



Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum

Christian Troll SJ

www.sankt-georgen.de/leseraum/troll18.pdf

Welchen Stellenwert haben Menschenwürde und Religionsfreiheit im Islam?

0. Keine einheitliche islamische Position zur Frage der Religionsfreiheit

Es ist mittlerweile auch dem Nichtspezialisten in islamischen Fragen bewusst, dass es eigentlich ein Unding ist, von der Annahme auszugehen, es gebe – normativ gesprochen – *eine* islamische Position zu Menschenwürde oder zu Religionsfreiheit. Folglich werden wir hier in der gebotenen Kürze zunächst einmal relevante Stellen des Koran zur Menschenwürde benennen um dann zu sehen versuchen, wie sich die Frage der Religionsfreiheit im Kontext der geschichtlichen Wandlungen der islamischen Gemeinschaft gestellt hat. Für die neuere Epoche werden solche Argumente zur Sprache kommen, die von muslimischen Gegnern der Religionsfreiheit und solche, die von Befürwortern vorgetragen worden sind.

1. Menschenwürde

In diesem Teil über das Konzept der Menschenwürde im Islam stütze ich mich auf die hervorragende Studie von R. WIELANDT: „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker“¹.

„Der Koran nimmt den Menschen als Menschen, seine geschöpfliche Verfasstheit, seine gottgewollte Bestimmung und seine individuelle Verantwortlichkeit an etlichen Stellen explizit in den Blick – eine Perspektive, die später in Theologie und Recht bis zu einem gewissen Grade durch die im Koran ebenfalls schon enthaltene, aber dort nur komplementäre Sicht des Muslims als Glied der Glaubensgemeinschaft (*umma*) und damit eher kollektivistischen Betrachtungsweise zurückgedrängt worden ist.“²

Die folgenden Aussagen des Korans hält Wielandt für diejenigen, die von heutigen muslimischen Denkern am häufigsten herangezogen werden:

a. *wa-karramnā banī Ādama* (Und wir haben die Kinder Adams geehrt). (Sure 17:70)

¹ In: Johannes SCHWARTLÄNDER (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte* (Mainz, 1993), 179-204.

² *Ibid.*, 186.

Der moderne arabische Ausdruck für Menschenwürde, *karāmat al-insān*, ist aus derselben Wurzel abgeleitet wie das in diesem Koranvers für „ehren“ verwendete Verbum. Autoren kommentieren: Gott hat durch sein eigenes „ehrendes“ Handeln am Menschen jede menschliche Person mit einer unverlierbaren Ehre ausgestattet, die er unter allen Umständen respektiert sehen wollte. Und worin besteht diese „Ehre“? Etwa, wie es in dem angegebenen Vers weiter heißt: Gott hat dem Menschen eine Vorzugsstellung vor vielen anderen Geschöpfen eingeräumt. Oder: Er hat ihm die Fähigkeiten verliehen, trotz physischer Schwäche, sich die Welt untertan zu machen. Oder: Gott hat im Koran ein Vielzahl von Vorschriften erlassen, die alle darauf abzielen, die menschliche Person in den verschiedensten Lebenszusammenhängen und sogar noch nach dem Tod vor entehrender Behandlung zu schützen.

b. „Wahrlich ich werde auf der Erde einen Nachfolger/Statthalter einsetzen (*inni dschā'ilun fil-ardi khalīfatan*).“ (Sure 2:30)

Khalīfa kann mit ‚Nachfolger‘ oder auch mit ‚Statthalter‘ übersetzt werden. Für den Fall, dass Nachfolger gemeint sei, dachte man mit Rücksicht auf eine Reihe verwandter Koranstellen an eine Ablösung einer früheren, mittlerweile verschwundenen Art von Lebewesen durch die Spezies Mensch; für den Fall, dass von der Bedeutung ‚Stellvertreter‘ auszugehen sei, zog man ein Stellvertreterverhältnis des Menschen im Hinblick auf Gott in Betracht. Noch um die Jahrhundertwende erwog der berühmte Reformtheologe Muhammad 'ABDUH (gest. 1905) in seinem Korankommentar beide Auffassungen, wenngleich er eher der zweiten zuneigte.

Inzwischen hat sich die Interpretation, nach der der Ausdruck *khalīfa* in Sure 2:30 den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnet, allgemein durchgesetzt. Auf dieser Stellvertreterrolle, der man eine ähnliche Bedeutung zuschreibt wie im Judentum und Christentum der Gottesebenbildlichkeit, beruht – so wird dargelegt – die Würde des Menschen. Warum wurde diese aber gerade dem Menschen zuteil? Es ist ein Gnadenakt Gottes, der dem Menschen die Vernunft als Natur verleiht. Diese befähigt ihn zur eigenständigen Ordnung der Welt.

c) „*inna 'aradnā al-amānata 'alā as-samāwāti wa-l-ardi wa-l-dschibāli fa'abaina an yahmil-nahā wa ashfaqna minhā wa hamalahā al-insānu, innahu kāna zalūman dschahūlan* („Wahrlich, Wir boten das Treuhänderamt den Himmeln und der Erde und den Bergen an; doch sie weigerten sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Aber der Mensch nahm es auf sich. Wahrlich er ist ungerecht, unwissend.“) (Sure 33:72)

Nachdem Gott nach Vollendung des Schöpfungswerkes das „anzuvertrauende (oder aus der Rückschau: anvertraute) Gut“ Himmel, Erde und Bergen vergeblich angetragen habe, habe er es dem Menschen angetragen. Er allein war bereit, es anzunehmen. Die besondere Würde des Menschen liegt, so wird erklärt, darin, dass unter allen Geschöpfen allein er Träger dieses ‚anvertrauten Gutes‘ ist, und zwar aufgrund eigener Wahl.

Worin besteht nun das ‚anvertraute Gut‘, die, genau? Die mittelalterliche islamische Tradition deutet *amāna* meist als „Gehorsam“ (*tā'a*) gegenüber Gottes Geboten oder im Sinn von „Verpflichtung“ (*taklīf*) zur Erfüllung der Normen des religiösen Rechts oder ähnlich. Diese Interpretationen wirken bis in die Gegenwart fort. Allerdings hat sich in unserem Jahrhundert

ein relativ breiter Konsens darüber herausgebildet, dass unter dieser *amāna*, entgegen anders lautenden traditionellen Interpretationen, die Freiheit im Sinne der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen zu verstehen sei.³

d. „*wa idh akhada rabbukā min bani ādama min zuhūrihim dhurriyatahum wa ashhadahum ‘alā anfusihim alastu bi-rabbikum qālu balā schahidnā an taqūlu yauma al-qiyāmati inna kunnā ‘an hādha ghāfilīn.* („Und als dein Herr aus den Kindern Adams – aus ihren Lenden – ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen gegen sich selbst machte (,indem er sprach’): „Bin ich nicht euer Herr?“, sagten sie: „Doch, wir bezeugen es.“ [Dies ist so,] damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprecht: „Siehe, wir wussten nichts davon.“ (Sure 7:172)

Mohammad Aziz LAHBABI von Marokko sieht die Begründung der Menschenwürde nach diesem Vers in der im Koran angenommenen Berufung aller Menschen zum Zeugnis für Gott. Er bezeichnet diese Berufung zur *shahāda* als eine ontologische Grundbestimmung des Menschen. WIELANDT fasst zusammen:

„Gemeinsam ist allen diesen genannten koranischen Begründungen der Menschenwürde, dass nach ihnen die letztere allen Menschen im Zusammenhang mit dem Schöpfungsakt von Gott selbst fest eingestiftet wurde. Und eben deshalb weder erst verdient werden muss noch auch verlierbar ist. Sie ergibt sich allein daraus, wie Gott den Menschen gewollt und wozu er ihn bestimmt hat. Die Theologen und Philosophen, die diese Begründungen vertreten, bejahen also damit tatsächlich eine „Würde ohne Würdigkeit“.⁴

Wichtig ist zu beachten, dass eine so verstandene Menschenwürde als „Würde ohne Würdigkeit“ bisher bei weiten nicht allen muslimischen Zeitgenossen, die das Wort Menschenwürde im Munde führen, selbstverständlich ist. Gerade deshalb verdient die Aussage aus dem Jahre 1965 des Kairoer Professors für islamisches Recht Muhammad ABU ZAHRA besonders hervorgehoben zu werden: „...dass sie [die Menschenwürde] dem Menschen kraft seines Menschseins zukommt, nicht wegen...seiner Religion und auch nicht deshalb weil er etwa ehrenhaft wäre...; sie besteht vielmehr im Menschsein selbst“.⁵

Jedoch gibt es zwei Problembereiche, die die Begründbarkeit einer gemeinsamen und gleichen Würde aller Menschen aus dem Koran in besonderer Weise fraglich erscheinen lassen können und die daher unter diesem Gesichtspunkt von zahlreichen muslimischen Autoren eigens diskutiert werden. (1) Die koranischen Regelungen für die Behandlung von Sklaven und (2) diejenigen zur Stellung der Frau, die ja beispielsweise dem Mann gegenüber seiner Gattin ein einseitiges Recht auf Verstoßung und körperliche Züchtigung einräumen und unter anderem auch besagen, dass vor Gericht die Zeugenaussage einer Frau nur halb soviel zählt wie die eines Mannes.

³ Eindrücklich wurde diese Interpretation schon im Jahre 1930 von Muhammad Iqbal (gest. 1938) in seinen „*Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*“ vorgetragen. In unseren Tagen vertritt sie etwa der in Saudi Arabien lehrende Theologe Farūq DASŪQĪ. Die Interpretation der *amāna* als Freiheit ist eine exegetische Aussage, die durch den historischen Standort der Exegese, in diesem Fall das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein, mitbedingt ist.

⁴ WIELANDT, a. a. O., 191.

⁵ Zit. *ibid.*, 191.

Bezüglich der Sklaverei wird hier von vielen auch konservativeren Theologen eine Unterscheidung von vorausgesetzten Sozialverhältnissen und dauerhaft gültigen Normen des gesellschaftlichen Lebens gemacht. In Bezug auf die Sklaverei ist diese Unterscheidung mittlerweile Gemeingut geworden.

In Bezug auf die koranischen Aussagen zur Stellung der Frau kommt allerdings diesen konservativeren Theologen dieselbe Unterscheidung nicht in den Sinn. Sie erkennen zwar im Koran auch in Bezug auf die Frau eine Tendenz zur Besserstellung, ziehen aber nicht die Konsequenz, dass heute um der Menschenwürde willen die koranischen Regelungen hinsichtlich der Frau teilweise nicht mehr durchgeführt werden sollten. Vielmehr rechtfertigen sie diese Regelungen umfassend mit Erwägungen vermeintlich zeitloser höherer Gerechtigkeit. Dies beruht wohl darauf, dass das Rechtsbewusstsein stark traditionsgebundener Kreise zwar heute schon zu einer entschiedenen Ablehnung der Sklaverei vorgestoßen ist, aber an einem patriarchalischen Ethos noch keinen Anstoß nimmt.

Freilich gilt auch: Moderner eingestellte muslimische Denker, die die traditionelle Benachteiligung der Frau als einen Verstoß gegen die menschliche Würde einstufen, haben bereits exegetische Wege gefunden, um aufzuweisen, dass die aus ihrer Sicht heute nicht mehr anwendbaren koranischen Regelungen nur eine zeitlich begrenzte Gültigkeit hatten und jetzt durch andere ersetzt werden dürfen.

2. Religionsfreiheit im Islam

Wir konzentrieren uns in unseren Ausführungen hier auf Religionsfreiheit als sozusagen „verfassungsrechtlicher“ Frage.

2.1 Im Leben des Muhammad

Nach seinen anfänglichen prophetischen Erfahrungen sammelte Muhammad – über die Trennungslinien von Alter und Stammesgrenzen hinweg – eine Gruppe von Gläubigen um sich. Im Kontext der damaligen mekkanischen Gesellschaft hatte der Glaube und die Überzeugung dieser Gruppe um Muhammad von Anfang an auch eine politische Dimension, m. a. W., politisch-religiöse Ziele, die sich klar herausbildeten als die mekkanische Oberschicht von der wachsenden Stärke der Gruppe um Muhammad alarmiert, sie zu beseitigen versuchte. So wusste sich Muhammad von Anfang seiner Karriere an berufen, bzw., beauftragt, als Prophet sowohl eine religiöse als auch eine politische Rolle zu spielen bzw. Aufgabe zu erfüllen.

Militärische Macht war die natürliche Begleiterscheinung politischer Macht. In der von Ibn Ishaq redigierten Biographie des Propheten von Ibn Hisham wird von einem Ereignis noch während der mekkanischen Periode berichtet. Die heidnischen Mekkaner bedrängten die Muslime. Da „schlug Sa‘d ibn Abi-Waqqās einen der Polytheisten mit dem Kieferknochen

eines Kamels und verwundete ihn. Dies war das erste Blut vergossen im Islam.“⁶ Auch bedeutete die Konversion des starken Mannes Hamza, dass die kleine muslimische Gemeinschaft nun zurückschlagen konnte.

Auch eine intellektuelle Diskussion fand statt, in der die Muslime ihre Position angesichts der Kritik der heidnischen Mekkaner verteidigten. Die muslimische Position war kompromisslos: Falls ihr nicht an den einen Gott glaubt und Muhammad als seinen Botschafter akzeptiert, werdet ihr alle zur Hölle fahren. Nachgefragt, ob dies Muhammads geliebten Großvater ‘Abdul Muttalib einschlieÙe – der Muhammad als einen Muslim großgezogen hatte ohne jedoch jemals selbst Muslim geworden zu sein – antwortete Muhammad mit: Ja. Von diesem Augenblick an war kein Klan in Mekka mehr bereit, Muhammad und die Seinen in Mekka zu beschützen.

In der Zwischenzeit sandte Muhammad einige seiner hartbedrängten gläubigen Gefolgsleute nach Äthiopien. Die Flüchtlinge (die Zahl der männlichen Mitglieder der Gruppe war 83) wurden vom christlichen Herrscher gastfreundlich behandelt. Es wurde ihnen erlaubt, ihre Religion zu praktizieren. Die Berichte von den Diskussionen zwischen dem Herrscher und den Muslimen enthalten Anachronismen und sind wahrscheinlich eine Projektion in die Vergangenheit von christlich-muslimischen Debatten aus der Zeit etwa ein Jahrhundert nach dem Tode Muhammads. Wir können nur feststellen: das erste Treffen zwischen Muslimen und Christen in Afrika war von gütiger Gastfreundschaft geprägt. Die nach Äthiopien ausgewanderten Muslime vereinten sich dann später wieder mit Muhammad in Medina, ausgenommen Ibn Jahsch, der Christ wurde und in Äthiopien starb.

In Medina musste sich Muhammad mit zwei Gruppen ideologischer Gegner auseinandersetzen. Zunächst waren dies jene Araber, die seine Führung und den Islam nur unter ihren eigenen Bedingungen akzeptierten. Das heißt: sie akzeptierten Muhammad als einen religiösen Führer und als Schiedsrichter in ihren Zwistigkeiten. Sie waren jedoch nicht bereit, ihn als das einzige und endgültige Sprachrohr von Gottes Offenbarung in allen religiösen und weltlichen Fragen zu akzeptieren. Diese Leute wurden Heuchler genannt. Sie brachten ihre Opposition bzw. Gegnerschaft vor allem durch die Stimme von Dichtern zum Ausdruck. Muhammads Politik bestand darin, die Dichter, einen nach dem anderen, zum Schweigen zu bringen, normalerweise durch Mordattentate oder durch Hinrichtung. Einige konnten Verzeihung erlangen und wurden seine Lobredner und Propagandisten. Die Bewegung der Heuchler scheint so endgültig erst überwunden worden zu sein.

Die anderen ideologischen Gegner des Muhammad waren die Juden, die Muhammads Anspruch, ein weiterer, ja, der letzte der Propheten in der Linie Abrahams, des Moses usw. zu sein, zu keinem Zeitpunkt akzeptierten. Unter den mächtigeren jüdischen Klans Medinas wurden die Banu Qaynuqā’ ins Exil verbannt, nachdem ein kleiner Marktdisput zu einer totalen muslimischen Belagerung ihrer Festung geführt hatte. Der Klan der Banu Nadīr wurde vertrieben, nachdem Offenbarung sie beschuldigt hatte, dass sie planten, einen Stein auf Muhammads Kopf fallen zu lassen. Die Banu Qurayza wurden während des Grabenkrieges in ähnlicher Weise des Verrats bezichtigt (bestätigt durch Offenbarung). Die Männer dieses Stammes (600 oder mehr an der Zahl) wurden hingerichtet, während die Frauen und Kinder

⁶ A. GUILLEAUME, *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Isha’s Sirat Rasul Allah* (OUP, 1955), S. 118.

zu Sklaven gemacht wurden. Nur diejenigen, die die Option Muslime zu werden akzeptierten, wurden geschont.

Einige Interpretationen des Angriffs Muhammads auf die Juden gehen davon aus, dass wohl mehr im Spiel war als die unmittelbaren Provokationen. Diese waren entweder von geringer Natur und hätten auch ohne diesen Gewaltakt geregelt werden können, oder sie stützten sich auf fragwürdige Evidenzen. Diese Sicht ergibt sich selbst dann, wenn wir uns nur an den muslimischen Bericht halten. Die jüdische Darstellung des Falles fehlt uns. Nur wenn wir das islamische Prinzip akzeptieren, dass das Urteil des Muhammad stets von Gott geleitet und so immer korrekt war, können wir die Vorgehensweise gegen die jüdischen Klans als völlig gerecht beurteilen.

Was die Araber, Mekkaner oder Nomaden angeht, die sich dem Islam nur mit dem Schwert entgegenstellten, so war Muhammad großzügig bereit, ihnen zu vergeben, sobald sie sich unterwarfen.

Der Eindruck, den ich aus der Lektüre der muslimischen Quellen seines Lebens gewinne, ist, dass Muhammad eine Gemeinschaft anstrebte, die durch geoffenbartes Recht regiert würde, mit anderen Worten einen Ein-Parteienstaat, regiert allein von der Partei der Muslime, „der Partei Gottes“ (*hizb Allāh*). Alle anderen, die sich um eine teilnehmende Rolle in der Machtausübung mühten, bzw. danach strebten, wurden als „Feinde Gottes“ bezeichnet. Juden und andere, die die Oberherrschaft der islamischen Partei nicht in Frage stellten und die ruhig im Hintergrund blieben, wurden toleriert (so wie es die „Konstitution von Medina“ vorsah). So wurden auch die Christen der Oase Nadschrān im Süden der Halbinsel, die nach Medina kamen um sich mit Muhammad zu arrangieren, geduldet. Muhammad erlaubte ihrem Bischof großzügig, eine liturgische Feier innerhalb seiner eigenen Moschee abzuhalten. Ich weiß von keinem Ereignis in der islamischen Geschichte, das diesen Präzedenzfall wiederholt hätte. Die Nadschrāner konnten ihre Religion unter sich frei praktizieren, aber alle öffentlichen gesellschaftlichen Institutionen wurden islamisiert.

2.2 Im Koran

Der Koran sagt viel über die Beziehungen mit Menschen andere Religionen. Einige Aussagen sind freundlich, einige kritisch oder sogar feindlich.

Einige der freundlichen Aussagen sind folgende:

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, alle die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihrem Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein.“ (Sure 2:62)

„Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ (Sure 2:256)

„Du wirst sicher finden, dass unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind. Und du wirst sicher finden, dass unter ihnen diejenigen, die den gläubigen an Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: 'Wir sind Christen'. Dies deshalb weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“ (Sure 5:82)

Eine besonders feindliche Stelle ist Sure 9:1-35. Der Umstand ihrer Offenbarung war die Pilgerschaft nach Mekka, angeführt von Abu Bakr im Jahre 631. Damals wurde es den Göt

zenanbetern das letzte Mal erlaubt, die Kaaba zu besuchen; danach würden die feindseligen Handlungen wieder aufgenommen. Eine Ausnahme wurde für die Götzenanbeter gemacht, die einen Pakt mit den Muslimen abgeschlossen hatten und die sich an den Pakt hielten. Götzenanbeter, die den Muslimen gegenüber feindlich eingestellt waren, wurden nur verschont, falls sie Muslime wurden; falls sie nur um Asyl nachsuchen würden, würde ihnen dies konzidiert, aber unter der Bedingung, dass sie sich im Islam unterrichten lassen würden. Die ganze Stelle kann hier nicht zitiert werden, aber wir verweisen auf Vers 29: *„Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte.“* (Sure 9:29)

Eine andere feindliche Textstelle ist Sure 5:51: *„O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden. Sie sind untereinander Freunde. Wer von euch sie zu Freunden nimmt, gehört zu ihnen.“* (Siehe auch Sure 3:28,118)

Auf der anderen Seite, *„Gott verbietet euch nicht, denen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, Pietät zu zeigen und Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Gott liebt ja, die gerecht handeln. Er verbietet euch, die, die gegen euch der Religion wegen gekämpft und aus euren Wohnstätten vertrieben haben und zu eurer Vertreibung Beistand geleistet haben, zu Freunden zu nehmen. Diejenigen, die sie zu Freunden nehmen, das sind diejenigen, die Unrecht tun.“* (Sure 60:8-9)

Alle diese Textstellen, sowohl die freundlichen wie auch die feindlichen, sind kontextbedingt, d.h., sie beziehen sich auf bestimmte Vorfälle, Individuen oder Gruppen von Menschen mit denen Muhammad zu tun hatte. Dies führt zu Problemen hinsichtlich ihrer Interpretation.

Die erste Frage ist, ob man die Anwendung dieser Textstellen generalisieren darf. Es gibt Texte strenger Kritik der Juden in den Suren 2-5, zum Beispiel: *„Du wirst aber sicher finden, dass unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und Polytheisten sind.“* (Sure 5:82) Sind solche Stellen nur auf bestimmte Klans in Medina anzuwenden oder sollte die Kritik auf die Juden allgemein bis auf unsere Tage angewandt werden? Die muslimische Interpretation ist auch hier ganz und gar nicht uniform.

Eine andere Frage ergibt sich von der Lehre der Abrogation (Aufhebung) her. Nach dieser Lehre hebt, im Falle von textlichem Konflikt, der zuletzt geoffenbarte Vers die gesetzliche Kraft des früheren Verses auf. Die späteren Verse sind in den meisten Fällen die strikteren.

Um die verschiedenen Vorgehensweisen der Interpretation zu veranschaulichen werden wir zunächst die typische klassische oder mittelalterliche Position, dann zwei verschiedene moderne Positionen betrachten.

2.3 Die klassische Position

Im Hinblick auf den Vers, „*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“ (Sure 2:256) bemerkt sowohl der Koranexeget al-Baydawi (gest. ca. 1290) sowie auch az-Zamakhshari (gest. 1144), dass dessen universale Bedeutung durch den Vers „*O Prophet: Setze dich gegen die Ungläubigen und die Heuchler ein und fass sie hart an. Ihre Heimstätte ist die Hölle – welches schlimmes Ende!*“ aufgehoben ist, dass aber seine Anwendung, speziell auf die Leute der Schrift (Juden und Christen), gültig bleibe. Als Hintergrund dazu verweisen sie auf den Fall eines Mannes in Medina, eines Mitglieds des Stammes der Salīm Ibn ‘Awf, dessen beide Söhne Christen geworden waren bevor Muhammad zu predigen begann. Der Vater insistierte, dass sie Muslime würden. Als sie dies ablehnten, trug der Vater die Sache dem Propheten vor. Dann kam die Offenbarung: „*Es gibt keinen Zwang in der Religion.*“

Nach der klassischen Theorie musste der Islam nicht nur mittels Waffen verteidigt sondern auch mittels Waffen ausgebreitet werden. In einem Kapitel über *dschihād*, sagt al-Mawardi (gest. 1058) von den Polytheisten im „Bereich des Krieges“ (*dār al-harb*)

„Es gibt zwei Arten von Polytheisten. Die *ersten* sind die, die zum Islam gerufen worden sind, diesen Ruf abgelehnt haben und sich abgewandt haben. Im Kampf gegen die Armee muss der Heerführer von zwei Alternativen diejenige wählen, die jeweils besser für die Muslime ist und härter für die Polytheisten: a) sie Tag und Nacht mit Waffenkampf und Brandschatzung bedrängen; b) ihnen Krieg androhen und sich zum Kampf gegen sie aufstellen. Die *zweite* Gruppe besteht aus denen, die zum Islam gerufen wurden. Es gibt wenige von diesen in unseren Tagen, da Gott den Ruf seines Propheten überaus manifest gemacht hat. Aber es gibt einige solche Leute im fernen Osten und fernen Westen, jenseits der Türken und der Byzantiner, die uns bekriegen. Es ist uns nicht erlaubt, gegen sie einen Überraschungsangriff zu führen und sie mit Krieg und Brandschatzung zu bedrängen, oder sie Feindseligkeiten mit ihnen zu beginnen bevor wir sie zum Islam gerufen haben, indem wir ihnen die Wunder aufzeigen, die Muhammads Prophetentum beweisen und indem wir ihnen die Gründe aufweisen, die sie dazu führen sollten, den Islam zu akzeptieren. Wenn sie nach all dem am Unglauben festhalten, dann bekriegt sie wie solche, die zum Islam gerufen waren (und dennoch den Islam nicht angenommen haben).“⁷

At-Turtūschī (gest. 1126), ein andere bekannter mittelalterlichen Autor, gibt in seinem Werk, *Sirādsch al-mulūk*, den „Vertrag des ‘Umar“ wieder. Historiker lehnen die Authentizität der Zuschreibung dieses Werkes an ‘Umar ibn al-Khattāb, den 2. Kalifen ab. Sie schreiben ihn stattdessen ‘Umar ibn al-Aziz zu, dem Umayyaden-Kalifen, der von 717-720 regierte.⁸ Der Vertrag ist eine *dhimma*, d.h. ein Pakt, der den Status der geduldeten Nichtmuslime regelt, die unter islamischer Herrschaft lebten. In diesem Text wird behauptet, die Christen Syriens hätten Folgendes akzeptiert:

„Als ihr Besitz von uns genommen habt, baten wir euch um eine Sicherheitsgarantie (*amān*) für uns selbst, unsere Kinder, unseren Besitz, und die Menschen unserer Gemeinschaft (*milla*). Wir sagten Ja zu folgenden Bedingungen:

⁷ AL-MAWARDI, *al-ahkām al-sultāniyya* (Cairo: Al-Muhallabi, 1960), 37.

⁸ Vgl. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’islam* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1958), pp. 66-68.

- 1) Wir werden in unseren Städten oder in ihrer Nachbarschaft keine neuen Klöster, Kirchen, Mönchszellen oder Einsiedeleien bauen.
- 2) Wir werden Gebäude, die zu Ruinen zerfallen, nicht wieder erstellen, weder bei Tag noch bei Nacht, besonders wenn das Gebäude von muslimischen Gebäudekomplexen umgeben ist.
- 3) Wir werden unsere Türen Menschen öffnen, die vorbeikommen und Reisenden; darüber hinaus werden wir Muslimen, die an unseren Orten halt machen Essen und Unterkunft geben.
- 4) Wir werden keinem Spion in unseren Kirchen und Häusern Unterschlupf geben.
- 5) Wir werden vor den Muslimen keinen Komplott, der ihnen schaden könnte, verheimlichen.
- 6) Wir werden unseren Kinder nicht den Koran lehren.
- 7) Wir werden unsere Religion nicht öffentlich darstellen, oder jemanden einladen, zu ihr zu konvertieren.
- 8) Wir werden keinen unserer Verwandten daran hindern, zum Islam überzutreten, wenn er oder sie es zu tun wünscht.
- 9) Wir werden die Muslime respektieren, und ihnen Sitze anbieten, wenn sie zu sitzen wünschen.
- 10) Wir werden in keiner Weise ihre (d.h., der Muslime) Art sich zu kleiden nachahmen, wie etwas ein Mütze zu tragen, einen Turban oder Sandalen oder einen Scheitel.
- 11) Wir werden nicht sprechen wie sie, noch ihre Nachnamen gebrauchen.
- 12) Wir werden keine Sättel beim Reiten gebrauchen.
- 13) Wir werden nicht Schwerter tragen, noch irgendwelche Waffen besitzen oder tragen.
- 14) Wir werden auf unseren Siegelringen nicht arabische Buchstaben gebrauchen.
- 15) Wir werden keine alkoholischen Getränke verkaufen.
- 16) Wir werden unser Haar so kurz schneiden, dass sie unsere Stirne nicht bedecken.
- 17) Wir werden wo immer wir uns aufhalten dieselbe Kleidung tragen und wir werden einen Gürtel tragen.
- 18) Wir werden unsere Kreuze und Bücher in keiner Weise auf den Straßen und Märkten der Muslime öffentlich zur Schau stellen.
- 19) Wir werden die Glocken in unseren Kirchen nur sehr leise ertönen lassen.
- 20) Wir werden unsere Lesungen nicht laut in unseren Kirchen vortragen, wenn Muslime in der Nähe sind.
- 21) Wir werden keine Prozessionen an Palmsonntagen und Ostern abhalten.
- 22) Wir werden nicht laut beten, wenn wir unsere Toten zum Grab tragen.
- 23) Wir werden in keiner Weise Prozessionslichter in den Straßen und Märkten der Muslime zur Schau stellen.
- 24) Wir werden unser Toten nicht in der Nähe der Muslime begraben.
- 25) Wir werden keinen einem Muslim gehörenden Sklaven in unseren Besitz nehmen wenn es bei der Aufteilung von Kriegsbeute dazu kommen könnte.
- 26) Wir werden es meiden, Orte zu besitzen oder zu bewohnen, von denen wir hinab in muslimische Häuser schauen können.“

At-Turtūschī gibt dann noch weitere schockierende Illustrationen des gedemütigten Status, der den Christen und Juden unter dem Islam zukommen sollte. Zum Beispiel dürfen diese

nicht normal reiten, sondern müssen mit den Beinen nach einer Seite sitzen. Sie dürfen nicht von Muslimen angestellt werden. Wird ein Kreuz außerhalb des Hauses dargestellt, so soll es über dem Kopf des Besitzers zerbrochen werden. Der ägyptische Herausgeber der Ausgabe des Textes von 1935 brachte in einer Fußnote zu diesem Kapitel den Wunsch zum Ausdruck, dass diese demütigenden Regelungen heute wieder strikt durchgeführt werden sollten.⁹

In der *Risāla*, einem mittelalterlichen Abhandlung über das Gesetz, die bis heute in Nigeria verbreitet ist und benutzt wird, formulierte al-Qayrawānī (gest. 996) das Gesetz bezüglich Abfall vom Islam und Beleidigung des Propheten folgendermaßen:

Ein Apostat (*murtadd*) sollte getötet werden, es sei denn er bereut seine Tat. Es sollte ihm eine Frist von drei Tagen für Reue gegeben werden. Spricht jemand respektlos über den Gesandten Gottes, sollte er getötet werden, ohne dass ihm eine Frist für Reue angeboten wird. Falls jemand von einer geduldeten Klasse (Christ, Jude...) respektlos vom Propheten spricht, über die bloße Bekundung des Unglaubens hinaus, sollte er getötet werden, es sei denn er wird Muslim. (Kapitel 37 der *Risāla*).

2.4 Eine moderne muslimische Sicht gegen Religionsfreiheit

Sayyid Qutb (1906-1966), die ideologisch führende Figur der Muslimbrüder in den fünfziger und sechziger Jahren, schrieb während seiner Zeit im Gefängnis unter Nasser (von 1955 an bis zu seiner Hinrichtung im Jahre 1966) den bekannten Korankommentar *Fī zilāl al-Qurʾān*, „Im Schatten des Koran“. In ihm rief er zu einer Wiederbelebung des Islamischen Rechtes auf, strikt nach dem Buchstaben des Gesetzes. Er wies jegliche Modernisierung zurück. Er sagt etwa, Frauen sollten verschleiert sein oder aber im Haus verweilen; Bankzinsen seien verboten etc. Nach seiner Meinung hatte Nasser, der Führer Ägyptens sowie der Großteil der Bevölkerung faktisch den Islam verlassen, und so sei es das erste Ziel des *dschihād* die traditionell islamischen Länder zu re-islamisieren.

Was die Christen und Juden angeht, so hielt er dafür, dass der Vers: „*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“ und ähnliche Aussagen des Koran im Hinblick auf sie aufgehoben seien, da diese Leute (Christen und Juden) den Bund mit Gott verletzt hätten und zurück zum Polytheismus gegangen seien.

Das Denken von Qutb war nicht originell. Seine Hauptelemente gehen zurück zu den frühen Tagen des Islam, zu der Bewegung der Khāridschiten. Deren Lehre basierte auf dem Prinzip, dass der Koran (sowie der Hadith) die höchste Autorität im Islam sei und dass jeder, der die Vorschriften von Koran und gesundem Hadith nicht praktiziere, nicht als Muslim betrachtet werden könne.

Der Khāridschismus war anfänglich eine radikal revolutionäre Bewegung. In einer weniger gewaltsamen Form wurden seine Prinzipien im Hanbalismus, einer juristischen und theologischen, von Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855) gegründeten, Schule verewigt. Er insistierte auf der eminenten Bedeutung des Koran und seiner wörtlichen Interpretation, und zögerte, sich als einen Gläubigen zu bezeichnen („Ich bin ein Gläubiger, so Gott will“) denn für ihn schloss

⁹ AL-TURTUSCHI, *Sirādsch al-muluk* (Cairo; al-Mahmudiyya Press, 1935), p. 257.

Glauben Handeln ein, und nach ihm kann ein Muslim niemals sicher sein, dass seine oder ihre Handlungen ganz im Einklang mit den Gesetz des Korans stehen.

Ibn Taymiyya (gest. 1328) entwickelte den Hanbalismus in eine politische Theorie. Seine Ideen wurden von den Wahhabiten Saudi Arabiens im 18. Jahrhundert und werden noch heute offiziell von der saudischen Dynastie hochgehalten. Ibn Taymiyya beeinflusste auch Reformen des 19. Jahrhunderts wie vor allem al-Afghāni (gest. 1897), Muhammad 'Abduh (gest. 1905) und Raschīd Ridā (gest. 1935). Sie alle übten einen großen Einfluss aus und verbanden hanbalitischen Konservatismus mit einer gewissen Dosis von Reform und Modernisierung.

Aus demselben Milieu in Ägypten kam 1935 die Muslimbruderschaft unter der Führung von Hasan al-Bannā' (gest. 1948) in den Vordergrund. Sie bekämpften das, was sie als muslimische Unterwürfigkeit gegenüber dem Westen betrachteten und griffen in diesem Zusammenhang besonders auch die gebildete, weitgehend wohlhabende Klasse der christlichen Ägypter an und setzten sich durch Propaganda und Agitation für die Errichtung eines Islamischen Staates ein, d.h. eines von der Scharia geprägten Staatswesens. Mit dieser Hoffnung und diesem Ziel unterstützten sie die Revolution Nassers im Jahre 1952, waren dann aber zutiefst enttäuscht über Nassers säkulare Auffassung und Umsetzung des Islam und davon, dass Nasser sie, die Muslimbrüder, von der Macht ausschloss. Sayyid Qutb war der bedeutendste Exponent der Muslimbrüder während dieser Zeit. Seine Ideen wirkten nach seiner Hinrichtung weiter und wurden dann in noch radikalerer khāridschitischer Form von der „al-Dschihād-Bewegung“ entwickelt, die für die Ermordung von Präsident Sadat (i. J. 1981) verantwortlich war.

Im heutigen Nigeria, um nur ein Beispiel zu nennen, hat die Bewegung „Jamā'at izālat al-bid'a wa iqāmat as-sunna“, kurz „Izāla“, die Hauptideen Sayyid Qutbs, al-Mawdūdīs (gest. 1979) und des Wahhabismus aufgenommen. Die intolerante Haltung dieser Bewegung gegenüber den Christen ist bekannt. Zum Glück widersetzen sich Muslime, die ihren traditionellen Autoritäten gegenüber loyal sind, sowie Sufi Gruppen der „Izala-Bewegung“ und versuchen, ihren Einfluss einzudämmen.

2.5 Ein moderner Verfechter der Religionsfreiheit

Mohammed Talbi wurde im Jahre 1921 in Tunis geboren. Er ist Historiker und war früher einmal der Dekan der Fakultät für Literatur und Humanwissenschaften der Universität von Tunis. Seine Doktorarbeit über das Emirat der Aghlabiden (9. Jahrhundert n. Chr., von Qayrawan aus) wurde im Jahre 1966 in Paris publiziert. Er hat ferner viele wissenschaftliche Beiträge über die mittelalterliche islamische Geschichte Nordafrikas, den Islam und den christlich-islamischen Dialog publiziert.

Über die Lehre des Korans zum Krieg schreibt er: „Es ist vor allem mit Entschiedenheit zu betonen, dass die Verse, die zum Kampf aufrufen, einen wesentlich zeitbedingten Wert haben und an besondere Umstände gebunden waren. Hoffen wir, dass sie heute endgültig überholt sind.“¹⁰

¹⁰ Muhammad TALBI, « Islam und Dialog », in *Cibedo-Dokumentation*, Nr. 10 (März 1981), S. 5.

Talbi verwirft die Idee eines geographisch definierten *dār al-islām*, oder der islamischen Welt. Er sagt, die *umma* müsse neu definiert werden als eine Gemeinschaft des Glaubens ohne Grenzen, und nicht als eine politische Gemeinschaft. Für ihn müssen die Muslime fortfahren, weiterhin in politischen und gesellschaftlichen Fragen engagiert zu sein, aber in Partnerschaft mit Menschen, die anderen Glaubensgemeinschaften angehören, ja, selbst mit solchen, die sich keinem religiösen Glauben verpflichtet wissen, vorausgesetzt, dass sie bereit sind für den Fortschritt und die Verbesserung der Welt zusammenzuarbeiten.¹¹

In vergangenen Zeiten war Illoyalität gegenüber einer Staatsreligion gleichbedeutend mit Verrat am Staatswesen, heute dagegen ist Pluralismus ein allgemeines Phänomen. Selbst in solid mehrheitlich muslimischen Ländern, bemerkt Talbi, gibt es eine wachsende Zahl von Leuten, die kulturell zwar Muslime, vom Glauben her gesehen jedoch Agnostiker sind oder sich dem Islam nicht verpflichtet wissen.¹²

Religionsfreiheit ist begründet in der Freiheit des Menschen, denn Gott „...*blies ihm von seinem Geist ein*“ (Sure 32:9). Der Vers des Koran: „*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“ (Sure 2:256) ist für Talbi eine gültige, universale Aussage. Ebenso gültig bleiben die Worte an Muhammad: „*So ermahne. Du bist ja ein Mahner. Du hast sie nicht fest in der Hand*“ (Sure 88:21-22).¹³ (Ibid.). Wenn, wie der Koran sagt, „*niemand die Last eines anderen trägt*“ (Sure 6:164), dann muss jeder frei seinen eigenen Weg wählen.¹⁴ Religiöse Freiheit nicht zu respektieren bedeutet, sich an die Stelle Gottes zu setzen, und das ist die Sünde der Beigesellung.¹⁵ (Ibid.)

Talbi wendet sich gegen zwei Positionen der mittelalterlichen islamischen Theologie und Jurisprudenz. Die erste betrifft den Status der *dhimmīs*. Diese Regelung war sicherlich eine Position der Toleranz und des Schutzes. Jedoch, konzediert Talbi, sie war auch diskriminierend und manchmal gar repressiv. Er kommt zu dem Schluss: „Unsere zeitgenössischen Theologen müssen laut und klar jegliche Art von Diskriminierung als Missetat verurteilen, die die grundsätzliche Lehre des Koran strikt und ausdrücklich verbietet.“¹⁶

Zum zweiten stellt Talbi das Gesetz in Frage, nach dem ein Abtrünniger vom Islam getötet werden muss. Nach Talbi gibt es keine koranische Grundlage für dieses Gesetz, und der Hadith, der die Tötung Abtrünniger gutheißt¹⁷ ist nicht authentisch. All die „Apostaten“, die zu Lebzeiten Muhammads getötet wurden, waren in Talbis Augen solche, die mit Waffen gegen die Muslime vorgingen, gegen die muslimische Gemeinschaft, die damals noch klein und verwundbar war. Der Koran, bemerkt er, argumentiert, dass die Muslime ihrer Religion gegenüber die Treue bewahren sollten; er warnt sie vor Gottes Strafe im Jenseits, falls sie nicht treu sind, aber er setzt keine genaue definierte Strafe (*hadd*) dafür fest. Im Gegenteil, Muslime werden eindringlich aufgefordert „*zu verzeihen und nachsichtig zu sein, bis Gott mit*

¹¹ „Une communauté des communautés“, *Islamochristiana* 4 (1978), S. 11-25.

¹² „Religious Liberty: A Muslim perspective“, *Islamochristiana*, 11 (1985), p. 99-113.

¹³ Siehe ebd.

¹⁴ „Liberté religieuse et transmission de la foi“, *Islamochristiana*, 12 (1986), p. 27-47.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ „Religious Liberty: A Muslim perspective“, *Islamochristiana*, 11 (1985), S. 99-113.

¹⁷ BUKHARI IX, 19 etc.

seinem Befehl eintrifft. Gott hat macht zu allen Dingen.“ (Sure 2:109) Muslime dürfen nur zwecks Verteidigung vor einem Angriff zu den Waffen greifen.¹⁸

Kurz nach dem Ereignis verurteilte Talbi die Erhängung von Mahmud Taha durch die religiöse Diktatur in Khartum am 18 Januar 1985 um 10:00 Uhr. Er verurteilte gleichermaßen jegliche nicht-religiöse Diktatur. Nach Talbi bedeutet Freiheit allerdings nicht, dass man keinerlei Interesse dafür zeigt, was der Andere glaubt. Sie bedeutet auch nicht Gewalttätigkeit sondern im Gegenteil Liebe, die sich auch darin zeigt, dass man versucht, seinen Glauben durch persönliches Zeugnis und durch Lehre an andere weiter zu vermitteln.¹⁹ Wie weit darf man gehen in dem Versuch, seinen eigenen Glauben gegenüber Menschen eines anderen Glaubens oder keines Glaubens zu bezeugen? Talbi warnt an dieser Stelle sowohl vor polemischem Proselytismus als auch selbstgefälligem Kompromiss.²⁰ Allerdings geht er nicht näher auf die konkreten Implikationen dieser Prinzipien ein.

2.6 Die Suche nach einem Konsens

Welches ist nun die „korrekte“ islamische Haltung gegenüber Anhängern anderer Religionen? Sowohl Qutb wie auch Talbi können für ihre jeweilige Position überzeugende Argumente vom Koran, Hadith und von der Tradition von Rechtswissenschaft und Theologie liefern. Jedoch wird eine Debatte über Texte allein niemals zu einer abschließenden Bestimmtheit führen. Ein neuer Konsens ist vonnöten.

Man könnte die Situation mit der in der Christenheit vergleichen, wo kritische Forschung in der HI Schrift stets notwendig und fruchtbar ist, wo aber schlussendlich das Magisterium („*wir und der HI. Geist*“ [Apostelgeschichte 5:28]) endgültig feststellt, was die authentische orthodoxe Position in Bezug auf Glauben und Moral ist. Die Katholische Kirche hat von daher niemals das Prinzip „sola Scriptura“ akzeptiert, mit den endlosen privaten Interpretationen und den damit verbundenen ständig offenen Debatten.

In ähnlicher Weise schauen wir erwartungsvoll auf die weltweiten Islamischen Organisationen, damit sie eine islamische Charta über Religiöse Freiheit erarbeiten, die auf Konsens basiert. Denn sie haben ja die Worte des Propheten: „Meine Gemeinschaft wird niemals einhellig einem Irrtum zustimmen.“

Und in der Tat, in den vergangenen Jahren hat eine Reihe von internationalen muslimischen Treffen über die Frage der Menschenrechte stattgefunden. Konfrontiert mit einer Reihe von säkularen Erklärungen zum Thema Menschenrechte, von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen im Jahre 1948 bis zu den Helsinki Verträgen der siebziger und achtziger Jahre haben die Muslime versucht, ihre eigene Position zu klären.

¹⁸ Ibid. Siehe auch M. CHARFI, „Islam et droits de l'homme“, *Islamochristiana*, 9 (1983), p. 125, für dieselbe Ansicht.

¹⁹ M. TALBI, « Liberté de la religion et transmission de la foi », loc. cit. S. 37f.

²⁰ M. TALBI, „Islam et dialogue“, loc. cit., S. 12-14.

Im Jahre 1970 schrieb Dr. Edward Lawson, der Vize-Präsident der Menschenrechtsabteilung der Vereinten Nationen der Regierung von Saudi Arabien über die Implementierung der Internationalen Menschenrechtserklärung (1948) und das Internationale Abkommen über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte vom Jahr 1969. Die Saudis trafen sich mit einigen europäischen Juristen in Riad im Jahre 1978. Die diesbezüglichen Protokolle waren begleitet von einem Saudi „Memorandum“. Weitere Treffen fanden im Laufe der Monate Oktober-November 1974 in Paris, im Vatikan, in Genf, und wiederum in Paris und dann in Straßburg statt. Im Dezember 1980 wurde von der Universität in Kuwait von der Assoziation der Arabischen Juristen und der Internationalen Kommission der Juristen ein Seminar über die Menschenrechte organisiert. Dieselben Themen wurde wieder aufgenommen während des dritten Treffens der O.I.C. in Tā'if im Januar 1981. Auch veröffentlichte der Islamische Rat für Europa eine „Universale Islamische Erklärung“; ein Entwurf dieser Erklärung wurde in der Royal Albert Hall im April 1980 verkündet und eine andere im UNESCO Palast in Paris im September 1981.²¹

Diese Erklärungen sichern allen „religiöse Freiheit“ zu.²² Diskriminierung auf der Basis von Religion ist nicht erlaubt. Er wird erinnert an den Respekt für die Christen im Koran und in der muslimischen Geschichte und auch an die Rechte der Christen auf „eine kirchliche Jurisdiktion“.

„So existiert unter der Aegide des Muslimischen Staates kein Unterschied mehr zwischen den Anhängern des Islam und denen anderer Religionen, was auch immer ihr ethnischer Ursprung sein mag. Wo wie in modernen Staaten, wo soziale und religiöse Diskriminierung ausgeschlossen ist, so sind alle Staatsbürger des muslimischen Staates gleich was ihre Rechte angeht.“²³

Dennoch, einer Muslimischen Frau ist es weiterhin nicht erlaubt, einen nicht-Muslim zu heiraten. Muslime habe das Recht und die Pflicht, den Islam in der ganzen Welt zu verkünden,²⁴ während andere Gruppen hinsichtlich der Äußerung ihres Denkens sich auf das beschränken müssen, was mit dem Islam übereinstimmt.²⁵ Darüber hinaus ist ein Muslim nicht frei, seine Religion zu wechseln.²⁶

²¹ Die Texte des Treffens der Saudis mit den Europäern sind zu finden in *Human Rights in Islam* (Beirut: Dar al-kitāb al-lubnānī, n.d.). Der Text des Kuwait Treffens findet sich in frz. Übersetzung in R. CASPAR, „Les déclarations islamiques des droits de l'homme », *Islamochristiana*, 9 (1983), S. 78-91. Der erste Entwurf der Deklaration der O.I.C. findet sich ebd., S. 92-96; der zweite Entwurf, S. 96-101. Die „Universal Islamic Declaration“ von London erschien in *The London Times*, 14. April 1980, und die Pariser Version ist in Arabisch, Englisch und französisch wiedergegeben in *Islamochristiana*, 9 (1983).

²² Diese Aussage wird explizit in allen unter Nr. 21 aufgeführten Dokumenten gemacht. Die erste mir bekannte eindeutige Abweichung von dieser Lehre ist zu finden in These 11 der „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), veröffentlicht am 20. Februar 2002. Allerdings haben die Autoren auf Anfragen klargestellt, dass es sich bei der Anerkennung des Rechts, die Religion zu wechseln um die Anerkennung des bestehenden deutschen Rechts handelt. In muslimisch mehrheitlichen Gesellschaften bleibe weiterhin das Verbot für Muslime den Islam zu verlassen bestehen.

²³ Genf, 28.

²⁴ Universal Declaration, introd.

²⁵ O.I.C. second draft 33, Universal Declaration 12d, 14.

²⁶ Memorandum 8b, 11-12, Tā'if 12 O.I.C. erster Entwurf, 29, zweiter Entwurf, 12.

2.7 Kritik dieser Deklarationen

Muhammad Charfi, ein tunesischer Jurist, bemerkt, dass solche Restriktionen nicht gerechtfertigt werden können.²⁷ Er verlangt nach einer Revision der klassischen islamischen Jurisprudenz (*fiqh*), d.h., einer Revision der Kodifizierung des islamischen Rechts, die während der ersten vier Jahrhunderte der Geschichte des Islam stattgefunden hat. In diesem Prozess müssen die Gelehrten die Geschichte neu studieren und dabei die wahren Werte des Islam von den Regeln unterscheiden, die aufgrund partikulärer politischer Umstände entstanden sind. Nach Charfis Meinung waren selbst einige der koranischen Gesetze gedacht für die partikulären Umstände des siebten Jahrhunderts in Arabien, und obwohl sie für ihre Zeit progressiv waren, waren es nur Reformen auf dem halben Weg, die heute weiter und zuende geführt werden müssen.²⁸

Charfi bemerkt, dass in diesem Jahrhundert in der Tat viele beachtliche Reformen stattgefunden haben; das Problem aber bestehe darin, dass parallel zu dieser Realität eine anderer „offizieller Islam“ an den theologischen Fakultäten gelehrt werde. Wichtiger als die Gesetze zu revidieren sei es, sagt er, das Programm der religiösen Lehre zu revidieren.²⁹

Charfi weist noch auf ein weiteres Problem hin. Er bemerkt, dass viele Staaten, die vorgeben, der Scharia zu folgen, es in der Praxis nicht tun und dass diese Staaten die Menschenrechte mit Füßen treten. Er verweist auf Iran, den Ländern des Arabischen Golfs und, bis zu einem gewissen Grad, auf Ägypten.³⁰

3 Konklusion

Nach vielen Jahrhunderten hat das Problem der Religionsfreiheit für die Christen eine überzeugende Antwort gefunden. Dafür zeugen verschiedene offizielle Erklärungen des Weltrats der Kirchen in Genf und, was die Katholische Kirche angeht, die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem „Die Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitas Humanae*) aus dem Jahr 1965.³¹

In der muslimischen Welt sind Schritte in dieselbe Richtung unternommen worden. Es ist aber noch kein Konsens erreicht worden hinsichtlich der Reform einiger gravierender Beschränkungen der Religionsfreiheit. Dies beunruhigt nicht nur die Nicht-Muslime, sondern auch viele verschiedene Gruppen von Muslimen.

²⁷ „Islam et droits de l'homme“, *Islamochristiana*, 9 (1983), S. 15

²⁸ *ibid.*, S. 23-24.

²⁹ *Ibid.*, S. 23.

³⁰ *Ibid.*, 14-15.

³¹ Kompletter deutscher Text in K. Rahner & H. Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg: Herder, 1990) S. 661-675.

Es ist nicht etwa die innere Logik des Islam als solchen, die der Aneignung der Religionsfreiheit in vollem Sinn entgegenstünde. „Im Gegenteil“, schreibt Rotraud Wielandt, „ist durch die vorhandenen und zum Teil durchaus geglückten Versuche [einzelner muslimischer Denker], diese Konzepte [d.h. der Menschenwürde und individueller Religionsfreiheit] von der islamischen Tradition her zu begründen und zu entfalten, in der Realität bereits erwiesen, dass islamischer Glaube sich mit ihnen nicht nur verträgt, sondern zu ihrer Fortentwicklung auch etwas beizutragen hat.“³² Was die Menschenwürde angeht, ist ihr voll zuzustimmen. Im Hinblick auf die volle Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit im Sinne der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948, kann man nur hoffen, dass sich die Mehrheit der Muslime und die großen sie repräsentierenden Organisationen zu einer effektiven, vollen und bedingungslosen Anerkennung dieser Lehre schließlich durchringen werden. Neben der Frage einer Einigung über die Prinzipien der Religionsfreiheit bleibt die Frage sowohl der Grundhaltungen als auch der Praxis, die oft weit unter den Normen liegen und bis in unsere Tage viel Spannung erzeugen, entscheidend wichtig.

Ausgewählte Literatur

- Olivier CARRE, *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*. Paris: Cerf, 1984.
- Mohamed CHARFI, *Islam et liberté. Le malentendu historique*. Paris: Albin Michel, 1998.
- *Islamochristiana* vol 9 (Droits de l'homme/ Human Rights), Roma, 1983.
- John Paul II, *Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization*. New York, October 5, 1995.
- Abul A'la MAWDUDI, *Human Rights in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation, 1976.
- Johannes SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1993.
- Mohamed TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*. Paris : Desclée de Brouwer, 1998.
- Mohamed TALBI, « Islam und Dialog » in Cibedo-Dokumentation (Frankfurt Main) Nr. 10, März 1981.
- Mohamed TALBI, „Religious Liberty. A Muslim perspective.“ *Islamochristiana* 11 (1985) 99-113. Dt. „Religionsfreiheit – eine muslimischer Perspektive“, in J. SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion*. Mainz: Grünwald, 1993, 53-70.
- Rotraud WIELANDT, „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker“ in Johannes SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Grünwald, 1993, 179-204.

³² R. WIELANDT, „Menschwürde bei muslimischen Denkern“ in: Johannes Schwartländer (hg.), *Freiheit der Religion*, Mainz, 1993. S. 208-209.