Jahren. Das bisher vielleicht bekannteste Dokument ist die sogenannte „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“, die der Islamrat für Europa, eine nicht-staatliche Organisation mit Sitz in London, im Jahre 1981 der UNESCO übergeben hat¹⁷. Die vom Islamrat vorgelegte Menschenrechtserklärung kann indes – trotz ihres anspruchsvollen Titels – nicht als allgemeinverbindliche oder repräsentative Stellungnahme der Muslime gelten. Was den Inhalt betrifft, so trägt sie noch stark konservative Züge und ist nicht frei von apologetischen Absichten. Dies wird z.T. auch von muslimischer Seite kritisiert. Insgesamt wird man sagen müssen, daß sie nicht die Offenheit erreicht, die kirchliche Äußerungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO und insbesondere zum Recht auf Religionsfreiheit inzwischen aufweisen. Dennoch kann man Ali Merad in seiner Einschätzung zustimmen, daß die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung von 1981 eine wichtige Etappe auf dem Wege der Vermittlung zwischen islamischer Tradition und modernem Freiheitsanspruch darstellt¹⁸. – Eine neuere Islamische Menschenrechtserklärung, erlassen von der Organisation der Islamischen Konferenz in Kairo 1990, bedeutet gegenüber der Erklärung von 1981 inhaltlich eher einen Rückschritt; ja, man hat den Eindruck, daß sich die Kairoer Erklärung kaum noch in die internationale Menschenrechtsdiskussion der UNO einfügen läßt¹⁹. Im Gegensatz dazu gehen verschiedene Menschenrechtsdeutungen einzelner muslimischer Denker über die vorsichtigen Formulierungen der „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“ von 1981 oftmals deutlich hinaus. Kurz: Der islamische Menschenrechtsdiskurs befindet sich zwar erst in den Anfängen, weist aber jetzt schon sehr verschiedene Positionen auf²⁰.

Der anfänglichen Skepsis der Religionsgemeinschaften gegenüber dem menschenrechtlichen Freiheitsanspruch korrespondiert die z.T. anti-religiöse Polemik einiger rationalistischer Aufklärer, die die Menschenrechte ihrerseits im Kontext einer laizistischen Fortschrittsideologie propagierten. So konnte es geschehen, daß das Recht auf Religionsfreiheit primär als das Recht auf Nichtglauben dargestellt und Freiheit als Libertinage mißverstanden wurde. Diese mißdeutenden Fröntstellungen und beidseitigen Vorbehalte sind, schaut man auf den christlichen Raum, inzwischen zwar weitgehend überwunden. Man sollte allerdings nicht übersehen, daß es einiger Generationen bedurfte, um grobe Verdächtigungen auszuräumen, und daß gewisse Vorurteile auch heute noch einer offenen menschenrechtlichen Politik im Wege stehen können.

Ganz anders erscheint uns die Situation im Islam, wird doch das Islambild in der westlichen Öffentlichkeit derzeit vor allem durch die gewalttätigen Ausbrüche eines militanten Islamismus bestimmt²¹. Solche Militanz wird sogar oftmals kurzschlüssig mit dem „Wesen“ der islamischen Religion gleichgesetzt, wie etwa der problematische Begriff der „Re-Islamisierung“ zeigt, mit dem bezeichnenderweise vor allem fundamentalistische Tendenzen angesprochen werden. Somit entsteht schließlich der Eindruck, Islam und Menschenrechte stünden prinzipiell im Gegensatz zueinander, Menschenrechte müßten *gegen* den Islam durchgesetzt werden. In der Tat ist ja nicht zu übersehen, daß die Widersprüche in der islamischen Welt zur Zeit hart aufeinanderprallen. Niemand kann wissen, ob und wie die Konflikte gelöst werden können. Es wird andererseits aber im Westen nicht ausreichend zur Kenntnis genommen, geschweige denn angemessen gewürdigt, daß auch im islamischen Raum eine Reformdiskussion in Gang gekommen ist. Muslimische Reformtheologen weisen mit Recht darauf hin, daß der islamische Glaube – analog dem christlichen – prinzipiell durchaus für eine Aufnahme und religiöse Vertiefung des Menschenrechtsethos offen ist. Dies setzt allerdings voraus, daß die moderne Freiheitsidee umgekehrt auch kritisch auf das traditionelle Verständnis des Islams zurückwirken kann, wie dies entsprechend auch im Raum der christlichen Theologie vollzogen wurde und in theologischer Grundlagendiskussion vertiefend geschieht.

Ein erster notwendiger Schritt zum Abbau der Gegensätze ist das Bemühen um ein differenzierteres Bild des jeweils Anderen. Sowenig das Christentum in Geschichte und Gegenwart ein monolithischer und unveränderlicher „Block“ war bzw. ist, sowenig trifft dies für den Islam zu²². Und sowenig die Moderne per se als materialistisch und glaubenslos abqualifiziert werden kann, sowenig entspricht es der lebendigen Wahrheit der Offenbarungsreligionen, wenn man sie als unbewegliche Glaubensbastionen versteht, durch die man meint, dem geschichtlichen Wandel widerstehen zu können oder ihn um jeden Preis „postmodern“ zu überholen.

Dies gilt auch für den Islam: Der antiliberaler und militante Islamismus, der zur Zeit große öffentliche Aufmerksamkeit erregt, ist denn auch keineswegs kennzeichnend für „den Islam“ im ganzen oder für die Mehrzahl der heute lebenden Muslime. Zwar läßt sich nicht übersehen, daß die Fundamentalisten in letzter Zeit starken Zulauf finden und in vielen islamischen Ländern politisch an Boden gewinnen, in den Maghreb-Staaten genauso wie in den zentralasiatischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion. Andererseits aber lehnen viele Muslime überall in der Welt den islamischen Fundamentalismus ab²³ – und zwar nicht nur aus politisch-pragmatischen, sondern auch aus genuin religiösen Gründen. Die zunehmende Politisierung des Islams, die die einen als „Re-Islamisierung“ begrüßen, wird von den anderen als Ausdruck einer tiefen muslimischen Orientierungskrise und insofern eher als Indiz der voranschreitenden „Ent-Islamisierung“ gewertet, weil sie nämlich die religiöse Neuorientierung in blindwütigem und auf Dauer sinnlosem Abwehrkampf gegen die Moderne blockiert. Schließlich sollte man nicht vergessen, daß es zwischen der Minderheit fundamentalistischer Aktivisten einerseits und der Minderheit entschiedener muslimischer Reformtheologen andererseits ein weites Spektrum des „orthodoxen“ Islams gibt, in dem konservative und liberale Tendenzen einander durchdringen. In diesem breiten Mittelfeld bemüht man sich in vielen Varianten um eine eher behutsame Öffnung der Glaubenspraxis für moderne Ansprüche. Man vermeidet zumeist ausdrückliche kritische Revisionen der Tradition, sondern sucht diese auf pragmatischem Wege schrittweise weiterzuentwickeln. Die Bedeutung pragmatischer Flexibilität in der Anwendung und Weiterentwicklung islamischer Traditionen, auch der Rechtstraditionen, sollte nicht unterschätzt werden. (Wir werden im Abschnitt über die Scharia noch darauf zu sprechen kommen²⁴.)

Aufklärung durch differenzierte Information ist unerläßlich. Es reicht aber nicht aus, sich nur *über* den Anderen zu informieren; vielmehr geht es darüber hinaus auch um das Gespräch *mit* ihm. Dies insbesondere ist das Anliegen eines interdisziplinären Forschungsprojekts, das von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz eingerichtet wurde²⁵. In den dort durchgeführten Forschungsgesprächen sind auf islamischer Seite reformorientierte muslimische Wissenschaftler, darunter Historiker und Juristen, zu Wort gekommen, die sich um eine kritische Vermittlung des Menschenrechtsdenkens mit ihrem Glauben bemühen. Ihnen standen westliche Wissenschaftler verschiedener Disziplinen – Theologie, Orientalistik, Rechtswissenschaft, Philosophie – gegenüber, die ihrerseits christlichen Bekenntnissen angehören. Es ging also um ein Gespräch von Gläubigen – Muslimen und Christen – miteinander, und zwar im Hinblick auf die Herausforderung der Menschenrechte. Dadurch sollte von vornherein die vielfach zu beobachtende Asymmetrie vermieden werden, daß auf der einen Seite muslimische Gläubige stehen, auf der anderen Seite hingegen westliche

Wissenschaftler, die nur *über* die Religion (vor allem auch über die Religion des Anderen!) sprechen, deren eigenes Glaubensbekenntnis hingegen ausgeklammert bleibt. Die folgenden Ausführungen sind durch die Erfahrungen des Forschungsprojekts „Menschenrechte“ maßgebend geprägt.

II. Zur Modernität der Menschenrechte

1. Grundzüge des Menschenrechtsdenkens

Vor einer näheren Erörterung der Frage nach dem Verhältnis der Offenbarungsreligionen zu den Menschenrechten muß deren normatives „Profil“ kurz umrissen werden. Menschenrechte lassen sich strukturell durch drei einander ergänzende Grundzüge charakterisieren: (a) ihren universalen Anspruch als „Weltbürgerrechte“, (b) ihren sachlichen Gehalt als Freiheits- und Gleichheitsrechte und (c) ihre Tendenz zur Verrechtlichung.

a) Zunächst sollen Menschenrechte, wie schon das Wort sagt, *Rechte aller Menschen* sein. In der von ihnen beanspruchten Reichweite gehen sie über andere Rechtsgarantien hinaus: nicht nur über die Sippen- und Stammesrechte archaischer Gesellschaften oder über die Dorf- und Stadtrechte des Mittelalters, sondern auch über die allgemeinen Staatsbürgerrechte, wie sie nach Überwindung der feudalen Rechtszersplitterung in der Neuzeit in Europa durchgesetzt worden sind. Menschenrechte sind sozusagen „Weltbürgerrechte“. Sie gelten als „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“, wie es in der Präambel der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 heißt. Auch wenn ihre konkrete Verwirklichung vor allem durch den modernen Verfassungsstaat geschieht, so geht doch ihr normativer Anspruch über die Grenzen der Einzelstaaten hinaus.

b) Ferner stehen die Menschenrechte allen Menschen *gleichermaßen* zu. Als Rechte gleicher Freiheit unterscheiden sie sich grundlegend von traditionellen oder modernen Privilegienordnungen. Die in ihnen angesprochene Gleichheit zielt nicht auf Gleichmacherei, sondern auf Chancengleichheit in der Verwirklichung der Freiheit. Die recht verstandene Gleichheit steht also nicht in Widerspruch zur Freiheit, wie vordergründig oft vermutet wird, sondern ist Ausdruck einer Vertiefung und Ausweitung des Freiheitsbewußtseins selbst: Das Freiheitsrecht findet seine Grenze nicht mehr an überkommenen hierarchischen Gesellschaftsordnungen, sondern nur noch an der gleichen Freiheit der Anderen. Die Gleichheit ist insofern keine äußere, sondern eine *innere Grenze* der Freiheit und daher zugleich mehr als eine bloße Grenze: nämlich Möglichkeitsbedingung der allgemeinen Anerkennung und Durchsetzung von Freiheitsrechten für jedermann. – In der wechselseitigen Zuer-

kennung gleicher Freiheitsrechte findet die Würde des Menschen als eines sittlich-autonomen Subjekts ihre äußere – politisch-rechtliche – Anerkennung²⁶. Dieses Moment der wechselseitigen Anerkennung bezeichnet zugleich die solidarische Mitgesetzgebungsgewalt des Menschen als Bürger. Sie wurde als Prinzip der Brüderlichkeit in der berühmten Trikolore der Französischen Revolution vorweggenommen: „*Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*“. Für die normative Bestimmung der Menschenrechte ist sie von fundamentaler Bedeutung²⁷. Dies klingt in dem bereits zitierten Artikel 1 der UNO-Menschenrechtserklärung an: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ Alle konkreten Menschenrechte – von der Glaubens- und Gewissensfreiheit, Denk- und Redefreiheit über die Rechte der politischen Mitwirkung bis zu den Rechten auf Arbeit und Entwicklung – sind geschichtlich bedingte Konkretionen dieses allgemeinen emanzipatorischen Anspruchs des Menschen auf Freiheit durch „Vernunft und Gewissen“, Gleichheit „an Würde und Rechten“ und Solidarität in mündiger Mitverantwortung.

c) Der universale Freiheitsanspruch der Menschenrechte soll, dies ist der dritte Aspekt, politisch anerkannt werden. Eine Freiheit politisch anerkennen, heißt vorrangig, ihr eine Rechtswirklichkeit geben. Diese Rechtswirklichkeit erhalten die Menschenrechte zuerst und vor allem als Grundrechte in den Verfassungen der Staaten; und es gehört zu den wesentlichen Aufgaben des Staates, diese menschenrechtlichen Grundrechte zu schützen und zu fördern. Allerdings sollen die Menschenrechte entsprechend ihrem universalen Geltungsanspruch auch international verankert werden; dies nicht zuletzt deshalb, weil gerade die Staaten ihr „Gewaltmonopol“ mißbrauchen können, um die ihrem Rechtsschutz anvertrauten Menschenrechte einzuschränken oder gar zu vernichten. Daher war und ist der absolut souveräne oder totalitäre Staat der größte Feind der Menschenrechte. Eben diese Gefährdung macht es notwendig, den Schutz und die Förderung der Menschenrechte durch ein alle Staaten verbindendes Völkerrecht zu gewährleisten. Der Prozeß der Verrechtlichung menschenrechtlicher Normen auf internationaler Ebene hat erst nach dem Zweiten Weltkrieg begonnen. Die „Allgemeine Menschenrechtserklärung“ der UNO von 1948 gab den wesentlichen Impuls zu diesem Prozeß. Zwar hat sie selbst noch keine Rechtsverbindlichkeit; doch sind in der Folgezeit verschiedene völkerrechtlich gültige internationale Menschenrechtsverträge aus ihr hervorgegangen²⁸.

2. Vielfältige „Wurzeln“ des Menschenrechtsdenkens

In der Verbindung der drei genannten Aspekte – universalen Anspruch, freiheitlicher Gehalt, Verrechtlichung – erweisen sich die Menschenrechte als

spezifisch modern. Die ersten Menschenrechtserklärungen sind gut 200 Jahre alt, und die völkerrechtliche Normierung von Menschenrechten hat erst vor wenigen Jahrzehnten begonnen. Die großen Religionen, darunter Christentum und Islam, sind demgegenüber um ein Vielfaches älter. Schon dieser schlichte Sachverhalt zeigt, daß die Menschenrechte nicht einfach von der christlichen oder der muslimischen Tradition „abgeleitet“ werden können. Vielmehr machen sie historisch und sachlich einen durchaus *eigenständigen normativen Anspruch* geltend, der nicht nur Christen und Muslimen, sondern heute *allen* Menschen gestellt ist. Er muß daher gleichsam „quer“ zu den unterschiedlichen religiösen Überzeugungen einsichtig gemacht werden können, also auf der Ebene eines ethischen Diskurses, auf der die Suche nach Konsens auch unter Einklammerung religiöser bzw. weltanschaulicher Letztdeutungen möglich sein muß.

Damit soll andererseits nicht bestritten werden, daß es wichtige religiöse „Wurzeln“ der Menschenrechtsidee gibt. Unter „Wurzeln“ von Menschenrechten sind dabei geistes- und religionsgeschichtliche Motive zu verstehen, die wesentliche Aspekte des menschenrechtlichen Denkens vorwegnehmen, ohne bereits alle die Strukturprinzipien zu enthalten, die im gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs als wesentlich für Menschenrechte herausgearbeitet werden. Vor allem der Gedanke der unantastbaren Würde jedes Menschen, innerster Kern des Menschenrechtsethos, findet bereits in den Offenbarungsschriften der abrahamitischen Religionen seine Begründung, nämlich im biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der koranischen Bestimmung des Menschen als Statthalter (khalifa) Gottes auf Erden (dazu unten Näheres²⁹). Unmittelbar politisch-rechtliche Folgen hat die Anerkennung der Menschenwürde freilich zunächst noch nicht, wird doch in den Offenbarungsschriften die Sklaverei als zeitgenössische Rechtsinstitution anerkannt oder wenigstens hingenommen. Gleichwohl kann der Rückgriff auf biblische bzw. koranische Deutungen der Menschenwürde heute zum Ansatzpunkt für die kritisch-hermeneutische Vermittlung von Menschenrechtsdenken und religiöser Tradition werden.

Ideengeschichtliche „Wurzeln“ der Menschenrechte gibt es allerdings auch *außerhalb* der Offenbarungsreligionen. Es wäre beispielsweise an den Gedanken des Weltbürgertums zu erinnern, wie ihn die stoische Philosophie vertreten hat³⁰; weiterhin an das Prinzip der Rechtsherrschaft, das seine historisch bekannteste Manifestation in der englischen „Magna Charta“ von 1215 gefunden hat, das sich aber offensichtlich auch in anderen Kulturen entwickelt hat³¹. Während die stoischen Ideale allerdings – wie die biblische Gottebenbildlichkeit – nicht unmittelbar politisch-rechtlich gedacht sind und sich darin vom modernen Menschenrechtsdenken unterscheiden, fehlen dem englischen „rule of law“ in seiner mittelalterlichen Ausprägung umgekehrt sowohl der universale Anspruch wie der Gleichheitsgedanke: auch die berühmte

Magna Charta ist daher noch kein eigentliches Menschenrechtsdokument, sondern nur eine von mehreren Menschenrechtswurzeln.

3. Menschenrechte als Antworten auf moderne Unrechtserfahrungen

Erst mit den kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungen der Neuzeit werden die verschiedenen geschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte politisch wirksam. Es kommt zu der Verbindung eines universalen, „weltbürgerlichen“ Freiheitsethos mit dem Prinzip der Rechtsherrschaft und damit zur Entstehung des eigentlichen Menschenrechtsanspruchs. Der entscheidende Durchbruch geschieht in den großen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich: in der „Virginia Bill of Rights“ von 1776 und in der Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution von 1789³².

Gehören die Menschenrechte daher einer neuzeitlich-modernen Fortschrittsgeschichte an? Und impliziert die Anerkennung ihrer „Modernität“ nicht zwangsläufig die Abwertung aller vormodernen Formen von Ethos, Politik und Recht? Heißt dies dann aber nicht, daß man das religiös bestimmte Ethos der christlichen bzw. der islamischen Tradition bestenfalls in die Vorgeschichte der Menschenrechte einreihen kann, wenn man es nicht gar zu den menschenrechtswidrigen „Mächten der Vergangenheit“ zählen muß? Ein solcher Gegensatz zwischen Tradition und Emanzipation ist bekanntlich oft behauptet worden, und zwar von beiden Seiten her: von seiten mancher Verfechter der Tradition wie von seiten mancher Aufklärer. Es sei noch einmal erinnert an die Menschenrechtskritik der Päpste, die ihren Höhepunkt in der Verurteilung der Menschenrechte im „Syllabus Errorum“ Papst Pius' IX. von 1864 fand. Auf der anderen Seite haben manche Vorkämpfer politischer Emanzipation die Menschenrechte einlinig in eine westlich-zivilisatorische Fortschrittsgeschichte eingeordnet und religiösen Traditionen pauschal entgegengestellt.

Mit der Zeit hat man gelernt, die Dinge differenzierter und selbstkritischer zu sehen. Denn obwohl die Menschenrechte zweifellos historisch eng mit der Entwicklung der modernen westlichen Zivilisation verwoben sind, erweist sich das Verhältnis beider zueinander bei näherer Betrachtung als sehr komplex und durchaus spannungsreich: Menschenrechte sind nicht einfach ein selbstverständlicher „Bestandteil“ westlich-moderner Fortschrittsgeschichte, sondern stehen oftmals eher in Widerspruch zu dieser. Denn sie signalisieren vor allem auch die spezifischen *Krisen* der modernen Welt und sind zugleich ein Versuch, Humanität angesichts fundamentaler Bedrohungen der Menschenwürde in neuer Weise zu sichern³³.

Der Geschichte der Menschenrechte liegt primär nicht optimistischer Fortschrittsglaube, sondern die Erfahrung konkreter Not zugrunde, genauer: die

Erfahrung der Verweigerung mündiger Verantwortungsfreiheit. Es handelt sich dabei um strukturelles Unrecht, das historisch nicht zuletzt auch in verschiedenen Modernisierungskrisen begründet ist. Beispiele solcher neuzeitlich-moderner Krisen- und Unrechtserfahrungen sind die Konfessionskriege im Gefolge der christlichen Glaubenspaltung, die politische Repression durch den absolutistischen Polizeistaat, die soziale Verelendung in der industriellen Revolution, kolonialistische Bevormundung und imperialistische Ausbeutung der Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, Rassismus und Völkermord, neuerdings auch die Gefahren der totalen Kontrolle und Manipulation des Menschen durch Gentechnologie und elektronische Datenverarbeitung.

Die Krise birgt manchmal auch Chancen, weil in der Grenzsituation der Gefahr die humanen Möglichkeiten entschiedener vor Augen treten. Dazu hier nur ein Beispiel: So hat die krisenhafte Auflösung der weithin gewohnheitsrechtlich gebundenen und unmittelbar religiös fundierten mittelalterlichen Gesellschaft das Freiheitsbewußtsein geschärft und vielleicht auch vertieft. Die neuzeitliche Erfahrung des religiösen, weltanschaulichen und auch ethischen Pluralismus, der anfangs nur als Bedrohung der Gemeinschaft und als Zersetzung des gemeinschaftlichen Ethos empfunden wurde, hat schließlich den inneren Grund ethisch-normativer Verbindlichkeit – nämlich die verantwortliche Freiheit des Menschen – in neuer Weise beleuchtet. Gerade in der Krise hat sich zugleich ein entschiedeneres Freiheitsbewußtsein Bahn gebrochen, das zuletzt einen *neuen normativen Grund* des politischen Zusammenlebens abgeben sollte: nämlich die wechselseitige Anerkennung gleichberechtigter freier Rechtsgenossen in der pluralistischen Gesellschaft und in der menschenrechtlichen Demokratie³⁴.

Die Moderne erweist sich somit als innerlich ambivalent: als Gefährdung und zugleich als Chance humaner Existenz. Diese Ambivalenz findet ihren Ausdruck gerade auch in den Menschenrechten, die einerseits das moderne Freiheitsethos zur Anerkennung bringen, konkret aber stets auf historische Unrechtserfahrungen zurückgehen. Menschenrechte sind in dieser Perspektive also immer auch moderne „Krisenphänomene“.

4. Die Menschenrechte als internationaler Anspruch

Die Vergegenwärtigung der modernen Krisen- und Unrechtserfahrungen sollte heute dazu führen, jedweden menschenrechtlichen Triumphalismus zu entsagen, wie Ali Merad fordert: „Nicht Triumphalismus und gegenseitige Herausforderung sind das Gebot der Stunde, sondern Dialog und Kooperation zwischen Völkern und Kulturen.“³⁵ Es kann demnach nicht darum gehen, moderne Menschenrechte im Sinne einer Fortschrittsideologie gegen die Traditi-

on auszuspielen. Es wäre auch zu einfach, aus der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte, die unbestreitbar zunächst in Europa und Nordamerika erkämpft worden sind, auf eine diesbezügliche Überlegenheit des Westens gegenüber anderen Kulturen zu schließen. Denn schließlich haben die westlichen Völker als Kolonialherren selbst massiv gegen den menschenrechtlichen Gleichheitsanspruch verstoßen.

Die Universalität der Menschenrechte hat ihren Grund nicht in der globalen Durchsetzung einer bestimmten – etwa der westlichen – Kultur oder Zivilisation oder in der allgemeinen Ausbreitung eines bestimmten modernen Lebensstils, sondern in menscheitsweiten Unrechtserfahrungen unseres Jahrhunderts. Denn das 20. Jahrhundert ist nicht nur das Jahrhundert der internationalen Staatenorganisationen – Völkerbund und UNO – und der internationalen Anerkennung der Menschenrechte, sondern auch das Jahrhundert weltweiter *Unrechtserfahrungen*, die – und dies ist ein Novum! – *der Menschheit gemeinsam*, buchstäblich „Menschheitserfahrungen“ sind. Es sind dies die Erfahrungen der Weltkriege, eines jede Freiheit radikal negierenden Totalitarismus und weltweiter Flüchtlingsbewegungen. Dies klingt auch in der Präambel der UNO-Menschenrechtserklärung an, wenn dort von „Akten der Barbarei“ die Rede ist, „die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben“. Nur im Andenken an das Unrecht des 20. Jahrhunderts, an dem bekanntlich auch der Westen großen Anteil hat, finden wir zu der notwendigen Bescheidenheit, ohne die der Einsatz für die Menschenrechte leicht umschlägt in vordergründige Fortschrittsideologie oder Zivilisationsmission.

Im Hinblick auf die Unrechtserfahrungen unserer Zeit lassen sich die Menschenrechte heute als ein „Erbe der gesamten Menschheit“³⁶ verstehen; oder genauer: als ein Anspruch, der *allen* Menschen gestellt ist. Vor allem nach den Erfahrungen mit dem modernen Totalitarismus haben schließlich auch die christlichen Kirchen ihre zunächst distanzierte Haltung zu den Menschenrechten überwunden und deren Affinität zum humanen Anliegen der christlichen Tradition entdeckt. Es war also, wie der Moraltheologe Gerhard Höver in Bezug auf die katholische Kirche feststellt, „die Erfahrung konkreter Not, welche in den einzelnen Entwicklungsstufen die Ressentiments überwinden half und die Öffnung zur modernen Welt hin beförderte, deren normative Basis vor allem das Menschenrechtsdenken ist“³⁷. Für die muslimische Seite verlangt Mohamed Talbi: „In einer Welt, in der die ungeheuerlichste Massenvernichtung stattfand, in der die Menschenrechte noch immer bedroht, manipuliert oder gänzlich ignoriert werden, sind unsere muslimischen Theologen verpflichtet, gegen jede Art von Diskriminierung entschieden Einspruch zu erheben: denn hier geht es um ein Verbrechen, das der Koran strikt und ausdrücklich verdammt.“³⁸

III. Der „Brennpunkt“ Religionsfreiheit

1. Zur Bedeutung der Frage nach der Religionsfreiheit

Das Bekenntnis zu Menschenrechten (nicht ihre Beachtung in der politischen Praxis!) ist heute faktisch weltweit. Ihm haben sich inzwischen auch die Religionsgemeinschaften angeschlossen. Kritisch und selbstkritisch zu prüfen bleibt indessen, ob dies mehr ist als bloß äußere Anpassung an moderne Plausibilitäten und an eine als unumkehrbar empfundene politische Entwicklung. Um die Frage positiv zu formulieren: Sind Christentum und Islam bereit, das den Menschenrechten eigene Freiheitsethos auch *innerlich* anzunehmen? Sind sie offen dafür, das sittlich-rechtliche Verantwortungsbewußtsein auch als *Impuls für das Glaubensverständnis* wirksam werden zu lassen? Kann das Ethos der Moderne, exemplarisch repräsentiert in den Menschenrechten, dazu beitragen, den Geist christlicher und islamischer Traditionen lebendiger werden zu lassen, und so zur tieferen (Wieder-) Entdeckung ihrer eigenen ursprünglichen Wahrheit führen?

Ein „Brennpunkt“ ist in diesem Zusammenhang das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Denn einerseits scheint es auf den ersten Blick, als ob die Religionsfreiheit dem absoluten Wahrheitsanspruch sowohl des Christentums wie des Islams entgegenstünde; sie ist deshalb oft als Wegbereiterin des Relativismus, Synkretismus oder Atheismus verdächtigt worden. Andererseits ist sie dasjenige Freiheitsrecht, das die grundsätzliche Bedeutung des Glaubens für den Menschen direkt zum Ausdruck und zu öffentlich-rechtlicher Anerkennung bringt. In der Frage nach dem Stellenwert der Religionsfreiheit konzentrieren sich daher sowohl die möglichen Widersprüche als auch die möglichen Affinitäten zwischen religiöser Tradition und menschenrechtlicher Emanzipation.

2. Die traditionelle Toleranz und ihre Grenzen

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht ist dem Islam traditionell unbekannt, und sie gehört auch nicht zum Traditionsgut der christlichen Kirchen. Statt dessen praktizierte man auf beiden Seiten eine abgestufte Toleranz gegenüber Andersgläubigen.

Zwischen Toleranz und Religionsfreiheit muß unterschieden werden. Denn der Begriff der Toleranz, der heute zumeist positiv verstanden wird und als ethische Bereitschaft, den Anderen notfalls über die Grenzen des Verstehens hinaus zu ertragen, unverzichtbar ist, hat zugleich auch negative Konnotationen. Toleranz kann zwar einerseits mit Großzügigkeit und Weitherzigkeit assoziiert werden, hat aber andererseits den Anklang bloßer „Duldung“. Da-

her ist sie, zumal für den politisch-rechtlichen Bereich, nicht zureichend. Dem bloß „Geduldeten“ bleibt die volle Anerkennung und Gleichberechtigung vorenthalten. So ist das Goethewort zu verstehen: Tolerieren heißt Beleidigen. Übertragen auf unser Problem: Die religiöse Toleranz erreicht noch nicht die Dimension wirklicher Religionsfreiheit.

Das Christentum brachte zunächst zwar eine Befreiung des Glaubens vom antiken Staatskult. Die damit möglichen Ansätze von Glaubensfreiheit wurden im frühen Christentum allerdings noch nicht politisch wirksam, und sie traten mit der Anerkennung der christlichen Religion als Staatsreligion in den Hintergrund. Andersgläubige wurden von der mittelalterlichen Kirche und der mit ihr verbündeten politischen Gewalt in ihrem Anspruch auf eigenen Glauben gerade nicht anerkannt, sondern bestenfalls toleriert.

Zur Erläuterung der Rolle der staatlichen (nicht moralischen!) Toleranz in der Gesellschaft führten mittelalterliche Theologen gelegentlich die Prostitution an. Es ist selbstverständlich, daß sie nicht eigentlich akzeptiert, sondern nur um der Vermeidung noch ärgerer Übel willen hingenommen werden konnte. Ähnlich konnte man auch gegenüber den Ungläubigen pragmatische Konzessionen machen und sie vorerst tolerieren, solange klar blieb, daß ihnen damit nicht gleiches Existenzrecht wie den rechtgläubigen Katholiken zugebilligt wurde. In modifizierter Form war diese Toleranzvorstellung in der katholischen Kirche bis zur Zeit Pius' XII., d.h. bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus, maßgebend. Walter Kasper faßt ihren Kerngehalt referierend zusammen: „Prinzipiell ('gemäß der These') hat nur die Wahrheit ein Recht und kann der Irrtum nicht zugelassen werden; unter bestimmten Umständen ('gemäß der Hypothese') kann bzw. muß der Irrtum jedoch um eines höheren Gutes willen toleriert werden.“³⁹

Aber selbst diese relative Toleranz hatte ihre absolute Grenze. Gänzlich ausgeschlossen waren im Mittelalter die Häretiker, die als „Verführer der Seelen“ mit dem Tode bestraft werden mußten. Denn, so Thomas von Aquin, wenn schon der Geldfälscher hingerichtet wird, so hat doch erst recht derjenige den Tod verdient, der den Glauben verfälscht und damit der Gemeinschaft weitaus größeren Schaden zufügt.⁴⁰

Die Toleranzkonzeption der mittelalterlichen Kirche weist strukturelle Ähnlichkeiten mit der islamischen Toleranz auf, wie sie von den klassischen islamischen Rechtsschulen im 8. und 9. Jahrhundert ausgebildet worden ist⁴¹. Volles Bürgerrecht stand danach nur den rechtgläubigen Muslimen zu. Die Angehörigen der nicht-islamischen Buchreligionen – Juden, Christen und Zarathustrier – hingegen hatten als „Schutzbürger“ (Dhimmis) einen minderen Status in der Gemeinschaft, konnten immerhin aber ihren Glauben frei bekennen und genossen auch eine weitgehende Autonomie in der Regelung religiöser, kultureller und personenrechtlicher Fragen. Ihr im Vergleich zu den Muslimen minderer Status wurde jedoch sinnfällig demonstriert. Er zeigte

sich z. B. in bestimmten Kleidungsvorschriften, im Ausschluß der Dhimmis vom Militärdienst und in der von ihnen zu entrichtenden Kopfsteuer. Öffentliche Manifestationen des religiösen Lebens, wie Glockenläuten oder Prozessionen, unterlagen Beschränkungen; außerdem durften die Kultstätten der Juden und Christen die der Muslime nicht an Größe überragen. Schließlich sollten Heiratsbeschränkungen dafür sorgen, daß die Vorherrschaft der Muslime gewahrt blieb. So durfte zwar ein muslimischer Mann eine Angehörige der anerkannten nicht-islamischen Religionen ehelichen; umgekehrt konnte ein Jude oder Christ aber keine Muslimin heiraten. Unter der Voraussetzung, daß der Mann das Familienoberhaupt war, sollte so gesichert sein, daß die aus der Mischehe hervorgehenden Kinder muslimisch erzogen wurden.

Theoretisch galt die im Islam geübte Toleranz nur den monotheistischen Offenbarungsreligionen, nicht aber den Ungläubigen und Polytheisten. In der Praxis wurden die Angehörigen anderer Religionen den „Buchbesitzern“ aber oftmals gleichgestellt (sofern es sich dabei nicht um Araber handelte)⁴². Die Toleranz des mittelalterlichen Islams ging insofern für damalige Verhältnisse relativ weit. Die absolute Grenze war allerdings – wiederum parallel zum mittelalterlichen Christentum – der Abfall vom wahren Glauben, der als ein Verrat an der Gemeinschaft nach Ansicht aller anerkannten Rechtsschulen mit dem Tode bestraft werden mußte.

3. Die Rechtsstellung der religiösen Minderheiten und das Problem der Apostasie im gegenwärtigen Islam

Die beschriebene traditionelle Toleranz – mit ihren Beschränkungen und Diskriminierungen – ist heute im islamischen Raum z.T. immer noch anzutreffen. Ein Beispiel ist die Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979⁴³. Sie bestimmt in Artikel 12 den schiitischen Islam zur Staatsreligion und gewährt zugleich auch den sunnitischen Rechtsschulen volle Autonomie. Den Angehörigen der anerkannten nicht-islamischen Minderheiten – Juden, Christen und Zarathustriern – werden in Artikel 13 ebenfalls gewisse Autonomie-rechte zugesichert. Ein allgemeines Grundrecht auf Religionsfreiheit kennt die iranische Verfassung hingegen nicht. In der Verfassungswirklichkeit stehen daher vor allem die Bahai praktisch völlig rechtlos da, sind sie doch überhaupt nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt, sondern als „mißgeleitete Sekte“ offiziell geächtet. Sie werden aus dem Berufsleben verdrängt, von höherer Bildung ausgeschlossen. ihrer Besitztümer beraubt und nicht selten an Leib und Leben bedroht⁴⁴.

Eine de jure-Diskriminierung der religiösen Minderheiten ist in den meisten islamischen Ländern auf verfassungsrechtlicher Ebene heute nicht mehr gegeben. Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und allgemeiner Staatsbürger-

rechte ist der Dhimmi-Status staatsrechtlich, vielmehr im allgemeinen überwunden – sofern man davon absieht, daß die Nichtmuslime in der Regel vom Amt des Staatsoberhauptes ausgeschlossen sind⁴⁵. Separate Vertretungen der religiösen Minderheiten gibt es in den Parlamenten Irans und Pakistans. Im Zivilrecht freilich wirkt der diskriminierende Sonderstatus der nicht-muslimischen Minderheiten bis heute allenthalben noch stark nach. Er zeigt sich insbesondere im Personenstandsrecht, das in allen islamischen Ländern mit Ausnahme der Türkei und Tunesiens religiös bzw. konfessionell geregelt ist⁴⁶. Folglich sind z. B. die Beschränkungen der Scharia hinsichtlich der Mischehen in vielen Ländern immer noch in Kraft: In Ägypten, Jordanien, Kuwait und anderen Staaten werden Christen oder Juden nach wie vor von Rechts wegen daran gehindert, muslimische Frauen zu heiraten – während umgekehrt einem Muslim die Heirat einer Christin oder Jüdin gestattet ist; die Heirat zwischen Muslimen und „Polytheisten“ ist rechtlich überhaupt nicht möglich⁴⁷. Diese rechtlichen Ehehindernisse verstoßen offensichtlich gegen das in Artikel 16 der UNO-Menschenrechtserklärung anerkannte Recht, „ohne Beschränkung durch Rasse, Staatsbürgerschaft oder Religion“ eine Ehe zu schließen.

Ein gerade auch für den interreligiösen Dialog besonders belastendes Problem stellt auch immer noch die Apostasie dar, die, wie erwähnt, traditionell mit der Todesstrafe geahndet werden sollte. Allerdings ist die Todesstrafe für „Abfall“ vom islamischen Glauben schon in der Tradition nur äußerst selten verhängt worden; im osmanischen Reich fand die letzte Hinrichtung eines Apostaten, soweit bekannt, im Jahre 1843 statt⁴⁸. Als Straftatbestand ist die Apostasie in den Rechtsordnungen der islamischen Staaten heute formell nicht mehr vorgesehen⁴⁹. Dennoch müssen Muslime, wenn sie zu einer anderen Religion konvertieren, überall in der islamischen Welt mit einschneidenden Konsequenzen rechnen – nicht nur mit gesellschaftlicher Ächtung, sondern vielfach auch mit zivilrechtlichen und sogar strafrechtlichen Sanktionen. Die zivilrechtlichen Folgen reichen bis zur Zwangsscheidung der Ehe des Konvertiten, dem Entzug des Sorgerechts für seine Kinder und seinem Ausschluß von jeglichem Erbrecht⁵⁰. Der Apostat gilt, wie Ann E. Mayer, schreibt, zivilrechtlich als tot⁵¹. Darüber hinaus droht in einigen Staaten, nämlich in Iran, Mauretanien, Sudan und Saudi-Arabien, immer noch die Todesstrafe für Apostasie⁵² – auch wenn sie nicht ausdrücklich strafgesetzlich geregelt ist. Diese Staaten können sich dabei sogar auf die im sunnitischen Islam sehr angesehene Al-Azhar-Universität von Kairo berufen, die die Kapitalstrafe für Apostasie in verschiedenen Gesetzesentwürfen ausdrücklich verlangt hat⁵³. Tatsächlich sind im Rahmen der fundamentalistischen Welle in jüngerer Zeit wieder Menschen wegen Häresie oder Abfalls vom Islam hingerichtet worden; bekannt geworden sind Fälle im Sudan und im Iran⁵⁴.

Auch wenn die Todesstrafe für Apostasie nur in wenigen islamischen Ländern angedroht oder gar durchgeführt wird, bleibt schon die theoretische Möglich-

keit einer solchen Strafe unter Menschenrechtsgesichtspunkten unannehmbar. Es ist daher oft behauptet worden, und zwar von Muslimen wie von Nichtmuslimen, daß an der Frage der Apostasie eine Vermittlung zwischen islamischer Tradition und modernen Menschenrechten scheitern müsse. Prinzipiell skeptisch äußern sich etwa S.A. Abu-Sahlieh und Martin Forstner. Sie verweisen u. a. darauf, daß mehrere islamische Länder in der Diskussion um die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 gegen das im Artikel über die Religionsfreiheit (Art. 18) aufgeführte Recht des Religionswechsels Vorbehalte angemeldet haben; Saudi-Arabien hat sich deshalb in der Schlußabstimmung über die Menschenrechtserklärung der Stimme enthalten⁵⁵.

Die bisher vorliegenden internationalen islamischen Menschenrechtserklärungen helfen in der strittigen Frage leider nicht weiter. Die „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ des Islamrats für Europa von 1981 beinhaltet zwar auch das Recht auf Glaubensfreiheit, stellt es aber ausdrücklich in den Rahmen der Scharia, so daß die traditionelle Toleranzkonzeption nicht wirklich überschritten wird: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne daß ein Anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die Scharia vorschreibt, bleibt“ (Art. 12 Abs. a). Problematischer noch ist die Islamische Menschenrechtserklärung der Organisation der Islamischen Konferenz, Kairo 1990. Während die Erklärung des Islamrats zur Frage des Religionswechsels schweigt, enthält die Erklärung der Organisation der Islamischen Konferenz eine Formulierung, die man als verkapptes Apostasieverbot, zumindest aber als Missionsverbot auffassen kann: „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“ (Art. 10). Unter dem Titel eines Menschenrechts wird in der Kairoer Erklärung der Freiheitsanspruch des Menschen geradezu negiert und staatlicher Bevormundung der Weg gebahnt⁵⁶. In den genannten islamischen Menschenrechtserklärungen bleibt die begrenzte Toleranzkonzeption also nach wie vor ungebrochen wirksam, ja sie wird möglicherweise noch verfestigt.

Völlig anders wird die islamische Situation heute von reformorientierten muslimischen Denkern beurteilt, die sich bewußt den Herausforderungen der modernen Welt stellen wollen. Für sie sind die pluralistische Gesellschaft ebenso wie die zusammenwachsende Menschheitsgesellschaft unabweisable geschichtliche Tatsachen. Nicht wenige muslimische Reformer fordern daher die volle Anerkennung und Verwirklichung des Rechts auf Religionsfreiheit. Diese umfaßt nach der Definition des tunesischen Rechtswissenschaftlers Mohamed Charfi „das Recht, seine Religion selbst zu wählen, ebenso das Recht eines jeden, seinen Fähigkeiten und seinem Gewissen entsprechend seine Religion zu verstehen und die heiligen Texte zu interpretieren; das Recht,

die Religion ganz, teilweise oder gar nicht auszuüben, und schließlich sogar das Recht, die Religion zu wechseln⁵⁷. Zur Freiheit des Religionswechsels bekennt sich dezidiert auch der Sudanese Abdullahi Ahmed An-Na'im, ein Schüler des 1985 wegen „Häresie“ hingerichteten Gelehrten Mahmoud Muhammad Taha⁵⁸.

Moderne Muslime sehen in der so definierten umfassenden Religionsfreiheit keinen Widerspruch zur Botschaft des Islams. Sie teilen die Überzeugung, daß eine neue hermeneutische Betrachtung der Quellen des Islams, die die historisch-kritische Methodik berücksichtigt, auch zu einer neuen Exegese des Korans führt. In dieser Sicht lassen sich dann Wege finden, um auch die „klassischen“ Konfliktfälle des Islams, darunter das Problem der Apostasie, zu lösen. Nach Meinung islamischer Reformer läßt sich Strafe für Apostasie nämlich weder aus dem Koran noch aus der Tradition des Propheten Muhammad begründen. Zwar enthält der Koran verschiedene, z.T. sehr drastische Drohungen gegen abtrünnige Muslime. Sie sind jedoch nach Mohamed Talbis Überzeugung nicht als irdische Strafen zu verstehen und dürfen daher nicht als Handhabe für politisch-rechtliche Verfolgung der Apostaten herhalten. Die koranischen Warnungen richten sich vielmehr ausschließlich an das Gewissen des Einzelnen: „Das Gesetz ist hier nicht zuständig; es geht um die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Gewissen des Abtrünnigen, und es ist nicht unsere Sache, uns hier einzumischen.“⁵⁹ Auch im Leben des Propheten Muhammad läßt sich, so Charfi, kein Präzedenzfall für die Verhängung der Todesstrafe an Apostaten finden⁶⁰. Zwang gegen abtrünnige Muslime sei erstmals zur Zeit Abu Bakrs, des ersten Kalifen, angewendet worden, als sich die noch junge muslimische Gemeinde durch Aufstände und Gehorsamsverweigerung in ihrem Bestand bedroht sah. Die aus der konkreten historischen Situation vielleicht erklärbare Gewalt könne aber keinesfalls als allgemeine Rechtfertigung für Zwang in Glaubensfragen dienen.

In den grundlegenden Quellen der islamischen Religion läßt sich die Todesstrafe für Apostasie demnach nicht belegen. Ja mehr noch: Der Koran verbietet nach Auffassung reformorientierter muslimischer Denker klarer als jede andere Offenbarungsschrift eine äußere Beeinträchtigung der Glaubensfreiheit, heißt es doch in Sure 2,256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ Dieser Vers scheint heute im Islam eine Evidenz und Aktualität zu erhalten, die ihm vorher nicht eigen war. Die Frage drängt sich auf, ob dieses Evidenz Erlebnis in seiner fundamentalen Bedeutung für den Islam nicht eine Parallele in der Erklärung zur Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil findet, wenn dort die Religionsfreiheit als „Freisein von Zwang in religiösen Dingen“ bestimmt wird. Der vielzitierte Koranvers 2,256 steht denn auch im Zentrum moderner exegetischer Bemühungen um eine koranische Begründung der Religionsfreiheit. Charfi interpretiert ihn als ein Verbot jedweden Zwangs „für den gesamten religiösen Bereich“. Er führt außerdem ver-

schiedene Koranverse an, in denen der Prophet auf die Rolle eines „Mahners“ beschränkt wird, dem es nicht zusteht, die Menschen mit Gewalt zum wahren Glauben zu bekehren. Er kommt daher zu dem Schluß: „Die Religionsfreiheit wird ... durch den Text des Koran eindeutig und unanfechtbar bestätigt, und jede Einschränkung durch Menschen ist gegen den Geist und den Buchstaben des Koran, der Gottes Wort und der einzige heilige Text der islamischen Religion ist.“⁶¹

Damit ist das begrenzte Toleranzkonzept, mit seiner dogmatischen Ineinssetzung von Religion und Politik, prinzipiell überschritten. Gegen die Behauptung islamistischer Bewegungen, der Islam sei „zugleich Religion und Staat“ oder „eine Religion, die vom Staat untrennbar ist“, setzen reformorientierte Muslime die Überzeugung: „Wenn wir dem Text des Korans folgen, dann ist der Islam eine Religion und kein Staat.“⁶² Damit wird eine Problemstellung angesprochen, die seit dem 16. Jahrhundert im christlichen Westen zur Grundfrage wurde und die heute alle Kulturen betrifft: die Frage nach der Säkularität des Staates und dem säkularen Recht.

4. Zur Unterscheidung von Religion und Politik

Von der traditionellen Toleranz unterscheidet sich das Menschenrecht auf Religionsfreiheit vor allem durch den Anspruch auf Gleichberechtigung: Eine rechtliche Ungleichbehandlung der Angehörigen verschiedener Religionen bzw. Konfessionen wäre menschenrechtswidrig. Deshalb darf auch der Religionswechsel keine rechtlichen Nachteile nach sich ziehen. Vielmehr muß der Rechtsstatus des Bürgers von dessen religiösem Bekenntnis unabhängig sein. Dies wiederum setzt voraus, daß man zwischen Religion und Politik unterscheidet und diese Differenz auch institutionell verankert.

Die Unterscheidung von Religion und Politik hat den Offenbarungsreligionen in der Vergangenheit Schwierigkeiten bereitet, die vielerorts noch nicht überwunden sind. Denn für Christentum und Islam gilt gleichermaßen, daß sie einen den Menschen *ganzheitlich* umgreifenden Anspruch stellen. Die monotheistische Botschaft, die *alle* Wirklichkeit auf den einen Schöpfergott zurückführt, soll sich darin ausdrücken, daß *alle* Lebensbereiche vom Glauben und der entsprechenden Glaubenspraxis geprägt und durchdrungen werden. Man nennt dies treffend die „*Theonomie*“ der Offenbarungsreligionen. Der Glaube kann sich deshalb nicht auf einen Raum „privater“ Innerlichkeit beschränken, sondern fordert auch das öffentliche Bekenntnis und die öffentliche Praxis.

Dies scheint die Einheit von Religion und Politik naheulegen. Zwar hat das Jesuswort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) eine prinzipielle Differenz zwischen dem Gehorsam gegenüber

dem politischen Herrscher und dem Gehorsam gegenüber Gott gesetzt und auf die „Nichtzuständigkeit der weltlichen Gewalt in Sachen der Religion und die Freiheit des Evangeliums“⁶³ hingewiesen. Die damit gegebene Unterscheidung des geistlichen und des weltlich-politischen Bereichs ist allerdings mit der Förderung des Christentums durch Kaiser Konstantin und mit seiner Anerkennung als verpflichtende Staatsreligion durch Theodosius I. in den Hintergrund getreten. Statt dessen hat sich „die antike Idee, wonach die Einheit des Staatswesens die Einheit im religiösen Bekenntnis voraussetzt“⁶⁴, erneut als übermächtig erwiesen.

Im christlichen Mittelalter hat sich diese Verbindung von Religion und Politik so ausgewirkt, daß die Kirche das weltliche Schwert gleichsam in ihren Dienst nahm. Dadurch sollte nicht nur der christliche Glaube geschützt, sondern auch die weltliche Macht verchristlicht und humanisiert werden. An den „Fürstenspiegeln“ der mittelalterlichen Theologen läßt sich zeigen, daß die Verbindung von kirchlicher Autorität und politischer Macht mit einer *Kritik* an der Macht einherging, die im Notfall auch den religiös legitimierten Widerstand gegen staatliches Unrecht einschloß⁶⁵.

Das Bündnis der Kirche mit den politischen Machthabern barg jedoch von vornherein die Gefahr der Manipulation des Glaubens, der oftmals politisch instrumentalisiert wurde. Dies wiederum führte dazu, daß die religiöse Autorität durch die Verquickung mit staatlicher Macht gerade nicht gestärkt, sondern im Gegenteil durch den Griff zur Macht korrumpiert wurde. Kritik an der Einheit von Kirche und politischer Herrschaft regte sich daher geschichtlich schon im Mittelalter, und zwar sowohl im Kontext des Investiturstreits als auch in den verschiedenen Armutsbewegungen des Hoch- und Spätmittelalters. Vollends in die Krise geriet die theokratische Herrschaftsidee schließlich durch die christliche Glaubensspaltung im Gefolge der Reformation⁶⁶. Die unmittelbare Verbindung von Religion und Politik führte nun nicht etwa zu humaner Verchristlichung der Macht, sondern umgekehrt zur Politisierung der Religion, die unverblümt als Mittel der „Staatsräson“ zur gesellschaftlichen Disziplinierung gehandhabt wurde – man denke nur an die bekannte Formel „cujus regio, ejus religio“. Die inhumanen Auswirkungen solcher Religionspolitik zeigten sich in den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts und in der Verfolgung und Vertreibung von vielen Tausend religiösen Dissidenten, den ersten „displaced persons“ der neuzeitlichen Geschichte. – Vergleichbare Erfahrungen der politisch motivierten Manipulation des Glaubens gibt es auch in der gesamten Geschichte der islamischen Welt, in der immer wieder despotische Regime vorgaben, „im Namen Gottes“ zu regieren. Heute drängt sich dieses Problem im Kontext der islamistischen Bewegungen – als besonders medienwirksam – geradezu auf.

Die Unterscheidung von Religion und Politik liegt daher vor allem im Interesse der Religionsgemeinschaften. Sie ist denn auch in der Tat historisch erst-

mals von Gläubigen durchgesetzt worden, nämlich von Angehörigen protestantischer Freikirchen in Nordamerika: Schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die Trennung von Kirche und Staat durch den Prediger Roger Williams in Rhode Island rechtlich verankert. Sie war für Roger Williams, der als Dissident Glaubensverfolgung persönlich erlebt hatte, wesentlich religiös motiviert, nämlich in der Einsicht, daß der Mensch seinen Glauben nur dann authentisch bekennen und leben kann, wenn er frei ist von jedweden politischen Zwang in religiösen Angelegenheiten⁶⁷. In Amerika ist die Trennung von Staat und Kirche – anders als in Frankreich – von vornherein also als *wechselseitige Befreiung* verstanden worden: als Freisetzung des Politischen von theokratischem Vorherrschaftsanspruch, so daß der Staat Heimstatt aller Bürger, unabhängig von ihren Bekenntnissen sein kann; und zugleich als Freisetzung der Religionsgemeinschaften von politischer Bevormundung und Repression. Wenn im Horizont der Religionsfreiheit die theokratische Einheit von Religion und Politik aufgebrochen wird, so geschieht dies letztlich also um des Glaubens willen. Dies wird nicht nur von Christen, sondern auch von immer mehr Muslimen anerkannt. Denn überall dort, wo Menschen in ihrer politischen Herrschaft beanspruchen, unmittelbar den Willen Gottes zu vertreten – mögen sie sich als Christen oder als Muslime verstehen –, und wo sie ihre Machtausübung dadurch legitimieren, da geschieht Theokratie, die die in der Offenbarung verkündete Theonomie und damit den Glauben notwendig verdunkelt. Als christlicher Theologe stellt Karl-Wilhelm Merks daher fest: „Theokratie ist nicht nur nicht identisch mit Theonomie, vielmehr ist Theonomie der *förmliche* Gegensatz zur Theokratie.“⁶⁸

Es spricht vieles dafür, daß eine kritische Unterscheidung von Religion und Politik für Muslime schwieriger zu treffen ist als für Christen⁶⁹. Denn im Unterschied zum Christentum, das seinen Glauben in den ersten drei Jahrhunderten – trotz angestrebter politischer Loyalität gegenüber dem römischen Staat – in der Verborgenheit der Katakomben bewähren mußte, ist die maßgebende Ursprungserfahrung des Islams die einer auch politisch erfolgreichen Religion. Schon Muhammad legte bekanntlich den Grundstein eines arabischen Großreiches. „Das eigentliche Problem“, so folgert Mohamed Charfi, „ist darin zu sehen, daß das Ferment dieser Reichsgründung der Islam war und daß aus diesem Grund die Geschichtsschreiber in der Folge dem gesamten Tun und Treiben der Erbauer dieses Reiches eine religiöse Färbung verliehen.“⁷⁰ Schärfer noch spricht Mohammed Arkoun von der Ideologisierung politischer Macht im Islam: „Tradition und Offenbarung sind also auch eine politische Sache. Jede Tradition ist durch Entstehung, Inhalt und Funktion mit Ideologie durchsetzt, und ständig muß das in ihr bewahrte symbolische Kapital neu angeeignet werden ...“⁷¹.

Um so notwendiger ist heute freilich auch für den Islam die Entwirrung des Religiösen und des Politischen, und zwar nicht nur um des politischen Frie-

dens. sondern vielleicht mehr noch um des Glaubens willen: „Für die Muslime wie für die Anhänger aller anderen Religionen geht es heute darum, Geschichte, Recht und Staat zu entsakralisieren, wie umgekehrt die Religion von allem Juridischen freizumachen.“⁷²

5. Zur Stellung der Religionsgemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit

Die gebotene Unterscheidung von Religion und Politik soll allerdings, darauf legt Charfi Wert, nicht als abstrakte Trennung mißverstanden werden, wie sie im Kontext eines ideologischen Laizismus, etwa in der Dritten Französischen Republik oder in der Türkei Kemal Atatürks, propagiert und erzwungen wurde. Eine Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben wäre für Muslime wie für Christen unannehmbar. Sie widerspräche aber auch dem Anspruch des modernen Verfassungsstaates, dessen Bekenntnis zur Religionsfreiheit immer auch die Freiheit öffentlicher Religionsausübung mitumfaßt. Ja mehr noch: Unter dem Anspruch des Sozial- und des Kulturstaatsprinzips hat der Verfassungsstaat die Öffentlichkeitswirksamkeit der Religionsgemeinschaften nicht nur passiv hinzunehmen, sondern auch aktiv zu fördern⁷³; diese staatliche Förderung muß freilich auch den religiösen Minderheiten zugute kommen.

Staat und Religionsgemeinschaften sind also durchaus zur Kooperation miteinander aufgerufen. Eine recht verstandene kooperative Beziehung widerspricht dem Grundsatz der Unterscheidung von Religion und Politik keineswegs, sondern setzt eine solche Unterscheidung gerade voraus, weil dadurch nämlich überhaupt erst die Basis eines *freien* Miteinanders unabhängiger Gesprächspartner geschaffen wird.

In der institutionellen Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften sind verschiedene Wege möglich. Dies zeigt schon ein Blick auf die mannigfaltigen staatskirchenrechtlichen Regelungen in den westlichen Verfassungsstaaten⁷⁴: In den USA und in Frankreich hat man sich aus sehr unterschiedlichen Beweggründen für eine strikte institutionelle Trennung von Staat und Kirchen entschieden, was konkrete Kooperation indes nicht ausschließt. In England und den skandinavischen Ländern bestehen die überkommenen Staatskirchen hingegen fort; es gehört aber zur politischen Kultur dieser Länder, daß ihr Staatskirchentum von allen repressiven und diskriminierenden Zügen befreit sein soll – sofern man davon absieht, daß das Staatsoberhaupt Mitglied der Staatskirche sein muß.

In Deutschland hat man eine vermittelnde Lösung gefunden, die sich zwischen den beiden Polen der Trennung und der Staatskirche bewegt: Ein formelles Staatskirchentum besteht nicht mehr, woraus positiv folgt, daß die Religionsgemeinschaften ihre inneren Angelegenheiten ohne staatliche Einmi-

schung selbständig regeln. Obwohl sie somit aus der staatlichen Hoheitsgewalt ausgegliedert sind, sind sie gleichwohl nicht gewöhnliche gesellschaftliche Gebilde, sondern können unter bestimmten Umständen den Status von Körperschaften öffentlichen Rechts erlangen⁷⁵. Dieser besondere Rechtsstatus ist Ausdruck dafür, daß der Staat die öffentliche Bedeutung und das Wirken der Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich anerkennt und fördert. Ein weiteres Beispiel für die verfassungsrechtliche Würdigung der Religionsgemeinschaften ist der grundrechtlich garantierte Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Er wird vom Staat organisiert und kontrolliert, muß aber in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt werden (Art. 7 III GG).

Es bietet sich an, im Gespräch mit dem Islam die Vielfalt möglicher verfassungsrechtlicher Regelungen aufzuzeigen, über die das freie Gegenüber von Staat und Religionsgemeinschaften institutionalisiert werden kann. Denn vielleicht läßt sich so die falsche Alternative von Laizismus versus Theokratie, auf die viele Muslime fixiert zu sein scheinen, kritisch aufbrechen. Man könnte zeigen, daß die von den Muslimen mit Recht geforderten öffentlichen Entfaltungsmöglichkeiten für den Islam heute gerade nicht sinnvoll in einem theokratischen „Gottesstaat“ nach iranischem Vorbild verwirklicht werden können, wohl aber in einem liberalen Verfassungsstaat, der sich zur Religionsfreiheit als Anspruch auf öffentliche Anerkennung und Förderung der Religionsgemeinschaften bekennt.

IV. Modernes Menschenrechtsdenken und religiöser Glaube

1. Zum Wandel des religiösen Bewußtseins

Das Bekenntnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit in der Erklärung „Dignitatis humanae“ des Zweiten Vatikanischen Konzils signalisiert nicht nur einen Wandel der kirchlichen Position gegenüber dem säkularen Staat, sondern setzt auch neue Akzente im Glaubensverständnis: Die Reflexion auf den Sinn der Glaubensfreiheit bewirkte den Durchbruch zur grundsätzlichen theologischen Anerkennung des modernen menschenrechtlichen Freiheitsethos, das als ein für den Glauben bedeutsames „Zeichen der Zeit“ bejaht wird, weil es an der Würde des Menschen als eines sittlichen Verantwortungssubjekts orientiert ist. In diesem Sinne beginnt die Erklärung des Konzils mit den Worten: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zu Bewußtsein“⁷⁶. Die Einsicht in die Menschenwürde äußert sich in einem wachsenden Anspruch auf Freiheit, und zwar auf eine Freiheit, die sich als Vollzug der Eigenverantwortlichkeit begreift.

Erst das neuzeitliche Bewußtsein dieser Freiheit führte die Kirche zu einer vertieften Reflexion ihrer eigenen Quellen und zu einer positiven Stellungnahme zur Religionsfreiheit⁷⁷.

Veränderungen des Glaubensverständnisses lassen sich neuerdings auch im islamischen Raum feststellen. Denn die Bemühungen muslimischer Reformier um die Anerkennung und Verwirklichung der Religionsfreiheit im Islam verlangen eine auch *theologische* Auseinandersetzung mit dem modernen Freiheitsanspruch im ganzen.

Daß Veränderungen im Glaubensverständnis legitim und sinnvoll sind, wird von modernen christlichen und islamischen Theologen prinzipiell anerkannt. Walter Kasper betont, daß „die eine Wahrheit von uns jeweils in geschichtlicher Weise, in geschichtlich bedingten Bildern und Begriffen erfaßt wird“⁷⁸. Es gibt daher nicht nur eine Geschichte der Offenbarung, sondern auch eine Geschichte des Offenbarungsverständnisses. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Muhammad Salim Abdullah, wenn er schreibt: „Die islamische Gemeinde ist eben nicht nur Empfänger und Objekt der Offenbarung. Sie ist vielmehr gleichzeitig aufgerufen, das Gotteswort durch die Geschichte zu tragen und es jeweils im Lichte ihrer Erfahrungen und Bedürfnisse neu zu interpretieren.“⁷⁹ Es muß möglich sein, den Glauben immer wieder den „Prüfungen der Zeit“ auszusetzen, wie Mohammed Arkoun sich in Übereinstimmung mit dem christlichen Theologen Pierre Chenu ausdrückt⁸⁰.

2. Theologische Deutungen des modernen Freiheitsethos

Im Zentrum der theologischen Bemühungen um eine kritische Aufnahme des Menschenrechtsdenkens stehen naturgemäß die Offenbarungsschriften, Bibel und Koran, in denen die Würde des Menschen mehrfach hervorgehoben wird. Die relevanten Textstellen enthalten zwar keine unmittelbaren Menschenrechtsbegründungen. Eigentliche Menschenrechte – als politisch-rechtlicher Freiheitsanspruch für jeden Menschen – sind vielmehr an die Bedingungen unserer Geschichte Epoche gebunden. Die religiösen Motive, in denen die Menschenwürde biblisch oder koranisch zur Sprache kommt, lassen sich heute im Lichte des Menschenrechtsdenkens aber sehr wohl als Freiheitsbotschaft neu verstehen und für eine religiöse Sinndeutung der Menschenrechte fruchtbar machen.

Im biblischen Schöpfungsbericht heißt es, daß Gott den Menschen als sein „Abbild und Gleichnis“ geschaffen hat (Gen 1,26 f.)⁸¹. Die Gottebenbildlichkeit, im alten Orient ansonsten als Hoheitsprädikat exklusiv dem Herrscher vorbehalten, wird im Schöpfungsbericht *jedem* Menschen zugesprochen, ausdrücklich dem Mann und der Frau gleichermaßen. Man kann daher mit Kasper sagen, daß die Gottebenbildlichkeit in der Bibel gewissermaßen „demo-

kratisiert“ wird⁸². – Eindrucksvoll herausgestellt wird die Würde des Menschen auch im achten Psalm. In seinem Hymnus auf die Erhabenheit der Schöpfung tritt dem Psalmisten zunächst die Hinfalligkeit des Menschen vor Augen: „Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, daß Du Dich seiner annimmst!“ (Ps 8,4). Um so mehr staunt er, daß Gott den Adamssohn in besondere Nähe zum Göttlichen erhoben und ihm die Herrschaft über die gesamte Schöpfung übertragen hat: „Du hast ihn nur wenig geringer als Gott gemacht. Alles hast Du unter seine Füße gestellt“ (Ps 8,6 f.). – Im Neuen Testament wird das Motiv der Gottebenbildlichkeit durch die Verkündigung der Gotteskindschaft vertieft. Als von Christus erlöste Kinder Gottes sind alle Menschen gleich; die Unterschiede zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen werden daher in der Sicht des Glaubens gleichgültig (Gal 3,28)⁸³.

Auch der Koran verkündet die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, nämlich seine Auszeichnung als „Statthalter“ (khalifa) Gottes auf Erden (Sure 2,30). Weil der Mensch mit dem Atem Gottes begabt ist, müssen sich sogar die Engel auf göttliches Geheiß vor Adam niederwerfen (Sure 2,34)⁸⁴. – In Sure 33,72 ist von einem geheimnisvollen „Vertrauenspfand“ (amana) die Rede, das dem Menschen von Gott überantwortet worden ist. Zunächst hatte der Schöpfer das Vertrauenspfand „den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, sie aber weigerten sich, es zu tragen, sie waren erschrocken davor“⁸⁵. Daraufhin bot der Mensch sich in seiner „sehr törichten“ Kühnheit an, die amana zu übernehmen. Der kleine und zerbrechliche Mensch ist daher, so Talbis Auslegung dieses Verses, durch eine besondere Berufung Gottes allen kosmischen Mächten an Würde prinzipiell überlegen: „Die amana ist die Berufung des Menschen. Der Mensch hat eine Sendung: das Absolute Gottes zu bewahren und zu bezeugen. Er *ist* Sendung.“⁸⁶

Die Würde des Menschen, grundgelegt in den Offenbarungsschriften, wird von modernen Theologen als die Berufung des Menschen zur Freiheit gedeutet. Die Anerkennung der „Theonomie“, d.h. die Bindung an den einen Gott, ist in dieser Perspektive keine Relativierung der sittlichen Autonomie des Menschen. Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen stehen nicht in Widerspruch zueinander, weil Gott die Freiheit des Menschen will. Er verlangt nicht blinden, sondern mündigen Gehorsam, durch den der Mensch zugleich dem letzten Zugriff der weltimmanenten Mächte enthoben ist. Daher stellt Kasper fest: „Die christlich verstandene Theonomie setzt eine recht verstandene Autonomie des Menschen frei. Theonomie und Autonomie wachsen nicht im umgekehrt proportionalen Verhältnis, sondern im gleichsinnigen Verhältnis.“⁸⁷

Vergleichbare theologische Überlegungen finden in jüngerer Zeit verstärkt auch auf muslimischer Seite statt. Dazu einige Beispiele: Aus dem Zentral-

dogma des Islams, nämlich der Souveränität des einen Gottes, folgert die pakistanische Islamwissenschaftlerin und Frauenrechtlerin Riffat Hassan die Notwendigkeit gleicher Freiheitsrechte für alle Menschen. Denn weil es nach islamischer Überzeugung keinen Mittler zwischen Gott und Mensch gibt, steht jeder Mensch sozusagen „unmittelbar“ vor Gott. Vormundschaftsverhältnisse, wie sie vor allem zwischen Mann und Frau bestehen und vielfach immer noch religiös gerechtfertigt werden, stellen daher nach Riffat Hassan eine Anmaßung dar, die gegen den Geist des Islams verstößt⁸⁸.

Mit einem anderen Bild, aber in der Pointe ganz ähnlich, betont Muhammad Salim Abdullah⁸⁹, daß alle Menschen gegenüber Gott Knechte sind. „Abd-Ullah“, als Name im islamischen Raum sehr verbreitet, bedeutet „Knecht Gottes“! Als Knechte aber sind die Menschen einander gleich. Rechtliche Ungleichheiten, d.h. Privilegierung oder Diskriminierungen, müssen daher in muslimischer Perspektive als verwerflich angesehen und bekämpft werden. Der Kampf für die Verwirklichung der religiös gebotenen Gerechtigkeit ist nach Abdullah im übrigen die heute einzig angemessene Deutung auch des „jihad“. Dieser Kampf aber muß friedlich geführt werden. Die Übersetzung und Interpretation des „jihad“ als eines „heiligen Krieges“ lehnt Abdullah als etymologisch unhaltbar und vor allem als Verstoß gegen die Botschaft des Korans ab⁹⁰.

Auch Mohamed Talbi begründet die Menschenrechte und insbesondere die Religionsfreiheit aus dem Gedanken der Souveränität Gottes, dem der Mensch Gehorsam schuldet – denn dies meint „Islam“. Die Unterwerfung unter den unergründlichen Ratschluß Gottes soll ihren Ausdruck im wechselseitigen Respekt der Menschen voneinander finden; denn keiner kann über den gottgewollten Lebensweg des Anderen urteilen. Talbi kommt somit zu dem Schluß: „Aus muslimischer Sicht und aufgrund der koranischen Lehren ... ist die Religionsfreiheit ein Akt grundlegender Achtung vor der Souveränität Gottes und vor dem Geheimnis seiner Absicht mit dem Menschen, mit einem Menschen, der das erschreckende Vorrecht empfangen hat, selbst und in eigener Verantwortung sein Schicksal hier auf Erden und für das Jenseits zu übernehmen. Die Freiheit des Menschen achten heißt letztlich die Absicht Gottes achten. Ein echter Muslim sein heißt sich dem Willen Gottes unterwerfen. Es heißt, willentlich und frei, voll Vertrauen und Liebe sein Dasein in die Hände Gottes legen.“⁹¹

V. Zum Problem der Scharia

1. Widersprüche zwischen Scharia und Menschenrechtsdenken

Vorbehalte hinsichtlich der Religionsfreiheit waren bzw. sind gewiß ein Haupthindernis für die Anerkennung der Menschenrechte durch die Offenbarungsreligionen. Für die christlichen Kirchen kann man sagen, daß dieses Hindernis inzwischen ausgeräumt ist. Im islamischen Raum hingegen hat eine Diskussion über die Vereinbarkeit von Religionsfreiheit und muslimischem Glauben gerade erst begonnen. Während islamistische und traditionalistische Muslime eine über die bloße Toleranz hinausgehende menschenrechtliche Religionsfreiheit nach wie vor ablehnen oder ihr doch zumindest skeptisch gegenüberstehen, sehen muslimische Reformtheologen die Religionsfreiheit in Einklang mit der Botschaft des Korans.

Konflikte zwischen der islamischen Rechtstradition und modernen Menschenrechten treten aber auch in anderen Bereichen auf. Dies kann eigentlich nicht überraschen. Denn während die Scharia in den ersten zwei bis drei Jahrhunderten der islamischen Geschichte entstanden ist⁹², sind die Menschenrechte vor gerade zweihundert Jahren zum Durchbruch gekommen und erst seit wenigen Jahrzehnten Bestandteil des internationalen Rechts. Zwischen beiden besteht somit eine historische Distanz von rund tausend Jahren. Sie unterscheiden sich aber auch konzeptionell voneinander: Die Menschenrechte orientieren sich an der Idee der *gleichen Freiheit* der Menschen. In der Scharia ist dies anders. Obwohl der Islam die Gleichheit der Gläubigen vor Gott seit jeher stark betont, geht das islamische Recht traditionell von der rechtlichen *Ungleichstellung* verschiedener Personengruppen aus⁹³. Charfi spricht von den „drei großen Ungleichheiten“ in der islamischen Rechtstradition, nämlich der rechtlichen Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, zwischen rechtgläubigen Muslimen und andersgläubigen Minderheiten, ursprünglich auch zwischen Freien und Sklaven⁹⁴.

Die Scharia gilt für die meisten Muslime als unverzichtbarer Bestandteil ihres Glaubens. Auch entschiedene muslimische Reformtheologen wie Abdullahi Ahmed An-Na' im bekennen sich dazu, sie nicht preisgeben zu wollen⁹⁵. Denn sie basiert auf der koranischen Offenbarung als ihrer wichtigsten Quelle. Da der Koran allerdings zumeist eher allgemeine ethische Weisungen und nur relativ wenige Rechtsvorschriften im engeren Sinne enthält, müssen andere Rechtsquellen wie die Tradition (sunna) des Propheten, der Konsens der Rechtsgelehrten und der Analogieschluß hinzukommen.

Wir stehen somit vor dem Widerspruch, daß viele Muslime sich einerseits der Scharia verpflichtet fühlen, andererseits aber den Menschenrechten gerecht werden wollen. Denn auch die islamischen Staaten haben sich heute mehr-

heitlich durch Grundrechte in ihren Verfassungen zu den Menschenrechten bekannt; viele von ihnen sind außerdem den UNO-Menschenrechtspakten von 1966 beigetreten⁹⁶. Die Muslime erleben diesen Widerspruch vielfach als eine Art kollektive Schizophrenie, wie Charfi drastisch vermerkt⁹⁷. Talbi spricht von einer geradezu „zerreißen“ Frage für den gläubigen Muslim⁹⁸. Es gilt daher, vermittelnde Wege zu suchen. Dies ist die schwierige Aufgabe, um deren Lösung die Muslime heute ringen.

2. Konkrete Konflikte (die Rolle der Frau und die Körperstrafen)

Die konkurrierenden Geltungsansprüche von Scharia-Tradition und Menschenrechten stoßen in mehreren Rechtsbereichen aufeinander⁹⁹: Neben den noch nicht gelösten religionsrechtlichen Fragen ist die Ungleichstellung der Frau sicherlich das menschenrechtliche Hauptproblem in den islamischen Ländern. Ein weiteres Problem stellen die grausamen Körperstrafen der Scharia-Tradition dar, die in den letzten Jahren in einigen Staaten wieder eingeführt worden sind.

Zunächst also zur Stellung der Frau¹⁰⁰. Die Scharia hat die rechtliche Lage der Frau anfangs eindeutig verbessert, geht sie doch von dem Grundsatz aus, daß auch die Frau ein Rechtssubjekt ist; dies war im frühen Mittelalter nicht selbstverständlich. Die moderne Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau ist ihr freilich nicht bekannt. Vielmehr ist die Frau in den meisten Rechtsbereichen gegenüber dem Mann benachteiligt, vor allem auch im Familien- und Erbrecht, das den Schwerpunkt der heute noch rechtsgültigen Scharia-normen darstellt.

Die ungleiche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie zeigt sich darin, daß der Mann theoretisch bis zu vier Frauen heiraten darf. Diese Regelung, ursprünglich durch die Notwendigkeit der Versorgung von Kriegswitwen und -waisen bedingt, wird in ihrer praktischen Bedeutung jedoch oft überschätzt. Der Ehevertrag wird zumeist nicht zwischen den Brautleuten ausgehandelt, sondern zwischen dem Bräutigam und dem nächsten männlichen Verwandten der Braut. Die Frau hat eine Art Vetorecht gegen eine unliebsame Eheverbindung, das traditionell allerdings nicht in jedem Fall anerkannt wurde und vermutlich auch heute noch vielfach mißachtet wird. Diskriminierend ist auch das Scheidungsrecht, da die einseitige Verstoßung der Frau durch den Mann theoretisch möglich ist. Die grundlose Verstoßung wird indes schon seit jeher mißbilligt und heute durch gesetzliche Reformen zumindest mehr oder weniger erschwert. Schließlich kommt dem Mann als dem Oberhaupt der Familie eine, wenn auch nicht unbegrenzte, Vorherrschaft über die Frau zu.

Im Erbrecht gilt der Grundsatz, daß die Frau die Hälfte des Anteils erhält, auf den ein Mann Anspruch hätte. In einigen Ländern, vor allem in Saudi-Ara-

bien, werden Frauen außerdem aus dem öffentlichen Leben weitgehend ferngehalten. Die Verschleierung, obwohl im Koran nicht eindeutig verlangt, wird in jüngerer Zeit von Fundamentalisten zum Bekenntniszeichen der gesellschaftlichen Islamisierung erhoben und z.T. gewaltsam durchgesetzt.

Während die Diskriminierung der Frau in unterschiedlichem Ausmaße überall in der islamischen Welt fortbesteht, wird das Problem der Körperstrafen gelegentlich überschätzt. In der westlichen Öffentlichkeit besteht eine Neigung, die Scharia oft primär mit dem mittelalterlichen islamischen Strafrecht zu assoziieren oder gar zu identifizieren: Man denkt an grausame Körperstrafen wie das Handabschneiden für Diebstahl, die Auspeitschung für Alkoholgenuß, die Steinigung für Ehebruch¹⁰¹. Die Gleichsetzung der Scharia mit derartigen Strafen gibt aber insgesamt ein falsches Bild: Denn erstens sind diese und ähnliche Strafen nur ein Teilbestand der Scharia; sie stehen nicht in ihrem Zentrum. Zweitens sind sie seit jeher nur sehr selten angewendet worden und in den Strafgesetzbüchern der meisten islamischen Länder heute nicht mehr vorgesehen. Tatsächlich praktiziert werden sie heute noch – oder wieder – in Sudan, Saudi-Arabien, Jemen, Iran und Pakistan¹⁰².

Diese Scharia-Strafen, teilweise grundgelegt im Koran, sollen ursprünglich die Verletzung der „Rechte Gottes“ verhindern, d.h. die für die Gemeinschaft zentralen Rechtsgüter – Leben, Ehe, Eigentum, guter Leumund usw. – schützen. Der Rechtsgüterschutz ist das Anliegen eines jeden, auch des modernen Strafrechts. In der Ausgestaltung der Strafen beschreitet man heute freilich andere Wege als im frühen Mittelalter. Die Restauration der archaischen Körperstrafen stößt daher zu Recht auf Protest. So hat die Unterkommission der UNO gegen Diskriminierung und für Minderheitenschutz im Jahre 1984 in einer Resolution die Vollstreckung der Amputationsstrafe im Sudan als Verstoß gegen das Folterverbot in Artikel 5 der UNO-Menschenrechtserklärung kritisiert¹⁰³. Diese Einschätzung wird von vielen Muslimen geteilt. Bezeichnend ist die Reaktion der sudanesischen Bevölkerung auf die Wiedereinführung der Körperstrafen unter der Regierung Numeiri: Man hat die entsprechende Verfügung der Militärregierung im Volksmund meist nicht „Scharia“ genannt, sondern statt dessen distanzierend von den „Septembergesetzen“ gesprochen¹⁰⁴.

3. Die Scharia in den islamischen Menschenrechtserklärungen

Sucht man in den bisher vorliegenden islamischen Menschenrechtserklärungen nach Lösungen für die genannten Konflikte, so wird man zunächst enttäuscht. Menschenrechte und Scharia werden dort lediglich „harmonisierend“ miteinander verbunden. Die Widersprüche werden nicht offen angesprochen, geschweige denn kritisch vermittelt, sondern eher überspielt¹⁰⁵. Beispielswei-

se stehen in der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung des europäischen Islamrats von 1981 die Rechte auf Leben, Freiheit, Gleichheit, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit unter dem Vorbehalt der Scharia. Infolgedessen ist unklar, wie man die entsprechenden Artikel überhaupt verstehen soll. Es ist zu vermuten, daß sie in der Auslegung durch liberale Reformmuslime einerseits und durch militante Islamisten andererseits ganz Verschiedenes bedeuten.

Die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung – und dasselbe gilt auch für andere Dokumente des islamischen Menschenrechtsdiskurses – erweist sich somit als „zweideutig“. Man sollte diese Zweideutigkeit allerdings nicht zu schnell als bewußten ideologischen Etikettenschwindel abtun¹⁰⁶, sondern sie als Ausdruck einer möglicherweise uneingestanden Orientierungskrise wahrnehmen. Es zeigt sich darin ein innerislamisches Ringen um die Menschenrechte, dessen Ausgang offen ist.

Daher muß die „Harmonisierung“ von Menschenrechten und Scharia nicht in jedem Fall auf Kosten der Menschenrechte gehen. Zwar ist in der Tat zu fürchten, daß der Freiheitsgehalt der Menschenrechte durch ihre Verquickung mit der Scharia im Kern relativiert wird, vielleicht sogar in einer islamistischen Ideologie verschwindet. Für diese Gefahr gibt es Beispiele. etwa das oben zitierte Missionsverbot in der Menschenrechtserklärung der Organisation der Islamischen Konferenz von 1990. Auf der anderen Seite ist es aber auch möglich, daß die Scharia durch die Integration des Menschenrechtsbegriffs allmählich für menschenrechtliche Anliegen geöffnet wird¹⁰⁷. Einige Hinweise dafür lassen sich in der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 finden. Man kann die Erklärung, so zweideutig sie insgesamt auch bleibt, durchaus als einen Versuch lesen, die Scharia – ohne Bruch mit dem Herkommen – vorsichtig dem Menschenrechtsanspruch anzunähern. Dafür einige Beispiele:

Das heikle Problem der islamischen Körperstrafen wird in der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung nicht kritisch angesprochen. Dies ist bedauerlich, zumal islamische Fundamentalisten in letzter Zeit die Einführung der Körperstrafen als Symbol entschiedener Islamisierung verstärkt und z.T. mit Erfolg verlangen. Wenigstens aber gibt die Islamische Menschenrechtserklärung die Empfehlung ab, die Körperstrafen, wenn irgend möglich, zu vermeiden (Art. 5 Abs. d). Dies geschieht unter Anknüpfung an Möglichkeiten der Scharia, die nämlich seit jeher sehr „flexibel“ gehandhabt werden konnte. Hohe Beweishürden, kurze Verjährungsfristen, die strafmildernde oder -befreiende Wirkung der Reue und andere Mittel haben schon in der Vergangenheit dafür gesorgt, daß die grausamen Körperstrafen nur in Ausnahmefällen tatsächlich verhängt und zumeist durch mildere Bestrafungsarten ersetzt wurden¹⁰⁸. Schon der zweite Kalif Omar hat die Strafe des Handabhackens für Diebstahl in Zeiten der Not vollständig ausgesetzt¹⁰⁹. Die strafpraktische Be-

deutung dieser Strafen war also von Anfang an relativ gering. Heute werden die koranischen Strafdrohungen von vielen Muslimen, auch von konservativen muslimischen Rechtsgelehrten, eher als eine Art religiöse Mahnung denn als Bestandteil einer praktikablen Strafjustiz verstanden. Anwendbar seien sie, wenn überhaupt, nur in einer idealen islamischen Gesellschaft, nicht aber in der Welt, wie sie tatsächlich ist. Der Geltungsanspruch der Strafdrohungen wird mit solchen Argumenten zwar nicht formell bestritten, ihre politisch-rechtliche Wirkung aber pragmatisch ausgesetzt¹⁰. Es scheint, daß dies ein für viele Muslime gangbarer Weg ist, um sowohl dem Anspruch der Scharia als auch den Plausibilitäten modernen Rechtsdenkens Rechnung zu tragen.

Ein zweites Beispiel wäre die Polygamie, die nach der Scharia an sich erlaubt, vielerorts aber dennoch außer Gebrauch gekommen ist. Direkt verboten ist sie innerhalb der arabischen Welt nur in Tunesien¹¹. Dort hat man die koranische Vorschrift, daß der Mann alle seine Ehefrauen strikt gleich behandeln muß, als ein indirektes Verbot der Polygamie interpretiert; denn schon im Koran heißt es, daß diese Vorschrift praktisch uneinlösbar sei (Sure 4, 129). Die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung spricht das Problem der Polygamie zwar nicht ausdrücklich an; vielleicht ist es aber kein Zufall, daß in den Abschnitten über Ehe und Familie (Art. 19 und 20) von der Frau stets im Singular die Rede ist. Man gewinnt jedenfalls den Eindruck, daß sich die Monogamie de facto als normales Familienmodell durchgesetzt hat.

Ann E. Mayer, die der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung sehr kritisch gegenübersteht, macht auf einen weiteren kleinen Fortschritt in Richtung auf eine Besserstellung der Frau aufmerksam. In Artikel 19 Abs. i wird nämlich die freie Zustimmung beider Ehepartner zur Heirat verlangt, wenn es heißt: „Ein junger Mann oder ein junges Mädchen werden nicht zur Ehe mit jemandem, den sie nicht wollen, gezwungen.“ Mit dieser eindeutigen Formulierung geht die Islamische Menschenrechtserklärung über das klassische islamische Eherecht hinaus, das die Zustimmung der Frau für die Heirat nicht in jedem Fall verlangte¹².

Die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung enthält also Elemente jener „pragmatischen Humanität“, der in der islamischen Tradition seit jeher ein weiter Entfaltungsraum gewährt wurde¹³. Denn der Koran betont wiederholt, daß Gott es den Menschen nicht unnötig schwer machen will, sein Gesetz zu wahren: „Gott will für euch Erleichterung. Er will für euch nicht Erschweren ...“ (Sure 2, 185). Vor allem in der hanafitischen Rechtsschule, der größten im sunnitischen Islam, haben sich vielfältige Auslegungskünste entwickelt, mit deren Hilfe man die Scharianormen an die Bedürfnisse des Lebens flexibel anpassen konnte. Der Rigorismus islamischer Fundamentalisten ist insofern für die islamische Rechtstradition im ganzen gerade nicht charakteristisch.

In Fortführung eines solchen humanen Pragmatismus sind allmähliche Annäherungen der Scharia an menschenrechtliche Forderungen durchaus

denkbar, und zwar auch für eher konservative Muslime. So haben sich beispielsweise auch traditionell ausgebildete islamische Rechtsgelehrte gegen die Wiedereinführung der Steinigungsstrafe in Pakistan ausgesprochen, und zwar mit Hinweis auf die humanen Prinzipien des Islams¹⁴. Der islamische Menschenrechtsdiskurs läßt sich mithin nicht auf die Alternative von liberalen Menschenrechtsbefürwortern hier und fundamentalistischen Gegnern dort reduzieren. Zwischen diesen Polen befindet sich eine breite Strömung konservativer islamischer Orthodoxie, in der sich bei näherem Hinsehen behutsame Bewegungen in Richtung auf die Anerkennung der Menschenrechte feststellen lassen. Obwohl es an der Bereitschaft zu eindeutigen und selbstkritischen Revisionen immer noch mangelt und auch Rückschritte jederzeit möglich sind, sollte man die Chancen einer schrittweisen, pragmatischen „Versöhnung“ von Scharia und Menschenrechten nicht zu gering achten. In diesem Sinne darf man – bei aller notwendigen Kritik – die Islamischen Menschenrechtserklärungen doch auch positiv würdigen: Trotz ihres unverkennbar apogetischen Grundtons und ihrer oft ambivalenten Formulierungen sind sie ein Beleg dafür, daß der Menschenrechtsgedanke inzwischen auch in Kreisen der konservativen Muslime Wirkungen zeigt.

4. Neudeutungen der Scharia

Offener und selbstkritischer gehen einzelne muslimische Denker an die Widersprüche zwischen Scharia und modernem Recht heran. Ein Vorreiter in dieser Hinsicht ist Abdullahi Ahmed An-Na'im, der die Scharia mitsamt ihrer koranischen Quelle einer grundlegenden historisch-kritischen Überprüfung unterzieht¹⁵. Im Anschluß an den sudanesischen Gelehrten Mahmoud Muhammad Taha erkennt er den mekkanischen Suren, in denen die ursprüngliche prophetische Botschaft ausgesprochen ist, einen theologischen Vorrang gegenüber den späteren medinensischen Suren zu, die sich auf die konkrete politisch-soziale Situation der ersten muslimischen Gemeinde beziehen. Während die grundlegende theologische Botschaft des Korans zeitlos gültig sei, könnten die im Koran enthaltenen rechtlichen und sozialen Regeln heute nicht mehr in jedem Fall unmittelbar verbindlich sein. An-Na'im würdigt die Leistung der frühen islamischen Juristen, die mit der Scharia ein für die damalige Zeit vorbildliches Recht entwickelt hätten. Es sei heute indes erforderlich, die Scharia im Blick auf die moderne Welt neu auszugestalten.

Von einem etwas anderen Ansatz her nehmen Talbi und Merad das Problem in Angriff: Sie unternehmen es, die Scharia partiell zu entjuridifizieren. Sie knüpfen dabei am ursprünglichen Wortsinn von Scharia als „Wegweisung“ an. Merad interpretiert den Begriff als „Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist“¹⁶. Deshalb sei es für ihn schmerzlich zu erle-

ben, daß die Scharia oft als rigides „Gesetz“ verstanden wird, ja in der Ideologie militanter Islamisten sogar zu einer Waffe im politischen Machtkampf verkommt. Ihm und Talbi geht es demgegenüber darum, den *ethischen Kerngehalt* der koranischen Weisungen aus der historisch sekundären Überformung durch eine mittelalterliche Gesetzeskasuistik zu befreien. Dadurch soll die Verbindlichkeit der Scharia nicht geleugnet, sondern – im Horizont der Moderne – kritisch neu erschlossen werden. Mit den Worten Talbis: „Wenn ich nun also die Ziele des Korans in der richtigen Orientierung erfasse, d.h. wenn es mir gelingt, die Zielrichtung einer koranischen Vorschrift auszumachen, dann kann ich auf meinem Weg immer weiter vorangehen, vorausgesetzt allerdings, daß ich in derselben Sinnrichtung bleibe. Ich kann dann auch darauf bauen, die Scharia nicht verraten zu haben.“¹⁷

Einen solchen reformerischen Weg zu finden und zu beschreiten, ist nicht in bloß passivem, blindem Gehorsam möglich, sondern verlangt eine Haltung des gleichsam *mündigen Gehorsams* – wobei die Mündigkeit gewiß keine Relativierung, sondern eine anspruchsvollere Weise des Gehorsams bedeutet. Der Wille Gottes darf nicht unmittelbar mit der Scharia gleichgesetzt werden, wie der Marokkaner Allal al-Fasi betont¹⁸, sondern ist nur durch das aktive Bemühen der Gläubigen aufzufinden. Um die wahre Absicht und den Sinn der Gebote Gottes zu erfassen und auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse zu übertragen, werden daher alle Kräfte des Menschen herausgefordert. Merad beschreibt die Aufgabe so: „Wir müssen uns also bemühen, durch die Kontingenz des Geschichtlichen hindurch die eigentliche Grundrichtung der Offenbarung zu erkennen, normative Kriterien aufzustellen und die Absicht Gottes zu erfassen. Dies aber bedeutet, den Weg des Wagnisses zu gehen.“¹⁹

Mit der Konzentration der Scharia auf ihren wesentlichen ethischen Gehalt öffnet sich zugleich der Raum für menschenrechtliche Kritik und Normierung. Historisch überkommene Bestandteile der islamischen Rechtstradition können nun offen unter Menschenrechtsgesichtspunkten diskutiert und ggf. einer kritischen Revision unterzogen werden. So treten moderne Muslime denn auch entschieden für rechtliche und soziale Reformen in Richtung auf die Gleichstellung der Frau ein und engagieren sich für eine Neuregelung der Strafordnung, die der Menschenwürde des Straftäters eher entspricht als die traditionellen Körperstrafen.

Was die Rechtsposition der Frau betrifft, so sieht Merad die eigentliche Pointe der koranischen Offenbarung darin, daß die Frau grundsätzlich als Rechts-subjekt anerkannt wird. Allein dieses Prinzip sei entscheidend, nicht hingegen seine zeitbedingte Formulierung, dergemäß die Frau im Erbrecht nur halbsoviel beanspruchen kann wie ein Mann. „Die Aussage ‘die Frau erhält die Hälfte’ bedeutet in ihrer Letztintention nicht, daß die Frau *nur* die Hälfte bekommt. Ihr Sinn liegt vielmehr darin, daß *auch* die Frau ein Recht auf Erbfolge hat. Hierin eben liegt die neue, revolutionäre Bedeutung der koranischen Bot-

schaft – revolutionär im Hinblick auf das geschichtliche Umfeld des Propheten, in dem der Frau keinerlei Rechte zuerkannt wurden.“¹²⁰

Wie die konkrete Ausgestaltung des Familien- und Erbrechts aus der Zeit Muhammads nicht unmittelbar als Modell für die Gegenwart gelten kann, so können auch die koranischen Körperstrafen heute keine direkte Rechtsgeltung mehr beanspruchen. Dies jedenfalls ist Talbis Überzeugung, der sich damit gleichwohl in der Sinnrichtung des Korans weiß. „Wenn der Koran ... als letzte Absicht der verstümmelnden Strafen Gerechtigkeit und Gleichheit nennt, so läßt dies den Schluß zu, daß das Leben letztlich das Ziel jener Strafen ist, nicht aber die Verstümmelung als solche oder der Tod. Sollte es uns heute möglich sein, ein Leben in Gerechtigkeit und Gleichheit auf andere Weise zu sichern, so wäre das durchaus ein Weg in der Zielrichtung des Korans.“¹²¹

VI. Rückblick und Ausblick

Praktische und theologische Bemühungen von Christen und Muslimen um eine innere Aufnahme des Menschenrechtsethos sind kein leichtes Unterfangen. Denn die Menschenrechte, obwohl einerseits in ihrem humanen Anliegen den Offenbarungsreligionen nicht fremd, stellen andererseits einen eigenständigen ethisch-politischen Freiheits- und Gleichheitsanspruch dar, der aufgrund der historischen Umstände anfangs oft auch gegen die Religionsgemeinschaften gerichtet war. Diese sind dem Menschenrechtsgedanken daher lange Zeit recht distanziert begegnet. Die Geschichte der wechselseitigen Vorbehalte und Mißverständnisse zwischen religiösen Autoritäten und Vertretern von Aufklärung und Menschenrechten wirkt z.T. bis heute nach.

Die Öffnung von Christentum und Islam für die Menschenrechte ist demnach ohne Bereitschaft zur Selbstkritik nicht zu leisten. Diese Selbstkritik birgt zugleich die Chance, möglicherweise verschüttete freiheitliche Elemente der religiösen Tradition neu zu erschließen und den Glauben zu verlebendigen, damit Christen und Muslime den spirituellen Reichtum ihrer Glaubensbotschaft gegen Tendenzen religiöser Sinnentleerung in der modernen Zivilisation einbringen können.

Für die christlichen Kirchen und ihre Theologie läßt sich sagen, daß sie zu einem eindeutigen Bekenntnis zu Menschenrechten gefunden haben. Der Ökumenische Weltrat der Kirchen hat seit 1948 wiederholt Erklärungen zu den Menschenrechten abgegeben. Die katholische Kirche hatte wohl innerhalb des europäischen Spannungsfeldes größere Schwierigkeiten zu überwinden. Doch hat sie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Grundlage für die Anerkennung der Menschenrechte geschaffen, die beispielhaft genannt werden kann. Daß die Kirchen in den Menschenrechten ein ureigenes Anliegen wie-

dererkannt haben, findet seine Bestätigung heute vor allem auch in der praktischen Menschenrechtsarbeit kirchlicher Organisationen.

Die Entwicklung im islamischen Raum ist demgegenüber aus mehreren Gründen schwerer einzuschätzen. Zum einen ringen in den islamischen Ländern zur Zeit fundamentalistische, konservative und liberale Richtungen um Einfluß. Ihre wirkliche politische Stärke und ihr Verhältnis zueinander sind angesichts mangelhafter demokratischer Strukturen oft kaum festzustellen. Zum anderen gibt es im Islam keine Repräsentationsorgane, die, den christlichen Kirchen vergleichbar, für die Gläubigen verbindliche Stellungnahmen abgeben könnten. Die bisher bekannt gewordenen Menschenrechtserklärungen internationaler islamischer Organisationen finden unter Muslimen nicht allgemeine Zustimmung und sind außerdem nicht frei von Zweideutigkeiten.

Indes zeigen Menschenrechtsinterpretationen einzelner muslimischer Denker, daß der islamische Glaube sich mit Menschenrechten prinzipiell durchaus vereinbaren läßt, ja mehr noch: daß er „zu ihrer Fortentwicklung auch etwas beizutragen hat“, wie die Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt betont¹²². Wie dargestellt, können auch die zweifellos bestehenden Spannungen zwischen islamischer Rechtstradition und modernem Menschenrechtsanspruch kritisch überwunden werden. Dies geschieht beispielsweise in Bemühungen um eine „Entjuridifizierung“ der Scharia, deren Sinn als religiös-ethische „Wegweisung“ damit zugleich wiedergewonnen werden soll. Nicht wenige Muslime sprechen sich heute persönlich und politisch für die Abschaffung (bzw. gegen die Wiedereinführung) der Körperstrafen, für die Gleichberechtigung der Frau und für volle Gewährleistung des Rechts auf Religionsfreiheit aus.

Einflüsse des Menschenrechtsdenkens lassen sich aber nicht nur bei einzelnen Reformern, sondern auch in der Breite des konservativen Scharia-Islams feststellen. Die manchmal zu „harmonisierende“ Verbindung von Scharia und Menschenrechten birgt zwar gewiß das Risiko der islamistischen Umdeutung von Menschenrechten. Sie bietet andererseits aber auch Chancen einer schrittweisen Öffnung der Scharia für das Anliegen moderner Menschenrechte. Denn die islamische Rechtstradition ist, abgesehen von einigen rigoristischen Rechtsschulen, seit jeher durch einen humanen Pragmatismus geprägt, der heute Annäherungen an Menschenrechtsvorstellungen ermöglicht. Die militante Unduldsamkeit von Fundamentalisten ist hingegen für die islamische Tradition im ganzen gerade nicht typisch. Sie stößt daher nicht nur auf den Widerstand liberaler Reformen, sondern erregt auch bei vielen eher konservativ eingestellten Muslimen Unbehagen und Protest.

Bei allen Unterschieden zwischen Christentum und Islam richtet sich die Herausforderung der Menschenrechte an beide Religionen. Sie verlangt ihnen nicht nur praktisches Engagement, sondern auch selbstkritische Rückfragen an die eigene Tradition ab. Es ist daher sinnvoll, daß Christen und Muslime ih-

re geschichtlichen Erfahrungen und ihre theologischen Bemühungen austauschen.

Ob das christlich-islamische Gespräch über Menschenrechte gelingt und 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. Andererseits gibt es immer wieder Erfahrungen gelungener Begegnung. Indes geht es nicht primär um optimistische oder pessimistische Prognosen, sondern um die prinzipielle Offenheit für die *Möglichkeiten* – vielleicht auch für überraschende Möglichkeiten – des Anderen. Diese Offenheit ist, jenseits aller Prognosen, die Grundvoraussetzung eines fairen Miteinandersprechens und -handelns.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Adel Theodor Khoury*, Islamische Minderheiten in der Diaspora (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftl. Reihe 40), Mainz/ München 1985.
- ² Vgl. *Gerhard Luf*, Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis, in: *Ernst-Wolfgang Böckenförde/ Robert Spaemann* (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S. 119–137.
- ³ Vgl. den Titel des Buches von *Mohammed Arkoun*, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984.
- ⁴ Vgl. *Josef Isensee*, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: *Böckenförde/ Spaemann* (Hg.), a. a. O., S. 138–174.
- ⁵ Zum folgenden vgl. grundlegend: *Maurice Borrmans*, Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre, in: *Pro Mundi Vita Bulletin* Sept./Okt. 1978. Vgl. auch *Hans Zirker*, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989.
- ⁶ *Georges C. Anawati*, Exkurs zum Konzilstext über die Muslims, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Zusatzbände zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Kommentare Teil II), 2. Aufl. 1967, S. 485–495, hier S. 485.
- ⁷ Zitiert nach *Anawati*, a. a. O., S. 485.
- ⁸ Vgl. *Anawati*, a. a. O., S. 486.
- ⁹ Vgl. *Borrmans*, a. a. O., S. 22 ff.
- ¹⁰ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate), Art. 3.
- ¹¹ *Mohamed Talbi*, Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes, in: *Islamochristiana* 7 (1981), S. 57 ff., hier S. 63.
- ¹² *Ahmad Kafiaro*, Wir umarmen Euch, darum umarmt uns. Plädoyer für eine brüderliche Welt, in: *Süddeutsche Zeitung*, Wochenendbeilage vom 20./21. Juli 1991.
- ¹³ *Borrmans*, S. 51.
- ¹⁴ Zitiert nach *Wolfgang Heidelmeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel. Internationale Abkommen*, 3. erw. Aufl. Paderborn 1982, S. 271.
- ¹⁵ So ein Wortbeitrag Talbis auf dem Hauptkolloquium des Tübinger Forschungsprojekts Menschenrechte. März 1986.

- ¹⁴ Vgl. dazu das Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“, hg. von der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“, München/Mainz 1976; sowie *Otto Kimminich*, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchungen zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftl. Reihe 52), Mainz/ München 1990, S. 34 ff.
- ¹⁵ Übersetzt und kommentiert von *Martin Forstner*, in: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16 (Juni/September 1982).
- ¹⁶ Vgl. *Ali Merad*, Überlegungen zur „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“, in: *Johannes Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (im Erscheinen).
- ¹⁷ Abgedruckt ist diese Erklärung in: „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“ (hg. von der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit) 1991 Heft 1, S. 93 ff.
- ¹⁸ Dies betont auch *Ann Elisabeth Mayer*, Islam and Human Rights. Tradition and Politics, Boulder/London 1991.
- ¹⁹ Zur Deutung vgl. *Rotraud Wielandt*, Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven, in: *Klaus Kienzler* (Hg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, S. 46–66.
- ²⁰ Vgl. z. B. die Länderberichte über die Situation des heutigen Islams, in: *Werner Ende/ Udo Steinbach* (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, 3. Aufl. München 1991.
- ²¹ Vgl. die Einschätzung von *William Montgomery Watt*, Islamic Fundamentalism and Modernity, London/New York 1988, es gebe derzeit „a large, mainly silent, body of liberal opinion in Islam“ (S. 143).
- ²² Siehe V,3.
- ²³ Die Forschungsergebnisse werden in zwei vom Projektleiter herausgegebenen Bänden dokumentiert, wobei der erste die Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und modernem Menschenrechtsdenken thematisiert: *Johannes Schwartländer* (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, Mainz/München 1981. Im zweiten Band geht es um – analoge – Bemühungen von Christen und Muslimen um eine kritische Vermittlung des menschenrechtlichen Freiheitsethos mit den jeweiligen religiösen Traditionen: *Johannes Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (im Erscheinen).
- ²⁴ Vgl. *Heiner Bielefeldt*, Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien, Würzburg 1990, S. 108 ff.
- ²⁵ Vgl. dazu *Johannes Schwartländer*, Demokratie – Verwirklichung oder Gefährdung der Menschenrechte?, in: *ders.* (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl/Straßburg 1981, S. 189–221, bes. S. 210 ff.
- ²⁶ Die wichtigsten sind die beiden Menschenrechtspakte der UNO von 1966: der Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie der Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Seit 1976 sind sie für die (inzwischen über 100) Unterzeichnerstaaten rechtsverbindlich.
- ²⁷ Siehe IV,2.
- ²⁸ Vgl. *Gerhard Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, 2. erg. Aufl. Berlin 1978, S. 15 ff.
- ²⁹ Zu weiteren Beispielen vgl. die im Rahmen der UNESCO zum 20. Jahrestag der UNO-Menschenrechtserklärung 1968 durchgeführte Sammlung von menschenrechtlich relevanten Traditionen aus aller Welt. Die Sammlung ist kürzlich auch in deutscher Sprache publiziert worden: *Jeanne Hersch* (Hg.), Das Recht ein Mensch zu sein, Basel 1990.
- ³⁰ Vgl. *Roman Schnur* (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, 2. Aufl. Darmstadt 1974.
- ³¹ Vgl. *Johannes Schwartländer* (Hg.), Die Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche, Mainz/München 1979, S. 27 ff.

- ³⁴ Vgl. *Heiner Bielefeldt*, Zum Ethos der menschenrechtlichen Demokratie. Eine Einführung am Beispiel des Grundgesetzes, Würzburg 1991, S. 40 ff.
- ³⁵ *Ali Merad*, Das islamische Bewußtsein vor dem Aufruf der Menschenrechte, in: *Schwartzländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ³⁶ So der ehemalige Vorsitzende der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker *Issac Nguéma*, Perspektiven der Menschenrechte in Afrika, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 1990, S. 301–304, hier S. 301.
- ³⁷ *Gerhard Höver*, „Die Kirche und die Menschenrechte“, in: *Schwartzländer* (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, a. a. O., S. 344–358, hier 348 f.
- ³⁸ *Mohamed Talbi*, Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive, in: *Schwartzländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ³⁹ *Walter Kasper*, Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: *Schwartzländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁴⁰ Vgl. *Summa theol.* II/2, q.10a.11; q.11.a.3.
- ⁴¹ Grundlegend dazu: *Adel Theodor Houry*, Toleranz im Islam (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftl. Reihe 22), München/Mainz 1980.
- ⁴² Dies war Praxis vor allem bei der größten der sunnitischen Rechtsschule, nämlich der hanafitischen.
- ⁴³ Vgl. *Silvia Tellenbach*, Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985.
- ⁴⁴ Vgl. dazu die Dokumentationen des Sonderberichterstatters der UNO-Menschenrechtskommission für Iran, *Reynaldo Galindo Pohl*; außerdem *Mayer*, a. a. O., S. 155 ff.
- ⁴⁵ Vgl. *Monika Tworuschka*, Die Rolle des Islam in den Arabischen Staatsverfassungen, Diss. Bonn 1976.
- ⁴⁶ Vgl. *Konrad Dilger*, Tendenzen der Rechtsentwicklung, in: *Ende/Steinbach* (Hg.), a. a. O., S. 170–197, bes. S. 171 ff.
- ⁴⁷ Vgl. dazu die detaillierte Studie von *Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh*, La définition internationale des droits de l'homme et l'islam, in: *Revue générale de droit international public* 1985, S. 625–716, bes. S. 648 ff.
- ⁴⁸ Vgl. *Baber Johansen*, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Heft 20 (1986), S. 12–60, hier S. 45 f.
- ⁴⁹ Vgl. die umfangreiche und detaillierte Studie von *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), Jahrgang X (1991), S. 105–186, hier S. 118.
- ⁵⁰ Vgl. *Abu-Sahlieh*, a. a. O. S. 635 ff.
- ⁵¹ Vgl. *Mayer*, a. a. O., S. 167.
- ⁵² Vgl. die Studie von *amnesty international*, Wenn der Staat tötet. Todesstrafe contra Menschenrechte, deutsch Frankfurt a.M. 1989.
- ⁵³ Die Todesstrafe für Apostasie ist vorgesehen z. B. in einem Modellentwurf einer islamischen Verfassung, vorgelegt von der Al-Azhar-Universität im Jahre 1979. Vgl. dazu *Mayer*, a. a. O., S. 176.
- ⁵⁴ Zu den Opfern gehören der islamische Gelehrte *Mahmoud Muhammad Taha*, der am 18. Januar 1985 im Sudan hingerichtet wurde, sowie Reverend *Hossein Soodmand*, der als ehemaliger Konvertit am 13. Dezember 1990 im Iran wegen Apostasie exekutiert wurde.
- ⁵⁵ Vgl. *Abu-Sahlieh*, a. a. O., S. 636 f.; *Forstner*, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit ..., a. a. O., S. 110 ff.; *Donna E. Arzt*, The Application of International Human Rights Law in Islamic States, in: *Human Rights Quarterly* 1990, S. 202–230, bes. S. 216 f.

- ⁵⁶ Eine solche Umdeutung, bei der der freiheitliche Gehalt der Menschenrechte gerade verloren geht, ist charakteristisch für die Menschenrechtskonzeptionen islamistischer Denker wie Abu'l A'la Mawdudi oder Sultanhussein Tabandeh. Vgl. dazu ausführlich Mayer, a. a. O.
- ⁵⁷ Mohamed Charfi, Die Menschenrechte im Bezugsfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁵⁸ Vgl. z. B. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Religious Minorities unter Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism, in: *Human Rights Quarterly* 1987, S. 1–18; ders., Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Islamic Dhimma System, in: *Leonard Swidler* (Hg.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia 1986, S. 43–59.
- ⁵⁹ Mohamed Talbi, Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁶⁰ Vgl. Charfi, Die Menschenrechte ..., a. a. O.
- ⁶¹ Charfi, Die Menschenrechte ..., a. a. O.
- ⁶² Charfi, Die Menschenrechte ..., a. a. O.
- ⁶³ Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, S. 8.
- ⁶⁴ A. a. O. S. 9.
- ⁶⁵ Vgl. Thomas, De regimine principum I,6.
- ⁶⁶ Vgl. Martin Honecker, Zur geschichtlichen Ausdifferenzierung der Religionsfreiheit im reformatorischen Raum, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁶⁷ Zu Roger Williams vgl. Martin Brecht, Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche, in: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, S. 39–96, hier S. 70 ff.
- ⁶⁸ Karl-Wilhelm Merks, Autonomie, Theonomie, Theokratie, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁶⁹ Daß allerdings schon im traditionellen sunnitischen Islam das Verhältnis von Religion und Politik – entgegen einer verbreiteten Vorstellung – keine bruchlose Einheit gewesen ist, belegt Johansen, a. a. O.
- ⁷⁰ Charfi, Die Menschenrechte ..., a. a. O.
- ⁷¹ Mohammed Arkoun, Die Frage nach dem Staat am islamischen Beispiel, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁷² Mohamed Charfi, Religion und Politik – Unterscheidung, nicht Trennung beider Bereiche, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁷³ Vgl. Gerhard Luf, Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁷⁴ Vgl. Richard Potz, Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁷⁵ Vgl. E. Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: E. Friesenhahn/ U. Scheuner / J. Listl (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. I, Berlin 1974, S. 545–585.
- ⁷⁶ Dignitatis humanae, Art. 1.
- ⁷⁷ Vgl. Kasper, Religionsfreiheit als theologisches Problem, a. a. O.
- ⁷⁸ Walter Kasper, Zwei Bemerkungen zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁷⁹ Muhammad Salim Abdullah, in der Einleitung zu der von Khoury besorgten Koran-Übersetzung, S. XXXVII f. Zu muslimischen Ansätzen einer hermeneutischen Reflexion im

- Hinblick auf das Offenbarungsverständnis vgl. *Arkoun*, Die Frage nach dem Staat am islamischen Beispiel, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁸⁰ Vgl. die Auseinandersetzung zwischen *Talbi* und *Arkoun*, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁸¹ Vgl. dazu *Claus Westermann*, Das Alte Testament und die Menschenrechte, in: *Baur* (Hg.), a. a. O., S. 5–18.
- ⁸² Vgl. *Walter Kasper*, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte, in: *Schwartländer* (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, a. a. O., S. 285 ff., hier S. 289.
- ⁸³ Vgl. dazu *Ulrich Luck*, Neutestamentliche Perspektiven zu den Menschenrechten, in: *Baur* (Hg.), a. a. O., S. 19–38.
- ⁸⁴ Zu diesen und anderen koranischen Begründungen der Menschenwürde und zu ihrer Bedeutung im heutigen islamischen Diskurs vgl. *Rotraud Wielandt*, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁸⁵ Zitiert nach der Koran-Übersetzung von *Adel Theodor Houry*, Gütersloh 1987.
- ⁸⁶ *Mohamed Talbi*, Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁸⁷ *Kasper*, Religionsfreiheit als theologisches Problem, a. a. O.
- ⁸⁸ Vgl. *Riffat Hassan*, On Human Rights and the Qur'anic Perspective, in: *Arlene Swidler* (Hg.), Human Rights in Religious Traditions, New York 1982, S. 51–65.
- ⁸⁹ *Muhammad Salim Abdullah* in einer Diskussion im Rahmen der Veranstaltung des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes zum Thema Menschenrechte am 25.-27. April 1991 in Bonn.
- ⁹⁰ Vgl. *Muhammad Salim Abdullah*, Muslime und Christen in gemeinsamer Verantwortung, in: *ders. u. a.* (Hg.), Der Glaube in Kultur, Recht und Politik. Ein christlich-islamisches Kolloquium (Schriftenreihe des Instituts für Internationale Solidarität der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bd. 19), Mainz 1982, S. 92–108, hier S. 95. Vgl. ähnlich: *Mohamed Talbi*, Islam und Dialog, CIBEDO-Dokumentation Nr. 10 (März 1981), S. 13.
- ⁹¹ *Talbi*, Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive, a. a. O.
- ⁹² Zur historischen Entwicklung und zur Systematik der Scharia vgl. *Joseph Schacht*, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964; *Noel Coulson*, A History of Islamic Law, Edinburgh 1964.
- ⁹³ Vgl. *Schacht*, a. a. O., S. 124 ff.
- ⁹⁴ Vgl. *Mohamed Charfi*, Islam et Droits de l'homme, in: *Islamochristiana* 9 (1983), S. 13 ff., hier S. 16 f.
- ⁹⁵ Vgl. *An-Na'im*, a. a. O., S. 14 ff.
- ⁹⁶ Zu den Mitgliedstaaten des UNO-Pakts über bürgerliche und politische Rechte gehören u. a. Ägypten, Afghanistan, Algerien, Iran, Irak, Jemen, Jordanien, Libanon, Libyen, Marokko, Sudan, Syrien, Tunesien.
- ⁹⁷ *Charfi*, Zum Problem der Laizität im Islam, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁹⁸ *Talbi*, Zum Problem der Scharia, in: *Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ⁹⁹ Vgl. zum folgenden näher *Heiner Bielefeldt*, Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 1990, S. 489–498.
- ¹⁰⁰ Zum folgenden vgl. *Wiebke Walther*, Die Frau im Islam, in: *Peter Antes u. a.*, Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991, S. 98–124; *Abu-Sahlieh*, a. a. O., S. 691 ff.; *Mayer*, a. a. O., S. 109 ff.
- ¹⁰¹ Zu den Scharia-Strafen vgl. *Schacht*, a. a. O., S. 175 ff.; *Adel El Baradie*, Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre, Baden-Baden 1983, bes. S. 100 ff.

- ¹⁰² Vgl. die Jahresberichte von *amnesty international*. Am konsequentesten sind die Scharia-Strafen im Iran kodifiziert worden. Vgl. dazu *Silvia Tellenbach*, Zur Re-Islamisierung des Strafrechts in Iran, in: *Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft* 101 (1989), S. 188–205.
- ¹⁰³ Vgl. *Abu-Sahlieh*, a. a. O., S. 688.
- ¹⁰⁴ Dies beschreibt *Khalid Duran*, Religious Liberty and Human Rights in the Sudan, in: *Leonard Swidler* (Hg.), a. a. O., S. 61–77.
- ¹⁰⁵ Dies wird auch von den muslimischen Gesprächspartnern des Forschungsprojekts kritisiert. Vgl. z. B. *Merad*, Überlegungen zur „Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“, a. a. O.
- ¹⁰⁶ Diesen Verdacht äußert *Martin Forstner*, Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, in: *Johannes Hoffmann* (Hg.), Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt a.M. 1991, S. 249–273.
- ¹⁰⁷ Dies hält auch *Mayer* für möglich, obwohl sie den Islamischen Menschenrechtserklärungen insgesamt skeptisch gegenübersteht, vgl. a. a. O., S. 190 f.
- ¹⁰⁸ Vgl. *Schacht*, S. 176.
- ¹⁰⁹ Vgl. *El Baradie*, a. a. O., S. 80.
- ¹¹⁰ Eine Tendenz, die hudud-Strafen heute zu vermeiden oder wenigstens abzumildern, diagnostiziert auch *Dilger*, a. a. O., S. 193.
- ¹¹¹ Vgl. *Dilger*, a. a. O., S. 176.
- ¹¹² Vgl. *Mayer*, a. a. O., S. 122.
- ¹¹³ Auf die Bedeutung des humanen Pragmatismus im Islam verweist *Udo Steinbach*, Die Menschenrechte im Verständnis des Islam, in: *Verfassung und Recht in Übersee*, 1975, S. 47 ff., bes. S. 54.
- ¹¹⁴ Vgl. *John L. Esposito*, Islam and Politics, 2. Aufl. New York 1987, S. 169.
- ¹¹⁵ Vgl. *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse 1990.
- ¹¹⁶ *Merad*, Zum Problem der Scharia, in: *Schwarzländer* (Hg.), Freiheit der Religion, a. a. O.
- ¹¹⁷ *Talbi*, Zum Problem der Scharia, a. a. O.
- ¹¹⁸ Vgl. *Wielandt*, Menschenwürde und Freiheit ..., a. a. O.
- ¹¹⁹ *Merad*, Zum Problem der Scharia, a. a. O.
- ¹²⁰ *Merad*, Zum Problem der Scharia, a. a. O.
- ¹²¹ *Talbi*, Zum Problem der Scharia, a. a. O.
- ¹²² *Wielandt*, Menschenwürde und Freiheit ..., a. a. O.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

Broschüren

- Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt (1990; auch in englisch, französisch und spanisch); Autoren: Franz Böckle/Hans-Rimbert Hemmer/Herbert Kötter
- Gutes Geld für alle. Sozialethische Überlegungen zur Geldwertstabilität (1991; auch in spanisch); Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, vorgelegt von Franz Furger und Joachim Wiemeyer
- Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte (1992; auch in englisch und französisch); Autoren: Johannes Schwartländer/Heiner Bielefeldt
- Von der Dependenz zur Interdependenz. Anstöße und Grenzen der Dependenztheorie (1994; auch in englisch und französisch); Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, vorgelegt von Franz Furger und Joachim Wiemeyer
- Wirtschaft: global und ökologisch. Überlegungen zu Ressourcenschonung und Umwelterhaltung (1994; auch in englisch und spanisch); Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, vorgelegt von Franz Furger und Joachim Wiemeyer
- Mut zur Strukturanpassung bei uns - Hilfe für die Entwicklungsländer (1995; auch in englisch); Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, vorgelegt von Franz Furger
- Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen (1995); Autoren: Karl Gabriel/Sabine Keller/Franz Nuscheler/Monika Treber

Die Broschüren sind zu beziehen bei der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn, Tel. 0228/103-288, Fax. 0228/103-335.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

Buchreihe "Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden", Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

- Bd. 1: Peter Hünermann/Juan Carlos Scannone (Hg.): Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm (1993)
Teil 1: *Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur Katholischen Soziallehre*
Teil 2: *Armut. Herausforderung für Wirtschafts- und Sozialordnung*
Teil 3: *Demokratie. Menschenrechte und politische Ordnung*
- Bd. 2: Johannes Schwartländer: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (1993)
- Bd. 3: Thomas Hoppe (Hg.): Auf dem Weg zu einer Europäischen Friedensordnung. Perspektiven und Probleme nach dem Ende des Kalten Krieges (1994)
- Bd. 4: Joachim E. Tschiersch/Herbert Kötter/Frithjof Kuhnen: Kirchen und ländliche Entwicklung. Einwirkungen auf die Rahmenbedingungen der Entwicklungszusammenarbeit - Möglichkeiten und Grenzen (1995)
- Bd. 5: Franz Nuscheler, Karl Gabriel, Monika Treber, Sabine Keller: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis (1996)
- Bd. 6: Jürgen Schwarz (Hg.): Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980 - 1995 (2 Bände) (1996)
- Bd. 7 Ludwig Bertsch, Hermann Janssen, Marco Moerschbacher (Hg.): Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur. Die Communio-Ekklesiologie und ihre Rezeption in Afrika, Ozeanien und Europa (1997)

Bezug über den Buchhandel

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

Reihe „Projekte“

- 1 Yves Bizeul: Christliche Sekten und religiöse Bewegungen in der südlichen Hemisphäre. Eine Literaturstudie (1995)
- 2 Thomas Bremer (Hrsg.): Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 05. bis 09. April 1995 in Freising (1996)
- 3 Gero Erdmann: Demokratie und Demokratieförderung in der Dritten Welt. Ein Literaturbericht und eine Erhebung der Konzepte und Instrumente (1996)
- 4 Martin Diehl: Rückkehrbereitschaft von Stipendiaten aus Entwicklungsländern. Eine Evaluierung von Förderprogrammen des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) (1997)
- 5 Günther Freundl/Petra Frank-Herrmann (Eds.): Reproductive Behaviour in Circumstances of Extreme Poverty (1997)

Zu beziehen über die Zentralstelle Weltkirche der Deutschen
Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn,
Tel. 0228/103-288, Fax. 0228/103-335.

the *Journal of Applied Behavior Analysis* (1974), and the *Journal of Experimental Psychology: Applied* (1995).

There are a number of reasons why the *Journal of Applied Behavior Analysis* is the most widely cited journal in the field. First, it is the only journal in the field that is peer reviewed.

Second, it is the only journal in the field that is published by a professional organization.

Third, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Fourth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Fifth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Sixth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Seventh, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Eighth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Ninth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Tenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Eleventh, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twelfth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Thirteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Fourteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Fifteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Sixteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Seventeenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Eighteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Nineteenth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twentieth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-first, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-second, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-third, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-fourth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-fifth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-sixth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-seventh, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-eighth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Twenty-ninth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

Thirtieth, it is the only journal in the field that is published by a journal that is not a journal.

