

Andreas Bsteh — Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.)

*Gerechtigkeit in den
internationalen und interreligiösen
Beziehungen
in islamischer und christlicher
Perspektive*

S. M. Khamene'i — I. Gabriel —
H. Hemmati — J. H. Pichler — St. Hammer —
G. Luf — S. M. Mohaqqueq-Damad —
R. Potz — M. T. Ja'fari — J. Zarif —
H. Schneider — M. A. Shoa'i —
A. Th. Khoury — M. M. Schabestari

1. Iranisch-Österreichische Konferenz
Tehran, 25. bis 28. Februar 1996

Referate — Anfragen — Gesprächsbeiträge

VERLAG ST. GABRIEL, MÖDLING

09/872
7.10.2009

Gedruckt mit Unterstützung
des Bundesministeriums für Wissenschaft und Verkehr in Wien

Alle Rechte vorbehalten
© 1997 by Verlag St. Gabriel, Mödling
ISBN 3—85264—564—6
Gesamtherstellung: Druckerei St. Gabriel, Mödling
Printed in Austria

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------------	---

Eröffnung der Konferenz

<i>Seyed Abdolmajid Mirdamadi</i> Secretary for Inter-religious Dialogue Organization for Islamic Culture & Communication	15
<i>Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri</i> Head of the Organization for Islamic Culture & Communication	18
<i>Kardinal Dr. Franz König</i> Alterzbischof von Wien	22
<i>Professor Dr. Andreas Bsteh</i> Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel	23
<i>Ali Akbar Sadiqi Rashad</i> Head of the Institute for Islamic Culture and Thought	29
<i>Dr. Erich M. Buttenhauser</i> Österreichischer Botschafter in Iran	32

Die Plenarsitzungen

Begriff und Wurzeln der Gerechtigkeit in der Sicht islamischer Rechtswissenschaft, <i>Seyed Mohammad Khamene'i</i>	35
Anfragen und Gesprächsbeiträge	46
Gerechtigkeit aus christlicher Sicht, <i>Ingeborg Gabriel</i>	51
Anfragen und Gesprächsbeiträge	73
Das Verständnis von Gerechtigkeit bei den muslimischen Theologen und Mystikern, <i>Homayun Hemmati</i>	83
Anfragen und Gesprächsbeiträge	98
Weltwirtschaftliche Strukturen und Entwicklung. Ein Dialog, <i>J. Hanns Pichler</i>	111
Anfragen und Gesprächsbeiträge	125
Menschenrechte in den internationalen Beziehungen, <i>Stefan Hammer — Gerhard Luf</i>	133
Anfragen und Gesprächsbeiträge	157

Menschenrechte im Westen und im Islam, <i>Seyed Mostafa Mohaqqueq-Damad</i>	171
Anfragen und Gesprächsbeiträge	182
Globalisierung und staatliche Souveränität. Auf der Suche nach einer ‚grenzenlosen‘ Gerechtigkeit, <i>Richard Potz</i>	197
Anfragen und Gesprächsbeiträge	210
Gerechtigkeit und Machtausübung im Existenzkampf, <i>Mohammad Taqi Jaʿfari</i>	225
Anfragen und Gesprächsbeiträge	237
Politische Gerechtigkeit in der Welt von heute, <i>Javad Zarif</i>	249
Anfragen und Gesprächsbeiträge	264
Gestaltungsprobleme der Gerechtigkeit im weltpolitischen Kräftefeld, <i>Heinrich Schneider</i>	275
Anfragen und Gesprächsbeiträge	317
Kulturelle Gerechtigkeit aus der Sicht des Westens und des Islams, <i>Mohammad Ali Shoaʿi</i>	327
Anfragen und Gesprächsbeiträge	342
Für eine größere Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen, <i>Adel Theodor Houry</i>	351
Anfragen und Gesprächsbeiträge	369
Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, <i>M. Modjtahed Schabestari</i>	377
Anfragen und Gesprächsbeiträge	388
<i>Schlußworte</i>	
Ali Akbar Sadiqi Rashad	397
Andreas Bsteh	400
<i>Konferenzteilnehmer</i>	402
<i>Register</i>	
Namenregister	405
Begriffe der islamischen Tradition	410
Quellenregister	411

Vorwort

Die Einladung, einen Dialog zwischen islamischen und christlichen Wissenschaftlern aus Iran und Österreich zu beginnen, kam von iranischer Seite. Die Initiative sollte auf bilateraler Ebene weiterführen, was im Jahr 1993 auf einer internationalen Dialogkonferenz zum Thema „Friede für die Menschheit“ in Wien erstmals gesucht worden war¹: angesichts der gegenwärtigen Weltlage und der Herausforderungen, denen sich die Menschheit auf dem Weg in die Zukunft gegenübergestellt sieht, neue Möglichkeiten gemeinsamer gesellschaftspolitischer Verantwortung zwischen Christen und Muslimen auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen und interdisziplinärer wissenschaftlicher Zusammenarbeit zu sondieren und zu entwickeln.

Eine intensive Zeit der Vorbereitung folgte² und führte schließlich in Tehran vom 25. bis 28. Februar 1996 zur Veranstaltung einer ersten iranisch-österreichischen Konferenz über „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“³. Das Ergebnis der gemeinsamen Bemühungen liegt nun, wie ursprünglich geplant, mit der Veröffentlichung der Referate und Diskussionen dieser Dialogkonferenz vor. Parallel zu der vorliegenden deutschsprachigen Ausgabe ist eine Edition in Farsi (Persisch) in Vorbereitung, die vom „Center for Iranian and International Studies“ in Tehran besorgt wird.

¹ Referate und Diskussionen sowie die dabei verabschiedete „Wiener Erklärung“ finden sich veröffentlicht in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht* (Beiträge zur Religionsstheologie; 8), Mödling 1994; *ders.* (Ed.), *Peace for Humanity. Principles, Problems and Perspectives of the Future as Seen by Muslims and Christians*, New Delhi 1997; *A. Bsteh — A. Th. Houry* (Hrsg.), *Salām li l-bašar, Jounieh (Libanon) 1997*.

² Vgl. *A. Bsteh — A. Th. Houry*, *Eine wissenschaftliche Konsultation* (15.—17. Januar 1995), in: *L. Hagemann u. a.* (Hrsg.), *Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah* (Religionswissenschaftliche Studien; 37), Würzburg—Altenberge 1996, 79—102, sowie *A. Bsteh*, *Probleme in den internationalen und interreligiösen Beziehungen aus islamischer und christlicher Perspektive*, in: *Bundesministerium für Wissenschaft, Verkehr und Kunst* (Hrsg.), *Grenzenloses Österreich. Workshops. 1995* (Dokumentation; 4), Wien 1996, 75—80.

³ Vgl. *A. Th. Houry*, *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. Erste Iranisch-Österreichische Konferenz in Tehran, 25.—28. Februar 1996*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 4 (1996) 135—151.

Die Gemeinsamkeit in Planung und Durchführung des Dialogvorhabens sollte in gleicher Weise auch für seine Veröffentlichung maßgeblich sein: So erstellten beide Seiten gemeinsam das Konzept für die Anlage der Publikation und blieben dementsprechend auch bei den verschiedenen Schritten miteinander in Verbindung, die im Interesse einer möglichst weitgehenden Übereinstimmung der beiden Ausgaben zweckdienlich erschienen. In diesem Sinne war es durchaus angezeigt, die Publikation unter einer gemeinsamen Herausgeberschaft erscheinen zu lassen.

Dabei gilt es jedoch zu beachten, daß keiner der beiden Herausgeber einen unmittelbaren Zugang zur Sprache des Dialogpartners hatte. Wie schon bei der Veranstaltung der Konferenz, mußten daher in vielfältiger Hinsicht auch bei ihrer Drucklegung die guten Dienste von Übersetzern in Anspruch genommen werden. Im einzelnen bedeutet dies nun für die vorliegende deutschsprachige Ausgabe:

Alle Referate der *österreichischen* Konferenzteilnehmer sowie die Grußadressen von Kardinal Dr. Franz König und des seinerzeitigen österreichischen Botschafters in Iran Dr. Erich M. Buttenhauser am Eröffnungabend der Konferenz sind von diesen in dem hier abgedruckten Wortlaut autorisiert. Ebenso sind sämtliche Gesprächsbeiträge, die bei den Plenumsdiskussionen auf die Wortmeldungen der österreichischen Teilnehmer zurückgingen, in der vom Herausgeber für die Drucklegung bearbeiteten vorliegenden Textfassung von den betreffenden Teilnehmern durchgesehen und approbiert worden.

Die Referate der *iranischen* Konferenzteilnehmer waren zur Vorbereitung der Konferenz im Februar 1996 durch Herrn Dr. Nosratollah Rastegar, Kommission für Iranistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, aus dem Farsi ins Deutsche übersetzt worden. Für die Veröffentlichung hat der Herausgeber diese deutschen Textfassungen der Referate sprachlich neu bearbeitet und dabei Hinweise sowie Verbesserungsvorschläge berücksichtigen können, die Professor Schabestari bei einer nochmaligen kritischen Durchsicht dieser für die Drucklegung bearbeiteten Übersetzungen und ihrem Vergleich mit den originalen Farsi-Manuskripten gemacht hat.

Die Anfragen und Gesprächsbeiträge der iranischen Konferenzteilnehmer im Rahmen der Plenumsdiskussionen wurden zunächst dankenswerterweise in einer wörtlichen Farsi-Niederschrift, die aufgrund

einer Tonaufzeichnung der gesamten Konferenz durchgeführt werden konnte, durch Herrn Mirdamadi zur Verfügung gestellt. Eine Übersetzung dieser wörtlichen Farsi-Niederschrift der iranischen Diskussionsbeiträge ins Deutsche wurde wiederum von Herrn Dr. Nosratollah Rastegar in Wien besorgt. Der Herausgeber hatte dann auf der Grundlage dieser Übersetzung die Möglichkeit, eine auf die Veröffentlichung hin ausgerichtete redaktionelle Bearbeitung vorzunehmen. Eine unmittelbare kritische Durchsicht und Approbation dieser Texte durch die darin zu Wort kommenden iranischen Konferenzteilnehmer war aus sprachlichen Gründen leider nicht möglich⁴, wohl aber hatte Professor Khoury die große Freundlichkeit, die Übersetzung dieser Texte gegenzulesen und manche Modi einzubringen.

Es erschien angezeigt, auf diese vielschichtige Übersetzungs- und Redaktionsarbeit aufmerksam zu machen, um die Authentizität der verschiedenen Textwiedergaben entsprechend zu klären. Umso mehr, als damit ein eminent wichtiger Aspekt des Dialogvorhabens überhaupt angesprochen ist — die geduldige Bereitschaft von beiden Seiten, mit den sprachlichen Barrieren die noch viel schwerer wiegenden inhaltlichen, systembedingten Schwierigkeiten, die einem gegenseitigen Verstehen und einer gemeinsamen Sprache entgegenstehen, in einer Begegnung dieser Art auf sich zu nehmen. Aber wie könnten je an die Stelle von Barrieren, die Menschen vielleicht schon Jahrhunderte hindurch voneinander trennen, Brücken treten, die Menschen miteinander verbinden und darüber hinaus zu gemeinsamer Verantwortung zusammenführen, wenn man nicht bereit ist, einmal aufzubrechen, sich aufeinander zu auf den Weg zu machen, um eine neue Zukunft im Zeichen des Dialoges zu suchen?

Dankbar darf man ein wenig innehalten, da nun mit der Veröffentlichung unserer Konferenz eine erste Frucht eines mehrjährigen Bemühens um etwas Neues, um einen neuen Anfang in den christlich-islami-

⁴ Eine mittelbare Approbation freilich wurde in folgender Weise möglich: Sämtliche „Anfragen und Gesprächsbeiträge“, wie sie sich in dieser deutschen Ausgabe veröffentlichen finden, waren durch Herrn Dr. Hadi Resasade, Hamburg, ins Farsi übersetzt und anschließend den iranischen Dialogpartnern übermittelt worden, um ihnen so einerseits die Gesprächswiedergaben zugänglich zu machen, und um andererseits einer inhaltlichen Übereinstimmung der beiden Ausgaben der Konferenzakte auch hinsichtlich der Wiedergabe der Diskussionen möglichst nahezukommen.

schen Beziehungen eingebracht werden darf. Mehr als vieles andere gestattet eine kleine Begebenheit bei dem Empfang, den der österreichische Botschafter in Iran am Abend nach dem Abschluß der Konferenz gab, einen Blick in den Innenraum dieser Begegnung zu werfen: Von Dr. Erich M. Buttenhauser gebeten, hatte ich die Ehre, auch unsere iranischen Dialogpartner in der Botschaft willkommen zu heißen, und brachte dabei unsere Freude zum Ausdruck, sie — nach den Tagen, da sie uns auf dem Boden ihrer Heimat gastlich aufgenommen hatten — jetzt bei uns auf heimatisch-österreichischem Boden begrüßen zu dürfen. In seiner Antwort meinte nun der Mitvorsitzende unserer Konferenz Ali Akbar Sadiqi Rashad, daß wir uns doch eigentlich nicht erst jetzt, sondern schon von der Stunde unserer Ankunft in Iran an auf heimatischem Boden wissen durften.

Damit war etwas ausgesprochen, was uns die Herzlichkeit unserer Aufnahme tatsächlich von Anfang vermittelt hatte. War jedoch nicht darüber hinaus etwas angesprochen, was im Grunde für jede geglückte Begegnung unter Menschen entscheidend ist — daß sich der eine im anderen beheimatet erfahren kann und im gleichen Maße frei wird, sich für den anderen zu öffnen? Die Offenheit der Rede in zumeist sehr schwierigen Fragen, die Bereitschaft, aufeinander zu hören, auch da, wo scheinbar noch ganz verschiedene Sprachen gesprochen wurden, und ein neues gemeinsames Verstehen zu suchen ungeachtet sehr unterschiedlicher Sichtweisen und Bewertungen im einzelnen, und die mehrfach ausgesprochene gegenseitige Einladung und Aufforderung, sich miteinander angesichts der vielen bestehenden Ungerechtigkeiten in den internationalen und interreligiösen Beziehungen auf neue Formen gemeinsamer Verantwortung einzulassen, dies hatte tatsächlich die Atmosphäre der Konferenz durchgehend geprägt und bedeutete für alle Teilnehmer etwas Verheißungsvolles für die Zukunft. In allem bildete eine Grundgemeinsamkeit im gegenseitigen Respekt vor der religiösen Überzeugung des anderen die eigentliche Gesprächsbasis. Die akademische Freiheit der Rede stand ebensowenig in Frage wie das allseitige Engagement im Interesse der Themenstellung der Konferenz, im Interesse also der von den einzelnen Konferenzteilnehmern als bedrängend empfundenen Problembereiche, die in unserer Welt einem gerechten Zusammenleben der Menschen entgegenstehen. Ein immer wieder sichtbar werdendes Kriterium für die Aufrichtigkeit in der Suche nach neuen

Wegen, die in eine bessere, weil gerechtere Zukunft für alle hineinführen können, war der wiederholt geäußerte Wunsch, die Dialogkonferenz als Beginn eines längerfristigen Dialogprozesses zu verstehen.

Wie eingangs schon festgehalten, stellt die vorliegende Veröffentlichung eine Gemeinschaftsarbeit dar; jeder der beiden Herausgeber muß jedoch wegen der besonderen sprachlichen Umstände jeweils eine letzte Eigenverantwortung für die Ausgabe in seiner Muttersprache tragen. In diesem Sinne möchte ich zunächst Herrn Seyed Abdolmajid Mir-damadi aufrichtigen Dank sagen für die in jeder Hinsicht wertvolle und freundschaftliche Zusammenarbeit in den vergangenen Jahren bis zum Abschluß der Drucklegung unserer Konferenz. Wir haben alle Sorge und Mühe um dieses Vorhaben, mehr aber noch die Freude daran miteinander geteilt, und ich hoffe, daß uns die Gemeinsamkeit des Weges auch in Zukunft verbinden wird.

Im weiteren darf ich im Namen aller Wissenschaftler, die von österreichischer Seite an der Begegnung teilgenommen haben, unseren gemeinsamen Dank den iranischen Wissenschaftlern zum Ausdruck bringen für den Beginn eines Dialoges, der in der Zukunft noch weitere Frucht bringen möge im Sinne unserer gemeinsamen Verantwortung vor Gott und für die Zeit, in der wir leben. Unser Dank gilt darüber hinaus allen, die uns in vielfältiger Weise Gastfreundschaft erwiesen haben in den Tagen unserer Konferenz in Tehran und anschließend bei unserer Besuchsreise nach Isfahan, Schiraz und Takht-e-Dschamschid (Persepolis).

Von österreichischer Seite war die Dialogveranstaltung zunächst und vor allem anderen getragen von der Bereitschaft einzelner Wissenschaftler, sich auf ein interdisziplinäres Vorhaben einzulassen, für das noch kaum, wenn überhaupt Erfahrungswerte vorliegen: Theologie, Rechts-, Politik- und Wirtschaftswissenschaft sowie wissenschaftliche Kompetenz im interkulturellen, insbesondere im christlich-islamischen Dialog sollten dazu beitragen, den sehr komplexen Fragenbereich, der mit dem Tagungsthema angesprochen war, in der Begegnung mit unseren islamischen Gesprächspartnern aufzuzeigen und erste Schritte auf eine gemeinsame Verständigung hin zu tun. Allen, die bereit waren, bei einem neuartigen interdisziplinären Unternehmen dieser Art mitzumachen, darf an dieser Stelle aufrichtig gedankt werden.

Das Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten und das Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr in Wien haben die Dialoginitiative in ihrem akademischen und längerfristig geplanten Charakter begrüßt und unterstützt: Sie haben Reisekosten, Spesen für verschiedene Workshops und Übersetzungsarbeiten getragen und dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel nicht zuletzt mit Rücksicht auf dieses neue Dialogvorhaben eine entsprechende personelle und einrichtungsmäßige Ausstattung ermöglicht. Jede Unterstützung fanden und finden bis heute die Dialogbemühungen seitens der österreichischen Botschaft und des österreichischen Kulturinstituts in Tehran.

Aufrichtiger Dank gilt im weiteren der Kommission für Iranistik an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, im besonderen Herrn Univ.-Prof. Dr. Heiner Eichner, der Herrn Dr. Nosratollah Rastegar für die Teilnahme an der Begegnung in Tehran freigestellt hat, nachdem dieser, wie erwähnt, bereits an der Vorbereitung der Konferenz maßgeblich mitgewirkt hatte. Ohne diese Zusammenarbeit wäre das Vorhaben kaum durchführbar gewesen, wobei Dr. Rastegar bei den Übersetzungsarbeiten in arabistischer Hinsicht wertvolle Unterstützung durch die Mitarbeiterin unseres Instituts Frau Mag. Katharina Albrecht fand.

Wie bei allen Vorhaben, war auch in diesem Falle die Gemeinschaftsarbeit in unserem Institut entscheidend für den erfolgreichen Verlauf der Veranstaltung bis zu der nunmehr vorliegenden Veröffentlichung: Frau Gertrude Gruber, Frau Marion Reinberger und der schon erwähnten Frau Mag. Albrecht sei deshalb an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

Unsere Welt braucht Zeichen der Hoffnung. So begleitet die Veröffentlichung dieser Dialogkonferenz, wie schon ihre Vorbereitung und Veranstaltung, der aufrichtige Wunsch, in diesem Sinne verstanden werden zu können: als Beginn eines Dialoges, der möglich ist und notwendig, der die Menschen zu gemeinsamer Verantwortung zusammenführt und über alle bestehenden Verstehensschwierigkeiten hinweg immer mehr verpflichtet — auf Hoffnung hin, von der wir alle leben.

Andreas Bsteh SVD

St. Gabriel, im Juli 1997

Eröffnung der Konferenz

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen

Im Frühjahr 1993 fand in Wien auf Initiative des österreichischen Außenministers eine Konferenz über den Frieden in der Welt statt, an der Muslime und Christen aus vielen Ländern, so auch aus Iran, teilnahmen. Der Wunsch, den begonnenen Dialog weiterzuführen, stieß besonders in Iran und in Österreich auf Interesse. Auf österreichischer Seite war es das Religionstheologische Institut St. Gabriel, das bereit war, sich für dieses Vorhaben zu engagieren. In Iran bot sich das ‚Sekretariat für den Interreligiösen Dialog‘ — ein Organ der *Sāzemāne Farhang wa Ertebātā-e Eslāmī*, das sich mit dem interreligiösen Dialog und der Beziehung zu anderen Religionen und Bekenntnissen befaßt — als Dialogpartner an. So unternahmen die genannten Institutionen erste Schritte, um dieses bedeutende und segensreiche Vorhaben zu realisieren. Delegationen von beiden Seiten begannen mit einem gegenseitigen Gedankenaustausch, der schließlich zu dem Thema der heutigen Begegnung „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen aus christlicher und muslimischer Sicht“ führte.

Das bei diesem Dialog angestrebte Ziel sollte, ganz besonders in der heutigen Zeit, nicht bloß in einer theoretischen Kontroverse liegen, in einem Dialog über die Glaubensgrundsätze der beiden Religionen, obzwar auch ein Dialog über diese grundsätzlichen und fundamentalen Bereiche der beiden Religionen ohne Zweifel eine notwendige und wichtige Angelegenheit wäre. Derartige Dialoge sind in Gefahr, kaum begonnen, sogleich wieder steckenzubleiben, und brauchen lange Zeit, um zu einem gemeinsamen Standpunkt zu gelangen. Das Ziel unseres Dialoges liegt hingegen darin, wissenschaftliche Prinzipien und Methoden zu finden, mit deren Hilfe die Gläubigen der verschiedenen Religionen sich auf den Weg eines friedlichen Zusammenlebens machen und ein tragfähiges Fundament für Frieden und Versöhnung unter den Völkern der Welt legen können. Dies hat uns also hierher zusammengeführt — gemeinsam zu überlegen, wie dieses hohe Ziel zu realisieren ist.

Der wichtigste Aspekt im gegenwärtigen Dialog zwischen Islam und Christentum ist für alle daran beteiligten Personen und Institutionen eindeutig die Betonung des Prinzips ‚Frieden‘. Wie dieses Prinzip nun gleichermaßen unter den verschiedenen Individuen und Gläubigen, unter den verschiedenen Religionen und Konfessionen, unabhängig von Klasse, Stand oder Rasse, zwischen Arm und Reich und schließlich zwischen der Ersten Welt und Dritten Welt zu verwirklichen ist, darüber kann man viel diskutieren. Wahr ist jedenfalls, daß die Forderung nach Frieden nur dann erfüllt werden kann, wenn das Prinzip ‚Gerechtigkeit‘ als das wesentlichste Kriterium und als Maßstab in allen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Angelegenheiten angewendet wird. Die Proteste, die in den vergangenen Jahren von den Unterdrückten in den islamischen Gesellschaften laut geworden sind und immer weiter anwachsen, und die von westlicher Seite gerne als ‚fundamentalistische und aggressive Bewegungen‘ bezeichnet werden, in ihnen spricht sich in Wahrheit nichts anderes aus, als das Verlangen dieser unterdrückten Völker nach Gerechtigkeit. Doch sind die Faktoren, die zu einer immer weiter ansteigenden Entwicklung und Ausformung dieses Phänomens geführt haben, nie wirklich beachtet worden, eines Phänomens, das im übrigen nicht bloß in den genannten islamischen Gesellschaften zu beobachten ist, sondern auch in den westlichen Gesellschaften.

Hatte man in der Vergangenheit die Lösung des nämlichen Problems von seiten der humanistischen und atheistischen Schulen erwartet, ist mit dem Niedergang dieser Ideologien, die nicht vom Standpunkt der Offenbarung ausgehen, die Lösung des Problems den göttlichen Religionen überantwortet — eine Aufgabe, von der die Gläubigen der Religionen durchaus mit Recht erwarten, daß die religiösen Führer sie bewältigen werden.

Dabei herrscht von allen Seiten Übereinstimmung in dem Grundsatz, daß die internationalen Beziehungen auf dem Boden der Gerechtigkeit aufgebaut werden müssen. Alle sind sich darüber einig, daß der Friede das Kind der Gerechtigkeit ist. Denn, gibt es keine Gerechtigkeit, so gibt es auch keinen Frieden. Dieses Prinzip ist sowohl aus der theologischen Sicht unserer beiden Religionen als auch vom rechtlichen Standpunkt aus hinsichtlich der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Beziehungen in der Welt zu bedenken und zu diskutieren. Glücklicherweise sind

die Gläubigen dieser beiden großen abrahamitischen Religionen dazu bereit und in der Lage.

Worum es also bei der bevorstehenden Konferenz gehen wird, ist die Erörterung des Prinzips ‚Gerechtigkeit‘ in der islamischen und in der christlichen Theologie in bezug auf die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Beziehungen. Diese Erörterung gehört in den Diskurs über die Menschenrechte, wobei hier nicht jene Menschenrechte gemeint sind, die oft als politisches Instrumentarium benutzt werden, um den Völkern und den Angehörigen verschiedener Religionen ungerechte Bedingungen aufzuzwingen. Vielmehr sind jene Rechte gemeint, die dem Menschen ein Leben in Gerechtigkeit und Würde garantieren und schließlich das Prinzip ‚Gerechtigkeit‘ auch in den interreligiösen Beziehungen sicherstellen.

Welchen Beitrag können nun die Religionen leisten, damit Gerechtigkeit werde in den menschlichen Beziehungen? Er wird wohl in einem neuen gegenseitigen Verständnis liegen, in einer gemeinsamen Sprache, die daraus erwächst, und in einer Einstellung zu den aktuellen und künftigen Problemen, die die Religionsgemeinschaften gegenüber allen gegenteiligen Wertvorstellungen miteinander teilen. Wir hoffen, daß dieses Bewußtsein durch unsere Dialogbeiträge über alles Trennende hinweg zunächst unter uns selbst geweckt werden kann, damit wir in der Folge zu Zeugen werden, wie sich Friede und Versöhnung auf der Grundlage von Gerechtigkeit unter allen Nationen der Welt ausbreiten können — ein Ziel, das der gemeinsamen Forderung aller Gläubigen der göttlichen Religionen entspricht.

Zum Schluß möchte ich dem Institut St. Gabriel, ganz besonders dem verehrten Professor Bsteh und der wissenschaftlichen Delegation von St. Gabriel, dem geschätzten Herrn Botschafter und den Mitgliedern der österreichischen Botschaft, aber auch dem Außenministerium der Islamischen Republik Iran und schließlich allen liebenswerten und kompetenten Personen, die an dieser und den folgenden Sitzungen teilnehmen, im besonderen der christlichen Gemeinde, der zoroastrischen Gemeinde und der jüdischen Gemeinde unseres Landes, meinen Dank aussprechen.

Friede sei mit euch!

Im Namen Gottes, des Erbarmer, des Barmherzigen. Friede sei mit dem Herrn aller Propheten und Gesandten, Muḥammad, Gott schenke ihm und seiner Familie Heil. Es sagte der Erhabene: „Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: daß wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und daß wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: ‚Bezeugt, daß wir gottergeben sind.‘“ (Koran 3,64). Im Gedenken an unseren verstorbenen Wegbereiter Imām Khomeini und mit einem Gruß an unseren geistigen Führer Khamene'i heiße ich alle, die an dieser wissenschaftlichen Versammlung teilnehmen, willkommen.

Bevor ich den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ im allgemeinen und in seiner konkreten Anwendung erörtere, möchte ich in Kürze auf die Verse zurückkommen, mit denen ich meine Rede eröffnete, und die in der Sure Āl 'Imrān zu finden sind. Ist es doch gerade diese Sure, die in einer besonderen Weise auf die Beziehungen zwischen den Religionen eingeht und sie regelt. So finden wir in der Sure Āl 'Imrān drei verschiedene Typen von Versen: Eine Gruppe von Versen beinhaltet Tadel gegenüber den ‚Leuten des Buches‘: „Sprich: O ihr Leute des Buches, warum verleugnet ihr die Zeichen Gottes? [. . .] Sprich: O ihr Leute des Buches, warum weist ihr den, der glaubt, vom Weg Gottes ab [. . .]?“ (Koran 3,98 f.). Manche dieser Verse tadeln die ‚Leute des Buches‘, weil einige von ihnen in den Anfängen des Islams miteinander stritten und an der Richtigkeit der (göttlichen) Botschaft zweifelten.

Andere Verse wiederum stellen in Wahrheit die Sicht der Muslime richtig, indem sie ihnen sagen, daß sie nicht nur *eine* Sicht von den Leuten des Buches haben sollen. Die hier gemeinte Richtigstellung lautet im Koran wie folgt: „Sie sind nicht (alle) gleich. Unter den Leuten des Buches gibt es eine aufrechte Gemeinschaft. Sie verlesen die Zeichen Gottes zu (verschiedenen) Nachtzeiten, während sie sich niederwerfen. Sie glauben an Gott und an den Jüngsten Tag. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche und eilen zu den guten Dingen um die Wette. Sie gehören zu den Rechtschaffenen. Was immer sie an Gutem tun, sie werden dafür nicht Undank ernten. Gott weiß über die Gottesfürchtigen

Bescheid.“ (3,113—115). Tatsächlich stellen diese Verse die Meinung der Muslime in mancher Hinsicht richtig, indem sie ihnen sagen, daß sie die Leute des Buches nicht nur aus einer Sicht betrachten dürfen. Bestimmte Verse heben schließlich die Gemeinsamkeiten der Religionen hervor, wie etwa jener Vers, mit dem ich meine Rede begonnen habe. Aber auch die Verse der zweiten Gruppe, die die Sicht der Muslime korrigieren sollen, betonen die Gemeinsamkeiten: so wird zum Beispiel das Stehen vor Gott und seine Anbetung als eine gemeinsame Basis betrachtet. „Sie verlesen die Zeichen Gottes [. . .]. Sie glauben an Gott und an den Jüngsten Tag. Sie gebieten das Rechte [. . .]“ (Koran 3,113 f.). Genügend sachkundige Gelehrte und Professoren sind hier im übrigen selbst anwesend.

Man könnte jedenfalls sagen, daß jene Verse, die die Leute des Buches tadeln, [nur] eine Gruppe von diesen ansprechen. „Eine Gruppe von den Leuten des Buches sagt: ‚Glaubt an das, was auf diejenigen, die glauben, herabgesandt wurde, nur am Anfang des Tages, und verleugnet es an seinem Ende. Vielleicht werden sie umkehren.‘“ (Koran 3,72). Einmal wird von *tā'ifa* — ‚Gruppe‘ — gesprochen, dann wieder ist die Rede von *umma* — Gemeinschaft: „Sie sind nicht (alle) gleich. Unter den Leuten des Buches gibt es eine aufrechte Gemeinschaft. [. . .]“ (Koran 3,113). In dem einen Fall — *tā'ifa* — ist die Zusammengehörigkeit, also eine Vielheit und Pluralität gemeint, während in dem anderen Falle eine Glaubenseinheit — *umma* — angesprochen ist, die auf den ersteren Fall nicht zutrifft. Hierin liegt ein interessanter Diskussionspunkt.

Ich möchte aber jetzt näher auf das Thema dieser Tagung eingehen, auf das Thema von Gerechtigkeit und Recht als einer gemeinsamen Basis [menschlichen Zusammenlebens]. Selbstverständlich erwartet man nicht, daß ich darüber einen umfangreichen wissenschaftlichen Diskurs halte. Ich will nur einige Fragen deutlich machen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Wobei sich unser Augenmerk voll Erwartung darauf richtet, daß in den bevorstehenden wissenschaftlichen Beratungen jenseits von Lärm und Propaganda, gemeinsame Ergebnisse erzielt werden können.

So stellt sich zunächst die Frage nach dem Sinn von Gerechtigkeit, bzw. der Suche nach Gerechtigkeit im allgemeinen und von einer religionsrechtlich begründeten Gerechtigkeit im besonderen — und dem Verhältnis dieser beiden Begriffe zur Theorie eines in der Natur der Dinge (*fiṭra*) begründeten Rechts. Gibt es überhaupt ein Verhältnis dieser

beiden Vorstellungen zueinander? Und wenn ja, in welchem Sinn ist es zu bestimmen? Besagt doch die Theorie der inneren Natur, daß der Natur des Menschen eine Reihe von Möglichkeiten verliehen worden sind, die ihr eingestiftet sind, um den Menschen zu jenem Ziel zu führen, das in der Schöpfung liegt. Darüber gibt es tendentiell verschiedene Meinungen — die einen mehr theoretischer, die anderen mehr praxisorientierter Art. In welchem Verhältnis steht also diese Vorstellung von der ‚inneren Natur‘, *fiṭra*, zu den beiden Begriffen ‚Recht und Gerechtigkeit‘? Können wir überhaupt über Gerechtigkeit sprechen, ohne davon überzeugt zu sein, daß es eine edle, eine gute Natur des Menschen gibt? Hätte es sonst überhaupt einen Sinn, von ‚Recht‘ zu sprechen? Würden wir beispielsweise davon ausgehen, daß es für den Menschen eine hölzerne *fiṭra* gibt oder eine eiserne — könnten wir dann sagen, daß es aus diesem Grund für den Menschen auch eine hölzerne Gerechtigkeit gibt oder eine eiserne? Oder können wir etwa von einem mit der Natur eines Steines gegebenen Recht sprechen: daß also dieser Stein aufgrund seiner Natur bestimmte Rechte hat oder diesem Eisen aufgrund seiner Natur wiederum andere Rechte zukommen? Ist es ‚gerecht‘, ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß aus diesem Holzbrett eine Tür und kein Fenster gebaut wird? Können wir überhaupt so reden? Oder kann man das Problem einfach so lösen, daß man in der *fiṭra* bloß das Produkt wirtschaftlicher Faktoren sieht, wie es zum Beispiel *Marx* behauptet, oder das Produkt gesellschaftlicher Entwicklungen oder, wie es zum Beispiel *Freud* sieht, innerer, seelischer Zustände und Komplexe? Inwieweit könnten wir unter solchen Voraussetzungen von Gerechtigkeit sprechen?

Einer weiteren Frage haben wir uns zu stellen, wenn unsere Diskussionen nicht Gefahr laufen sollen, oberflächlich und sinnlos zu bleiben: der Frage, wie sich der Mensch überhaupt aus seinem inneren Gefängnis befreien kann, wenn er sich dabei nicht auf seine Natur, *fiṭra*, beziehen bzw. stützen könnte? Wie anders könnte er zur Überzeugung gelangen, daß es außerhalb von ihm eine Welt gibt, die er in Wahrheit erkennen kann — bis hin zum höchsten Grad der Erkenntnis im Sinne einer vollkommenen Übereinstimmung von eigener Wahrnehmung und äußerer Welt? Wie anders gäbe es überhaupt so etwas wie eine Sittlichkeit des Menschen? Der Frage, ob und inwieweit der Mensch tatsächlich erkennen kann, daß dieses oder jenes der inneren Natur der Dinge entspricht oder nicht entspricht, kommt also entscheidende Bedeutung zu. Wie

können wir die Natur der Dinge, *fiṭra*, erkennen, auf welchem Weg zur inneren Erkenntnis gelangen? Ist das Gewissen der einzige Weg zur Erkenntnis dessen, was der Natur entspricht? Genügt es alleine? Und was ist es überhaupt, das Gewissen?

Oder gibt es einen anderen Weg, den wir mit Hilfe der Natur selbst finden können? Führt sie uns nicht zu Gott und in bestimmten Zeiten zur Offenbarung? Und führt uns nicht umgekehrt die Offenbarung jene interpretatorischen und konkreten Beispiele für das vor Augen, was der *fiṭra* entspricht, für das, was Recht ist und Gerechtigkeit? Wenn wir uns auf diesen Weg einlassen, so gelangen wir zur Religion. Nur stellt sich damit auch die Frage, welche Religion das sein soll, und begeben wir uns, ohne die Frage hier beantworten zu wollen, mitten in die theologische Diskussion. Können wir von den Gemeinsamkeiten der Religionen ausgehend endgültige, für alle Religionen verbindliche Antworten auf uns diese Gemeinsamkeiten zum Beispiel verbindliche Antworten auf die Frage nach dem rechten Verständnis von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Recht‘ geben? Haben wir jedenfalls eine interreligiöse Gemeinsamkeit erreicht, die es uns erlaubt, verbindliche Antworten gemeinsam zu geben, dann kann es tatsächlich um derartige theologische Fragen gehen sowie ganz allgemein um Fragen des Glaubens und der Interpretation von Begriffen, die auf der Grundlage des Glaubens aufgebaut sind: um die Sicht der Religionen bezüglich des Menschen, der Geschichte des Menschen und der darin waltenden Gesetze, der Zivilisation der Menschen und der Beziehung des Menschen zu seinem Gott. Im weiteren gilt es dann, gemeinsame Grundlagen hinsichtlich der menschlichen Verhaltensweisen zu finden. Sind wir zu diesen gemeinsamen Grundlagen gelangt, werden wir uns zu fragen haben: Stimmt die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der wir heute miteinander leben, mit diesem gemeinsam erarbeiteten Gedankengut überein oder nicht? Entsprechen mit anderen Worten jene Charakteristika, die die Religionen für die Gesellschaft, die Regierung, die internationalen Beziehungen und die soziale Gerechtigkeit angeben, der heutigen Situation der Menschen oder dem heutigen Verständnis der Menschenrechte?

Antworten auf diese Fragen können nur über die Diskussion mannigfaltiger und unterschiedlicher Standpunkte gefunden werden. Ich bitte den erhabenen Gott, uns bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen und uns zum Erfolg zu führen.

KARDINAL DR. FRANZ KÖNIG
Alterzbischof von Wien

An das
Religionstheologische Institut St. Gabriel
Mödling

Mit Freude habe ich erfahren, daß Sie in diesen Tagen zu Ihrer Reise nach Teheran aufbrechen, um Ihre Dialogkonferenz „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“ zu beginnen.

In unserer unruhigen Zeit ist jeder Schritt in diese Richtung eines Dialoges zwischen Christentum und Islam von großer Bedeutung. Immer mehr bin ich davon überzeugt, daß es zu den großen Pflichten der drei monotheistischen Religionen gehört, sich gemeinsam um Verständnis und Frieden zu bemühen. Dies entspricht unserer gemeinsamen Verantwortung vor dem einen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde.

So wünsche ich Ihnen und allen Teilnehmern der Konferenz von ganzem Herzen allen Segen des Allmächtigen.

Kardinal Franz König m. p.

PROFESSOR DR. ANDREAS BSTEH
Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel

Dialog der Religionen — Dialog der Kulturen

Am Beginn dieser ersten iranisch-österreichischen Dialogkonferenz im Rahmen der Zusammenarbeit zwischen dem Center for International Studies in Tehran und dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel möchte ich meiner großen Freude Ausdruck verleihen, daß wir damit am Anfang eines gemeinsamen Weges stehen. Unser Dank gilt immer wieder zuerst Gott, der allein gut ist, der allein gerecht ist und barmherzig, und der keinen zurückweist, der ihn aufrichtig um seine Wegweisung bittet.

Dank gilt aber auch den Menschen, in denen seine Gnade nicht wirkungslos bleibt (vgl. 1 Kor 15,10), die seine Wege zu erkennen und zu gehen versuchen, obwohl sie wissen, daß die Wege Gottes so hoch erhaben sind über die Wege der Menschen, wie der Himmel erhaben ist über die Erde (vgl. Jes 55,8).

Wir sind hier zusammengekommen, um uns als Christen und als Muslime im Bewußtsein unserer gemeinsamen Verantwortung vor Gott zu fragen nach der Bedeutung von ‚Gerechtigkeit‘ für die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens im Lichte unserer beiden Glaubenstraditionen. Wir können es in diesen Tagen, weil Sie, sehr geschätzter Herr Seyed Abdolmajid Mirdamadi, als Sekretär für den interreligiösen Dialog, und Herr Mohammad Ali Shoa'i, als Direktor, seitens des Center for International Studies uns dazu eingeladen haben. Haben Sie aufrichtigen Dank dafür und für die intensive und wertvolle Zusammenarbeit bei der Vorbereitung dieser Konferenz, deren wichtigste Wegstationen unsere gemeinsame Konsultation vor Jahresfrist in Tehran waren, die Beratungen anläßlich Ihres freundlichen Besuches in Wien im Mai des vergangenen Jahres und die Tage unserer abschließenden Vorbereitungsgespräche im November in Tehran. Auf diese Weise, nicht zuletzt auch aufgrund des vorausgegangenen Austausches der Manuskripte, hat die Konferenz, die mit dem heutigen Abend eröffnet wird, schon längst begonnen und wird, so dürfen wir hoffen, nicht an ihrem Schlußtag zu Ende sein, sondern zu

einer Kooperation führen, die uns gegenseitig in den kommenden Jahren immer mehr verpflichtet.

An dieser Stelle nun einige Überlegungen zum Thema „Dialog der Religionen — Dialog der Kulturen“, näherhin zum islamisch-christlichen Dialog, zu dem Sie uns eingeladen haben und in dessen Zeichen unsere gegenwärtige und künftige Kooperation stehen soll.

1. *Jeder wahre Dialog* lebt davon, daß die Dialogpartner nicht nur ‚etwas‘ in das Gespräch einbringen, sondern sich selber, daß es nicht nur um Sachfragen geht, sondern darüber hinaus auch um einen personalen Austausch, um ein Sich-für-einander-Öffnen und Miteinander-Kommunizieren; daß der eine in letzter Konsequenz der, der er ist, nicht sein will, ohne den anderen. Dialog kommt erst da zu seinem Wesen, wo Ich und Du nicht mehr zwei sind nebeneinander, im Sinne bloß addierbarer Größen, sondern wo es zu einem personalen Austausch kommt, in dem die Partner unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit ein Gemeinsames bilden, ein Wir. Etwas davon — in so vielen Variationen, wie es verschiedene Begegnungen gibt — ereignet sich überall, wo Menschen nicht nur über etwas sprechen, sondern miteinander. Denn: mit dem Wort, in dem einer sich dem anderen mitteilt, das einer als sein persönliches Wort an einen anderen richtet, gibt der Sprechende sich selbst dem Hörenden und nimmt der Hörende nicht nur das Wort, sondern mit dem Wort auch den Sprechenden auf. So werden Sprechender und Hörender kraft der Gastfreundschaft, die einer dem anderen gewährt, unvermischt und ungetrennt in unlösbarer Gegenseitigkeit zu einer neuen Wirklichkeit, zu dem, was wir Gemeinschaft nennen — werden Ich und Du zu einem Wir.

2. Im Dialog zwischen Menschen, die *aus verschiedenen religiösen Traditionen kommen und in ihnen leben*, ereignet sich Ähnliches, und, wenn ich es recht verstehe, entsteht dabei in besonders dichter Weise eine neue Gemeinsamkeit zwischen den Dialogpartnern: ein neues auf Gott hin geöffnetes Wir. Öffnet sich doch im aufrichtigen Gespräch von Glaube zu Glaube ein Mensch für den anderen in einer Tiefe, wie sonst nie; entsteht da, wo ein Gläubiger den anderen aufnimmt und ihm Gastfreundschaft gewährt, eine tiefe Gemeinsamkeit, die über den Glauben der beiden hineinreicht in das Wort Gottes, das ihren Glauben trägt. Kann doch niemand sagen, wer ein Muslim ist, ohne Gott zu sagen, weil er ein Muslim ist, in dem Maße er an Gott glaubt, der sich ihm im Wort des Korans durch Muḥammad, seinen Propheten und Gesandten, geoffen-

bart hat. Ähnlich wie auch niemand sagen kann, wer ein Christ ist, ohne zu sagen, daß er ein Mensch ist, der sich von dem Wort her versteht, das von Gott her in Jesus Christus als mensch- und schriftgewordenes Wort auf ihn zugekommen ist, und das er glaubend in sein Herz aufgenommen hat.

Christlich-islamischer Dialog ereignet sich nun dort und in dem Maße, wo Muslime und Christen sich in dieser Dimension ihres Glaubens, in ihrer Verantwortung vor Gott und in ihrem sich daraus ergebenden Weltverständnis füreinander öffnen. Dann aber gilt auch und gerade von ihrer Begegnung von Glaube zu Glaube, daß niemand von der sich darin ereignenden Gegenseitigkeit sprechen kann, ohne auch von Gott zu sprechen, ohne zu sagen, daß sie sich füreinander öffnen, weil und in dem Maße sie sich von Gott her dafür geöffnet und verpflichtet fühlen.

3. *Je tiefer die Gemeinsamkeit zwischen den Dialogpartnern, desto tragfähiger ist sie auch für die Probleme*, die seit Menschengedenken ein Teil menschlicher Existenz und menschlichen Zusammenlebens sind. Tatsächlich ist es nicht die Frage, ob es in unserem Leben Probleme gibt, sondern wie wir damit fertig werden bzw. mit ihnen leben lernen: in unserem persönlichen Leben, in dem es vielleicht die schwierigsten und heikelsten Probleme zu bewältigen gibt, weil wir sie in uns selbst tragen und nicht nur andere dafür verantwortlich machen können, so gerne wir dies immer wieder tun; im Leben unserer Familien zwischen den Ehepartnern, zwischen Eltern und Kindern und zwischen den Kindern einer Familie; im Leben einer Dorfgemeinschaft, verschiedener Interessensgruppen eines Landes und eines ganzen Staates, zwischen denen, die gerade an der Macht sind, und jenen, die ihnen mehr oder weniger lang untergeben sind; im Zusammenleben der Völker angesichts ihrer so verschiedenartigen und bunten sprachlichen, ethnischen und kulturellen Identität; im Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften oder auch einzelner Gruppierungen innerhalb einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Überall gibt es neben und oft inmitten beglückender Gemeinsamkeit diese Spannungs- und manchmal auch Konfliktfelder, von denen ein verständig gewordenes Herz gelernt hat, wie wenig die meisten von ihnen einfach lösbar sind, sondern wie sehr es der Mühe und Geduld bedarf, um sie zu bewältigen. Und da erscheint es ein Kriterium, ja geradezu ein Gradmesser wahrer Freundschaft zu sein, ob und inwieweit in den Beziehungen zwischen den Menschen auch Probleme

Raum haben, ohne sie zu stören, ja vielleicht sogar umgekehrt, um diese Beziehungen in die eigentliche Tiefe zu führen; ob es in diesen Beziehungen so etwas gibt wie eine ‚Streitkultur‘ als Voraussetzung für ein aufrichtiges Miteinander angesichts der realen Probleme unseres Lebens.

Ist es nicht gerade angesichts dieser historischen Realität, angesichts dieser so verwundbaren und tatsächlich vielfach verwundeten *conditio humana* erstaunlich, daß wir uns im Rahmen unseres Kooperationsvorhabens entschieden haben, uns dabei nicht irgendwelchen erhabenen Themen zuzuwenden, bei denen es eben auch dieses oder jenes Problem zu bedenken und zu berücksichtigen gilt, sondern ohne Umwege den großen Problembereichen selbst, vor denen die Menschheit heute auf ihrem Weg in die Zukunft steht? Haben wir uns nicht damit zuviel zugemutet?

Meines Erachtens haben wir uns nicht zu viel zugemutet, wenn wir in unserer Zusammenarbeit den folgenden im Jänner vorigen Jahres vereinbarten Elementen Rechnung tragen:

(a) Es geht bei uns um eine *wissenschaftlich-akademische* Zusammenarbeit, nicht um eine politische Verhandlungsebene: Es ist daher nicht unsere Aufgabe, politische Probleme zu lösen, so dringend nötig dies in vielen Fällen wäre, noch irgendwelche politische Stellungnahmen abzugeben oder einzelne politische Problemfelder als solche zu diskutieren; wir bewegen uns vielmehr *im Vorfeld politischer Entscheidungen*, indem wir nach den inneren Voraussetzungen fragen, auf denen sich solche gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen und die daraus erwachsenden Entwicklungen und möglichen Konflikte aufbauen. Damit ziehen wir uns nicht in einen elfenbeinernen Turm rein abstrakter, immer gültiger, darum aber nie auf die Realität wirklich anwendbarer Argumentationen zurück; vielmehr haben wir uns in einem Bereich zu bewegen, dem im gleichen Maße wie nicht unmittelbar, so doch mittelbar — über die Sachgründe und Gegengründe, die darin zur Sprache kommen — höchste politische Verantwortung zukommt.

(b) Es geht um eine *christlich-islamische* Zusammenarbeit, nicht um ein Aufeinandertreffen zweier in ihrer Herkunft primär *regional-gesellschaftlich* bzw. *geographisch definierbarer Dialogpartner*; wir kommen beide aus religiösen Traditionen, die mit keinem wie immer gearteten

lokal-regional begrenzten Teil der Menschheit identifiziert werden können, auch nicht unter so weiten Begriffen wie Westen und Osten. So sehr wir tatsächlich aus Ländern kommen, die traditionell mit einigem Recht (wie lange noch angesichts der globalen Entwicklungen in unserer Welt?) einer westlichen bzw. östlichen Hemisphäre zugeordnet werden und damit bestimmten Denk- und Rechtstraditionen nahestehen, bzw. uns ihnen verpflichtet fühlen, so wenig können und wollen wir uns hier — jedenfalls kann ich dies für unsere christliche Seite betonen — einfach als ‚Vertreter des Westens‘ verstehen, sondern in erster Linie als Christen, als Angehörige der weltweiten Ökumene der Christen.

Gelingt es uns bei unserer Zusammenarbeit, gerade diesen Aspekt nicht nur durchzuhalten, sondern ihm immer mehr Rechnung zu tragen, hätten wir dem großen Anliegen der Begegnung, dem wir miteinander im Bewußtsein der gegenwärtigen Entwicklungen der Menschheit dienen wollen, einen entscheidenden Dienst erwiesen. Bei aller Zugehörigkeit zu bestimmten regional definierbaren Teilbereichen der Menschheitsfamilie müßte es uns immer besser gelingen, uns in unserem christlichen und islamischen Denken und Handeln nicht davon abhängig zu machen, sondern immer wieder darüber hinauszugehen aufgrund unserer Verantwortung vor Gott, dem einen Schöpfer aller und alleinigen Herrn der ganzen Erde und jedes ihrer Teile, einer Verantwortung, die wir im Glauben wahrnehmen und in der wir uns in unserem Glauben von keinem wie immer gearteten partikulären wissenschaftlichen, politischen oder auch kulturellen Traditions- bzw. Interessensbereich vereinnahmen lassen dürfen.

(c) Es geht schließlich um eine *iranisch-österreichische* Zusammenarbeit. Bei aller Zugehörigkeit zu einer der beiden weltweit verbreiteten Glaubensgemeinschaften, zur christlichen Ökumene und zur islamischen Umma, soll unsere Zusammenarbeit doch zugleich im Zeichen einer bilateralen und damit sehr begrenzten und bescheidenen Kooperation stehen, zwischen Wissenschaftlern Ihrer iranischen und unserer österreichischen Heimat stattfinden. Wie bekannt, können und wollen wir uns dabei nicht als offizielle Delegation Österreichs verstehen, da wir dazu nicht beauftragt sind. Vielmehr haben wir uns als Mitglieder akademischer Einrichtungen Österreichs zu einer freien wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zusammengefunden, die sich im Interesse einer Ver-

tiefung des christlich-islamischen Dialoges engagieren will und dankbar ist, dabei vom österreichischen Wissenschaftsministerium und vom Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten in Wien unterstützt zu werden.

Wir sind uns der Grenzen bewußt, die damit gegeben sind, dürfen uns aber auch gerade deswegen umso freier fühlen, schwierige Problembe- reiche anzugehen, da wir in dieser bilateralen Zusammenarbeit nicht offizielle Standpunkte zu vertreten haben, sondern geradezu von offi- zieller Seite aus darin gefördert werden, unserem gläubigen und wissen- schaftlichen Wissen und Gewissen allein zu folgen in dem, was wir hier einzubringen haben. Daraus ergibt sich aber, daß im Rahmen dieses Kooperationsvorhabens von vornherein nur jene Aspekte zur Lösung der anstehenden Problembe- reiche erwartet werden dürfen, die jeder von uns und wir alle gemeinsam persönlich beitragen können.

Wenden wir uns also in unserem Kooperationsvorhaben in den vor uns liegenden Tagen den großen Problembe- reichen in den internationa- len und interreligiösen Beziehungen zu, so werden sie uns unter den gemeinsam vereinbarten Bedingungen zwar ganz fordern, aber nicht überfordern. Denn unsere Aufgabe liegt nicht darin, sie zu lösen, son- dern mit allem persönlichen Einsatz im Rahmen unserer Möglichkeiten jene sachlichen Voraussetzungen zu bedenken, und, wie wir hoffen, auch ein Stück weit gemeinsam neu zu erarbeiten, die notwendig sein werden, die Probleme dann auf politischer Ebene einer entsprechenden Lösung zuzuführen.

So schenke uns Gott die Kraft, im Lichte seiner Barmherzigkeit und Weisheit, wie wir sie in unseren beiden Glaubenstraditionen zu verste- hen gelernt haben, in den kommenden Tagen Probleme im Zusammen- hang mit der Forderung nach mehr Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen zu diagnostizieren und über Vorausset- zungen zu beraten, die uns für ihre Lösung wichtig und notwendig erscheinen. Wenn uns dies gelingt, so kann diese Konferenz für viele Menschen in unseren Tagen zu einem Zeichen der Hoffnung werden, nach dem wir alle in unserer friedlosen und zerrissenen Welt so sehn- süchtig Ausschau halten, und einen Prozeß der Kooperation einleiten, der es uns möglich machen wird, das Begonnene in den kommenden Jahren zu vertiefen und weiterzuführen.

ALI AKBAR SADIQI RASHAD

Head of the Institute for Islamic Culture and Thought

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. „So verkünde die frohe Botschaft meinen Dienern, die auf das Wort hören und dem Besten davon folgen. Das sind die, die Gott rechtleitet [. . .].“ (Koran 39,17 f.).

Mit dem Ausdruck großer Dankbarkeit und Anerkennung wende ich mich an alle, die an dieser wissenschaftlichen Veranstaltung im Zeichen des ‚interreligiösen Dialoges‘ mitwirken, und begrüße die hochrangigen Gelehrten, die an ihr teilnehmen. Möge der erhabene Gott unsere Ver- sammlung segnen und uns befähigen, während der kommenden Sitzun- gen und Diskussionen zu einem gegenseitigen Verständnis und durch gemeinsames Nachdenken zu praktischen Lösungen für die heutigen Probleme der Menschheit zu gelangen.

Theoretische Dispute zwischen Christen und Muslimen haben eine sehr alte Tradition. Für die Gelehrten der beiden Religionen und Glau- bensrichtungen war das Tor für den Dialog und für wissenschaftliche Dis- pute von beiden Seiten seit jeher geöffnet. In der Zeit der Machtentfal- tung und Herrschaft der Muslime in der frühislamischen Periode waren Dialoge und Dispute sehr beliebt. Oft haben hochrangige schiitische Religionsführer mit den *Ālīq* [Katholikos] diskutiert. Ich glaube, daß diese Dialoge und wissenschaftlichen Dispute zwischen den Gelehrten und Führern der beiden Religionen zu dem wertvollsten Erbe der Ge- schichte der Religionen zählen.

Der Dialog zwischen den göttlichen monotheistischen Religionen ist heute notwendiger als je zuvor. Die von Krisen heimgesuchten Men- schen bedürfen dringend der Medizin des Glaubens. Eine Menschheit, die wie die heutige unter einer tiefen Erkenntniskrise leidet, eine Menschheit, die unter dem Fehlen der Moral und der lebenswichtigen, göttlichen Werte leidet, die von einer psychischen und spirituellen Krise gezeichnet ist und unter dem Gefühl der Unsicherheit und seelischer Unruhe leidet, sie bedarf dringend der religiösen Unterweisung. Der Mensch ist dabei, eine dunkle Periode der Geschichte hinter sich zu brin- gen. Meiner Meinung nach brach nach der Renaissance eine Periode des versteckten und oft nicht erklärten Kampfes gegen Gottesfurcht und Frömmigkeit an. Der Materialismus begann das Leben der Menschen zu

beherrschen. Immer mehr setzten sich im Leben des Menschen Grundanschauungen und Werte durch, die der Natur des Menschen und dem Geist der Gottessuche widersprachen. Heute — nach einigen Jahrhunderten — ist der Mensch unter dem Eindruck einer Welt von Scheinwerten, die man ihm als Werte verkündet hatte, müde geworden. Er ist gesättigt vom Materialismus, gesättigt von Selbstbespiegelung und Sinnlosigkeiten. Er befindet sich in einem Zustand, in dem er intensiv fühlt, daß er zu Gott und zu einem spirituellen Leben zurückkehren will. In dieser Situation ist es den Führern der Religionen aufgegeben, sich wie Ärzte zu den kranken Menschen zu begeben, ihnen Rezepte zu verschreiben, Medikamente zu verabreichen und die Menschheit aus ihrem Engpaß zu befreien.

Das kommende Jahrhundert wird das Jahrhundert der Religionen und der Spiritualität sein. Der Überdruß an der Religion, Enttäuschungen und Zweifel werden sich in Hoffnung, in neue Begeisterung und Freude verwandeln. Der Mensch des 21. Jahrhunderts wird in jedem Fall ein religiöser Mensch sein. Das bedeutet für uns die Gelegenheit, Pioniere zu sein und die Menschen auf den Weg zur Spiritualität einzuladen. Dies würde den Menschen nach einer langen Zeit der Auflehnung und Aggression — wie wenn Religion als eine Art von Bestrafung zu verstehen wäre — zu seinem inneren Wesen, zu seinem Gewissen und seiner wahren Identität zurückbringen, die von Gott definiert ist.

Der Dialog zwischen den Gelehrten und Denkern der Religionen ist sicherlich ein erster wichtiger Schritt, der in diese Richtung führen kann. Denn eine enge Beziehung zwischen dem Islam und dem Christentum, die Möglichkeit miteinander in Frieden leben zu können, bedeutet für den Menschen eine besondere Chance, in der Rückkehr zur Religion sein wahres Wesen wiederzufinden. Ereignisse, die in das Gedächtnis der Geschichte eingraviert sind, wie zum Beispiel die Kreuzzüge, sind für die Menschheit, für die Gläubigen bitter gewesen und sind es noch. Doch finden wir auch sehr viele erfreuliche und schöne Ereignisse, die im Gedächtnis der Geschichte und in unseren Herzen aufbewahrt sind, und an die wir uns immer wieder gerne erinnern. Ausdrücklich heißt es im edlen Koran, daß von allen Denksystemen und ideologischen Bewegungen die Christen euch Muslimen „in Liebe am nächsten stehen“ (Koran 5,82) und daß sie ihnen wohlgesinnt sind. Die Ziele des wissenschaftlichen Dialoges können in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

Sein erstes Ziel liegt darin, daß wir, indem wir miteinander reden, zu einem neuen gegenseitigen Verständnis und damit zueinander finden. Dabei sind wir in den Gesprächen, die wir miteinander führen, verpflichtet, davon auszugehen, daß unsere beiden Religionen göttlicher Art sind: Wir beide glauben an die Einzigkeit Gottes; wir haben einen gemeinsamen Ursprung — wir sind Abrahamiten, wir gehören ein- und demselben Gott. Wir können einander verstehen, indem wir von gemeinsamen Grundsätzen ausgehen. Auf diese Weise sind wir auch in der Lage, uns von unserem gemeinsamen Standpunkt aus gemeinsam gegen die Gottesgegner und gegen die Materialisten zu wenden.

Folglich ist das zweite Ziel dieser Dialoge eben jene gegenseitige geistige Unterstützung, die wir einander im Lichte der Offenbarung und der göttlichen Gebote zuteil werden lassen — auf der Suche nach Heilmitteln für die von Krisen heimgesuchte Menschheit.

Österreich hat vor einigen Jahren die Initiative zu einem weltweiten christlich-islamischen Dialog in der Überzeugung ergriffen, daß den Religionen, insbesondere den monotheistischen Religionsgemeinschaften, große prägende Kraft für die Entwicklung der menschlichen Zivilisation und die Sicherung des Friedens zukommt. Österreich wollte damit der Verpflichtung der Politik Rechnung tragen, auch Grundsatzfragen von Ethos und Menschlichkeit anzusprechen und damit der Politik neue Perspektiven und Hoffnungen zu erschließen. Die erste in Wien vom 30. März bis 2. April 1993 veranstaltete „Internationale Christlich-Islamische Dialogkonferenz“ hat sich in diesem Sinne bemüht, einen Beitrag gegen den politischen Mißbrauch der Lehren des Christentums und des Islams zu leisten und bewußt zu machen, daß religiöse Überzeugung niemals zu Haß und Zwietracht, sondern nur zum Frieden und zur Verständigung führen darf. Die Friedenswilligen beider Religionen wurden aufgerufen, sich gegen jeden Radikalismus abzugrenzen und sich gemeinsam für Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde, für Ausgleich und Toleranz, für das Recht auf Religionsausübung und den Schutz der Minderheiten einzusetzen.

Im Rahmen dieses weltweiten Dialoges haben iranische und österreichische Wissenschaftler die Anregung der Außenminister der beiden Staaten zu einem bilateralen christlich-islamischen Dialog aufgegriffen. Die Erfahrungen überzeugen von der Notwendigkeit des Dialoges, ohne den nationale und internationale Konflikte leicht zu gewaltsamen und kriegerischen Auseinandersetzungen führen können. Ich begrüße daher die morgen beginnende Dialogtagung, die das „Religionstheologische Institut St. Gabriel“ bei Wien und das „Center for International Studies“ in Teheran im Rahmen eines Kooperationsvorhabens zum Thema „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“ veranstalten. Ich erwarte mir von der Tagung positive Impulse für die Lösung von Problemen, auch auf politischer Ebene. Allen an der Konferenz teilnehmenden Wissenschaftlern aus den Fachgebieten islamische und christliche Theologie, Rechtswissenschaften, Politik- und Wirtschaftswissenschaften wünsche ich viel Erfolg in ihrer Arbeit.

Die Plenarsitzungen

Begriff und Wurzeln der Gerechtigkeit in der Sicht islamischer Rechtswissenschaft

Seyed Mohammad Khamene'i

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen

„Unter den Leuten des Buches gibt es welche, die an Gott glauben und an das, was zu euch herabgesandt wurde, und an das, was zu ihnen herabgesandt wurde, und so zeigen sie sich demütig gegen Gott. Und sie verkaufen nicht die Zeichen Gottes für einen geringen Preis. Jene haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Gott ist schnell im Abrechnen.“ (Koran 3,199)

Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘, *‘adāla*, hat in der islamischen Kultur — von den islamischen Quellen sowie von seinen ideengeschichtlichen und philosophischen Wurzeln her — einen so weiten Bedeutungsgehalt, daß es nicht leicht fällt, ihn bloß im Rahmen der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) zu behandeln und zu erläutern. Da jedoch der Titel des Referates von seiten der Veranstalter dieses Symposiums vorgegeben war, soll die folgende Abhandlung in zwei Abschnitten durchgeführt werden. In einem ersten Teil wird es um den Begriff der Gerechtigkeit in der Sicht der Rechtswissenschaft gehen und in dem folgenden zweiten Teil darum, ihn aus seinen Wurzeln zu erforschen und zu analysieren. Der Schlußteil des Referates wird sich sodann der Gerechtigkeit im Kontext der Gesetzgebung und ihrer Handhabung zuwenden.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit

Das Wort *‘adāla* ist etymologisch arabischer Herkunft; seine Entsprechung hat es in dem persischen Wort *dādgarī* (das so viel wie „gerechtes Richten“ bedeutet). Inhaltlich bleibt seine Bedeutung den Angaben der Wörterbücher und dem traditionellen Sprachgebrauch zufolge, der in Richtung von „dem Recht zum Recht verhelfen“, „das Gegenteil von

Ungerechtigkeit“ u. ä. geht, oft sehr allgemein, vage und manchmal auch unverständlich, nicht zuletzt, weil ihm im Laufe der Geschichte auch verschiedene andere Begriffe zugeordnet worden sind. Vom Wort her kann man daher nicht genau sagen, was dieser Begriff eigentlich beinhaltet.

Aus unserer Sicht liegt in den Worten von Imām 'Alī, Gruß sei über ihm, die kürzeste und umfassendste Definition von ‚Gerechtigkeit‘, wenn er sagt: „Die Gerechtigkeit stellt die Dinge an ihren Platz“ (in: „*Nahğ al-balāğā*“). Im Sinne dieser Definition heißt also Gerechtigkeit: „Jedem Ding den ihm gebührenden Platz einräumen.“ Wenn dies geschieht, wird „jedes Ding sein Recht erlangen“ und „jedermann und jeder Sache das ihm bzw. ihr zustehende Recht widerfahren“. Der Begriffsbestimmung von Imām 'Alī, Gruß sei über ihm, folgend haben die muslimischen Theologen (*mutakallimūn*) Gerechtigkeit (*'adl*) definiert als „die Erfüllung dessen, was das Recht des anderen ist und seine Entlohnung durch das, was ihm rechtens zusteht“ (*Niṣābūrī Moqerrī* in: „*Al-ḥudūd fī l-kalām*“). Und die islamischen Mystiker und Sufis definierten sie als „Plazierung eines jeden Dinges an seinen Platz“ (*al-Huğwīrī*). Diese Definition wird in den heutigen islamischen Kulturen akzeptiert und nimmt einen wichtigen Platz ein.

Ein erster Schluß, den man aus solchen einander sehr ähnlichen Definitionen ziehen kann, ist der, Gerechtigkeit als das zu verstehen, was auf einem entsprechend vorausgesetzten Recht (*ḥaqq*) beruht und von ihm abhängt. Außerdem muß der Gerechtigkeit eine natürliche oder durch Übereinkunft festgelegte Stellung jedes Dinges vorausliegen, für jedes Ding ein ihm angemessener Platz vorgesehen sein.

In der Tat versteht sich Gerechtigkeit von einem Verhältnis her oder, in den Worten der Philosophen, von einer geistigen Positionszuweisung und Ortsbestimmung. Einem Ding steht also ein ihm von Natur aus eingeräumter und durch gesellschaftliche Konvention gesicherter Platz zu bzw. es muß diesen bereits einnehmen. Für Gerechtigkeit sorgen heißt nun, dieses Verhältnis wiederherzustellen und aufrechtzuerhalten, nachdem es eine Zeitlang nicht mehr gegeben war, nach einer Zeit des Nichtvorhanden-Seins und der Destabilität.

In der islamischen Rechtswissenschaft hat das Verständnis von Gerechtigkeit noch eine erweiterte Definition erfahren, indem es — über seine politische und gesellschaftliche Dimension hinaus — auf psychologischer Ebene auch den inneren Bereich des menschlichen Geistes ein-

bezogen hat. Haben doch die Rechtswissenschaftler die Gerechtigkeit, die den Menschen notwendigerweise zu einem von Aufrichtigkeit begleiteten, gerechten und logischen Handeln führt, von ihrem Ursprung im Menschen bzw. von ihrem Sitz im Leben der Psyche des Menschen her zu verstehen gesucht.

So gesehen, ist Gerechtigkeit in der Betrachtungsweise islamischer Rechtswissenschaft eine psychische und geistige Haltung in einem Menschen, der aufgrund seiner Frömmigkeit, seiner Verantwortung vor Gott und vor seiner Religion nur eines sucht: seinem Mitmenschen gegenüber das zu tun, was recht und billig ist, was also der Gerechtigkeit entspricht — der also keinem Menschen sein Recht wegnimmt und jenen ihr Recht wieder zurückgibt, denen es geraubt worden ist. Diese im menschlichen Geist und im Inneren des Menschen verankerte Gerechtigkeit spielt in der islamischen Rechtswissenschaft bei einzelnen Rechtshandlungen eine entscheidende Rolle, zum Beispiel im Zusammenhang mit einer Scheidung, bei der zwei gerechte Zeugen anwesend sein müssen, beim gemeinschaftlichen Gebet oder bei der Erfüllung anderer religiöser Gemeinschaftspflichten unter der Aufsicht des dafür zuständigen gerechten Imāms und zu allermeist bei der ‚Führung‘ der muslimischen Gesellschaft. Ohne Berücksichtigung dieser inneren Voraussetzung sind alle derartigen Rechtshandlungen ungültig, das heißt nicht rechtskräftig und daher ohne Wirkung.

Unter Berücksichtigung der rechtswissenschaftlichen Definitionen von Gerechtigkeit, die zum Ausdruck bringen, daß „jedem Ding der ihm gebührende Platz einzuräumen ist“, oder daß „der Mittelweg zu gehen und das Gleichgewicht zu wahren ist“, wie dies mit dem arabischen Wort *al-istiwā'* gesagt wird, kann man nun die innere Gerechtigkeit des Menschen bzw. die Vorstellung von Gerechtigkeit in der Gestalt eines ‚gerechten Menschen‘ in der Sicht islamischer Rechtswissenschaft inhaltlich wie folgt bestimmen: Es ist eine geistige Haltung bzw. eine Charaktereigenschaft, die den Menschen in die Lage versetzt, in seinem Handeln innerlich ausgeglichen zu sein und ständig darauf bedacht, der Wahrheit und dem Recht zu entsprechen, indem sie jedem sein Recht gibt, persönliche, eigennützige, rachsüchtige oder böswillige Gefühle beherrscht, und die es auch vermeidet, nach momentaner Lust und Laune zu handeln. Mit einem Wort: Sie folgt der Wahrheit, dem Recht und dem Gesetz.

Viele Rechtswissenschaftler haben diese klare und konsequente Haltung des Menschen mit dem Begriff *malaka* (Habitus) bezeichnet, unter dem man in der Philosophie jede Art von festen und sich durchhaltenden Gewohnheiten versteht, die verinnerlicht wurden und so zu einem Wesensmerkmal, zu einem ständigen Attribut, zu einer Art ‚zweiten Natur‘ des Menschen geworden sind. Dieser Habitus des gerechten Menschen liegt, solange er noch nicht aktiviert ist, als innere Anlage, als potentielle Kraft in seiner Natur. Man pflegt das als ‚Rechtschaffenheit‘ zu interpretieren. Sobald sie in die Tat umgesetzt wird, führt die betreffende Haltung zu einem Handeln, das recht und billig ist. Im Arabischen wird dieses gerechte und billige Handeln mit dem Ausdruck *tasallut* bezeichnet.

Einige schiitische Rechtswissenschaftler sind im Sinne der vorliegenden rechtswissenschaftlichen Quellen noch einen Schritt weitergegangen und haben ‚*murūwa* — hochherzige Rechtschaffenheit‘ als weitere Voraussetzung dafür, daß der Mensch die Gerechtigkeit als Wesensmerkmal erlangt, hinzugefügt. Gerecht ist folglich jener Mensch, der auch *murūwa* besitzt, der also mit den gesellschaftlichen Normen und Gebräuchen auch selber übereinstimmt und ihnen nicht zuwiderhandelt. Im Sinne dieser zusätzlichen Bedingung spielt *murūwa* aber nicht nur bei der Definition der Gerechtigkeit eine wichtige Rolle, sondern auch im Zusammenhang mit dem Vertrauen, das die Gesellschaft diesem Menschen entgegenbringt.

Das Verständnis von ‚Gerechtigkeit in der Gesellschaft‘ geht somit nach der rechtswissenschaftlichen Analyse der islamischen Gelehrten auf die gerechte Haltung, auf die gerechte Charaktereigenschaft von Personen und auf die Harmonie zwischen einem maßvollen und rechtschaffenen Geist auf der einen Seite sowie den gesellschaftlichen Gepflogenheiten andererseits zurück. In dieser Weise wird *‘adāla* zum guten Ruf und Namen eines gerechten Menschen in der Gesellschaft führen.

Alle diese Elemente zusammengenommen sind nun für bestimmte Rechtshandlungen von entscheidender Bedeutung, wie zum Beispiel für die Wahl der Führung der Gesellschaft bzw. für das Fällen eines Rechtsurteils, einer *fatwā*, oder für die Zeugenaussagen bei einer Scheidung, für die Bestimmung eines Vorbeters beim Freitags- und Gemeinschaftsgebet, für die Auswahl von Zeugen bei gerichtlichen Verhandlungen u. dgl. m.

Die vielseitige und mannigfaltige Anwendung des Begriffs Gerechtigkeit,

‘adāla, im Leben des Menschen und der Gesellschaft läßt sich nach dem Gesagten wie folgt zusammenfassen:

- (1) als jene Einstellung, die jedem Ding den ihm gebührenden Platz einräumt, die jedem Menschen sein Recht gibt;
- (2) als geistige und seelische Haltung — *malaka* —, die den Menschen dazu bewegt, nur nach Recht und Gesetz zu handeln, anstatt sich in seinem Handeln von den eigenen Gelüsten und persönlichen Trieben leiten zu lassen;
- (3) ein in steter Harmonie mit den gesellschaftlichen Gebräuchen, Traditionen und vernünftigen Verhaltensmustern Stehen — *murūwa* —, bis man zu einem vorbildlichen Menschen geworden ist und die entsprechende Anerkennung durch die Gesellschaft gefunden hat;
- (4) bekannt geworden zu sein im Sinne von Lauterkeit und Korrektheit und dafür, daß man sich auch in der Vergangenheit von Güte und Wahrhaftigkeit, *rāstī*, hat leiten lassen.

Ein Mensch, der Gerechtigkeit liebt, ist davon in seinem Handeln und in seinem ganzen Verhalten geprägt:

- Er sündigt nicht und bricht nicht das Gesetz.
- Er wendet sich unbeirrbar Lauterkeit und Frömmigkeit zu.
- Er handelt oder urteilt nicht im Widerspruch zum Recht.
- Schließlich weicht er in seinem gesellschaftlichen Verhalten nicht von dem ab, was den gesellschaftlichen Normen entspricht.

In einer Überlieferung, einem Ḥadīṭ Muḥammads, des großen Propheten Gottes, heißt es: „Wer mit den Leuten Handel treibt und ihnen nicht Unrecht zufügt, wer mit ihnen spricht und sie nicht belügt, wer ihnen Versprechen gibt und diese dann auch einhält, der gehört zu jenen, die vollkommene *murūwa* besitzen und bei denen die Gerechtigkeit in Erscheinung tritt . . .“

Von der Familie des Propheten, *ahl al-bayt*, näherhin vom sechsten und vom achten Imām, stammen Überlieferungen, in denen als Kriterium für die Gerechtigkeit der Menschen ihre Harmonie mit der reinen Natur des Menschen bzw. — nach dem Wortlaut des Korans — mit dem Wesen des Menschen angeführt wird. Ein gerechter Mensch ist demnach einer, der nicht mit der Sünde lebt, dessen inneres Wesen rein geblieben ist und der den Gesetzen seines Wesens und der Natur gemäß handelt: Denn der Koran sieht in der Religion und im Gesetz des Islams eben diese Gesetze der Schöpfung und der Natur.

Was wir bisher gesagt haben, zeigt sehr schön die Beziehung zwischen ‚Gerechtigkeit‘ und den ‚natürlichen und wesensgemäßen Rechten der Menschen‘ auf. Es zeigt die philosophische und moralische Bedeutung des Begriffs Gerechtigkeit, die darin liegt, daß „jedes Ding an seinen naturgegebenen Platz zu stellen ist“ und „jedem seine ihm von Natur aus zustehenden und von der Gesellschaft eingeräumten Rechte zu gewähren sind“. Darauf werden wir im folgenden noch näher zu sprechen kommen.

2. Die Wurzeln der Gerechtigkeit

Der Heilige Koran hat die Muslime gelehrt, daß *ḥaqq*, ‚Recht‘, nur eine andere Bezeichnung ist für das, was ‚Naturordnung‘ besagt. Und so wie *ḥaqq* im Arabischen mit *ḥāqīqa* sprachlich zu einem Stamm gehört, so ist *ḥaqq* mit *ḥastī* und *wuḡūd*, die beide ‚Sein‘ bedeuten, unzertrennlich verbunden (vgl. Koran 6,73). Deshalb räumt die Natur bzw. die Schöpfung jedem Geschöpf *ḥaqq* ein, was man als das innere oder das natürliche Recht bezeichnen kann.

Von diesem Standpunkt aus hat ‚Gerechtigkeit‘, *‘adāla* oder *‘adl*, die aus philosophischer Sicht die Bewahrung der bestehenden natürlichen Ordnung und deren Gleichgewicht zum Ziel hat, rechtswissenschaftlich betrachtet die Bedeutung, dieser Ordnung (oder diesen natürlichen Rechten) Respekt zu zollen. Aus der Sicht des Islams kommen in der Ordnung der Natur nicht nur dem Menschen bestimmte Rechte zu, sondern auch den Tieren und den anderen Lebewesen, ja sogar den leblosen Dingen. (Aus diesem Grund ist es weder vom islamischen Recht noch von der islamischen Moral aus erlaubt, Tiere zu quälen und zu töten oder Pflanzen abzuschneiden — es sei denn zur Verteidigung oder um das menschliche Leben vor dem Hunger zu schützen.) Der Mensch ist verpflichtet, die Erde zu bebauen und zu kultivieren — *isti‘mār* (vgl. Koran 11,61). Die Umwelt und das Leben der Tiere sind zu schützen, da die Erde aus der Sicht des Korans eine Leihgabe Gottes ist, die er dem Menschen anvertraut hat, damit er sie schütze, bebaue und kultiviere.

So ist es ein Recht der Natur und von allem, was sich in ihr befindet, daß ihre Ordnung geschützt wird, und dementsprechend sind die Muslime verpflichtet und beauftragt, der Naturordnung diesen Schutz zu

gewähren. Entspricht die der Ordnung der Natur geschuldete Verantwortung dem, was man unter einer ‚physischen Gerechtigkeit‘ verstehen kann, so wird diese unter den entsprechenden Bedingungen zu einer ‚rechtlichen Gerechtigkeit‘, das heißt, sie geht in rechtliche Bestimmungen über.

Das islamische Recht hat mit anderen Worten seine Wurzeln in der Natur, *fiṭra*, und muß mit ihr übereinstimmen. Der Heilige Koran stellt die Religion — die Summe aller rechtlichen und sittlichen Bestimmungen — als das innere Wesen bzw. als Natur der Schöpfung dar (vgl. Koran 30,30). Somit gründet die islamische Rechtswissenschaft auf der islamischen Lehre. Die Begründung der Rechtswissenschaft auf einer bestimmten Lehre hat allgemein in der Geschichte dazu geführt, daß neben der Disziplin der ‚Rechtswissenschaft‘ die der ‚Rechtsphilosophie‘ ins Leben gerufen wurde und die Rechtswissenschaftler nach der ‚Philosophie des Rechts‘ zu forschen begannen.

So formte sich die ‚rechtliche Gerechtigkeit‘ im Islam erst auf dem Boden der ‚physischen, naturgegebenen Gerechtigkeit‘, und dementsprechend wird das islamische Gesetz „jedem Menschen sein natürliches und in der Gesellschaft herausgebildetes Recht geben.“

Der eben angesprochene Sachverhalt wird in der islamischen Lehre so formuliert: Religion hat das Glück und das Wohlergehen der Menschen zum Ziel. Und der Mensch findet Ruhe und Frieden, wenn er seinen natürlichen, ihm eigenen Platz eingenommen hat und mit der Ordnung der Welt in Einklang steht, wenn er jedem sein Recht gibt und jedem Geschöpf seinen Platz einräumt. Kurz: Wenn er die Gerechtigkeit bewahrt, über sie wacht und sie ausübt. — Berücksichtigt man alle diese Zusammenhänge und logischen Gegebenheiten, wird deutlich, warum die Gerechtigkeit sowohl in der Rechtswissenschaft und in der Moral als auch in der Philosophie und in der allgemeinen Lehre als Grundlage und als Angelpunkt von allem betrachtet wird.

Um das eben Gesagte noch etwas eingehender zu erörtern und zu analysieren, soll im folgenden darauf hingewiesen werden, daß man suchen muß, die Gerechtigkeit auf drei Ebenen zu verstehen:

- zunächst als natürliche Gerechtigkeit in der physischen bzw. materiellen Welt;
- sodann als natürliche Gerechtigkeit im Inneren des Menschen;
- und schließlich als Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft.

Die objektiv-physische Gerechtigkeit

Wie eben erläutert, sind damit das Gleichgewicht und die allumfassende Ordnung gemeint, die in der Natur herrschen und sich über alle physischen Phänomene (und deren mathematische Gesetze) erstrecken. Auf diese ‚physische Gerechtigkeit‘ weist im Koran das Wort *mīzān*, wenn es in Vers 7 von Sure 55 heißt: „Den Himmel hat er emporgehoben und die Waage (*mīzān*) aufgestellt.“ Und vom Propheten stammt das Wort: „Aufgrund der Gerechtigkeit bestehen Himmel und Erde.“ So ist die Gerechtigkeit in der Welt der Schöpfung ein unübersehbares Attribut des erhabenen Schöpfers.

Auf das hier angesprochene natürliche Gleichgewicht hat auch *Plato* in seiner Schrift *Protagoras* mit dem Hinweis auf die Sage des Prometheus und Opimetheus aufmerksam gemacht, wenn es dort heißt: „Opimetheus hat manchen Tieren Kraft geschenkt, nicht aber Schnelligkeit, und manchen hat er Schnelligkeit verliehen, nicht aber Kraft.“

Die psychische Gerechtigkeit

Der Mensch ist ein Phänomen der Natur und ein Teil von ihr. Er verfügt über Ausgewogenheit und über natürliche Gerechtigkeit. Aber weil er Freiheit besitzt, kann er diese natürliche Gabe bewahren oder zerstören.

Zwei selbständige Kräfte sind es näherhin, die der Mensch in seiner Natur vorfindet: Zum einen sind es die Triebe, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, und die *mayl* genannt werden. Zum anderen ist es seine ‚Willenskraft‘, die ihm die Möglichkeit gibt, die erste Kraft, nämlich die Triebe, zu kontrollieren und für deren Ordnung und Gleichgewicht zu sorgen.

Diese psychische Gerechtigkeit im Inneren des Menschen — das erscheint hier aus unserer Sicht das Interessante und Wichtige zu sein — bildet das Bindeglied zwischen der physischen und der rechtlichen Gerechtigkeit. Auf sie haben die muslimischen Rechtsgelehrten ihr besonderes Augenmerk gerichtet und in ihr ein Kriterium und Instrument zur Wahrung und Durchführung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit gesehen — in der eigenen Gesellschaft wie auch in der ganzen Welt.

Im Zusammenhang mit den rechtlichen Diskussionen und Bemühungen, methodisch zu den Wurzeln vorzustoßen, untersucht also die islamische Rechtswissenschaft das Thema ‚Gerechtigkeit‘ in der Tat an der

Wurzel ihres psychologischen und innermenschlichen Ursprungs: Denn ist einmal die geistige Haltung der Gerechtigkeit und die entschiedene Einstellung, die Gerechtigkeit in die Tat umzusetzen, gleichsam zur zweiten Natur des Menschen geworden, so kann daraus nur wiederum Gerechtigkeit erwachsen — wie ein persisches Sprichwort sagt: „Aus einem Krug tropft das, was in dem Krug ist.“

Wäre das Wesen der Gerechtigkeit nicht wirklich im Inneren der Seele verwurzelt, so würde die Gerechtigkeit zu einem bloßen Anhängsel des alltäglichen Pragmatismus werden, mit der Wirklichkeit zwangsläufig immer weniger zu tun haben und sich in Scheinheiligkeit und Täuschung auflösen. In dem Maße würde dann aber auch die gesellschaftliche Gerechtigkeit, wie dies heutzutage auf der internationalen Bühne zu beobachten ist, zu einer oberflächlichen Politik führen und zu einer Lüge werden — zu einer betrügerischen Maske, um die Völker zu täuschen.

Die rechtliche Gerechtigkeit

Der bewußt und frei gestaltete Raum der Gerechtigkeit entsteht in menschlichen Gesellschaften durch das Wirksamwerden der inneren sittlichen Gerechtigkeit des Menschen, die ihrerseits wiederum auf der naturegebenen, geschöpflichen Gerechtigkeit aufruhet. Der Koran verweist auf diesen Sachverhalt, wenn es dort in Sure 55, *al-Raḥmān*, sinngemäß heißt: Den Himmel hat Er emporgehoben und die Waage aufgestellt. Ihr sollt beim Wägen nicht das Maß überschreiten, das Gewicht nach Gerechtigkeit messen und beim Wägen nicht weniger geben. Und ihr sollt nicht die Gerechtigkeit aus ihrer Ordnung bringen.

Es ist darüber hinaus in diesem Zusammenhang zu beachten, daß Gott in dem Maße der Mensch nicht fähig ist, die wahren Rechte des Menschen zu erkennen, den Menschen den Rahmen dafür durch die Religion, durch die Offenbarung und die Propheten zukommen ließ — was selbst ein Phänomen in der großartigen Naturordnung der Welt darstellt. Ist das göttliche Gesetz doch stets von einer Garantie begleitet, in rechter Weise umgesetzt zu werden — und diese Sicherung ist eben mit dem *walāyat* (der religiösen Führung) gegeben bzw. mit der Herrschaft der religiösen Ordnung, was immer das Recht der Propheten und deren rechtmäßiger Vertreter gewesen ist. Es versteht sich von selbst, daß sich die gottgefällige Gerechtigkeit in der Gesellschaft nur unter der Schirmherrschaft eines starken, verantwortungsbewußten, auf Gottes Gesetz

begründeten Staates durchsetzen kann, einer Schirmherrschaft, die imstande ist, auch gegen Ungerechtigkeit und gegen jedwede Zerstörung der Naturordnung aufzutreten. Es kann zweifelsohne nicht genügen, im Hinblick auf die Durchführung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit das Volk oder die Herrschenden mit guten Ratschlägen zu versehen. Gerechtigkeit und Ordnung brauchen eine entsprechende Garantie für ihre Umsetzung.

3. Gerechtigkeit im Zuge der Gesetzgebung und deren Handhabung

Die Einrichtung des *walāyat*, des auf Gottes Gesetz begründeten Staates, steht, so wie sie im Koran zur Sprache kommt, im Zeichen einer zweifachen Verantwortung: Das theokratische Staatswesen ist Gott gegenüber dafür verantwortlich, daß es selbst die gesellschaftliche Gerechtigkeit in ihm durchführen läßt (vgl. Koran 7,29; 42,15); aber in zweiter Linie ist dieses Staatswesen auch dafür verantwortlich, daß die gesellschaftliche Gerechtigkeit im Verhältnis der Menschen untereinander ohne Vorbehalte und unverfälscht zum Tragen kommt (vgl. Koran 4,135; 5,8; 6,153; 7,181; 49,9; 57,25 u. ö.).

Die von Gott befohlene Herrschaft verwirklicht sich in dem Auftrag, der in erster Linie dem Propheten des Islams gegeben ist und in dessen Abwesenheit seinen rechtmäßigen Nachfolgern bzw. in deren Abwesenheit den allgemeinen Stellvertretern — den Rechtsgelehrten, die dazu besonders qualifiziert und dabei insbesondere durch die permanente geistige Haltung (*malaka*) der Gerechtigkeit ausgezeichnet sind.

Diese von Gott aufgetragene Herrschaft nimmt den Platz der Exekutive ein. Das Recht der Legislative jedoch ist Gott vorbehalten. Gott ist es also, der den Menschen den eigentlichen Rahmen des islamischen Rechts in der Form des Korans und des Ḥadīṭ, der prophetischen Überlieferung, zur Verfügung stellt. Und er selbst ist es, der die Menschen dazu berechtigt, je nach ihren Bedürfnissen des täglichen Lebens, im Rahmen der islamischen Religion und des islamischen Rechts weitere Gesetze in eigener Verantwortung zu beschließen.

Somit ist die Gerechtigkeit von der Gesetzgebung her durch den gerechten Gott selbst gesichert, und ihre Durchführung und Ausübung im Rahmen der Rechtsprechung unter den Menschen ist jenen über-

tragen, die in ihrer inneren Natur fest an die göttliche Gesetzgebung glauben und sich ihr verpflichtet wissen. Wobei es klar ist, daß natürlich auch die gewöhnlichen Menschen im Bereich des ihnen von der Gesetzgebung eingeräumten Raumes gehalten sind, die Gesetze zu befolgen. In jedem Falle wird die judikative Kraft, die unter der Führung des *walāyat* steht und sich ihm verpflichtet weiß, jede Art von Ungerechtigkeit in der Gesellschaft verhindern.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

zum Verhältnis
von *fiṭra* und
positiver
Offenbarung

Khoury Zunächst bewegt nach dem Gehörten die Frage, wie man sich das Verhältnis von *fiṭra*, den natürlichen Anlagen des Menschen, und der positiven Offenbarung bzw. den Inhalten dieser Offenbarung vorzustellen hat. Die Frage bezieht sich näherhin auf den Menschen in seiner gesellschaftlichen Verfaßtheit: Während die natürliche Ordnung, weil in der Natur des Menschen — und darum in *allen* Menschen — grundgelegt, universaler Art ist, und Elemente einer Gesellschaftsordnung, die auf ihr beruhen, daher normalerweise universalisierbar sind, erhebt sich die Frage, wie es darum im Falle einer Offenbarungsordnung steht, die nicht universalisierbar ist. Dieser Umstand der Nichtuniversalisierbarkeit könnte, allgemein betrachtet, zwei Gründe haben: Zum einen könnte es an den Menschen gelegen sein, daß eine bestimmte Offenbarungsordnung nicht universalisierbar ist; es könnte aber auch an den Inhalten der positiven Offenbarung selbst gelegen sein.

wie Übergang
von Natur- bzw.
Offenbarungs-
ordnung
zu positiven
Gesetzen?

Eine zweite Frage bezieht sich auf den Übergang von der naturgegebenen Ordnung bzw. von der Offenbarungsordnung zur gesellschaftlichen Ordnung: Ist nicht dieser Schritt zur Gesellschaftsordnung hin nur möglich über die positive Formulierung von Gesetzen und über deren Durchführung? Dies würde also voraussetzen, daß die Gesetze, die für das Funktionieren einer konkreten Gesellschaftsordnung immer notwendig sein werden, nicht schon von der Offenbarung her festgelegt, sondern erst positiv zu formulieren sind. Wie schafft man also den Übergang von einer vorgegebenen Natur- bzw. Offenbarungsordnung zu den positiven Gesetzen, die für die praktikable Gestaltung einer Gesellschaftsordnung nötig sind?

Khamene'i Sprechen wir von *fiṭra*, was man im allgemeinen mit dem Begriff ‚Natur‘ wiedergeben kann, so meinen wir eine Fülle von offenkundigen oder verborgenen Geschehnissen und Vorgängen. Die Welt, in der wir leben, von der wir zeit unseres Lebens reden, sie steht im Zeichen unzähliger Gesetze, die in den verschiedenen Disziplinen der menschlichen Wissenschaft, wie etwa in der Physik, Chemie, in der Medizin, Psy-

chologie, Biologie oder Zoologie, zu erfassen gesucht werden. Viele Gesetze der Natur sind uns aber noch nicht bekannt, und manche von ihnen werden wir auch in Zukunft nicht erkennen, so viel wir uns auch darum bemühen und dabei immer neue Methoden und Technologien entwickeln mögen. Die menschlichen Möglichkeiten sind und bleiben begrenzt.

In dieser Welt, die bestimmt ist von Gesetzen, in der aber auch vieles unvorhersehbar bleibt, hat ein glückliches und erfülltes Leben, das, recht verstanden, Diesseits und Jenseits einschließt, seine Bestimmungen und Richtlinien. Der Weg des Menschen führt ihn aber immer wieder in kurvenreiche Abschnitte und vor Abgründe, die er weder erfassen noch überschauen kann. Aufgrund eines anderen Gesetzes der Natur werden diese Bestimmungen so weit geklärt, wie es für den Menschen nötig ist, und dieses Gesetz ist derart beschaffen, daß wir in ihm eine Gabe sehen dürfen — wir nennen sie ‚Offenbarung‘ —, die von allen himmlischen Religionen akzeptiert wird. Es ist ein natürliches Gesetz, mit dessen Hilfe jener Teil der natürlichen Gesetze, die der Mensch braucht, um zu einem glücklichen Leben zu gelangen, durch einen der Auserwählten, die die menschliche Vollkommenheit erreicht haben, an die anderen Menschen vermittelt wird. Nicht jeder bringt die Voraussetzung für eine Auserwählung dieser Art mit. Sie ist auch nicht einem jeden gegeben. Womit wir nicht sagen möchten, daß es die Natur ist, die diese Verbindung herstellt. Die Beziehung kommt vielmehr durch die menschliche Gesellschaft zustande, durch die Offenbarung und eine außergewöhnliche Beziehung zur Natur, das heißt, sie steht über allem, was in der Welt ist, und ist ein außergewöhnliches Phänomen, das allein im Prophetentum selbst seine Wurzeln hat. Der Prophet stellt das Bindeglied zwischen der Natur und der *ṣarī'a* dar. Wir sind davon überzeugt, daß sämtliche Gebote der Religion auf der Grundlage der Anlagen und inneren Ziele der Natur bestimmt worden sind und zugleich als Ausdruck angesehen werden dürfen für Gegebenheiten, die der Beziehung des Menschen zur Natur entstammen.

Nach der Entdeckung der Elektrizität haben die Menschen erkannt, daß sie Eigenschaften besitzt, die einen Menschen unter Umständen töten können. Diese Erkenntnis kann der Mensch auf zwei Wegen erlangen: Entweder probiert er ihre Eigenschaften mit seiner eigenen Hand aus und wird dabei möglicherweise Schaden erleiden, oder er muß vom Erfinder

der Elektrizität durch sprachliche Aussagen und Worte darüber unterrichtet werden. Auf diese Weise können die Menschen die Wahrheit erlangen.

wie finden Menschen ohne Propheten den rechten Weg?

Schneider Wenn ich den Vortragenden richtig verstanden habe, so spricht er von zwei Kräften im Menschen — vom Geist Gottes und vom guten Willen, der auf den rechten Weg führt, einerseits, und von der Triebnatur, die vom guten Weg wegführt, ander-

seits. Meine Frage ist nun, welche Möglichkeiten Menschen und menschliche Gesellschaften haben, auf den guten Weg zu kommen, wenn sie nicht die Offenbarung durch Gottes Wort kennengelernt haben. Gott ist gerecht und barmherzig. Wie zeigt er seine Barmherzigkeit denen, die nicht das Glück hatten, einem Propheten zu begegnen?

Khamene'i Habe ich Ihre Frage richtig verstanden, so geht es darum, wie ein Mensch zur Gerechtigkeit findet, wenn er die göttliche Offenbarung und Religion nicht erhalten hat. Zunächst ist natürlich davon auszugehen, daß es solche Menschen tatsächlich gibt. Damit erhebt sich aber die grundsätzliche Frage, was die Menschen ohne die Propheten getan hätten, bzw. wozu die Propheten überhaupt gesandt wurden. Ohne Zweifel, um die Menschen rechtzuleiten. Die Sendung der Propheten entspringt der Gerechtigkeit Gottes, sie ist ein Zeichen dafür, daß Gott gerecht ist.

Was aber, wenn einige Menschen die Botschaft der Religionen nicht erhalten haben? Solange noch kein Gesetz offenbart ist, gilt es, hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott ganz allgemein ein Zweifaches zu beachten: Auf der Grundlage der Gerechtigkeit wird ein jeder Mensch beurteilt nach dem Maße, in dem ihm die Gesetze offenbart worden sind. Ohne Gesetz wird daher auch niemand bestraft. Die Verantwortung des Menschen steht also in einem direkten Verhältnis zur Mitteilung der Gesetze. Am Tag der Auferstehung, so heißt es, sind für die Menschen, denen das Gesetz nicht mitgeteilt wurde, besondere Räume vorgesehen.

Darüber hinaus gibt es im Menschen eine Instanz, die dazu angetan ist, in ihm etwas Befehlendes und Warnendes in Bewegung zu setzen — ähnlich wie ihn der tierische Instinkt auch ins Verderben führen kann. Die Überlieferung des Propheten spricht von Menschen, die, ohne eine Reli-

gion empfangen zu haben, sehr weise lebten und jene Befehle ausführten, die ihnen von ihrer inneren Natur mitgeteilt wurden. Daraus können wir schließen, daß der Mensch nie ohne einen Anführer gelebt hat und auch in Zukunft nicht leben wird. Wir haben akzeptiert, daß zu den Geboten, die der Islam kennt, auch jene innere Stimme zählt, die die Gerechtigkeit lobt und die Ungerechtigkeit verurteilt. Deshalb halten wir die Menschen, die auf sich selbst angewiesen sind, für nicht schuldig, und sie verdienen deshalb auch keine Strafe.

das islamische Recht und andere Rechtsordnungen

Peschke Den Ausführungen des Referenten zufolge besteht die Gerechtigkeit darin, daß wir das Rechte tun und das Gesetz erfüllen. Der Gerechte folgt dem Recht und dem Gesetz. Herr Khamene'i führte im weiteren aus, daß der Mensch jedoch für sich alleine nicht in der Lage sei, das wahre Recht zu erkennen, und Muḥammad von Gott geschickt wurde, den Menschen darüber zu belehren. Denn das Recht der Legislative sei Gott vorbehalten, und er habe daher den Menschen den Rahmen des islamischen Rechts in der Form des Korans gegeben.

Nun gibt es zwar rund eine Milliarde Muslime in der Welt, vier Milliarden Menschen hingegen, die anderen Glaubensrichtungen folgen. Diese haben aber auch Rechtsordnungen gefunden, und zwar ohne den Koran. Sind sie nun bloß dadurch vor Gott gerechtfertigt, daß sie unschuldig im Irrtum sind? Oder ist nicht vielmehr nach der Meinung des Referenten anzunehmen, daß auch sie wirkliches Recht gefunden haben? Daß der Koran zwar ein vollkommenes Recht gibt, die anderen Menschen aber doch auch ein wahres, wenn auch unvollkommenes Recht finden können?

Khamene'i Eine vergleichende Untersuchung der Geschichte der Religionen wäre Angelegenheit der Geschichtsforschung oder der Religionssoziologie. Damit würde aber die Diskussion die religiöse Ebene verlassen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf einige Probleme hinweisen: Zum einen zeigt die Geschichte der menschlichen Kultur und Zivilisation, daß der Mensch früher eine andere Zivilisation hatte wie heute. Die Zivilisation hat sich im Laufe der Zeit vervollkommenet. Ferner darf man nicht davon ausgehen, daß die Religionen in den verschiedenen

Perioden der Geschichte ohne Berücksichtigung der jeweiligen Kultur und Gesellschaft entstanden sind und sich deshalb in jeder Hinsicht gleichen. Das würde nicht der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen. Sendet Gott doch jeder menschlichen Gesellschaft und jeder Zivilisation einen Propheten, der den jeweiligen gesellschaftlichen und zivilisatorischen Bedingungen entspricht. Daher ist es kein Problem, ja logisch, daß sich auch die Religion schrittweise vervollkommen hat.

Ein anderes Problem liegt darin, daß wir beobachten können, wie in den verschiedenen Religionen bestimmte religiöse Wahrheiten durch Propheten ausgesprochen werden; daß es aber weder aus logischer noch aus historischer Sicht eine Garantie dafür gibt, daß sich die Religionen nach der Verkündigung der Propheten nicht verändern würden. So wurde die Religion auch in der Geschichte der alten Religionen Irans in drei Religionen geteilt: die eine verehrte den alleinigen Gott, eine andere die Sonne und eine dritte die Venus. Auch in der Religion Abrahams gab es Grundsätze, die von den göttlichen Religionen zu beherzigen waren. Tatsächlich wurden sie jedoch vielfach nicht befolgt. Ähnlich war es auch in der Geschichte des Christentums und anderer Religionen. Es können Spaltungen auftreten, die ursprüngliche Religion kann verlorengehen. In der Religion des Islams sind auch viele Spaltungen aufgetreten. Das ist natürlich.

Beim Vergleich der Religionen dürfen wir nicht übersehen, daß keine Religion mitgeteilt wurde, um eine andere zu verurteilen. Als der Islam offenbart wurde, hieß es: Ich bin ein Unterstützer von Abraham, von Mose, von Jesus und allen göttlichen Gesandten, und Ich bestätige sie alle. Wir halten alle Propheten für gleich und räumen unter ihnen keinen Unterschied ein [vgl. Koran 2,136]. Viele Gesetze des Islams sind Gesetze, die von Mose geboten wurden. Auch Jesus hat gesagt, daß er gekommen ist, um die Religion des Mose zu bestätigen [vgl. Koran 3,50]. Niemand darf ein anderes Volk behindern und es zu einem Geständnis zwingen. Einer, der an Jesus glaubt, ist aus der Sicht des Islams auch ein Gläubiger. Dennoch bleibt für uns wahr, daß die Religion des Islams die vollkommenste ist und die Religion des Propheten daher die Religion darstellt, die anzunehmen ist [vgl. Koran 3,85]. Deswegen betrachten wir selbst jedoch die anderen göttlichen Religionen nicht als falsch.

Gerechtigkeit aus christlicher Sicht

Ingeborg Gabriel

1. Zur Einleitung

Eine Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, das ist eines der großen Ziele unserer Zeit. Dennoch lebt am Ende dieses Jahrhunderts ein großer Prozentsatz der Menschen weiterhin in menschenunwürdigen Verhältnissen. Dies ist zum einen auf *eine in hohem Maße ungerechte Verteilung des Reichtums* im nationalen und internationalen Bereich zurückzuführen, zum anderen auf den Fortbestand vielfältiger Formen *politischer Ungerechtigkeit*, die durch Staaten verübt oder gebilligt wird und die die Grundrechte von Einzelpersonen oder Gruppen verletzt, die ethnischen, religiösen oder politischen Minderheiten angehören.

Diese Ungerechtigkeiten werden jedoch immer weniger als unveränderbar hingenommen. Die große Zahl der wissenschaftlich-technischen Erfindungen, die damit verbundene Steigerung der menschlichen Fähigkeiten und die Intensivierung der globalen Kommunikation haben vielmehr auch Hoffnungen auf eine entscheidende Verbesserung der sozialen Verhältnisse geweckt. Diese Erwartungen müssen um der Würde des Menschen willen erfüllt werden, aber auch um auf lange Sicht den inner- und zwischenstaatlichen Frieden zu gewährleisten.

Der in unserer Welt so oft vernommene Ruf nach mehr Gerechtigkeit stellt auch für die Weltreligionen eine der wichtigsten Herausforderungen dar. Dies gilt besonders für die monotheistischen Offenbarungsreligionen. Für sie ist die Gerechtigkeit vor allem auch deshalb ein vorrangiger Wert, da sie ihrer Offenbarung nach im Wesen Gottes selbst wurzelt: Eine der wichtigsten Eigenschaften des Gottes Abrahams ist es, daß er ein gerechter Gott ist. Dies nicht deshalb, oder jedenfalls nicht primär, weil er das Böse bestraft. Gott wird vielmehr „ein Gott der Gerechtigkeit“ (z. B. Jes 30,18) genannt, weil er „ein Freund des Lebens“ (Weish 11,23 f.26) ist. Denn jede Art von ungerechten Verhältnissen, die menschliches Elend hervorrufen, widerspricht seinem Willen als guter Schöpfer. Dies hat — wie in der Folge zu zeigen sein wird — wichtige Konsequenzen für das

von den Gläubigen erwartete rechte Verhalten, da sie aufgrund ihres Gottesbildes verpflichtet sind, sich für Gerechtigkeit sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich einzusetzen.

Dies möchte ich in meinem Referat aus christlicher Sicht darstellen und mich dabei vor allem auf die biblischen Schriften beziehen. In einem letzten Punkt sollen dann einige der sich daraus ergebenden Folgerungen für die Gegenwart aufgezeigt werden.

2. Gerechtigkeit in den biblischen Schriften

2.1 Einige Vorbemerkungen

Da dem guten Zusammenleben aus gesamtbiblischer Sicht eine hervorragende Bedeutung zukommt, stehen Fragen der Gerechtigkeit im Zentrum der biblischen Offenbarung. Das Alte und Neue Testament durchzieht über weite Strecken ein beharrliches Ringen, die Ungerechtigkeit in der menschlichen Geschichte und den jeweiligen sozialen Beziehungen zu überwinden. Die Sorge um das Recht bildet demnach nicht *ein* biblisches Thema unter anderen. Vielmehr sind, wie es ein bekannter katholischer Theologe ausdrückte, „[. . .] alle christlichen Glaubensartikel ein unüberhörbarer Ruf zu menschlicher Solidarität, insbesondere zu gemeinsamem Einsatz für soziale Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen und Unterdrückten.“¹

Hier zeigt sich bereits, daß der Terminus *Gerechtigkeit* in der Bibel semantisch breiter ist als in unseren modernen Sprachen. Gerechtigkeit wird nicht nur oder zuerst als ein soziales Prinzip und als eine Tugend, das heißt, als ein von den Individuen verlangtes Verhalten zur Förderung des guten und harmonischen Lebens in der Gesellschaft angesehen. Sie wird vielmehr von der Art und Weise her verstanden, wie Gott selbst sich gegenüber dem Menschen verhält. *Gottes eigene Gerechtigkeit* bildet somit den Ausgangspunkt für alle Überlegungen zum Thema Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft. Dabei kann, wie ich im folgenden zeigen möchte, Gottes Gerechtigkeit nicht von seiner Barmherzigkeit getrennt werden. Seine Liebe und Gerechtigkeit widersprechen sich

¹ B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. 3: Die Verantwortung des Menschen für das Leben, Freiburg u. a. 1981, 305.

nicht — wie der moderne Wortgebrauch nahezulegen scheint —, sondern verhalten sich zueinander komplementär. Die Schöpfung, der Bund und das Gesetz, als Grundlage des menschlichen Zusammenlebens, sind Gaben sowohl der Barmherzigkeit als auch der Gerechtigkeit Gottes, die beide ihrerseits Ausdruck seiner Liebe gegenüber seinen Geschöpfen darstellen. Der große mittelalterliche Theologe *Thomas von Aquin* kann daher formulieren: „Das Werk der göttlichen Gerechtigkeit setzt immer das Werk der Barmherzigkeit voraus und gründet in ihr.“²

Es ist dabei vorweg anzumerken, daß in den (göttlich inspirierten) biblischen Texten, die in einem Zeitraum von über elf Jahrhunderten geschrieben wurden, Recht und Unrecht aus einer *Vielzahl von Perspektiven* in den Blick kommen. Das Gerechtigkeitsverständnis der biblischen Schriften ist daher nicht ein systematisch-einheitliches. Dies hat seinen Grund darin, daß sowohl der einzelne als auch das Volk als Ganzes innerhalb des langen Zeitraums der Entstehung dieser Schriften mit unterschiedlichen Unrechtserfahrungen konfrontiert waren, die sie im Lichte der göttlichen Offenbarung deuteten. Dabei wandelte und vertiefte sich das Verständnis dessen, was in unterschiedlichen Situationen als *gerecht* galt, das heißt, das Gerechtigkeitsverständnis wandelte sich dynamisch in der Geschichte. Überdies setzten einzelne Autoren unterschiedliche theologische Akzente, die wir in ihren Schriften wiedergespiegelt finden.³

Ich möchte im folgenden drei Aspekte, die für ein biblisch-theologisches Gerechtigkeitsverständnis zentral sind, hervorheben:

- die Erschaffung und die Beauftragung des Menschen, „die Welt in Gerechtigkeit“ zu regieren (Gen 1,26 ff.; Weish 9,3);
- die Gerechtigkeit Gottes als Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und ihre Bedeutung für die menschliche Gerechtigkeit;
- Gerechtigkeit im Neuen Testament: die Erneuerung der ursprünglichen Intention des Gesetzes durch Jesus Christus.

² Summa theol. I q. 21 a. 4c.

³ Zu den unterschiedlichen Zugängen vgl. im Überblick: G. Schrenk, Art. dikaios, dikaiosyne, in: G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, Stuttgart 1935, 184—214; K. Kertelge, Art. dikaiosyne, in: H. Balz — G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1992, 784—796; B. Johnson, Art. sdq, in: H.-J. Fabry — H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 6, Stuttgart u. a. 1989, 894—924.

2.2 Die Erschaffung und die Beauftragung des Menschen, die Welt „in Gerechtigkeit zu regieren“ (Gen 1,26 ff.; Weish 9,3)

Die jüngere der beiden Versionen der Schöpfungserzählung im ersten Buch der Bibel (Genesis) schildert die Schöpfungsgeschichte in Form eines Sechstageswerks Gottes. Seinen Höhepunkt bildet die Erschaffung des Menschen am sechsten Tag. Dort heißt es:

„Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser *Abbild*, uns *ähnlich*. Sie sollen *herrschen* über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein *Abbild*: als *Abbild Gottes* schuf er ihn. *Männlich und weiblich* schuf er sie.“ (Gen 1,27).

Dieser Vers, der in der Geschichte der christlichen Theologie eine große Rolle spielte und dementsprechend vielfältige Auslegungen erfuhr⁴, vermittelt vor allem drei zentrale Wahrheiten über den Menschen: er ist als *Abbild Gottes*, ihm *ähnlich*, erschaffen; er ist mit der *Herrschaft* über die Erde betraut, und — drittens — er ist als soziales Wesen geschaffen, als Mann und Frau.

Zum ersten Punkt: der Mensch ist nach diesem Text von seiner Beziehung zu Gott her definiert, als dessen *Abbild* er geschaffen ist. Diese besondere Relation zu seinem Schöpfer zeichnet ihn vor allen anderen Wesen der Erde aus. Er ist jenes Geschöpf, das Gott *entspricht*, das heißt, welches Gott Antwort geben kann, mit dem er Kommunikation und Gemeinschaft haben und das seine Gebote erfüllen kann. Diese Beziehung des Menschen zu Gott bildet in der Tradition zugleich die Grundlage für seine einzigartige Würde. Die Fähigkeit zur Kommunikation setzt dabei ihrerseits voraus, daß der Mensch mit *schöpferischer Vernunft* und *freiem Willen* begabt ist. Daher stellen Vernunft und freier Wille in der christlichen und, allgemeiner, in der gesamten europäischen philosophischen Tradition die für die Natur des Menschen charakteristischen Eigenschaften dar. Sie bilden zugleich die Grundlage dafür, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist, das heißt, daß er die Fähigkeit besitzt, richtige oder falsche Entscheidungen zu treffen und so seine eigene

⁴ Vgl. dazu C. Westermann, Genesis, 1. Teilband: Genesis 1—11 (Biblischer Kommentar Altes Testament; 1,1), Neukirchen—Vluyn 1974, 203-222.

Geschichte sowohl als einzelner als auch kollektiv zu gestalten. Die Erschaffung des Menschen als *Abbild Gottes* bildet demnach auch den Beginn der menschlichen Geschichte, die — nach biblischem Verständnis — der Ort bleibender Kommunikation zwischen Gott und seinem Geschöpf, dem Menschen, ist.

Ein anderer wichtiger Aspekt — dem ersten eng verbunden — ist, daß jeder Mensch, insofern er nach dem *Abbild Gottes* geschaffen ist, für seinen *Mitmenschen* und für die Gesellschaft als Ganze gleichsam ein „Denkmal“⁵, das heißt, eine Erinnerung an Gottes Gegenwart darstellt. Gott wird auf besondere Weise für den Menschen in seinem Nächsten gegenwärtig. Es ist diese — letztlich unauslotbare — Wahrheit der gottgegebenen Würde des Menschen, die die Grundlage eines christlichen Humanismus bildet und die in der Tradition Schritt für Schritt zu der Einsicht führte, daß *jeder* Mensch — unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, einem Volk, einer Klasse oder einem Geschlecht — mit Ehrfurcht zu behandeln ist, weil er in einer einzigartigen Beziehung zu seinem Schöpfer steht. Dieser (auch z. B. durch Schuld) nicht auslöschbaren Würde entspricht von seiten der Mitmenschen und der Gesellschaft eine Pflicht zur Achtung seiner elementaren Lebensrechte. Wir stoßen hier — wie unten näher auszuführen sein wird — auf die geistige Grundlage der Menschenrechtsidee.

Zweitens: Der Text über die Erschaffung des Menschen spricht davon, daß der Mensch von Gott ermächtigt ist, über seine Schöpfung zu *herrschen*. Er soll die Freiheit und Vernünftigkeit, die in seiner Natur angelegt sind, einsetzen, um die Welt in Gerechtigkeit zu regieren, das heißt, um für das Wohlergehen aller Geschöpfe Sorge zu tragen.⁶ Auf diese Weise soll der Mensch an dem *fortzusetzenden Werk der Schöpfung* aktiv mitwirken (vgl. auch Gen 2,15). Dies bedeutet auch, daß seine Verantwortlichkeit Gott gegenüber verlangt, seine Fähigkeiten gemäß dem jeweilig

⁵ Dies legt der im hebräischen Text verwendete Begriff für *Abbild*, Statue (*sälām*) nahe. Ihm liegt die altorientalische Vorstellung zugrunde, daß der Herrscher durch die ihn abbildenden Statuen jeweils gegenwärtig gesetzt wird. In einem analogen Sinn bedeutet dann ‚*Abbild Gottes*‘, daß Gott für den Menschen durch den Menschen repräsentiert wird; vgl. C. Westermann, a. a. O. (Anm. 4) 209 ff.

⁶ Im Mißbrauch seiner Freiheit, also der Sünde als Ablehnung seiner Gottbezogenheit, die ihrerseits Unfrieden und Ungerechtigkeit zur Folge hat, gründet die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Barmherzigkeit.

vorhandenen Einsichtsstand einschließlich der wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten einer Epoche einzusetzen, im Dienst an der Menschheit und darüber hinaus der ganzen Erde.

Drittens: Dieser Ruf zur Verantwortung betrifft Mann und Frau in eben gleicher Weise. Die Anführung beider Geschlechter an dieser Stelle des Textes besagt, daß der Mensch nicht als vereinzelt, sondern als soziales Wesen geschaffen wurde. Von daher ist auch die Verantwortung, in der er seinem Schöpfer gegenübersteht, eine gemeinsame und solidarische.

Die Sätze über die Erschaffung des Menschen im Buche Genesis am Anfang der Bibel zeigen somit bereits die fundamentalen Wahrheiten hinsichtlich der Schöpfungsintention Gottes mit dem Menschen auf. Sie geben damit zugleich die Grundkonstanten für die Gestaltung der sozialen Beziehungen der Menschen untereinander vor, die sich aus dem Geschaffensein und dem bleibenden Gerufensein jedes Menschen zur Beziehung mit Gott ergeben. Hier sind somit alle jene Elemente vorgebildet, die in der Geschichte — durch einen fortlaufenden Prozeß der Interpretation und Reinterpretation und einem daraus resultierenden vertieften Verständnis der Texte — zu einer immer umfassenderen Sicht dessen führten, was Gerechtigkeit in den gemeinschaftlichen Beziehungen bedeutet.

2.3 Die Gerechtigkeit Gottes als Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und ihre Bedeutung für die menschliche Gerechtigkeit

Der weitaus größte Teil der biblischen Bücher schildert — im Anschluß an die ersten Kapitel der Genesis — in verschiedenen Erzählkreisen (Noach, Abraham und seine Nachkommen) die Beziehung zwischen Gott und den Menschen in der Geschichte. Ihr zentrales Thema — das vor allem durch die Geschichte des Volkes Israel demonstriert wird — bildet die Offenbarung des einen Gottes, der den Menschen aus Elend und Not errettet. Da der Mensch aufgrund seiner Freiheit auch fähig ist, Böses zu tun, das heißt vor allem auch, die Rechte seines Mitmenschen zu verletzen, zeigt sich die menschliche Geschichte als von Machtmißbrauch und Unterdrückung gezeichnet. Das Alte und Neue Testament verurteilen diese Zerstörung der Lebenschancen des Menschen durch den Menschen auf immer neue Weise. Der sogenannten *Exodus-Erzählung* (vgl.

vor allem Ex 3—15), auf die hier nur verwiesen werden kann, kommt dabei exemplarische Bedeutung für die gesamte weitere Geschichte zu. Sie schildert die Befreiung des Volkes Israel durch YHWH, seinen Gott, aus der Sklaverei und Unterdrückung in Ägypten, also aus einer Situation, in der das Volk durch vielfältiges Unrecht in seiner Existenz bedroht war. Dieser *Exodus* stellt — neben der Schöpfung — das zweite *Grunddatum biblischen Glaubens* dar und ist von bleibender Relevanz auch für das christliche Gottesverständnis. Denn von dieser Ursprungsoffenbarung des Exodus her wird der biblische Gott in der weiteren Geschichte als ein Gott erkannt und verehrt, der die Armen, Ausgebeuteten und Unterdrückten, also *alle* Menschen, deren Leben und Zukunft in Gefahr sind, aus ihrer Not errettet.⁷ Er ist der Gott, „der den Schwachen aus dem Staub erhebt und den Armen erhöht, der im Schmutz liegt . . .“ (1 Sam 2,8), der Gott, von dem „die Armen vor Gericht Gerechtigkeit erfahren und die Hilflosen ihr Recht“ (Jes 11,4). Daß Gott gerecht ist, bedeutet somit, daß er sich in der Geschichte auf die Seite der Machtlosen und Schwachen gestellt hat.

Gerechtigkeit im christlichen Sinn meint von daher zuerst und vor allem eine Haltung und ein Handeln zugunsten jener, die selbst zu ohnmächtig sind, ihre Rechte einzufordern. Dies ist auch der Grund dafür, warum Gerechtigkeit im biblischen Kontext so eng mit der Barmherzigkeit verbunden ist. Der gerechte Gott ist zugleich der barmherzige, jener, der aus Mitleid mit dem Menschen als seinem Geschöpf handelt. Dieses geoffenbarte Verhalten Gottes erweist sich auch für das vom Menschen geforderte moralische Verhalten in höchstem Maße bedeutsam: Denn wenn Gott sich für jene einsetzt, die Unrecht erleiden, dann besteht eine analoge Verpflichtung auf seiten der Gläubigen zum Einsatz für die sozial oder politisch Entrechteten. Die *Solidarität mit den Armen* bildet demnach einen „Grundzug biblischer Ethik, der tief in der Gottesvorstellung verankert ist“.⁸

Von daher läßt sich zusammenfassend sagen, daß soziale Gerechtigkeit zuerst und vor allem den Einsatz für die Rechte und Ansprüche jener

⁷ Zur Interpretation und Reinterpretation der Exoduserzählung in der europäischen Geschichte vgl. M. Walzer, *Exodus and Revolution* (Basic Books), New York 1985 (dt. *Exodus und Revolution* [Fischer-Taschenbücher; 11835], Frankfurt/M. 1995).

⁸ F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983, 10.

meint, die dazu — aus welchen Gründen immer — selbst nicht in der Lage sind. Die neuere katholische Theologie, insbesondere die Befreiungstheologie, hat dafür den Begriff der „vorrangigen Option für die Armen“ geprägt. Ihre Verwirklichung findet darin ihren Maßstab, „wie die Machtlosen in einer Gesellschaft behandelt werden.“⁹

Aus dieser Blickrichtung ist auch die Funktion der Gesetze zu verstehen, deren allgemeine Aufgabe es ist, das gute und harmonische Leben in einer Gesellschaft zu fördern. Eben um dies zu ermöglichen, sollen sie zuerst und vor allem im Dienste jener stehen, die zu wenig Macht haben, ihre Interessen effektiv zu schützen und daher des Schutzes des Gesetzes besonders bedürfen.

Dies zeigen bereits die Gesetzesbücher des Alten Testaments mit ihren differenzierten strafrechtlichen und sozialen Regelungen, die die Rechtsbeugung und die Verelendung der armen Schichten der Bevölkerung verhindern sollen. Sie mahnen die Gleichheit aller vor dem Gesetz ein (vgl. Dtn 16,19) und zeigen eine für die damalige Zeit beachtliche Sensibilität für den Angeklagten und ein gerechtes Gerichtsverfahren.¹⁰ Die vielfältigen Sozialgesetze sollen ihrerseits die materielle Mindestversorgung von „Witwen, Waisen und Fremden“, also der am meisten gefährdeten Gruppen von Armen (vgl. zum Beispiel Dtn 14,28 f.), garantieren. Diesem Zweck dienen auch das Zinsverbot (Dtn 23,20 f.), das allerdings nur gegenüber Israeliten gilt, sowie jene Regelungen, die eine humane Behandlung der Sklaven vorschreiben. Die weitestgehenden Maßnahmen in dieser Hinsicht stellen die Institutionen des *Sabbats*, als eines Ruhetages an jedem siebenten Tag für alle menschlichen Wesen unabhängig von ihrem sozialen Status, des *Sabbatjahres*, das die Freilassung von Schuldklaven in jedem siebten Jahr (Ex 21,2—11; Lev 25,1—4; Dtn 15,12—18) vorschreibt, sowie des *Jobeljahrs* dar, das einen allgemeinen Schuldenerlaß in jedem fünfzigsten Jahr vorsieht (vgl. Lev 25,8—17.23—55). Das gemeinsame Ziel aller dieser Regelungen ist es, der Konzentra-

⁹ Siehe: *Katholische Sozialakademie Österreichs — Publik-Forum* (Hrsg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA (1986)* (Publik-Forum-Dokumentation), Frankfurt 1987, 50 f. — Kap. II/2, Nr. 38.

¹⁰ Als Beispiele seien angeführt das Schuldnerrecht (Dtn 24,10 f.); die Organisation des Gerichtswesens einschließlich der Einrichtung eines Instanzenzugs (Dtn 17,8—13); die Asylregelung bei fahrlässiger Tötung (Dtn 19,1—13); die Zweizeugenklausel u. a.

tion von Reichtum, und hier besonders von Landeigentum, entgegenzuwirken. Auf diese Weise soll einer progressiven Güterakkumulation und damit einer wachsenden Ungleichheit in der Güterverteilung vorgebeugt werden. Ihnen liegt die Erfahrung zugrunde, daß es in jeder Gesellschaft die Tendenz zu einer zunehmenden Ungleichverteilung von Reichtum gibt. Diese bedarf der Korrektur durch soziale Regelungen und Gesetze, soll es nicht langfristig zu groben Formen sozialer Ungerechtigkeit und den damit verbundenen sozialen Spannungen kommen.

Die Institutionen des Sabbat- und Jubeljahres bilden — angesichts gravierender globaler Verschuldungsprobleme — ein gutes Beispiel dafür, daß die biblische Gesetzgebung auch heute Impulse für die Gestaltung einer gerechteren nationalen und internationalen Wirtschaftsordnung geben kann. Denn auch heute gefährdet die wachsende Ungleichverteilung von Reichtum nicht nur das Leben vieler Menschen, sondern auch den Frieden. Zugleich ist jedoch offenkundig, daß die alttestamentlichen Regelungen, deren Ziel es war, ein Mehr an Gerechtigkeit in den damaligen einfach strukturierten agrarischen Gesellschaften zu schaffen, nicht direkt in unsere komplexen, international vernetzten Gesellschaften übernommen werden können. Wegen der andersartigen gesellschaftlichen Vorgaben sowie neuer Einsichten müßte dies im Hinblick auf gesellschaftliche Gerechtigkeitsstandards zu neuen, schweren Formen von Ungerechtigkeit führen. Von bleibender Bedeutung erweist sich jedoch die in diesen Gesetzen zum Ausdruck kommende Grundeinsicht: Da Gott ein gerechter und barmherziger Herr ist, besteht für die Gläubigen und letztlich alle Menschen, die ihr Leben ihm verdanken, die Verpflichtung, Gottes Verhalten gegenüber jenen nachzuahmen, die — aus welchen Gründen immer — in Not sind, und ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen.¹¹

Dies zeigen auch die *alttestamentlichen Propheten*, die zur Erfüllung der ethischen Forderungen des Gesetzes angesichts der jeweiligen sozialen Mißstände und des Unrechts ihrer Zeit mahnen. Ihre Botschaft

¹¹ Das Alte Testament beschreibt die geforderte Reziprozität des Verhaltens für den speziellen Fall der Fremden an einer Stelle folgendermaßen: „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren . . . Er läßt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung — auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.“ (Dtn 10,17—19).

gipfelt darin, zu zeigen, daß fehlende Gerechtigkeit die Beziehung zu Gott unmöglich macht, und daß religiöse Praktiken, wie kultische Feiern, Gebet und Fasten nutzlos werden, wo nicht auch Gerechtigkeit geübt wird (vgl. u. a. Am 4,4—6; 5,21—27; Jes 1,10—17; 58,1—14; Jer 7,1—7). So heißt es beim Propheten Jesaja, um nur einen der Texte zu zitieren: „Ist das ein Fasten, wie ich es liebe, ein Tag, an dem man sich der Buße unterzieht? . . . Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszu-teilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen. Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Wunden werden schnell vernarben. Deine Gerechtigkeit geht dir voran, die Herrlichkeit des Herrn folgt dir nach.“ (Jes 58,5—8). Die Frömmigkeit kann daher zum Ärgernis werden, wenn ihr nicht die Bereit-schaft entspricht, den eigenen Reichtum mit den Armen zu teilen. In den prophetischen Schriften finden wir somit eine extrem enge Verknüpfung von Gottesglauben und einer sittlichen Praxis, für die Gerechtigkeit eine zentrale Rolle spielt. Die Weigerung, nach Gottes Gebot zu handeln, das befiehlt, den Armen beizustehen, bedeutet implizit eine Leugnung des gerechten Gottes. „Wer unbarmherzig ist gegen Witwen, Waisen, Gast-arbeiter, gegen die Unterdrückten und Ausgebeuteten, dessen Religion ist nicht besser als Atheismus. Er ist gottlos und kennt den heiligen Gott nicht.“¹²

2.4 Gerechtigkeit im Neuen Testament: die Erneuerung der ursprünglichen Intention des Gesetzes durch Jesus Christus

Die alttestamentlichen Offenbarungen finden im Neuen Testament ihre endgültige Interpretation und Vollendung. Ihre wesentlichen Inhalte werden hier aufgegriffen und neu zentriert. Die im Alten Testament bezeugte Solidarität Gottes mit den Armen bildet dementsprechend den Kern der Botschaft Jesu. Jesus verkündet die vorrangige Liebe Gottes zu den Armen. So heißt es in Anlehnung an Jesaja 61: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit

¹² B. Häring, a. a. O. (Anm. 1) Bd. 1: Das Fundament aus Schrift und Tradition, Freiburg u. a. 1979, 28.

ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18 f.). Er erweist sich so als der verheißene Gerechte (Jer 23,5; 33,15), dessen Leben vollkommen dem Gebot und Willen Gottes, des Vaters, entspricht. Das im Neuen Testament an mehreren Stellen wiederholte Zitat „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13; 12,7; vgl. bereits Hos 6,6) faßt die prophetische Botschaft des Alten Testaments thetisch zusammen, indem es die untrennbare Einheit der Verehrung Gottes und der Nächstenliebe betont und diese zur Grundlage der moralischen Dimension des christlichen Gottesglaubens macht.

In diesem Kontext der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und der Solidarität mit den Schwachen ist ein Spezifikum der Botschaft Jesu zu sehen: seine Kritik an einzelnen in seiner Gemeinschaft gültigen Gesetzen. Nun stellen die Gesetze einer Gesellschaft eine in sich notwendige Voraussetzung für das Gelingen eines geordneten und friedvollen Zusammenlebens dar und können damit rechtens ein hohes Maß an Achtung von seiten der Mitglieder dieser Gesellschaft fordern. Gesetze können jedoch in einer Weise degenerieren, so daß sie ihre ursprüngliche Funktion, das Leben zu schützen und zu fördern, nicht mehr wahrzunehmen imstande sind. Nicht nur die Übertretung des Gesetzes, sondern auch einzelne Gesetze selbst können dann zu einer Quelle von Unrecht werden. Dies zeigt das Neue Testament exemplarisch anhand des Sabbatgebots, dessen ursprüngliche Intention es war, das Leben der Menschen durch periodische Ruhezeiten zu erleichtern. Da dies unabhängig vom sozialen Status, z. B. auch für die Sklaven, galt, kam dem Sabbatgebot darüber hinaus eine egalitätsfördernde Wirkung zu. Das Sabbatgesetz als „alttestamentliches Grundgesetz von Bund und Kult“¹³ bildete zugleich ein Identifikationsmerkmal der Juden gegenüber ihrer heidnischen Umwelt. Es war jedoch in jener Zeit aufgrund seiner legalistischen Interpretation und Überfrachtung mit vielfältigen Einzelregelungen zu einem Rechtsinstitut geworden, das das Leben, insbesondere der Ärmern, das es erleichtern sollte, in zunehmendem Maße behinderte.

¹³ Vgl. W. Kern, Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: J. Feiner — M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium salutis*, Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln u. a. 1967, 441—454, hier: 446. Der Sabbat ist ebenso Sinnspitze der Schöpfungsgeschichte, wie Bundeszeichen des Sinaigeschehens (Ex 31,13.17).

Es verriet damit seine eigene Intention. In diese Situation hineingesprochen bedeutet das Wort Jesu, daß „der Sabbat für den Menschen und nicht der Mensch für den Sabbat“ geschaffen ist (Mk 2,27 f.), eine radikale Abkehr vom absoluten Anspruch dieses Gesetzes (vgl. auch Mk 7,1–8). Die Infragestellung und Kritik Jesu an diesem und anderen Gesetzen seiner Zeit und Gesellschaft erwiesen sich dadurch als gerechtfertigt, daß sich inhumane Konsequenzen aus deren Befolgung ergaben, die ihrer ursprünglichen Intention entgegengesetzt waren und statt Unrecht zu verhindern, dieses vermehrten.

In seiner Gesetzeskritik beruft sich Jesus dabei auf das den einzelnen Gesetzen übergeordnete Gebot der Liebe, das die letzte Quelle aller sozialen und gesetzlichen Regelungen darstellt. Dieses „Gesetz der Liebe“, das allen rechtlichen Einzelregelungen vorausliegt und sie legitimiert, gründet — und dies ist das Zentrum der Botschaft des Neuen Testaments — in der indiskriminierenden Zuwendung Gottes zu allen Menschen als seinen Geschöpfen (Mt 5,45; Lk 6,35 f.).¹⁴

Zusammenfassend möchte ich aus der biblischen Botschaft drei wesentliche Grundsätze für ein christliches Gerechtigkeitsverständnis ableiten:

1) Der Mensch ist als Abbild Gottes und soziales Wesen geschaffen. Daraus folgt, daß Gerechtigkeit im Hinblick auf sein Menschsein bedeutet, daß die menschliche Würde, das heißt konkret das Leben, die Freiheit und die persönlichen, einschließlich der politischen und religiösen Überzeugungen des Menschen durch die Mitmenschen, die Gesellschaft und den Staat zu achten sind. Als Gottes Geschöpfe und Stellvertreter sind darüber hinaus aufgrund des Herrschaftsauftrags alle Menschen — Männer und Frauen — zur aktiven Mitgestaltung der Erde berufen und verpflichtet. Sie sollen ihre Fähigkeiten in jeder möglichen Weise für das Wohl der anderen Menschen und der ganzen Schöpfung einsetzen.

¹⁴ Vgl. auch W. Kern, a. a. O. (Anm. 13) 339; K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 113), Göttingen 1975, 39. Der Autor spricht hinsichtlich des Gesetzesverständnisses Jesu von einer „eschatologischen Moralkritik“, das heißt einer Moralkritik, die die eschatologische Erneuerung der Schöpfung vorwegnimmt.

Die inhärente Dynamik dieses ersten in der Schöpfung grundgelegten Prinzips der Gerechtigkeit wird durch zwei weitere biblische Prinzipien betont:

2) Wie die historischen Schriften der Bibel zeigen, setzt sich Gott in der Geschichte für die Benachteiligten ein, also für alle jene, die der Hilfe besonders bedürfen. Seine Gerechtigkeit zielt auf die Beseitigung von ungerechten Verhältnissen, in denen ein Mensch einen anderen oder ein Volk ein anderes unterdrückt. Diesem Handeln Gottes kommt für das menschliche Handeln *Vorbildcharakter* zu. Der Mensch soll seine Vernunft und Freiheit zur Schaffung einer gerechteren Gesellschaft im Dienste der Schwächeren einsetzen. Die menschliche Solidarität mit den Armen soll ihren Ausdruck in der Bereitschaft zur persönlich-karitativen Wohltätigkeit finden, aber auch im Einsatz für jene, deren Grundrechte verletzt werden, und für die Schaffung einer sozialen Ordnung, die ein möglichst hohes Maß an Gerechtigkeit in der Gesellschaft sichert.

3) Dabei ist diese Ordnung nicht unveränderlich und für alle Zeiten festgelegt. Sie wird vielmehr dann zu verändern und den neuen Verhältnissen anzupassen sein, wenn dies notwendig ist, um ihre ursprüngliche Intention zu wahren. Diese aber ist: jeden Menschen in seiner Würde als Abbild Gottes zu schützen und das jeweils mögliche Mehr an Gerechtigkeit in einer gegebenen Situation zu verwirklichen. Von daher haben alle Gesetze und Regelungen prinzipiell dynamischen Charakter. Ihren Maßstab bildet der Mensch als Abbild Gottes und sein Wohl.

3. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit angesichts geschichtlicher Unrechtserfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart

3.1 Allgemeine Vorbemerkung

Wie die biblischen Schriften zeigten, stellt sich die Forderung nach Gerechtigkeit immer dann, wenn Menschen Unrecht erfahren. Damit eine Situation allerdings als ungerecht beurteilt werden kann, bedarf es eines Maßstabs der Gerechtigkeit. Diesen bilden in jeder Gesellschaft zuerst die gültigen Gesetze und sozialen Regelungen. Diese positiven Gesetze können jedoch nicht den letzten Grund der Gesetze bilden. Denn dies würde deren definitive Festschreibung für alle Zeiten bedeuten. Eine derartige Unveränderlichkeit entspricht aber weder der histori-

schen Erfahrung noch wäre sie in sich wünschenswert. Den rechts bestehenden Gesetzen liegt demnach notwendigerweise ein weiterer Standard zugrunde — und dies gilt auch, insofern sie durch Gott offenbart sind, wie dies für das Alte Testament der Fall ist —, durch den ihre Gerechtigkeit beurteilt werden kann. Nach der biblischen Überlieferung ist dieser Maßstab, von dem her Ungerechtigkeit als solche beurteilt werden kann, der Mensch selbst, der von Gott geschaffen ist und damit in einer besonderen Beziehung zu ihm steht, und dem aufgrund dieser Beziehung besondere ihm eigene Rechte zukommen. Insofern sich die politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten sowie die wissenschaftlichen Einsichten und damit die konkreten Möglichkeiten der Verwirklichung von Gerechtigkeit im Laufe der Geschichte wandeln, unterliegen jedoch auch diese Rechte in ihrer konkreten Ausformung gewissen Veränderungen.

Ein praktisches Beispiel für das Gesagte bietet die Sklaverei. Über weite Strecken der Geschichte galt sie als gesellschaftliche und wirtschaftliche Notwendigkeit. So sehen auch die biblischen Schriften in der Sklaverei eine normale rechtliche Institution, auch wenn diese humaner gestaltet werden kann und muß. Als Rechtsinstitut der israelitischen, aber auch der antiken Gesellschaft selbst wird sie aber nicht in Frage gestellt.¹⁵ Es ist bekannt, daß die Sklaverei erst im 19. Jahrhundert in den meisten Staaten abgeschafft wurde und heute allgemein als eine schwere Verletzung der Freiheit und geschöpflichen Würde des Menschen angesehen wird. So heißt es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Niemand darf in Sklaverei oder Leibeigenschaft gehalten werden; Sklaverei und Sklavenhandel sind in allen Formen verboten.“¹⁶ Niemand würde es für moralisch zulässig erachten, die Sklaverei, wonach menschliche Wesen als Objekte und persönliches Eigentum gelten, als rechtliche Institution wieder einzuführen.

¹⁵ Vgl. dazu *W. Wolbert, Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel*, in: *M. Heimbach-Steins — A. Lienkamp — J. Wiemayer* (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Für Franz Furger, Freiburg u. a. 1995, 127—132.

¹⁶ Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 4. Die wichtigsten völkerrechtlichen Verträge in diesem Zusammenhang sind das „Übereinkommen betreffend die Sklaverei“ (vom 25. September 1926) sowie das „Zusatzübereinkommen über die Abschaffung der Sklaverei, des Sklavenhandels und sklavereiähnlicher Einrichtungen und Praktiken“ (vom 7. Sept. 1956).

Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich z. B. für die Folter als Rechtsinstrument ab. Während sie über weite Strecken der Geschichte, zum Beispiel als Mittel zur Erzwingung von Geständnissen, nicht in Frage gestellt wurde, gilt sie heute allgemein als schwere Verletzung der persönlichen Würde des Menschen.¹⁷ So heißt es in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“: „[. . .] Was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: alle diese und andere ähnliche Taten [. . .] sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“¹⁸

Das Beispiel der Sklaverei, aber auch der Folter und anderer inhumaner Praktiken, die im vergangenen Jahrhundert Schritt für Schritt zurückgedrängt wurden, zeigen, daß ein Fortschritt an Humanität möglich ist. Seinen Maßstab bildet die Achtung vor dem einzelnen Menschen als Geschöpf und Abbild Gottes, über das der Mensch nicht willkürlich verfügen darf.

An dieser Stelle sei eine historische Anmerkung eingefügt: Die eben beschriebene veränderte Sicht der Sklaverei sowie anderer inhumaner Praktiken stellt eine der Folgen eines tiefgreifenden Wandels des Gesellschafts- und Gesetzesverständnisses dar, der sich in Europa seit dem 18. Jahrhundert vollzog und dessen Dynamik bis heute weiterwirkt. In dieser Zeit setzte sich die Einsicht durch, daß gesellschaftliche Ordnungen weder kosmisch-natürlich noch aufgrund geoffenbarter Gesetze ein

¹⁷ So heißt es in Artikel 5 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden.“ Der wichtigste völkerrechtliche Vertrag in diesem Zusammenhang ist das „Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe“ vom 10. Dezember 1984.

¹⁸ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Art. 27.

für allemal festgelegt sind. Die positiven Gesetze sollen vielmehr jeweils neu aufgrund ihrer zu erwartenden Konsequenzen für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft und für die Förderung des Lebens und der Gemeinschaft als Ganzer beurteilt werden. Wie oben gezeigt, ist eine derartige Sicht bereits in der biblischen Offenbarung keimhaft angelegt. Ihre explizite, geschichtliche Form fand sie jedoch erst seit der Aufklärung.

Geschichtlich lehrreich ist dabei, daß in den meisten Fällen weder die Staaten noch die mit ihnen eng verbundenen Religionsgemeinschaften für eine humane Änderung der Gesetze eintraten. Derartige Bestrebungen gingen vielmehr meist von verfolgten christlichen oder säkularen Minderheiten aus, die sich gegen das ihnen oder anderen widerfahrende, herrscherliche und staatliche Unrecht zur Wehr setzten.¹⁹

Wenn der Mensch aufgrund seiner Würde „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“²⁰ werden soll, dann bedeutet dies, daß die staatlichen Gesetze und gesellschaftlichen Institutionen ihren Zweck nicht in sich selbst haben, sondern dem Wohl aller Mitglieder einer Gesellschaft dienen sollen. Diese Zentrierung auf das menschliche Wohl erfordert von allen, auf staatlicher und gesellschaftlicher Ebene, aber besonders von den Entscheidungsträgern, das konstante Bemühen um je gerechtere Problemlösungen angesichts sich verändernder gesellschaftlicher Gegebenheiten und den mit ihnen gegebenen Formen von Unrecht. Einem Maximum an geschöpflicher Freiheit bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit muß daher ein Maximum an Verantwortlichkeit aller entsprechen, wobei der Vernunft und ihrer „innovativen Kompetenz“²¹ eine entscheidende Rolle zukommt. Denn der vernünftigen Überlegung fällt die Aufgabe zu, die mit der jeweiligen geschichtlichen Realität neu gegebenen Möglichkeiten, ein Mehr an Gerechtigkeit zu verwirklichen, zu erkennen und durchzusetzen. Der Mensch gebraucht seine Vernunft und Freiheit als Geschöpf dann in rech-

ter Weise entsprechend der Schöpfungsintention Gottes, wenn er sie im Dienste von mehr Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen dieser Erde einsetzt.

3.2 Überlegungen zu einigen aktuellen Themen

In diesem letzten Punkt möchte ich einige der Konsequenzen aufzeigen, die sich aus dem oben Gesagten für heute äußerst wichtige Themenkomplexe, wie die Menschenrechte, die soziale Gerechtigkeit im nationalen und internationalen Kontext und die Beziehung der Geschlechter ergeben. Dabei können folgende Fragen als eine Art Richtschnur dienen: Entspricht eine bestimmte Regelung oder ein Gesetz der Würde des Menschen als einem Geschöpf, das in einer besonderen Beziehung zu Gott steht? Fördert sie vorrangig die Armen und sozial Benachteiligten? Mindert sie menschliches Leiden auf die bestmögliche Weise und realisiert sie den dem gegebenen historischen Einsichtsstand entsprechenden Standard von Humanität?

3.2.1 Menschenrechte

Da jeder Mensch von dem *einen* Gott als sein Abbild geschaffen ist, haben alle Menschen denselben Ursprung und damit auch die gleiche Würde und die gleichen Rechte — unabhängig von sozialem Status, Rasse oder Geschlecht.²² Gott selbst als der Schöpfer ist demnach der Grund für die Universalität der menschlichen Rechte: Aufgrund der Beziehung des Menschen zu dem „in und durch sich absoluten, unbedingten unendlichen Gott gewinnt die menschliche Person und gewinnen mit ihr die Menschenrechte Anteil an dieser Unbedingtheit Gottes — und letztlich *dadurch* Anspruch auf unbedingte Achtung.“²³

Wie verträgt es sich mit dieser grundlegenden Einsicht, daß die Menschenrechte als positive Rechte, die vom Staat zu garantieren und in die Verfassung aufzunehmen sind, erst in den vergangenen Jahrhunderten formuliert wurden? Wie auch in anderen Bereichen bedurfte es dazu eines bestimmten historischen Erkenntnisstandes, was ein humaner

²² Aus der Gottgeschaffenheit des Menschen folgt die Einheit des Menschengeschlechts. Vgl. W. Kern, Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung, hrsg. v. K.-H. Neufeld, Innsbruck 1992, 343.

²³ Vgl. W. Kern, a. a. O. (Anm. 22) 368.

¹⁹ Man bezeichnet sie gemeinhin als Emanzipationsbewegungen, wobei „Emanzipation“ im modernen Sinn das Streben nach „Selbstbefreiung oder Entlassung gesellschaftlicher Gruppen aus geistiger, rechtlicher, sozialer oder politischer Bevormundung, Benachteiligung oder als Unrecht empfundener Herrschaft“ meint, M. Greiffenhagen, Art. Emanzipation, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, 448 f., hier: 448.

²⁰ Vgl. die päpstliche Enzyklika von 1961 „Mater et magistra“, Nr. 219.

²¹ K. Demmer, Naturrecht und Offenbarung, in: M. Heimbach-Steins u. a. (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 15) 39.

Umgang mit dem Menschen bedeutet, aber auch konkreter geschichtlicher Voraussetzungen, die eine derartige Entwicklung hin zu einer positiv-rechtlichen Konkretisierung der Menschenrechte möglich und zugleich notwendig machten. Denn erst anhand der Unrechtserfahrungen in einer bestimmten historischen Epoche konnte offenbar werden, was der Schutz der Würde des Menschen in dieser Situation erfordert. Entscheidend für diese Entwicklung war die Entstehung des neuzeitlichen Staates mit seiner außerordentlichen Machtfülle und der Verlust der kirchlichen Einheit, der es auf staatlicher Ebene notwendig machte, säkular begründete, rechtliche Minimalstandards für alle Bürger eines Staates zu garantieren.²⁴

Aufgrund der Wurzeln der Menschenrechte ist es auch zu verstehen, daß das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit in der geschichtlichen Entwicklung den Ausgangspunkt der übrigen Menschenrechte bildete. Denn dieses Recht gründet direkt in der einzigartigen Beziehung, die aufgrund der Schöpfung zwischen Gott und dem Menschen besteht. Der Staat hat kein Recht, in diese von ihrer Natur her notwendig freie Beziehung zu Gott, die zugleich tiefster Ausdruck menschlicher Personalität ist, einzugreifen. Sie liegt vielmehr in der ausschließlichen Verantwortung des Individuums und seines Gewissens.

Obwohl die Menschenrechte im europäisch-christlichen Kontext ihren Ursprung haben, erweisen sie sich daher sowohl von ihrer prinzipiell-theologischen Grundlage her als auch aus humanen Überlegungen für die Gegenwart als unabdingbar. Aus prinzipiell-theologischer Sicht, weil der Glaube an einen Schöpfergott aller Menschen beinhaltet, daß allen Menschen als Menschen — unabhängig von ihrem Verhalten und ihrer Pflichterfüllung — gewisse Rechte gegenüber dem Staat zukommen; aus humaner Sicht, weil der einzelne Mensch als Gegenüber des modernen Staates in seiner Humanität stärker bedroht ist und daher besonderer Rechtsgarantien bedarf. Die Menschenrechte stellen damit gleichsam die Institutionalisierung einer prophetischen Kritik gegenüber dem Staat dar, wenn und insofern dieser seine Macht mißbraucht, bzw. in Gefahr ist, sein Machtpotential gegen seine eigenen Staatsbürger zu richten. Darüber hinaus schaffen universal anerkannte Menschenrechte in den internationalen Beziehungen, und dies bedeutet vor allem auch in

²⁴ Vgl. dazu im einzelnen den Artikel von R. Potz im vorliegenden Band S. 197—209.

den Beziehungen zwischen Staaten unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Ausrichtung, erst jene gemeinsame rechtliche Grundlage, von der aus eine Gestaltung der Beziehungen und eine fruchtbare Kooperation in den aufgrund wachsender Interdependenz immer umfassenderen Bereichen möglich wird, die nicht mehr von einzelnen Staaten sondern von der Staatengemeinschaft als ganzer geregelt werden müssen. Sie bilden somit die Grundlage für eine friedliche Zusammenarbeit zwischen unterschiedlich kulturell-geprägten Gemeinschaften und Staaten.

Dies gilt, obwohl die Menschenrechte — wie alle Institutionen — nicht gegen ihren ideologischen und politischen Mißbrauch gefeit sind. Dieser kann jedoch ihre *prinzipielle* Gültigkeit, insofern der Mensch Geschöpf Gottes bleibt, und ihre Sinnhaftigkeit im Dienste der Gerechtigkeit nicht außer Kraft setzen.

Nicht vergessen werden darf hiebei, daß die Formulierung und Durchsetzung der Menschenrechte gegenüber den staatlichen Machthabern ein langer geschichtlicher Prozeß war, der durch viele Kämpfe, durch Rückschläge, aber auch durch bedeutende Fortschritte gekennzeichnet war und der auch heute nicht abgeschlossen ist. Die gegenwärtig anerkannten Menschenrechte bilden daher keinen fertigen Kanon. Vielmehr ist der Prozeß ihrer Ausformulierung und Durchsetzung notwendigerweise in die Zukunft hinein offen, insofern sie eine Antwort auf Bedrohungen von Humanität darstellen, die sich im Geschichtsablauf wandeln, und insofern die Schaffung einer gesellschaftlichen Ordnung, die dem Schöpfungswillen Gottes entspricht, ein in der Geschichte und den Bedingungen unserer jeweiligen Verhältnisse immer unvollendetes Projekt und eine bleibende Herausforderung darstellt.

3.2.2 Soziale Gerechtigkeit

Alle Formen von Armut und gesellschaftlicher Marginalisierung von einzelnen und Gruppen widersprechen dem göttlichen Gebot, da sie die Personwürde verletzen und den gesellschaftlichen Frieden gefährden. Der Verwirklichung eines möglichst hohen Maßes an sozialer Gerechtigkeit sowohl im nationalen als auch im internationalen Kontext kommt daher aus christlicher Sicht höchste Priorität zu. In den internationalen Beziehungen werden sie als soziale Menschenrechte und Menschenrechte der sogenannten dritten Generation (Recht auf Entwicklung,

Recht auf Frieden u. a.) thematisiert. Die geforderte nationale und internationale Solidarität mit den materiell und sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen verlangt national und global die Schaffung sozialer Ordnungen, in denen alle Menschen ihre materiellen Grundbedürfnisse erfüllen können, um als Geschöpfe Gottes, der die Güter der Erde allen Menschen gemeinsam zum Eigentum gegeben hat, in Würde leben zu können.

Wie die Erfahrung zeigt, besteht in allen Gesellschaften eine Tendenz zu einer im Laufe der Zeit wachsenden Ungleichverteilung von Vermögen und Einkommen. Denn Reichtum ermöglicht die Gewinnung von weiterem Reichtum. Daher kann ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit nur dann verwirklicht werden, wenn den Bedürfnissen der Armen und aller jener, die nicht die Macht haben, ihre eigenen Interessen durchzusetzen, in den politischen Entscheidungen Vorrang eingeräumt wird. Nur so kann der universalen sozialen Verpflichtung, die Armut in ihren krassen Formen, wie sie heute in vielen Ländern der Erde — zunehmend auch in den reichen Ländern — besteht, entsprochen werden. Dies setzt einen beharrlichen Kampf gegen persönliche, vor allem aber auch gegen nationale Egoismen und die in ihnen zum Ausdruck kommende Habsucht, „die ein Götzendienst ist“ (Kol 3,5), voraus.

3.2.3 Die Gleichheit der Frau an Würde und Rechten

Zuletzt möchte ich noch einige Schlußfolgerungen aus dem biblischen Befund für den für jede gesellschaftliche Ordnung zentralen und daher auch besonders sensiblen Bereich der sozialen und rechtlichen Regelungen der Beziehung zwischen den Geschlechtern ziehen.

Es ist bekannt, daß in den meisten Gesellschaften traditionell vielfältige Formen der sozialen und rechtlichen Diskriminierung von Frauen bestehen, die leider oftmals auch durch religiöse Argumente gestützt werden. Da Mann und Frau nach dem biblischen Schöpfungsbericht in gleicher Weise als Abbild Gottes geschaffen sind, ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung aus christlicher Sicht die volle Gleichheit zwischen den beiden Geschlechtern (Gen 1,26). Dies gilt für ihre von Gott gegebene Würde und die daraus resultierenden Rechte ebenso wie für ihre gemeinsame Beauftragung und daher Verantwortung, Mitgestalter der Erde zu sein. Die faktische Herrschaft des Mannes über die Frau, wie sie in den meisten historischen Gesellschaften bestand und weiter

besteht, entspricht nach biblischer Überlieferung nicht der ursprünglichen Schöpfungsintention Gottes (vgl. auch Mt 19,3—12; Mk 10,2—12; auch Gal 3,26).²⁵ Sie stellt vielmehr eine Folge der Übertretung von Gottes Gebot dar (Gen 3,16). Patriarchale Ordnungen, die der Frau grundsätzlich weniger Rechte als dem Mann zubilligen, können sich daher für ihre Rechtfertigung auf vielfache Traditionen und Praktiken innerhalb der Geschichte, und was schlimmer ist, auch innerhalb der Geschichte der christlichen Kirchen, nicht aber auf die inspirierten biblischen Texte berufen.

Die Durchsetzung der in der christlichen Botschaft bereits grundgelegten Gleichheit von Mann und Frau in den konkreten gesellschaftlichen Ordnungen ist freilich nicht einfach. Wie auch im Falle der Sklaverei sind Bestrebungen, die Gleichstellung der Frau rechtlich zu verankern, verhältnismäßig jungen Datums. So wurde erst zu Beginn dieses Jahrhunderts Frauen in den europäischen Gesellschaften die gleiche Rechtsstellung wie Männern zuerkannt. Der durchschnittliche soziale Status der Frauen — und dies bedeutet auch Verfügung über materielle Güter — ist weiterhin in allen Ländern niedriger als jener der Männer. So waren 1992 70% aller Armen weltweit Frauen.²⁶ Da Frauen — und besonders jene aus ärmeren Schichten — somit in vielfältiger Weise sozial benachteiligt sind, verlangt das biblische Gebot der Solidarität mit den Schwächeren, daß ihnen die besondere Unterstützung des Staates und der Gesellschaft gewährt wird. Dies umso mehr, als derartige Hilfeleistungen auch den Kindern, einer anderen sozial äußerst schwachen Gruppe, zugute kommen.

Ich möchte meine Ausführungen an dieser Stelle schließen. Sie haben gezeigt, daß — um es mit den Worten eines bekannten katholischen Theologen zu sagen — „Monotheismus ohne Hingabe an die Sache der Gerechtigkeit, der Versöhnung und des Friedens ein leeres Wort oder Lüge [ist].“²⁷ Dies bedeutet für alle Menschen, die an den einen Gott

²⁵ Vgl. J. Ebach, Frau. II: Altes Testament, in: G. Krause — G. Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11, Berlin u. a. 1983, 422—424, hier: 423.

²⁶ Vgl. *United Nations Development Programme* (Hrsg.), Bericht über die menschliche Entwicklung 1995, Bonn 1995, III.

²⁷ B. Häring, Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit, in: J. Feiner — M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 5: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zürich u. a. 1976, 259—282, hier: 267.

glauben, die Verpflichtung, sich um mehr Gerechtigkeit zu bemühen, wo immer ihnen dies möglich ist. Sie sollen sich dazu aller Mittel, die sie diesem Ziel näher bringen können, bedienen, nicht zuletzt jener, die aus einem besseren gegenseitigen Verständnis und der Zusammenarbeit der Gläubigen des Islams und des Christentums erwachsen können.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Durchsetzung der göttlichen Ordnung angesichts der bösen Umtriebe des menschlichen Herzens

Khamene'i Die von Gott verfügte Ordnung ist nicht nur eine, die von Gott bestimmt ist, sie ist auch eine Ordnung, die im Dienst des Menschen steht, die dem Menschen helfen will. Ist die menschliche Gesellschaft doch oft gezeichnet von dem, was sich an Aggressionen in der menschlichen Seele abspielt. Welche Garantien gibt es nun angesichts der bösen Umtriebe des menschlichen Herzens für die Durch-

setzung der göttlichen Ordnung? Hier zeigt sich die Bedeutung der Wegweisungen der Propheten — sie können ungerechte Verhältnisse wieder in die rechte Ordnung bringen.

Gabriel Der Ausgangspunkt Ihrer Frage ist meiner Meinung nach, daß Gott gerecht und barmherzig ist und alle Gesetze daher dem Heil und Wohl des Menschen zu dienen haben. Wie Sie sagen, ist die menschliche Geschichte in weiten Teilen durch Unrecht und Aggression bestimmt. Daher hat Gott uns den Glauben gegeben und das Gesetz in der Form des Gewissens in die Herzen der Menschen gelegt. Und dieses Gesetz im Herzen des Menschen ist zu pflegen. Dabei spielt der Begriff der Tugend eine große Rolle: daß der Mensch den beharrlichen Willen haben muß, den Anregungen des Gesetzes zu folgen.

Nun bedarf es natürlich äußerer Gesetze, um die Ordnung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Gesetze, die auch Strafe beinhalten. Diese Strafe hat aber soweit als möglich in Übereinstimmung mit der Humanität zu stehen, denn alle Menschen, einschließlich der Machthaber, sind immer in Gefahr, der Aggression und Ungerechtigkeit Raum zu geben. Das ist unsere menschliche Ausgangslage, von der wir nur hoffen können, daß Gott sie aufgrund unseres Bemühens und kraft seiner Gnade immer mehr zum Guten wendet.

muß sich das Gesetz ändern, wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern?

Mohaqqeq-Damad Frau Professor Gabriel hat in ihrem Referat unter anderem darauf hingewiesen, daß Veränderungen in den gesellschaftlichen Verhältnissen auch eine Entwicklung im Bereich der gesetzlichen Bestimmungen mit sich bringen. So seien aus christlicher Sicht in früheren Gesellschaftsordnungen ungerechte Verhältnisse, wie zum Bei-

spiel die Herrschaft des Mannes über die Frau im Sinne einer patriarchalischen Ordnung, in der der Frau keinerlei Rechte eingeräumt waren, eine gesellschaftliche Tatsache gewesen. Aus christlicher Sicht herrschten also in den irdischen Gesellschaften zu dieser Zeit sündige Verhältnisse. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob sich das Gesetz ändern muß, wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern. Müßte nicht in diesem Falle auch die Inkarnation Gottes neu geschehen — angesichts der vielen gesellschaftlichen Veränderungen seither?

Gabriel Bei dieser Frage könnte ein gewisses Übersetzungsproblem mit im Spiel sein. Ich versuche jedenfalls darauf einzugehen, so gut ich die Frage verstanden habe. Ohne Zweifel ändern sich gesellschaftliche Bedingungen im Laufe der Zeit. Gesellschaften differenzieren sich, so wie das besonders in der modernen Gesellschaft der Fall ist. Machtverhältnisse ändern sich, es kann zu gerechteren und ungerechteren Machtverhältnissen kommen. Diese konkreten gesellschaftlichen Bedingungen sind nun offensichtlich bei der Formulierung von Gesetzen zu berücksichtigen, soll das ursprüngliche, von Gott gewollte Ziel einer möglichst großen Gerechtigkeit in der Gesellschaft — vollkommen wird sie wohl nie sein — gewährleistet bleiben. Dies gilt auch für den Bereich der Geschlechterbeziehung. Sehr oft gehen ungerechte Verhältnisse von physischen Bedingungen aus: Manche Menschen haben mehr Reichtum und können daher Macht über andere ausüben; manchmal haben Menschen größere physische Kraft und können wiederum auf diese Weise andere unterdrücken. Ziel der Gesetze ist es nun, für die Erhaltung von Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft zu sorgen, das heißt, diese ungleichen Machtverhältnisse, die in der Geschichte eher die Tendenz haben zu wachsen, im Dienste der Schwächeren immer wieder auszugleichen.

Mohaqqeq-Damad Jesus will die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit ändern. Sein Ziel ist es, die Zivilisation seiner Zeit durch neue moralische Gesetze und Bestimmungen zum Guten zu verändern.

Gabriel Gesetze bedürfen im Lauf der Geschichte immer der Interpretation und Reinterpretation; sie müssen auch je nach den sich ändernden Umständen immer wieder ergänzt werden. Als Menschen des 20. Jahrhunderts verstehen wir manches anders, als es die Menschen früherer Jahrhunderte verstanden haben. Diese allgemeine Tatsache wird aber in

Jesus Christus und seiner Haltung dem Gesetz gegenüber noch einmal auf die Kernfrage hin, um die es dabei geht, zur Sprache gebracht und verdeutlicht: Was macht überhaupt ein Gesetz gerecht? Eine einfache Antwort ist, daß es dem Wohl des Menschen dient.

was entspricht dem Begriff der *šarī'a* im christlichen Bereich?

Schabestari Ich möchte an dieser Stelle auf die sehr sensible Frage zu sprechen kommen, was in den islamischen Gesellschaften unter *šarī'a* verstanden wird und was aus christlicher Sicht das Pendant dazu ist. Die Muslime verstehen unter *šarī'a* jene unveränderlichen Gesetze Gottes, nach denen der Mensch immer zu handeln hat und die für die verschiedenen Aspekte des menschlichen Lebens Strukturen und Handlungsweisen festlegen. Sucht man im Christentum etwas Vergleichbares, so muß man in diesem Zusammenhang drei Elemente mit einbeziehen: die Gerechtigkeit Gottes, die Stimme des Gewissens und die menschliche Gesetzgebung, die sich an der Botschaft der Offenbarung orientiert.

Was nun die Auffassung anbelangt, daß sich die Stimme des menschlichen Gewissens in jeder Epoche verändert, so scheint darin ein grundlegender Unterschied zwischen der christlichen und unserer muslimischen Auffassung zu liegen:

Unsere christlichen Freunde sind der Ansicht, daß die Gesetze, die in der Zeit vor Jesus galten, durch die Verkündigung der Botschaft Jesu aufgehoben wurden, weil sie den Ansprüchen der Gerechtigkeit und Menschlichkeit der neuen Zeit nicht mehr entsprachen. Sie wurden aufgehoben, obwohl sie Gesetze der Tora, also göttliche Gesetze waren. Die Christen schlußfolgern daraus, daß Gesetze nicht unbedingt für alle Zeiten in den menschlichen Gesellschaften gelten müssen, nur weil sie von Gott zu einer bestimmten Zeit erlassen oder ihm zugesprochen worden sind. Man geht davon aus, daß die göttlichen Gebote entsprechend den herrschenden gesellschaftlichen Gegebenheiten erlassen werden und es daher durchaus möglich ist, daß einige religiöse Gebote in einer bestimmten Epoche der Gerechtigkeit und Menschlichkeit Genüge tun, in einer anderen aber wiederum nicht. Wenn dies der Fall ist, müssen dann entsprechend der Botschaft der Offenbarung und der Stimme des Gewissens neue Gesetze erlassen werden.

Dieser Art der Auslegung von religiösen Gesetzen in der christlichen Welt sollten wir unsere Aufmerksamkeit schenken. Der hier angesprochene

Unterschied wurde auch schon in anderen Vorträgen erwähnt und wäre durchaus ein Thema für unsere Diskussion, um sie vielleicht noch effektiver zu gestalten.

Demgegenüber gehört der Begriff einer „neuen Schöpfung“ nicht zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, er ist eine Interpretation des Christentums.

meint
„menschlich“
den Menschen
mit Gott oder
ohne Gott?

Dinani Im Unterschied zu Herrn Schabestari, der hier mit Recht auf eine Differenz zwischen dem christlichen und dem islamischen Denkansatz hingewiesen hat, würde ich gerne eine Gemeinsamkeit hervorheben. Christen wie Muslime betonen, daß Gerechtigkeit gut und notwendig ist. Sie ist ein Auf-

trag Gottes, der zum Ziel hat, daß sich im Verhalten des Menschen der göttliche Geist gleichsam verkörpere. Wie Gott gerecht ist, so soll auch der Mensch gerecht sein.

Nun wurde im Referat von Frau Gabriel gesagt, daß die Gesetze der Gerechtigkeit ‚menschlich‘ sein sollen, und sie hat in diesem Zusammenhang auch auf die biblische Aussage hingewiesen, daß Gott den Sabbat für den Menschen geschaffen hat und nicht den Menschen für den Sabbat. Damit ist eine sehr wichtige und sensible Frage angesprochen. Gibt es doch Leute, die ohne Religion leben oder sogar gegen die Religion eingestellt sind und auch von Menschlichkeit sprechen. Sprechen wir also von ‚menschlich‘, müßte klargestellt sein, ob damit der Mensch mit Gott oder der Mensch ohne Gott gemeint ist. Sieht man jedenfalls den Menschen im Zusammenhang mit Gottes Gebot, so kann man weder sagen, daß der Mensch für den Sabbat, noch daß der Sabbat für den Menschen da ist. Der Mensch existiert dann für Gott und sein Gebot und nicht umgekehrt.

konstante
Gebote, aber
gesellschaftlich
sich ändernde
Verhältnisse

Nun haben Christus und Muḥammad in Gottes Auftrag eine Reihe von Geboten überbracht — darüber sind sich Muslime und Christen einig. Beide akzeptieren auch, daß sich die gesellschaftlichen Gesetze ständig ändern. Wie sollen wir nun im Christentum und im Islam diese sich ständig ändernden menschlichen

Gesetze mit den konstanten göttlichen Gesetzen in Einklang bringen? Wie sollen wir mit anderen Worten die permanenten, besonders seit dem Aufkommen der modernen Wissenschaften und Technologie

sich tagtäglich vollziehenden Veränderungen des menschlichen Lebens mit den gleichbleibenden göttlichen Geboten so vereinbaren, daß die göttlichen Gebote — und die menschliche Gerechtigkeit im Lichte dieser göttlichen Gebote — in Geltung bleiben? Ohne Zweifel bedarf es dafür einer Auslegung der religiösen Gesetze. Wie aber soll sie geschehen? Erfolgt die Auslegung durch uns, kraft unseres eigenen menschlichen Urteilsvermögens, dann läuft sie Gefahr, zu menschlich-subjektiv zu sein, dann bestimmen wir ‚Gott‘, obwohl doch eigentlich wir Menschen durch das göttliche Gebot bestimmt werden sollten. Ich würde dazu gerne die Meinung unserer christlichen und muslimischen Freunde hören.

Gottesbekenntnis
wertlos ohne
rechtes
Verhalten zum
Mitmenschen

Gabriel Das ist meines Erachtens eine ganz zentrale Frage, bzw. handelt es sich dabei eigentlich um zwei Fragen: Die erste Frage bezieht sich auf jene Menschen, die die geschichtliche Offenbarung Gottes nicht kennen und daher nicht nach seinem Gesetz leben können, also die Atheisten, inwiefern

sie dennoch imstande sind, der Gerechtigkeit entsprechend zu handeln. In einem sehr schönen Kapitel des Evangeliums heißt es, daß beim Letzten Gericht nicht jene gerettet werden, die zu Gott „Herr, Herr“ sagen, sondern jene, die sich für die Armen und Bedürftigen einsetzen. Daraus folgt, daß ein Gottesbekenntnis, das nicht auch das rechte Verhalten des Menschen seinen Mitmenschen gegenüber umfaßt, vor Gott praktisch wertlos ist. Jene hingegen, die Gott nicht kennen bzw. bekennen, aber ihrem Nächsten gegenüber menschlich und gerecht handeln, werden aufgrund dieses Verhaltens gerettet (vgl. Mt 25,31—46). Ich meine, dies beantwortet die Frage, inwieweit Atheisten gerecht handeln können.

bleibende
Differenz
zwischen
Gesetz Gottes
und Erkennen
des Menschen

Was Ihre zweite Frage betrifft, so fällt eine Antwort nicht leicht. Auszugehen ist jedenfalls davon, daß es dem Menschen bei allem, was er vom göttlichen Gesetz erkennen kann, doch nie möglich ist, dieses *vollständig* zu erfassen. Und da, wo die menschliche Erkenntnis des göttlichen Gesetzes unvollständig ist, angesichts einer Differenz also zwischen unserem

Erkennen und dem Gesetz Gottes, bleibt als verlässliche Richtschnur für unser sittliches Handeln die Frage: „Möchte ich, daß man so oder anders mit mir selbst verfährt?“ Oder mit den Worten der ‚Goldenen Regel‘: „Was du nicht willst, daß man dir tut, das füge auch keinem anderen zu.“

der Mensch
dem Gesetz
Gottes
verpflichtet

Luf Es geht in dieser Frage um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Gesetz Gottes und dem Versuch der Menschen, diesem göttlichen Gesetz durch menschliche Gesetze zu entsprechen. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, daß es verfehlt wäre zu meinen, Gottes Gesetz würde vom Verhalten der Menschen abhängig sein bzw. sich angesichts der konkreten Vorgangsweisen und Handlungen der Menschen ändern. Vielmehr ist auch nach christlichem Verständnis davon auszugehen, daß Gottes Gesetz Bestand hat und daß wir ihm immer verpflichtet sind.

göttliche
Gesetze eher
auf konkrete
Verhältnisse hin
zu interpretieren

Aber die Frage ist, wie dieses göttliche Gesetz im Hinblick auf die sich wandelnden menschlichen Verhältnisse konkret zu interpretieren ist. Sind doch die göttlichen Gesetze sehr allgemein gehalten und müssen durch menschliches Erkennen und Handeln konkretisiert werden. Bei dieser Konkretisierung zeigt sich eine zweifache Geschichtlichkeit. Die eine — von der Frau Gabriel eben gesprochen hat — ergibt sich aus der Tatsache, daß unser menschliches Wissen vom Göttlichen immer ein unvollkommenes ist: Wir wissen vom Göttlichen immer nur auf eine menschliche Weise. Unser Wissen bleibt daher perspektivisch.

... daher
Gesetze immer
wieder zu
ändern

Und die andere Art von Geschichtlichkeit: Wenn die göttlichen Gebote allgemein gehalten sind, so erfordert gerade die Frage ihrer Umsetzung, also die Frage ihrer Anwendung auf unterschiedliche und sich wandelnde Bedingungen, daß wir Gesetze ändern — nicht weil wir den göttlichen Geboten widersprechen, sondern weil wir sie unter wandelnden Bedingungen in ihrer Integrität und in ihrem verpflichtenden Charakter bewahren wollen. Das ist in etwa die hermeneutische Position, die von christlicher Seite hier eingenommen werden kann.

Spannung im
Verhältnis Jesu
zum Gesetz

Bina Anknüpfend an die Ausführungen von Frau Gabriel über die entscheidende Bedeutung sozialer Gerechtigkeit beim Letzten Gericht: Es fällt bei Jesus eine zweifache Haltung auf, wenn er einerseits sagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (vgl.

Mt 5,17), andererseits aber vielen Menschen gerade im Zusammenhang mit der Gesetzesbeobachtung auch schwerwiegende Vorhaltungen macht (vgl. Mt 5,20 ff.; Lk 11,37 ff.). Die Spannung zwischen diesen beiden Haltungen ist auszuhalten, um nicht aus Jesus eine Art von Sozialrevolutionär zu machen.

Ob man für eine Zeit, die im Zeichen neuer, veränderter Umstände steht, eine neue Offenbarung benötigt, ist eine heikle Frage. Eine Antwort darauf kann ein zweischneidiges Schwert werden: Bejaht man sie im Falle Muhammads, dann könnte sich ja für die Zeit danach die Frage aufs neue stellen. Deswegen lassen wir sie an dieser Stelle auf sich beruhen.

Unterscheidung
der Geister, um
sich auf neue
Verhältnisse
einzustellen

Stellt man sich jedoch ganz allgemein dem Problem, wie man auf neue Verhältnisse in der Welt reagieren soll, so erscheint hierfür die Kunst der Unterscheidung der Geister von großer Bedeutung. Die durch den Turmbau von Babel veränderte Situation, zum Beispiel, hat Gott nicht gefallen. So werden wir uns nicht zu Sklaven der neuen Entwicklungen in der Welt machen, sondern nach den Kriterien aller orthodoxen Religionen die Unterscheidung der Geister vornehmen. Dies führt uns natürlich zu der weiteren, sehr naheliegenden Frage: Wie näherhin die geistige Lage des 20. Jahrhunderts zu verstehen sei. Doch würde das eine eigene Diskussion mit sich bringen.

Gabriel Die Schwierigkeiten einer schlüssigen Exegese des Evangelientextes, Jesus sei nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten „aufzuheben, sondern zu erfüllen“ (vgl. Mt 5,17), sollen hier fürs erste nicht weiter verfolgt werden.

Von entscheidender Bedeutung für die in diesen Konferenztagen noch folgenden Diskussionen scheint mir aber die Frage der ‚Unterscheidung der Geister‘ zu sein. Geht es doch bei einer Konferenz, die sich der Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen widmet, in einem eminenten Sinne darum, sich zu fragen, welche Ordnungen, welche sozialen Regelungen und Gesetze dem Wohl der Menschen und damit der Humanität dienen. Was die katholische Kirche betrifft, so möchte ich hier mit einem selbstkritischen Akzent schließen. Wir hatten als Christen — und Sie müssen selbst entscheiden, ob eine ähnliche Gefahr auch für Muslime besteht — in Geschichte und Gegenwart immer die Tendenz, uns eher mit dogmatischen Fragen zu befassen

und unsere Intelligenz dafür einzusetzen, als die konkreten Fragen der Gerechtigkeit, die das Leben des Menschen in jeder Zeit und auch in unserer bestimmen, mit Mut anzugehen.

wer ist zuständig, neue Gesetze aufzustellen, die Gottes Willen entsprechen?

Vanoni „Ist es möglich, neue Gesetze aufzustellen, die dem Willen Gottes entsprechen — und wer bestimmt sie?“ Diese Frage steht schon länger im Raum und soll im Blick auf zwei Beispiele aus der biblischen Tradition konkretisiert werden. Einen Grundsatz, der für die biblische Tradition ganz wichtig ist, hat Frau Gabriel bereits genannt: Die Gleich-

heit der Menschen. Nun ist aber der Mensch trotz allem, was Gott ihm an Gutem mitgegeben hat, so geschaffen, daß in ihm immer wieder auch eine eher negative Seite durchbricht: Nicht nur in Form von Aggression, sondern auch von Neid und Rivalität, was dann immer wieder zu Ungleichheit unter den Menschen führt.

Erstes Beispiel: Für das alte Israel war es ein Grundsatz, daß jeder Mensch Grundbesitz haben sollte. Anders hätte man sich ein menschenwürdiges Leben nicht vorstellen können. Eine Ausnahme bildeten die Priester. Sie hatten keinen Grundbesitz, weil sie im Dienste des Hauses Gottes standen (vgl. Dtn 10,9). So mußte man, damit sie leben konnten, im Tempel Gaben deponieren. Infolge des Einflusses fremder Mächte und durch politische Abhängigkeiten ist es dann leider dazu gekommen, daß es im alten Israel immer mehr Arme gab und wenige Großgrundbesitzer viel besaßen. Daraufhin hat man dieses Tempelgesetz geändert: Was im Tempel abgeliefert wurde, sollte ab jetzt nicht mehr für die Priester da sein, sondern für die Armen (vgl. Dtn 14). Eigentlich eine Art von moderner Altersvorsorge.

Was in der heutigen schwierigen Weltlage, angesichts beispielsweise der großen Unterschiede zwischen den Menschen in der nördlichen und südlichen Hemisphäre zu tun wäre, dafür gibt es in unserer Heiligen Schrift keine genauen Anweisungen. Wohl aber finden sich zwei Grundsätze: Daß alle Menschen gleich sind — und daß wir dem Willen Gottes nicht folgen, solange wir nicht das Unsere tun, damit sie auch tatsächlich gleich sein können.

Zweites Beispiel — das Elterngebot in den Zehn Geboten: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Ex 20,12; Dtn 5,16). Dieses Gebot schützt ein schwaches Glied in der Kette der Generationen. Wir sind auch heute in

der Gefahr, Menschen abzuschreiben, die arm und gebrechlich werden oder die nicht mehr so im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind, wie wir uns das vielleicht wünschen. Die Bibel sagt jedoch zu einer derartigen Einstellung nein: Auch alte Menschen haben ihre Würde. Man muß für sie sorgen und sie nicht nur in Gedanken und Worten ehren, sondern auch durch Lebensunterhalt, denn ‚ehren‘ heißt in der Sprache des Hebräischen auch: ‚sie mit Geld ausstatten‘. Nun hat man irgendwann im Judentum damit begonnen, stattdessen Geld im Tempel zu deponieren und das als gottgefälligen Ersatz für den den Eltern geschuldeten Lebensunterhalt zu erklären. Eine derartige Vorgangsweise kritisiert Jesus, indem er darauf hinweist, daß Mose doch gesagt hat: „Ehre Vater und Mutter!“ — „ihr aber meint, wenn jemand zu Vater oder Mutter sagt: ‚Korban‘, das heißt, ‚als Weihegeschenk bestimme ich, was ich dir schulde‘, so könntet ihr ihn der Verpflichtung Vater und Mutter gegenüber entheben, und setzt damit Gottes Wort außer Kraft, um eurer Überlieferung willen. . .“ (Mk 7,10—13). Dieses Verbot des sogenannten Korban hilft uns zwar auch nicht herauszufinden, was wir heute, in unserer konkreten Welt zu tun haben. Aber es wird daraus klar, daß wir mit Gott keine frommen Geschäfte machen können und dabei unsere Mitmenschen mißachten. Dieser Grundsatz gilt auch heute.

Gott glauben, daß er das Herz des Menschen verwandeln möchte

Angesichts der Tatsache, daß das menschliche Herz zum Bösen neigt, obwohl Gott eine gute Schöpfung geschaffen hat (vgl. Gen 6,5; 8,21), bedeutet schon die gute Botschaft der Propheten des Alten Testaments und dann die unseres Herrn Jesus von Nazaret, daß Gott das Herz des Menschen verwandeln möchte. Das scheint tatsächlich in unserem Glauben das Wichtigste zu sein, daß wir Gott glauben, er werde unser Herz verwandeln (vgl. Ez 36,26 f.). Ähnliches gilt wohl auch für den islamischen Glauben, was uns aber von muslimischer Seite gesagt und näher erläutert werden müßte. Die Konsequenz aus diesem Glauben an Gott, daß er den Menschen trotz dessen Neigung zum Bösen befähigt, das Gute zu tun, wäre zunächst für die kleine Welt unseres persönlichen Lebens zu ziehen, dann jedoch auch in vielfältiger Weise für das Zusammenleben in einem Staat und in der großen Staatengemeinschaft. Der Weg aber, auf dem das Gute siegen soll, ist für den religiösen Menschen nicht so sehr der Kampf gegen das Böse — bringt doch der Kampf gegen das Böse

vielfach wieder Böses hervor — als vielmehr der Kampf für das Gute (vgl. Röm 12,17—21). Auf diesem Weg wird sich mit Gottes Hilfe das Gute durchsetzen.

Daran zu glauben, fällt freilich nicht leicht, da ein Blick in die Welt zeigt, daß das Böse anscheinend viel ansteckender ist als das Gute. Friede, den Gott bringt, zeigt sich jedoch als Kraft, die den Menschen heilen will, wie schon Jesaja sagt: „Friede, Friede den Fernen und den Nahen, spricht YHWH, ich werde sie heilen.“ (Jes 57,19; vgl. Jes 14,19; 33,6). Und in diesem Sinne sollte der Glaube an Gott tatsächlich Medikament sein für die Welt, sollten wir uns auch dazu bewegen lassen, religiösen Menschen zu glauben, daß wir das Gute tun können; sollte mit einem Wort in der Welt erkennbar werden, wie ansteckend auch das Gute sein kann.

menschlich von
Gott sprechen?

Hemmati Meine Frage bezieht sich auf einige Aussagen im Vortrag von Frau Professor Gabriel. Sind dabei nicht bestimmte Unstimmigkeiten bzw. logische Unzulänglichkeiten bezüglich des Begriffes ‚Gott‘ und der christlichen Gottesvorstellung zutage getreten? Macht man von Gott absolute Aussagen, wie kann man dann von ihm sagen, daß er einen Leib angenommen hat? Widerspricht es nicht der Logik, Gott diese Eigenschaften zuzuschreiben? Wenn es im Christentum den ‚konkret gewordenen Gott‘ gibt, ist damit nicht etwas Bedingtes und Relatives von Gott gesagt? Gilt diese Art von logischer Zuordnung ganz allgemein hinsichtlich seiner Attribute, seines Wesens und all dessen, was Gott tut?

Gabriel Damit ist ein sehr wesentliches und tiefes Anliegen angesprochen, auf das wir hier wegen der Kürze der Zeit nicht entsprechend eingehen können. Wohl aber läßt sich im Sinne der Tradition der Offenbarungsreligionen darauf hinweisen, daß wir einerseits nicht zuletzt durch die Offenbarung selbst ermächtigt sind, von Gott in menschlicher Weise zu sprechen, daß aber andererseits all unser Sprechen über Gott wesentlich unvollkommen bleiben muß. Wenn wir also in unserer menschlichen Sprache von der Gerechtigkeit Gottes oder von anderen seiner Eigenschaften sprechen, so müssen wir uns bewußt sein, daß dies immer nur ein analoges Sprechen sein kann, das die ‚Realität‘ des Wesens Gottes in keiner Weise ausschöpft.

Das Verständnis von Gerechtigkeit bei den muslimischen Theologen und Mystikern

Homayun Hemmati

Im Mittelpunkt dieses kurzen und gerafften Beitrages steht der Begriff der Gerechtigkeit im Verständnis der muslimischen Theologen und Mystiker. Das Thema soll zunächst aus historischer Sicht behandelt werden, nicht ohne jedoch in der gebotenen Kürze damit auch eine gewisse Wertung und kritische Stellungnahme zu verbinden. Abschließend sollen dann einige Gedanken vorgelegt werden zur Frage, welche Mängel in der Theorie der Gerechtigkeit bei den Muslimen festzustellen sind angesichts der Bedürfnisse der Zeit, des kulturellen Umfelds und des Fortschritts der menschlichen Wissenschaften, und welche Diskussionen und Innovationen im Hinblick auf die Standpunkte der zeitgenössischen Theologie und Mystikforschung angebracht wären.

Das vorliegende Referat befaßt sich demnach nur mit einer skizzenhaften Darlegung jener Gesichtspunkte, die für das Verständnis der Gerechtigkeit in Theologie und Mystik wichtig sind. Es sieht also davon ab, auf die Ansichten der islamischen Rechtswissenschaftler sowie auf die der Philosophen, der Exegeten und Uşûl-Wissenschaftler¹ näher einzugehen, auch wenn da und dort im Verlauf der hier vorgelegten Erörterungen auf derartige Ansichten angespielt wird. Hat es doch unter den islamischen Theologen und Mystikern Leute gegeben, die zugleich im Bereich von Philosophie, Weisheitslehre und Rechtswissenschaft maßgeblich waren. Aufgrund ihrer vielseitigen und tiefreichenden wissenschaftlichen Autorität haben sie das Thema ‚Gerechtigkeit‘ auch aus einem philosophischen und rechtswissenschaftlichen Blickwinkel betrachtet und die Gesichtspunkte der Exegese und des Uşûl in ihre Sicht der Dinge einbezogen. Daher ist eine konsequente und genaue Abgrenzung der angeführten Standpunkte in wissenschaftlicher Hinsicht faktisch unmöglich.

Befaßt man sich mit dem Studium der theologischen Schriften, so zeigt sich, daß das Thema ‚Gerechtigkeit‘ darin von den Theologen in viel-

¹ uşûl: Grundlagen-, Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre [Anm. d. Hrsg.].

facher Weise im Kontext anderer Fragen erörtert, nicht selten aber auch ausdrücklich behandelt wird. In der Zusammenschau all dieser verschiedenen Sichtweisen wird es dann möglich, der wesentlichen und substantiellen Anliegen und Aussagen und ihres tiefen Verständnisses von Gerechtigkeit gewahr zu werden.

1. Gottes Gerechtigkeit in seinem Wesen und in seinem Schaffen

Wird das Thema ‚Gerechtigkeit‘ in den Schriften der muslimischen Theologen aufgegriffen, so weniger im Sinne eines selbständigen und isolierten Themas als im Zusammenhang mit der allgemeinen Betrachtung der Eigenschaften Gottes und des Stellenwertes, der der Gerechtigkeit im Bereich der göttlichen Eigenschaften zukommt, sowie im Rahmen ihres Bemühens, sich mit dem hierarchisch geordneten Handeln Gottes nach außen zu befassen. So wird die Gerechtigkeit in der Theologie und näherhin in der islamischen Philosophie als eine der Eigenschaften seines göttlichen Wesens und Schaffens nach den allgemeinen Diskursen über Ontologie und Erkenntnistheorie behandelt. In diesem allgemeinen Zusammenhang werden — wie zum Beispiel in den Schriften „*Anwār al-malakūt fī šarḥ al-yāqūt*“ und „*Qawā'id al-murām fī 'ilm al-kalām*“ oder in dem berühmten Werk „*Ṭaḡrīd al-ī'tiqād*“ von *Ḥwāḡa Naṣīr ad-dīn Ṭūsī* (gest. 1067) — zunächst die Prinzipien und allgemeinen Themen der Ontologie (*umūr 'āmma*) erörtert, wie die Beweisführung hinsichtlich der verschiedenen Spekulationsarten und Erkenntnisweisen, und die philosophischen Traktate über Körper, Bewegung und Stillstand, Substanz und Akzidenzien, Gewordensein und Ewigkeit, Gliederung des Seins usw. In der Folge wendet man sich der Beweisführung für das Dasein des Schöpfers und für seine Einzigartigkeit zu, wobei eben bei der Erörterung seiner Wesenseigenschaften, wie Wissen, Wille, Macht, Weisheit und Leben, Sprechen, Hören, Sehen, auch über die Gerechtigkeit Gottes gesprochen wird. Dabei folgt die Art der Prämissenstellung und der Argumentationsweise zumeist einer theologischen Methode, das heißt, die Argumentation geht von bestimmten theologischen Voraussetzungen aus und läuft schließlich darauf hinaus, das Gerechthein Gottes zu beweisen.

Zuweilen bildet jedoch die Auseinandersetzung mit dem Thema der Gerechtigkeit Gottes in der theologischen Literatur ein eigenes selbstän-

diges Thema. Dies gilt hauptsächlich für die theologischen Werke der šī'itischen Tradition und der Mu'taziliten. Wegen der besonderen Bedeutung, die sie dem Prinzip ‚Gerechtigkeit‘ einräumen, werden die Vertreter dieser Richtung auch als *'Adliyya* bezeichnet. Sie setzen sich mit dem Thema der ‚Gerechtigkeit Gottes‘ in direkter Weise auseinander und behandeln es in mehreren Schritten: so zum Beispiel ganz allgemein — im Hinblick auf die von Gott her kommende Verpflichtung der Menschen — die Beurteilung und Bewertung der menschlichen Handlungen im Lichte des Auferstehungstages, die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, sowie im Hinblick auf die Verfügungen, Gebote und gesetzlichen Bestimmungen, die Gott für seine Geschöpfe erläßt, oder im Zusammenhang mit der Weise, wie Gott seine Propheten sendet und die Menschen führt, was allgemein mit dem Stichwort *luṭf*, der barmherzigen Erleichterung der Pflichtausübung, verbunden wird. Alles Fragen, die die Gerechtigkeit direkt betreffen oder doch indirekt mit ihr zu tun haben.

So gibt es einige theologische Schriften, wie die Schrift „*Gohar-e morād*“ von *al-Lāhigī* (gest. 1661) oder jene des *aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī* „*Tamhīd al-uṣūl*“, die sich ausdrücklich damit befassen. Es finden sich auch Abhandlungen über das philosophische Wesen der Gerechtigkeit, die von Theologen geschrieben wurden, die in ihrem Denken philosophisch orientiert waren, von Theologen also, die sich mit der Glaubensproblematik und dem Verhältnis von Gott, Schöpfung und Geschöpfen hauptsächlich unter philosophischen Gesichtspunkten auseinandergesetzt und damit in schwierige, bedeutsame, aber auch schwer begreifliche Diskussionen hineingeführt haben. In diesen Schriften wird das Problem der philosophischen und ontologischen Gerechtigkeit meistens unter dem Aspekt, daß Gott ein notwendiges Sein zukommt, abgehandelt, oder wie es, den gängigen Formulierungen in den Schriften der islamischen Philosophen entsprechend, auch gerne heißt: „ein in jeder Hinsicht und Beziehung notwendiges Sein“. In dieser Betrachtungsweise scheidet dann jede mögliche Mangelhaftigkeit hinsichtlich des Wesens und der Eigenschaften von vornherein aus; andernfalls würde ja Gott zu einem kontingenten, mangelhaften, begrenzten, verursachten und der Hilfe bedürftigen Wesen werden und damit den Charakter des aus sich heraus Notwendigen verlieren. Aufgrund der Ähnlichkeit, die das Verhältnis von Ursache und Wirkung prägt, wird aber auch ersichtlich, daß

von einer so schlechthin vollkommenen und fehlerfreien Ursache auch keine mangelhafte Wirkung hervorgehen kann.

Im Sinne des Gesagten läßt sich an dieser Stelle also zusammenfassend festhalten, daß ein Gott, der aufgrund seines notwendigen Seins über alle Vollkommenheiten verfügt, auch nicht ohne die Eigenschaft der Gerechtigkeit, zunächst als seinshafte Vollkommenheit verstanden, gedacht werden kann; daß in weiterer Folge aber auch die Handlungen eines solchen Gottes, dem das Attribut der Gerechtigkeit in vollkommener Weise eigen ist, gerecht sein werden: Er wird bei der Erschaffung von Wesen, bei der Anordnung ihrer Möglichkeiten und der Ordnung ihres Seins, keinem seiner Geschöpfe Unrecht widerfahren lassen. Und wie er die Welt auf gerechte Art und Weise erschafft, so regiert und verwaltet er sie auch gerecht.

Dieser Auffassung zufolge, die offensichtlich von philosophischen und metaphysischen Prämissen ausgeht, ist die Gerechtigkeit ein philosophischer Begriff und entspricht einer ontologischen Wahrheit; sie kristallisiert sich aus unserem Gottesverständnis heraus und aus unserer Erwartung, die wir mit einem Sein verbinden, das um seiner selbst willen notwendig ist.

2. Gerechtigkeit in der Schöpfung und das Problem des Bösen

In der Welt des Seienden nimmt jedes Wesen einen bestimmten, ihm gebührenden und ihm entsprechenden Platz ein. Und die Ordnung des Seienden ist so eingerichtet, daß ein jedes Wesen die ihm eigene Rolle darin spielen und an dem ihm zugewiesenen Platz die ihm eigene Besonderheit zeigen und verwirklichen kann. Es ist unschwer zu erkennen, daß dieses Verständnis von Gerechtigkeit in Zusammenhang steht mit jener von *Plato* her kommenden Betrachtungsweise, die Gerechtigkeit als ein Sich-im-Gleichgewicht-Befinden und Im-rechten-Verhältnis-Stehen begreift oder — nach der unter islamischen Gelehrten weit verbreiteten Definition — als ein Verhalten, das allen Dingen den ihnen gebührenden Platz einräumt, was wiederum in sehr deutlicher Weise auf den Einfluß der platonischen auf die islamische Philosophie hinweist. Wie schon gesagt, wurde dieser Standpunkt vorwiegend von Theologen eingenommen, die philosophisch eingestellt oder selbst Philosophen

waren. In den Schriften früher Theologen ist dieses Begriffsverständnis viel seltener anzutreffen und auch da nur in Form flüchtiger Hinweise ohne nähere Details und eingehendere Untersuchungen. Das Problem des Bösen, zu allen Zeiten eines der schwierigsten und anstößigsten Themen philosophischer Diskussion, hat die islamischen Theologen dazu veranlaßt, der Frage nachzugehen, wie sich das Vorhandensein des Bösen in der Welt angesichts der Gerechtigkeit im oben dargelegten Sinn erklären läßt, und somit die göttliche Gerechtigkeit zu verteidigen. Derartige Diskussionen haben sich manchmal auch angesichts anderer Eigenschaften Gottes wiederholt, wie im Hinblick auf seine Macht, seine Weisheit und seinen Willen. Die Theologen waren dabei bestrebt, die göttliche Gerechtigkeit nicht antasten zu lassen und sie zu verteidigen.

Einen anderen einschlägigen Kontext, die Bedeutung der Gerechtigkeit darzulegen und zu entfalten, bildet in einigen theologischen Schriften der islamischen Tradition das Thema der ‚Verpflichtung‘ (*taklīf*) und der angemessenen Pflicht. Dabei geht es um die göttliche Gerechtigkeit im Zusammenhang mit der Anordnung von religiösen Geboten und Verpflichtungen für die Geschöpfe. In den einschlägigen Abhandlungen haben sich die islamischen Theologen, je nach den Erfordernissen des jeweiligen Diskurses, auch mit den folgenden Themen befaßt: mit dem Grundsatz des ‚*luṭf* — der barmherzigen Erleichterung der Pflichtausübung‘, mit dem Prinzip der ‚*wuḡūb aṣṣaḥ* — der Pflicht zum Besseren‘, mit dem Prinzip der ‚*awād ʿālam* — der Vergeltung für das Leiden‘ und mit dem Thema ‚*istiṭāʿa* — Können, Fähigkeit‘.

Gelegentlich wurde die Gerechtigkeit auch im Kontext der Diskussion über Schicksal und Vorherbestimmung, über den Anfang und über die bestmögliche Ordnung Gegenstand der Erörterungen. In allen diesen Fällen wird die Gerechtigkeit als ein Attribut des Wesens und der Handlungen Gottes verstanden und untersucht.

Eine der klassischen Stellen, an denen es immer wieder auch um die Gerechtigkeit geht, ist der Fragenkomplex von Gut und Schlecht, mit dem sich ein uralter, tiefverwurzelter und weitverbreiteter Streit zwischen Ašʿariten und Muʿtaziliten verbindet, dem später auch bei den šīʿitischen Theologen, Philosophen und Mystikern ein unerhört hoher und gewichtiger Stellenwert zukam. In der islamischen Philosophie wurde die Frage unter dem Thema ‚Unterscheidung zwischen wahrer Erkennt-

nis und Annahme' und in der Logik unter dem Stichwort ‚die fünf Arten der logischen Analogie‘ (*ṣinā'āt ḥams*) behandelt, sowie im Zusammenhang mit der Frage nach den Voraussetzungen der Analogie unter den Begriffen ‚das Bekannte‘ (*mašhūrāt*) oder ‚die gutgeheißenen Meinungen‘ untersucht. In dieser Form bildet das Problem auch heute noch unter den islamischen Denkern eines der aktuellsten und umstrittensten Themen in Philosophie, Logik und Theologie.

3. Gerechtigkeit als moralischer Wert

Als Tugend, als moralischer Wert, sowie als Eigenschaft und Habitus der inneren Natur des Menschen hat der Fragenkomplex ‚Gerechtigkeit‘ auch in der Moral eine lange Tradition. Es ist zweifelsohne einzugestehen, daß die Mehrheit der islamischen Gelehrten, die sich zum Thema ‚moralische Gerechtigkeit‘ geäußert haben, unter dem Einfluß der aristotelischen Moraltheorie standen: Sie haben die Gerechtigkeit als Grenzlinie zwischen Tyrannei und Akzeptanz der Tyrannei verstanden und sie als Gemäßigtsein, als ‚das Gehen des Mittelweges‘ und als ‚Vermeidung von Über- und Untertreibungen‘ definiert oder schließlich als ‚Gleichgewicht‘ und Harmonie der Seelenkräfte bezeichnet — worin unschwer ein aristotelischer Standpunkt erkannt werden kann.

Gerechtigkeit als moralischer Wert im Spannungsfeld von Gut und Schlecht gehört von der Sache her in den Fragenbereich der Moralphilosophie, die in unserer Zeit eines jener Fachgebiete darstellt, die sich am dynamischsten weiterentwickeln, die das größte Interesse für sich beanspruchen können und demgemäß auch am intensivsten vertreten sind. Wenn es Aufgabe dieses Wissenschaftsbereiches ist, die Grundbegriffe der Sittlichkeit und deren Sprache zu untersuchen, so haben sich, insbesondere nach dem Erscheinen des wichtigen Buches „Principia Ethica“ von *G. E. Moore*, viele bekannte Theoretiker und kompetente Philosophen mit diesem Fragenkreis befaßt; auch in der islamischen Theologie wurde er von der Frühzeit der Theologie an eingehend untersucht und erforscht. Die Auseinandersetzung damit hat von Anfang an zu den am meisten umstrittenen Kontroversen geführt, die nicht selten auch Ärgernisse ausgelöst haben. Wird doch die Gerechtigkeit in den Dis-

kursen über ‚Gut und Schlecht‘, über ‚wahre Erkenntnis oder Annahme‘ nicht mehr als Eigenschaft Gottes behandelt, sondern als Attribut menschlichen Tuns und Handelns sowie als Inhalt menschlicher Urteile, in deren Folge manche Handlungen als gerecht bzw. ungerecht betrachtet oder mit Eigenschaften wie Neid, Verwerflichkeit, gut oder böse, häßlich oder schön in Verbindung gebracht werden. Es geht hier nicht mehr darum, daß Gott gerecht ist und kein Unrecht tut, sondern um die allgemeine Frage nach der Bedeutung von Gut und Schlecht, von Gut und Böse und nach den diesbezüglichen Urteilkriterien: was die menschliche Vernunft also befähigt, derartige Urteile zu fällen, und nach welchen Kriterien Gutsein und Schlechtigkeit zu bestimmen sind, bzw. ob wahr oder falsch als Kriterium anwendbar ist auf Sätze, in denen es um Gut und Böse geht.

In den Schriften der islamischen Theologen werden mitunter im Rahmen der Diskussion über die Gerechtigkeit auch die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Recht, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit sowie das Problem des Unterschiedes und der Konkurrenz zwischen den verschiedenen Wesen untersucht. Es wird darin auch das Thema der Gerechtigkeit in den verschiedenen Ordnungen der Schöpfung und der Religion erörtert, in denen sich die mit dem Sein gegebene Gerechtigkeit widerspiegelt, und die als hierarchisch abgestufte Manifestationen der göttlichen Gerechtigkeit anzusehen sind.

Im Zuge des alten und langanhaltenden Diskurses über freie Entscheidung (*iḥtiyār*) und Zwang (*ḡabr*) kommt gleichfalls sehr oft die Rede auf die göttliche Gerechtigkeit, wobei die islamischen Theologen bemüht waren nachzuweisen, daß der Mensch in seinem Tun und Lassen frei ist und über das Recht verfügt, eine Wahl zu treffen und Entscheidungen zu fällen. Im Lichte dieser Ansicht zwingt Gott den Menschen also keineswegs, dieses oder jenes zu tun oder zu unterlassen. Gott belohnt oder bestraft den Menschen auch nicht, ohne daß er es in Wahrheit verdient hätte. Dies liefe ja sonst auf eine Art Tyrannei hinaus — ein schlechtes und verwerfliches Verhalten, mit dem Gott nichts zu tun haben kann. So findet sich in den theologischen Büchern der Muslime die Frage der Gerechtigkeit vielfach im Zusammenhang mit Themen diskutiert, wie ‚Gott tut nicht Böses‘, ‚Gott kann nichts Verwerfliches wollen‘ oder ‚Gott zwingt seine Geschöpfe nicht zu Gehorsam oder Sünde‘.

4. Ein vieldimensionaler Begriff

Das Thema der Gerechtigkeit ist auch Gegenstand der islamischen Rechtswissenschaft, der Wissenschaft der führenden Männer und der Gewährsleute. Freilich ist hier die Gerechtigkeit eher ein auf die religiösen Pflichten bezogenes gesellschaftliches, politisches und menschliches Thema als eines philosophischer und theologischer Art. Es gibt dort Abhandlungen über die Gerechtigkeit des Richters, des Herrschers sowie des religiösen Führers und der geistlichen Autoritäten — des Muftis (desjenigen, der in der islamischen Gesellschaft religiöse Entscheidungen trifft), des *walīy al-faqīh*, und des Höchsten Verwalters der Angelegenheiten der Muslime, des *walīy al-amr*, des Vorbeters bei den Gemeinschaftsgebeten, des *imām al-ḡamā'a*, der Zeugen vor Gericht — und eben auch Diskurse über die Gerechtigkeit der Erzähler und Überlieferer der Worte des Propheten.

Im allgemeinen ist davon auszugehen, daß die Frage der Gerechtigkeit für die Muslime sehr facettenreich und vieldimensional ist. So unterscheiden die islamischen Theologen und Mystiker in ihren Schriften u. a. die folgenden Arten von Gerechtigkeit:

- (1) eine ‚seinshafte Gerechtigkeit‘: unter philosophischer und ontologischer Rücksicht;
- (2) eine ‚eschatologische Gerechtigkeit‘: unter der Rücksicht von Belohnung und Strafe am Jüngsten Tag;
- (3) eine ‚politische Gerechtigkeit‘: die sich auf das gerechte Regieren und auf die Absage an das Unrecht bezieht;
- (4) eine ‚soziale Gerechtigkeit‘: die auf die Bewahrung vor Diskriminierung und jeglichem Unrecht in der Gesellschaft und auf die Chancengleichheit für alle ausgerichtet ist;
- (5) eine ‚rituelle Gerechtigkeit‘: die die religiösen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten betrifft;
- (6) die Gerechtigkeit Gottes: die darin besteht, daß Gott kein Unrecht tut, daß Gott in seinem Wesen und in seinem Handeln gerecht ist (‚göttliche Gerechtigkeit‘ — Theodizee);
- (7) eine ‚moralische (ethische) Gerechtigkeit‘: die Gerechtigkeit als Habitus des Menschen;
- (8) eine ‚wirtschaftliche Gerechtigkeit‘: die auf der gerechten Verteilung der irdischen Reichtümer gründet, die Spekulation und Wucherpreise vermeidet;

- (9) eine ‚juristische und legale Gerechtigkeit‘: die die Gleichheit aller vor dem Gesetz wahrt;
- (10) eine ‚epistemologische Gerechtigkeit‘ — eine Gerechtigkeit im Erkennen: ein Begriff, der mit der Logik und dem menschlichen Erkennen zu tun hat.

Alle diese verschiedenen Dimensionen von Gerechtigkeit finden sich in den theologischen und mystischen Schriften der Muslime untersucht und diskutiert. Dies zeigt die nähere Befassung mit ihren Werken, in denen das Ergebnis ihrer Bemühungen, sich mit dem einen oder anderen der aufgezählten Themenbereiche auseinanderzusetzen, vorliegt.

Je mehr man nun den Boden der islamischen Philosophie verläßt und sich dem besonderen Fragenbereich der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft nähert, kommt man verständlicherweise von den philosophischen, begrifflichen und abstrakten Dimensionen der Gerechtigkeit zu jenen der politischen und gesellschaftlichen Ebene. Hier wird nun nicht mehr von Schöpfungsgerechtigkeit im allgemeinen gesprochen oder über das Verhältnis von Notwendigem und Nichtnotwendigem philosophiert; hier geht es vielmehr um die konkreten Bedingungen für die Verwirklichung der Gerechtigkeit, um jene Bedingungen also, die in der Begegnung mit der Wirklichkeit tatsächlich erkennbar und überprüfbar werden.

Wenn die traditionelle Theorie der islamischen Theologie im allgemeinen von den beiden Auffassungen von Gerechtigkeit ausgeht, die sich bei *Plato* und *Aristoteles* finden — ‚jedem Ding den ihm zukommenden Platz einräumen‘, bzw. ‚jedem das geben, was ihm zusteht, worauf er ein Recht hat‘ —, so ist auf dem Hintergrund der wissenschaftlichen Diskussion unserer Zeit klar, daß jede dieser beiden Definitionen ihre eigenen Probleme aufweist und ernsthafter neuer Untersuchungen, Erklärungen und Definitionen bedarf. Ohne Zweifel müßte in einer solchen Neubestimmung des Begriffs von Gerechtigkeit u. a. den Elementen von Gleichheit, Gleichgewicht, Befolgung des Grundsatzes der Billigkeit, Edelmut, Toleranz, Anpassung, Ausgewogenheit, Verhältnismäßigkeit, Wiederherstellung des Rechts u. dgl. in ganz neuer Weise Rechnung getragen werden, Elementen, die ohne Zweifel auf bestimmten Vorverständnissen beruhen, welche in den Schriften früherer Theologen jedoch leider nicht ausdrücklich diskutiert wurden. Eine entsprechende Befassung mit diesen Vorverständnissen und ihrer Kritik bleibt den enga-

gierten islamischen Theologen und Forschern heute aufgegeben. Frei von jedem Dogmatismus, mit dem hiefür erforderlichen Rüstzeug ausgestattet und im Bewußtsein der großen wissenschaftlichen Anstrengungen, die diese Aufgabe mit sich bringt, werden sie sich ihr zu widmen haben. Dieser Handlungsbedarf fällt beim Studium des islamisch-theologischen Schrifttums sehr stark auf.

Wie immer der philosophische und wissenschaftstheoretische Begriff der Gerechtigkeit aus der Sicht islamischer Theologen nun näherhin bestimmt wird — dem teleologischen Prinzip wird dabei in besonderer Weise Rechnung zu tragen sein: Es bedeutet nicht nur eine der wichtigsten Voraussetzungen, sondern bildet für die Sichtweise islamischer Theologen die eigentliche Grundlage, wenn es darum geht, die Gerechtigkeit Gottes und der ganzen Schöpfungsordnung zu betrachten. Wer mit der modernen und zeitgenössischen erkenntnistheoretischen Diskussion, mit den verschiedenen Theorien und Schulen vertraut ist, wird nur allzu gut darum wissen, welche schwierige Aufgabe die Verteidigung des Prinzips der Teleologie — in der Tat eines der grundlegendsten und von fast allen göttlichen Religionen anerkannten Prinzipien — heute darstellt.

Die islamischen Mystiker, die akzeptiert haben, die Gerechtigkeit im Sinne von Ausgewogenheit, Verhältnismäßigkeit, Gleichheit und des Rechtes von jedem Seienden in der Ordnung des Seins zu berücksichtigen, sind ihrerseits darum bemüht, den Begriff der Gerechtigkeit durch Berufung auf das Prinzip der plotinischen Emanation und Manifestation mit dem Begriff von Barmherzigkeit und uneigennütziger Freigebigkeit, von Gnade und Segen in Verbindung zu bringen und ihn darauf zu beziehen.

5. Die Gerechtigkeit in der Sicht der Mystiker

Die ästhetische und künstlerische Betrachtung der Welt des Seins und der Schöpfung durch die Mystiker hat verständlicherweise diese Auffassung und Definition von Gerechtigkeit sehr stark beeinflußt. Der Mystiker ist vom Willen beseelt, die Welt schön zu sehen. Von seiner Perspektive aus ist das Universum ganz kunstvoll geschaffen:

Die Welt gleicht der Gestalt, dem Muttermal, den Augen und Augenbrauen, denn ein jedes [von ihnen] ist an seinem eigenen Platz schön.

Das Prinzip des schöpferischen Handelns — Gott allein vorbehalten —, das Inhalt und Inbegriff des in seinem Handeln einen Gottes ist, stellt eines von den Prinzipien der ästhetischen Betrachtungsweise der muslimischen Mystiker dar und hatte wesentlichen Einfluß auf ihre Auffassung von Gerechtigkeit: Gott ist für sie der einzige effektiv Handelnde in der Welt des Seins, und alles Geschehen in der Ordnung der Schöpfung ist nur Ihm zuzurechnen. Gott ist der reine und schöne Geliebte, von dem nichts als Schönheit und Güte ausstrahlen kann. Diese Sichtweise und Schau Gottes bringt ein Verständnis von Welt mit sich, für das alles, was in ihr existiert, vollkommen, gut und schön ist — so wie es sein soll und daher gerecht und fern von Tyrannei und Ungerechtigkeit:

Was jener Husraw tut, ist schön (*širīn*)
wie der Feigenbaum, dessen Frucht nur die Feige ist.

Liegt doch allen diesen Aussagen so oder anders das Prinzip von Ursache und Wirkung — daß beide gleicher Art sind — zugrunde. Die Vorstellung von einer ‚mystischen Einheit des Seins‘, die in den Schriften namhafter zeitgenössischer Mystikforscher, wie *Toshikito Isutzu* und *Anne-marie Schimmel*, manchmal als transzendente Einheit des Seins aufgefaßt wird — im Unterschied zur Auffassung nicht authentischer Sufis von der Inkarnation Gottes und der Vereinigung mit ihm —, hat die Betrachtungsweise der Mystiker und ihr Verständnis von der göttlichen Gerechtigkeit einerseits sowie der Gerechtigkeit im Raum von Schöpfung und Geschichte andererseits stark beeinflußt, ja dabei eine bestimmende Rolle gespielt. Die Auffassung von einer letzten Einheit des Seins, daß alles Seiende zutiefst Manifestation des einen Seins ist, daß in diesem Falle von Manifestation und sich darin Manifestierendem das eine vom anderen nicht zu trennen ist, sondern ein einzelnes Seiendes nur eine Erscheinungsform der mannigfaltigen Erscheinungsformen des einen Seins darstellt — sie sieht darin eine niedrige Stufe des einen Seins —, daß Gott also die Schönheit und Güte selbst ist; alle diese Vorstellungen führen notwendig zu dem Schluß, daß Gott der Schöpfer des Schönen ist, und daß das Häßliche nicht von ihm kommt.

Die ganze Welt ist in dieser Schau der Dinge ein Widerschein des göttlichen Lichtes; in ihr wird das leuchtende Antlitz jenes Mundschenken sichtbar, der den Wein der Gottesliebe ausschenkt und der sich im Spiegel der Vielzahl des Seienden in einer Weise widerspiegelt, daß diese Vielzahl zuletzt zu einer einzigen Manifestation wird.

In allen diesen Bildern vom Wein, die er gezeigt hat, spiegelt sich das leuchtende Antlitz des Schenken, der sich im Weinbecher spiegelt.

In der Sicht des Mystikers ist die Welt der Ort der Emanation des Lichtantlitzes des (göttlichen) Freundes, sie ist ganz und gar erfüllt von seinem Leuchten:

Der Ort, an dem sein Antlitz erscheint, ist nicht bloß mein Auge.
Auch der Mond und die Sonne spiegeln es wider.

Die Welt, wie überhaupt alles, was sich außerhalb Gottes befindet, hat in dieser Sicht der islamischen Mystiker, der Erkennenden, kein von Gott unabhängiges und getrenntes Dasein, alles ist eine Manifestation seiner Güte und Schönheit:

Die Güte und Schönheit deines Antlitzes, das sich jäh im Spiegel zeigte,
entwarf darin so viele Trugbilder.

Das Prinzip der Einheit und Unwiederholbarkeit der Emanation, die zu den wesentlichen und am weitesten verbreiteten Lehren der islamischen Mystiker zählt, läßt keinen Raum für anderes:

In beiden Welten offenbart sich sein Antlitz —
dies sage ich dir offen und verhüllt.

Die Welt ist in der Blickweise der Mystiker ein sich spiegelndes Lichtantlitz, jenes Antlitz des göttlichen Geliebten, das in seiner ursprünglichen Schönheit im Spiegel sichtbar wird. Gott aber ist absolute Vollkommenheit und vollkommene Absolutheit, er ist die unendliche Schönheit und Güte. Zu seinem Wesen und allen seinen Attributen, zu allem, was er tut, haben Mängel und Fehler, haben Häßlichkeit und jegliche Unvollkommenheit keinen Zutritt. Daher herrscht auch Gerechtigkeit in der Ordnung der Schöpfung und manifestiert sich darin.

In einem Kreis findest du keinen Punkt, der zu viel oder zu wenig wäre.
Ich sehe dies ohne Wieso und Warum.

In ihrer ganzen Mannigfaltigkeit ist die Welt des Seienden eine Bildtafel — ein Bild, dessen einstiger Maler, Gott selbst, es mit seiner eigenen geheimnisvollen Feder geschrieben oder gezeichnet hat, und das schön und vollkommen ist, wie der Maler selbst schön und vollkommen ist.

Steh auf und laß uns unsre Seele vor den Bildern jenes Malers ausgießen,
der so viele wundersame Bilder im Drehen seines Zirkels schuf.

So gibt es für die Mystiker des Islams keine Welt des Seienden. Allem, was nicht Gott ist, kommt keine selbständige Existenz zu. Ihm, seiner Gnade und Barmherzigkeit verdankt es seine Erscheinung und seine Existenz. Nur ein scheinhaftes, spuk- und schattenartiges Dasein ist allem Seienden in der Welt eigen. Doch schön ist auch der Schatten des Schönen. So ist alles in der Welt Seiende ein Zeichen der Schönheit, der Vollkommenheit und des Ebenmaßes Gottes. Alle Ordnung der Welt ist, den Worten von *Ḥāfiẓ* zufolge, ein Ausdruck der Gerechtigkeit, eine Ordnung, die sich um die Achse der Gerechtigkeit dreht:

Der Lauf des Kosmos steht im Zeichen der Gerechtigkeit.
Sei froh, daß der Tyrann sein Ziel nicht erreicht.

Im Spiegel der Welt nehmen die Mystiker Gottes Antlitz wahr, im Lauf der Dinge sehen sie seine Hände rührig und wirksam. Ganz Auge wollen sie sein, um es auf das Gesicht des Geliebten — die Zier ihres Herzens — zu richten.

Mein Auge wurde zum Spiegelträger seiner Gestalt und seines Muttermals.
Meine Lippen mögen seine Schulter im Kusse berühren.
Die trunken streichelnde, alle beachtende Narzisse seines Auges —
die Lippen, die den Lebenssaft des Geliebten aus dem Becher trinken, möge es ihnen zum Guten gereichen.

Das Problem der Gerechtigkeit und die sich stets aufs neue entwickelnden Formen ungerechter Herrschaft und Unterdrückung, sie finden unter den Mystikern, die in ihrer Selbstlosigkeit versunken und Gefangene ihrer Trunkenheit und Ekstase sind, die nichts außer der Schönheit Gottes und seiner göttlichen Gnade sehen, keine ausreichende Beachtung, sie verlieren im erhabenen Raum der Vermählung, der Nähe, Einheit und Begegnung mit Gott an erfahrbarer Realität und verflüchtigen sich. Verständlich, daß sich den Mystikern das Problem der göttlichen Gerechtigkeit ebenso wenig stellt wie das der Existenz Gottes und ihre Beweisbarkeit, ja es erscheint ihnen manchmal direkt unangebracht und lachhaft. Liest man jedoch in den theoretischen Schriften von Mystikern wie *Ibn al-ʿArabī*, *Qūnawī*, *Qayṣarī*, *Muḥsin Faiḍ Kāšānī*, *Ḥaidar ʿAmulī*, die die Mystik und den Kult des Schönen im Sinne der Tradition pflegten, wird man sehen, daß sie durchaus bereit waren, eine der beiden oben erwähnten Definitionen von Gerechtigkeit zu übernehmen, in theoretischer Hinsicht also nicht weit von den Definitionen des *Plato* oder *Aristoteles* entfernt sind.

6. Die sozialen und politischen Dimensionen der Gerechtigkeit

Abschließend sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß der Gerechtigkeit in ihren sozialen und politischen Dimensionen in der Šī'a ein breiteres Spektrum eingeräumt wurde als sonst. Man wird Stellenwert und Bedeutung, die der Gerechtigkeit in dieser Tradition beigemessen werden, am besten verstehen, wenn man sich die Auffassung vom Imāmat vor Augen führt, das Herrschaft und Führung umschließt und deren beider Kontinuität im Rahmen des *niyābat* (die Stellvertretung des Propheten oder des Imāms) und des *walāyat* (die Verwaltung der Angelegenheiten der Muslime in der Zeit der Verborgenheit, *ḡayba*, des schuldfreien Imāms, Heil und Frieden sei mit ihm) sowie die Bedeutung, die in der Šī'a der Gerechtigkeit als Attribut des Imāms und Führers der Muslime zukommt.

Es ist bedauerlich, daß — ungeachtet so vieler ausdrücklicher Hinweise auf die vielfältige Bedeutung der Gerechtigkeit für das Leben des einzelnen und der Gesellschaft, für die Bereiche der Politik und der Wirtschaft, wie sie nicht nur im Koran betont wird, sondern auch häufig den Worten der šī'itischen Führer zu entnehmen ist — die muslimischen Denker und Theologen sich im Lauf der Geschichte so wenig der theoretischen Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit gewidmet haben. Sie haben sich, was die Frage der Gerechtigkeit betrifft, damit begnügt, sich im Rahmen allgemeiner rechtswissenschaftlicher Grundsätze zu bewegen, oder ihre Abhandlungen auf die göttliche Gerechtigkeit zu beschränken, auf die Attribute und Handlungen Gottes, bzw. auf den philosophischen Bedeutungsgehalt von Gerechtigkeit. So sehr man die Bemühungen der Muslime um ein tieferes Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit, aber auch der Gerechtigkeit im Sein überhaupt anerkennen muß, bleibt es doch unverzeihlich, daß sie es versäumt haben, sich den mannigfaltigen konkreten Fragenbereichen der politischen und gesellschaftlichen Gerechtigkeit zu widmen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. In unserer Zeit haben sich einige muslimische Philosophen, Theologen, Rechtswissenschaftler und Denker, wie *Ostad Muṭahharī*, *Dr. 'Alī Šarī'atī*, *Sayyid Muḥammad Bāqir Šadr*, *Sayyid Quṭb* und *Abū l-A'ḷā Mawdūdī* mit dem Thema Gerechtigkeit vom gesellschaftlichen und politischen Standpunkt aus und von seinem Stellenwert innerhalb der islamischen Lehre befaßt — zweifelsohne etwas Gutes und dem Anliegen, um das es da-

bei geht, Nützliches, das Hoffnung weckt. Doch war es auch ihnen versagt, eine schlüssige und faßliche Theorie der Gerechtigkeit im Bereich sozialen und politischen Denkens zu entwickeln. Dies lag u. a. an folgenden Umständen: Zunächst waren ihre Überlegungen nur auf theologische Zugänge und deren Diskurs beschränkt. Beteiligt daran war aber auch ihre übertriebene Neigung zur Metaphysik und eine mangelhafte Kenntnis der politischen und gesellschaftlichen Wissenschaften, die damit Hand in Hand ging, sowie der Mangel an komparativen und interdisziplinären Studien. Ihre wissenschaftlichen Anstrengungen bedürfen daher einer kontinuierlichen Weiterführung, um ihre Ansätze durch die Bemühungen anderer muslimischer Glaubensgelehrter, Philosophen und Fachwissenschaftler zu ergänzen und zu einer entsprechenden Theoriebildung zu führen.

Ich bin überzeugt, daß es in den islamischen Quellen genügend Material und Anhaltspunkte gibt, um durch eine methodische, durchdachte, wissenschaftliche Auseinandersetzung zu einer Theorie der Gerechtigkeit im Islam zu gelangen. Dieses Unterfangen stellt sicherlich einen bedeutsamen Bereich der schwierigen Aufgabenstellung der zeitgenössischen muslimischen Wissenschaftler und Theologen dar.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

gemeinsame
Theologie der
Religionen wäre
zu begrüßen

Khoury Zur Vertiefung des christlich-islamischen Dialoges würde ich eine gemeinsame Theologie der Religionen zwischen Christen und Muslimen begrüßen. Ohne Zweifel bedeutet es schon einen ersten wertvollen Schritt auf dieses Ziel hin, daß wir hier überhaupt miteinander reden. Doch müssen noch wichtige Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Vor allem werden wir uns zu fragen haben, ob und inwieweit wir in denselben Kategorien denken, und ob wir für derartige Unternehmungen von den gleichen Grundsätzen ausgehen können.

Gottes Gesetz —
Rahmenordnung
oder auch
Einzelgesetze?

Was nun den Gegenstand des Referates näherhin betrifft, so stellt sich mir u. a. die Frage, inwiefern Gottes Gesetz in die Freiheit und Eigenbestimmung des Menschen eingreift. Kann es sein, daß die Bestimmungen Gottes diese Freiheit vielleicht sogar soweit einengen, daß der Mensch keinen Spielraum mehr für eigene Initiative und Gestaltung hat? Wie Ayatollah Khamene'i in seinem Beitrag ausführte, gibt uns Gott den Rahmen einer Rechtsordnung bekannt. Es wurde also nicht gesagt, daß Gott uns alle Gesetze gibt. Es war von einem Rahmen die Rede. So stellt sich die Frage, ob nun die Rechtleitung Gottes oder seine Hilfe für den Menschen über einen solchen ‚Rahmen‘ einer Rechtsordnung hinausgeht — möglicherweise bis hin zur Festlegung unzähliger konkreter Gesetze? Geht es nicht, allgemein gesprochen, bei der islamischen Rechtsordnung vor allem darum, die Menschen vor sich selbst und vor jeglicher Gefahr der Abweichung vom rechten Weg zu schützen?

Aus unserer christlichen Perspektive betrachtet, könnte das Hauptziel einer Rechtsordnung darin liegen, den Menschen dazu zu befähigen, daß er sich selbst schütze, daß er sich entfalte, und daß er sich in den verschiedenen Zeiten seines Lebens und seiner Entfaltung bewähre. Könnte sich eine Rechtsordnung damit begnügen?

gleiche Begriffe
— verschiedene
Inhalte?

Hemmati Zunächst zur Frage einer gemeinsamen Religionstheologie. Ich werde versuchen, meinen Standpunkt in Kürze darzulegen, und bin persönlich sehr daran interessiert, die Meinung der ande-

ren anwesenden Gelehrten zu diesem Thema zu hören. Unter den zeitgenössischen Religionsgelehrten ist die Frage nach den Gemeinsamkeiten zwischen den islamischen Gläubigen und den Anhängern anderer Religionen ein ständiges Diskussions- und Streitthema. So vertritt *Wilfried Cantwell Smith* in einem seiner Bücher die Auffassung, daß im Christentum und im Islam auch dort unterschiedliche Sichtweisen vorliegen, wo die gleiche Terminologie verwendet wird, zum Beispiel bei Begriffen wie ‚Gott‘, ‚Prophetentum‘ oder ‚Glaube‘. Das Buch enthält auch Ausführungen über den religiösen Pluralismus, denen ich zwar in gewisser Weise zustimmen kann, die mir aber doch in vielem zu radikal erscheinen.

Alle göttlichen Gesandten waren nach der Lehre des Korans Kündler der Gerechtigkeit (vgl. Sure 57,25 ff. u. ö.). Wir teilen daher keineswegs die Meinung einiger, die in der Christologie — in der Reflexion also auf die Bedeutung der Person Christi — die Meinung vertreten, daß Jesus, Friede sei über ihm, nur ein Name sei, oder daß er nur ein Lehrer oder ein mystischer Führer gewesen sei. Wir sind vielmehr der Auffassung jener, die — wie *Albert Schweitzer* (gest. 1965) — in ihm auch einen Reformator sehen. Denn alle Propheten waren in ihrer Art auch darum bemüht, bestehende Ordnungen zu verändern. Daher kann man in der Tat von einer revolutionären Rolle sprechen, die ihnen zukam. Aus unserer muslimischen Sicht war Jesus einer der großen Gesandten Gottes. Er kam, um Gottes Ordnung in der Gesellschaft aufzurichten, um Ungerechtigkeit, Armut und Tyrannei zu überwinden. Das Bild Christi, das der Koran zeichnet, trägt unübersehbar diese Züge an sich — neben den hohen geistigen Dimensionen und Würden, wie zum Beispiel der Fähigkeit, Tote zum Leben zu erwecken. Ich bin also durchaus nicht der Ansicht, daß die monotheistischen Religionen zwar auf vielen Gebieten eine gemeinsame Begrifflichkeit haben und dessen ungeachtet zugleich große und grundlegende Unterschiede aufweisen, weil sie unter den verschiedenen Begriffen jeweils etwas anderes verstehen. Wir haben sehr wohl einen gemeinsamen theologischen Standpunkt, insbesondere etwa hinsichtlich der Wesensbestimmung des Menschen, seiner existentiellen Situation und der Bedeutung des Lebens für ihn. So gibt es auf diesem Gebiet gemeinsame Aspekte nicht nur zwischen Christentum und Islam, sondern auch zwischen den anderen monotheistischen Religionen.

göttliche
Bestimmungen
und
menschliche
Freiheit

Bezüglich der Frage, ob und inwieweit die Bestimmungen Gottes in die Freiheit des Menschen eingreifen und sie einengen, haben Sie den Beitrag von Ayatollah Khamene'i erwähnt, der seine These jedoch sehr viel besser selbst erklären und darlegen wird. Es trifft jedenfalls nicht zu, daß es in unserer

Rechtslehre keinen Platz für die Anpassung an gesellschaftliche Veränderungen gibt. Die Tatsache, daß das Tor des *ig̃tihād* stets geöffnet bleibt, bedeutet, daß der Rechtsgelehrte, *faqīh*, sich unentwegt mit Fragen konfrontiert sieht, die ihm von der Gesellschaft je neu gestellt werden und mit denen er sich in der Folge auseinandersetzen hat. Seine Aufgabe ist es, aus dem reichhaltigen Inhalt der religiösen Texte und Vorschriften Entscheidungen und Antworten herzuleiten. Somit gibt es eine bestimmte Toleranzspanne bei den islamischen Gesetzen und demzufolge auch bei der Rechtsprechung. Sollten Rechtsgelehrte in der Vergangenheit nicht immer so vorgegangen sein, so wäre das auf ihr persönliches Fehlverhalten zurückzuführen und würde unseren religiösen Idealen und Vorschriften nicht entsprochen haben.

Und zum Gedanken, daß die Rechtsordnung den Menschen dazu befähigen sollte, sich selbst zu schützen und zu entfalten: Diese schwierige Aufgabe kann, unserer Auffassung nach, nicht vom Menschen allein erfüllt werden. Zum einen finden sich in den Prinzipien der Rechtslehre Aussagen, die die Autonomie des menschlichen Verstandes zum Gegenstand haben. Danach ist der menschliche Verstand in manchen Fragen autonom, imstande also, selbst zu erkennen und von sich aus zu entscheiden, was ‚schön‘ ist oder ‚häßlich‘, ‚gut‘ oder ‚verwerflich‘. In manchen Fällen jedoch bedarf der Mensch, um Werte von Unwerten unterscheiden zu können, der Anleitung durch die Offenbarung: So wird in unserer Prinzipienlehre ein Unterschied gemacht zwischen einem *mawlawī*-Urteil und einem *iršādī*-Urteil, zwischen einer herrscherlichen Verfügung, die von Gott, dem Herrn, getroffen wird, und einer beratenden Hilfestellung, die den Menschen dabei unterstützt, den rechten Weg zu finden. Der Mensch bedarf also nach unserer Auffassung der Wegweisung durch die Offenbarung und Führung Gottes. Er kann nicht allein, nur mit Hilfe seines eigenen Verstandes den ganzen Weg bewältigen, der ihn ins Glück führt. In diesem Zusammenhang steht auch das Angewiesensein des Menschen auf Propheten und deren Weisheit. Der Mensch

bedarf der Nähe und Weggemeinschaft eines Freundes, um seine Entfaltung und am Ende seine Vervollkommnung zu erreichen, was ja eines der Ziele der Religionen darstellt. Im Koran wird dies mit ‚Erfolg und Wohlergehen‘ beschrieben (vgl. Koran 6,16; 91,9 u. ö.).

zum Verhältnis
von Freiheit und
Religion

Khamene'i Bei der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Religion gehen wir davon aus, daß Gott nur Gutes für den Menschen will, das heißt, daß der Mensch nicht nur vor Gefahren geschützt werden

soll, sondern daß er aus dem Leben in dieser und in der jenseitigen Welt ein Maximum an Gewinn für sein Leben erreichen soll.

Die Begegnung des Menschen mit der Religion kennt zwei Etappen: Zunächst nimmt jeder Mensch die Religion in seiner Freiheit an oder er nimmt sie nicht an. Hat er sich für die Annahme entschieden, kommt in der Folge eine Art Vereinbarung bzw. Abkommen zustande; er geht ein Verpflichtungsverhältnis der Religion gegenüber ein. Aus islamischer Sicht hat man sich zu den Verpflichtungen der Religion zu bekennen, der man angehört, und hat sie zu erfüllen. Vergleichbar damit wäre zum Beispiel die Mitgliedschaft in Parteien. Niemand wird gezwungen, einer Partei beizutreten; entschließt man sich aber dazu und unterschreibt man ihr Programm, dann muß man auch ihren Satzungen gemäß handeln. Die Beschränkungen der menschlichen Freiheit ergeben sich also aus der freiwilligen Unterzeichnung und Annahme der betreffenden Statuten.

Der Islam hat die Grenzen der menschlichen Freiheit dort gesetzt, wo es gilt, das Böse und die Gefahr abzuwehren. Dem Menschen ist mit anderen Worten der Zutritt in ein bestimmtes Gebiet nur insofern untersagt, als dort Gefahren auf ihn lauern, nicht aber grundsätzlich. Wir haben zum Beispiel nach islamischem Gesetz die Freiheit, alle möglichen Speisen oder Getränke zu uns zu nehmen (vgl. Koran 2,168.172 u. ö.). Für den Genuß von Dingen jedoch, die aus hygienischen oder anderen Gründen schädlich sind, sieht der Koran strenge Bestrafung vor, so ist etwa das Trinken von Wein ein schweres Vergehen und muß bestraft werden (vgl. Koran 5,90 f.).

Wo es jedoch um die Entfaltung des Menschen geht, da ist er nicht nur frei, sondern die Religion fordert ihn sogar dazu auf, daß er danach strebe. Gleichet doch die innere Natur des Menschen einem Saatgut, das unter günstigen Bedingungen heranwächst. Alle Etappen seines Wachstums hat die Weisheit des Schöpfers vorgesehen. Islamischer Glaube

lobt dieses Heranwachsen, unterstützt und bekräftigt es und erwartet seine Frucht.

Daher möchte ich gerne hinsichtlich der Anfrage von Herrn Professor Khoury unterscheiden: Geht es um Freiheiten, die auf die Entfaltung des Menschen ausgerichtet sind, dann kennen wir von unserer Seite keine Einschränkungen. Soll aber die Freiheit dazu dienen, daß sich der Mensch Gefahren aussetzt? Wo ernste Gefahr lauert, ist auch das Verbot streng — *ḥarām*. Ist die Gefahr nicht so groß, dann ist auch das Verbot milder — *makrūh*, was soviel wie ‚verpönt‘ heißt. Ist nicht alles in allem der Freiraum des Menschen so groß, daß derartige Einschränkungen demgegenüber gering erscheinen?

theologische Zugänge zu ‚säkularistischen Theorien‘ zu suchen

Luf Ich möchte noch einmal auf die Frage zurückkommen, die Professor Khoury an den Referenten gerichtet hat und sie vielleicht noch von einer anderen Seite beleuchten. Ich gehe dabei von bestimmten Auffassungen über säkularistische Thesen im Hinblick auf die Formulierung von Gerechtigkeit aus,

und daß man in diesem Zusammenhang auch immer wieder an die Theologen appelliert, initiativ zu werden. Was ist hier unter ‚säkularistischen Thesen‘ näherhin zu verstehen? Gerne nennt man als einen der Vertreter der säkularistischen Theorien *Immanuel Kant*. Zweifelsohne ist *Kant* derjenige, auf den man sich in der internationalen Diskussion über Gerechtigkeitstheorien am häufigsten bezieht. Nun kann man wohl sagen, daß *Kant* selbst zunächst einmal keinen theologischen Zugang zu Gerechtigkeitsfragen formuliert hat. Doch scheint er wiederum nicht derart säkularistisch zu sein, daß man nicht auch aus theologischer Perspektive einen Zugang zu ihm gewinnen könnte.

Man bezieht sich in diesem Zusammenhang insbesondere dann auf *Kant*, wenn es um den Begriff der menschlichen Würde geht, also um die grundlegende Verantwortungsfreiheit jedes Menschen und um die damit verknüpfte Aufforderung, diese Verantwortungsfreiheit auch in allen sozialen Bezügen zu verwirklichen. Es spricht vieles dafür, daß die Theologie hier sehr wohl Anknüpfungspunkte finden könnte. Von christlicher Seite wird dies auch tatsächlich versucht, indem man sich diesem Freiheitsbegriff zuwendet und sich bemüht, aus einer spezifisch theologischen Fragestellung, das Begriffsverständnis gleichsam vertiefend, Zugänge dazu zu gewinnen. So könnte die Trennwand zwischen ‚säkula-

rem‘ Ethos einerseits und religiösem Verständnis andererseits besser überwunden werden, als man dies vielleicht auf den ersten Blick für möglich hält.

Ich meine daher — und das scheint auch der Sinn der Frage von Professor Khoury gewesen zu sein —, daß es heute unumgänglich ist, das Freiheits-thema auch aus religiöser Perspektive und in Auseinandersetzung mit modernen Gerechtigkeitstheorien zu formulieren. Dabei ist zuzugestehen, daß als ‚säkularistisch‘ in einem schlechten Sinne jene Strömungen zu kritisieren sind, die darauf abzielen, der Religion ihren Platz in der Gesellschaft überhaupt streitig zu machen. Doch sollte eine solche ‚säkularistische‘ Ideologie nicht mit dem Begriff theologisch wohlverstandener Säkularität gleichgesetzt werden.

gemeinsame Auseinandersetzung mit der Krise der Vernunft

Hemmati Es gibt, wie bekannt, einige erkenntnistheoretische Diskussionen, die sich mit der Krise der Vernunft auseinandersetzen. Ich denke in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die Kritik der Metaphysik und des metaphysischen Denkens bei *Kant* und an neuere Strömungen in der Philosophie des

Thomismus, wie bestimmte Tendenzen im *Neothomismus* zeigen, die mit *Joseph Maréchal* (1878—1944) und anderen bedeutende Vertreter in unserer Zeit hatten: Hier wurden wichtige Ansätze erarbeitet, an die auch von unserer Seite angeknüpft werden kann, um gemeinsame Antworten zu finden und so aus den erkenntnistheoretischen Engpässen der rationalistischen, kritischen Philosophie wieder hinauszugelangen. *Kant* sagt selbst, daß er die Vernunft eingeschränkt hat, um Platz für den Glauben zu schaffen. Niemand kann die Bedeutung seiner philosophischen Werke leugnen. Ich selbst habe an der Universität Tehran im Bereich der Moralphilosophie einige Semester die Ontologie *Kants* und seine Grundsätze in der Morallehre behandelt. Er ist ohne Zweifel ein einflußreicher und hervorragender Philosoph. Viele zeitgenössische Erkenntnistheoretiker sind von ihm maßgeblich beeinflusst, so auch einige Vertreter der philosophischen Schulen von Oxford und Cambridge und der analytischen Philosophie. Eine verstärkte Zusammenarbeit bei der Auseinandersetzung mit *Kants* erkenntnistheoretischer Kritik an der Metaphysik wäre mir ein wichtiges Anliegen, um jene Krise der Vernunft zu bewältigen, mit der sich die christliche Welt in den vergangenen Jahrhunderten mehr befaßt hat, als wir es getan haben. Der Einfluß *Kants* im

Bereich der Moralphilosophie und in der Religionsphilosophie ist und bleibt in vielem wegweisend. Nicht ohne großen Nutzen kann man auf ihn auch in jenen Fragen zurückgreifen, die ich in meinem Referat behandelt habe, die man aber vielleicht nicht so verstanden hat, wie ich sie zu erklären versuchte.

der Mensch im
Verständnis
säkularistischer
Theorien

Was ich näherhin mit den säkularistischen Theorien der Gerechtigkeit meine, bezieht sich vor allem auf jene Bewegung, die mit den Enzyklopädisten und ganz allgemein mit den Philosophen der Aufklärung ihren Anfang nahm. In ihren programmatischen Schriften und aufklärerischen Thesen gingen sie davon aus, daß der Mensch von nun an der Vormundschaft Gottes nicht mehr bedarf. Der Mensch sei kein Kind mehr, das Gott an seiner Hand führen müsse, damit es gehen kann. Der Mensch kann vielmehr unabhängig und kraft seines eigenen Verstandes selbständig denken, Entscheidungen treffen, ohne dabei auf die Offenbarung angewiesen zu sein, und sich auch sein eigenes Recht schaffen. Es ist das Bild eines Menschen, der sich emanzipiert hat von der Offenbarung, eines Wesens, das nur noch wirtschaftlichen Interessen dient — eines Menschen, der keine innere göttliche Natur, keine göttliche Struktur oder Gestalt hat. Jene Theorien der Menschenrechte, die nicht von einem religiösen Standpunkt ausgehen, sind daher säkularistische Theorien. Sie trennen in irgendeiner Weise die Kultur des Menschen, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit, sein ganzes Leben von der Religion. Berücksichtigt hingegen die Theorie der Gerechtigkeit und der Menschenrechte jenes Verständnis und jenen Begriff, den die Religionen vom Menschen haben, wird man nicht anders können — da bin ich ganz Ihrer Meinung —, als auch die menschliche Freiheit von einem religiösen Standpunkt aus zu sehen; sonst besteht die Gefahr, daß wir in Gesetzlosigkeit und moralische Dekadenz geraten.

Freiheit des Menschen für jenen Freiraum sichern, den Gottes Wille beläßt

Schneider Zunächst eine sehr persönliche Vorbe-merkung. Ich bin, sicher wie auch andere Kollegen von mir, sehr beeindruckt, daß unsere muslimischen Kollegen und Freunde jede Wortmeldung mit der Bezugnahme auf Gott beginnen. Das ist bei uns nicht üblich. Und doch hoffen auch wir, daß Gott

auf unseren Lippen ist, wenn wir das Wort nehmen, damit wir nichts Falsches sagen. Es hat im vorangegangenen Referat geheißen, daß es im Islam üblich sei, auch Rechtsbegriffe in einem theologischen Bedeutungskontext zu verwenden. So möchte ich meine Anfrage gleichfalls in dieser Sprache formulieren: Im Islam ist Gott als Schöpfer der Welt auch ihr Gesetzgeber. Dem Menschen bleibt nur die Aufgabe der Exekutive. Nun gibt es in unserer Tradition des politischen Denkens mehrere Stufen der Gesetzgebung: Zunächst die der Verfassung. Sie bildet den Rahmen, in dem es aber nicht nur exekutive, sondern auch bestimmte legislative Aufgaben gibt. Jene, die diese gewöhnlichen, normalen Gesetze zu erlassen haben, müssen zunächst alles tun, dem Geist und Wortlaut der Verfassung dabei treu zu bleiben. Trotzdem ist eine unterschiedliche Gestaltung der Gesetze möglich, worüber im Parlament diskutiert wird. Auch in den politischen Parteien wird besprochen, welche konkrete Maßnahme in diesem oder jenem Falle ihrem Programm am besten entspricht. Nicht zuletzt wird in all diesen oft sehr schwierigen Fragen der Rat der Weisen und Klugen einzuholen sein. Die Entscheidung selbst wird aber angesichts der verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten nach bestem Wissen und Gewissen zu treffen sein.

Aber gibt es nicht auch manchmal Situationen, wo es trotz aller Bemühungen offen bleibt, was nun wirklich das Rechte ist? Kann Gott nicht auch dem Menschen in die Verfassung seines Lebens hineingeschrieben haben, daß er an Wegkreuzungen kommen wird, wo es nicht eindeutig klar ist, ob dieser oder jener Weg besser zum Ziel führt? Wo man nicht genau weiß, ob nicht sowohl dieser wie jener Weg in eine Gefahr führen kann, oder ob nicht am Ende sogar *beide* Wege zu dem einen richtigen Ziel führen können? So stellt sich die Frage: Ist die Freiheit, die Gott dem Menschen gegeben hat, nicht doch sehr viel mehr als die Freiheit, entweder zu sündigen oder nicht zu sündigen? Der letzte Diskussionsbeitrag von Ayatollah Khamene'i hat, so scheint mir, eigentlich schon mindestens einen Teil der Antwort gegeben. Gerade in diesem Bereich der Freiheit, wo der Wille Gottes noch nicht in allen Einzelheiten klar erkennbar ist, liegen oft ganz wichtige Probleme der Gerechtigkeit. Für diese Probleme und ihre Lösungen sollten wir gemeinsam die Freiheit sichern.

religiös
bestimmter
Rahmen
ausreichend
für alle
Wegkreuzungen
des Lebens?

Khamene'i Wenn ich Sie richtig verstanden habe, so lautet Ihre Frage, ob dieser religiös bzw. göttlich bestimmte Rahmen ausreicht, damit der Mensch auf dem gefährvollen Weg seines Lebens die wahre Richtung findet. Ist das nämlich nicht der Fall, so würde der Mensch an Wegkreuzungen kommen, wo er dann nicht weiß, welche Richtung in die Gefahr führt. War das Ihre Frage?

Schneider Da, wo ich Gottes Willen erkennen kann, darf ich nicht von ihm abweichen. Da müssen auch, wenn es notwendig ist, irdische Gefahren durchgestanden und weltliche Gefahren auf sich genommen werden. Aber gibt es nicht Wegkreuzungen, wo es nicht durchschaubar ist, was Gott will, wie zum Beispiel in komplizierten politischen Fragen, in denen auch fromme Menschen oft unterschiedlicher Meinung sind?

Khamene'i Findet sich dieses Problem zwar in der Theorie nicht ausdrücklich behandelt, so stellt es sich doch in der Praxis, im Leben der religiösen Gemeinschaften — besonders im Islam — in vielfältiger Weise. Aus unserer Sicht haben der Koran und der Islam für die Lösung dieses Problems, mit dem wir alle konfrontiert sind, den wesentlichen Rahmen vorgegeben. Tatsächlich gibt es aus der Sicht eines Muslims an den Wegkreuzungen des Lebens keine Fragen, die nicht beantwortet wären. Es ist eher ein interpretatorisches und technisches Problem, wie wir letztendlich die gesuchten Antworten finden können. Aus der Sicht der Religion und ganz besonders aus islamischer Sicht gibt es jedenfalls keine Wegkreuzungen, an denen Zweifel darüber bestehen, welche Richtung einzuschlagen sei.

der Gesandte,
der aus dem
Innern, und
jener, der von
außen kommt

Heute morgen habe ich schon darauf hingewiesen, daß wir an zwei Gesandte glauben — an einen, der aus dem Inneren des Menschen kommt, und an einen, der von außen kommt. Ersterer existiert im Inneren des Menschen, als ein ‚anderer Mensch‘; er manifestiert sich im menschlichen Verstand. Der innere Prophet tritt in der Gestalt von Gesetzen in Erscheinung, die mit der Schöpfung selbst schon vorgegeben sind, und die sich im Lauf der Zeit vervollkommen. Wie jedes Land immer wieder zu fragen hat, ob ein bestimmtes Gesetz oder ein Ereignis der Verfassung entspricht, so

stellt sich auch für die Religionen stets aufs neue die Frage, ob dieser oder jener Weg der richtige, der gottgewollte Weg ist, weil er zu dem hinführt, was Gott vorgesehen hat oder nicht.

drei Arten von
religiösen
Gesetzen

Für diesen Zweck haben wir im religiösen Bereich verschiedene Gesetze, die man in drei Gruppen zusammenfassen kann: Die erste Gruppe sind die grundsätzlichen Gesetze, das Grundgesetz (*qānūn asāsī*) des Islams. Die zweite Gruppe umfaßt die allgemeinen Gesetze (*qawānīn uṣūlī*), die wir als ‚Regeln‘ bezeichnen: ihnen kommt eine All-gemeingültigkeit zu, die sie dafür geeignet macht, sich ihrer sozusagen als Werkzeuge, als Instrumente zur Lösung anstehender rechtlicher Probleme zu bedienen. Die dritte Gruppe schließlich sind die partikulären Gesetze (*qawānīn ḡuzī*), die klar und eindeutig definiert sind, wie zum Beispiel das Verbot von Alkoholkonsum: Trinkt ein Muslim Alkohol, so ist das Urteil darüber eindeutig und ohne Zweifel; nimmt er aber ein nicht-alkoholisches Getränk zu sich, das dennoch betäubt und trunken macht, so überprüft in diesem Fall ein Rechtsgelehrter den Sachverhalt im Licht jener allgemeinen theologischen ‚Regeln‘, von denen oben die Rede war, und leitet daraus sein Urteil ab. Als Rechtsexperte entscheidet er dann, ob der Genuß des betreffenden Getränks erlaubt ist oder verboten.

Rechtsbegriffe:
erlaubt oder
verboten

Solche Probleme treten auch im politischen und gesellschaftlichen Bereich auf, ja sogar in Bereichen, auf die strenggenommen eigentlich keine Rechtsentscheidungen anwendbar sind. In unserer Rechtslehre gibt es jedoch Ausdrücke, die auch auf solche Fälle hinweisen bzw. auf sie Bezug nehmen. So steht im Islam der Ausdruck *ḥalāl* für alles, was erlaubt ist, und *ḥarām* für das Verbotene. Das, was *ḥalāl* bzw. *ḥarām* ist, ist nun für alle Zeiten erlaubt bzw. verboten. Und dies, obwohl unsere Rechtsgelehrten hinsichtlich einiger Probleme eine Revision zugelassen haben. Würde man ihnen jedoch vorhalten, daß sie etwas Verbotenes für erlaubt erklärt haben, würden sie das entschieden bestreiten, weil der grundsätzliche Rahmen seine Gültigkeit immer behält.

manchmal Ent-
scheidungen not-
wendig aufgrund
der Vernunft

Schabestari Zur Frage von Professor Schneider, was zu geschehen hat, wenn der Mensch nicht genau weiß, was Gott will: Ich meine, daß er in diesen Situationen aufgerufen ist, mit seiner Vernunft zu entscheiden. In Iran gibt es eine Organisation, die

sich „*mağma'-i taşhîş-i maşlahat-i insân*“ [Komitee zur Feststellung der Interessen der Menschen] nennt. Und es ist Aufgabe dieser Einrichtung, daß die Menschen, die in ihr arbeiten, in ganz schwierigen politischen und wirtschaftlichen Situationen mit ihrer Vernunft und nicht aufgrund von *iğtihād* oder *fiqh* entscheiden. Es gibt eben Situationen, in denen man nicht genau feststellen kann, was Gott will, in denen es dem Menschen nicht nur von Gott erlaubt ist, mit seiner Vernunft zu entscheiden, sondern auch aufgetragen. Hier geht es also nicht nur um eine Frage der Inspiration, um etwas, was der Mensch aufgrund seiner persönlichen Beziehung zu Gott verstehen lernt. Hier kommt es vielmehr auf eine vernünftige Entscheidung des Menschen an. Keiner in dieser Organisation würde behaupten, daß er anstehende Fragen aus einer Inspiration heraus entscheidet.

zum Problem
des
Säkularismus

Hemmati Noch einmal zum Problem des Säkularismus: Es liegt meiner Ansicht nach in seinem Bestreben, die Religion von der Welt zu trennen und damit auch das in der Religion begründete Gesetz, die *şarī'a* bzw. die *fatwā*, abzuschaffen. In meinen vorangegangenen Ausführungen wollte ich dieses geistesgeschichtliche Problem analysieren und auf die Gründe hinweisen, die den Menschen zu diesen Positionen geführt haben. Ich sehe die Gründe dafür maßgeblich in den bekannten aufklärerischen Grundannahmen liegen wie in bestimmten erkenntnistheoretischen Prinzipien. Im übrigen ist jedoch die Aufklärung ein sehr vielschichtiges Phänomen, und hat der Begriff demgemäß auch sehr verschiedene Bedeutungen.

Aufgabe, in der
Vielfalt
theologischer
Ansätze
Übereinkünfte
zu suchen

Und was die Frage bestimmter Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und islamischer Theologie anbelangt, so sollte man sie differenzierter beurteilen. Man kann jedenfalls das System christlicher Theologie, wie es manche tun, nicht einfach auf den Nenner eines logischen Positivismus bringen und daraus den Schluß ziehen, daß es daher von seiten der islamischen Theologie keinen gemeinsamen Standpunkt für ein Gespräch gibt. Man hat vielmehr die große Mannigfaltigkeit, die es im Bereich der theologischen Systeme christlicher Herkunft gibt, ernst zu nehmen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Habe ich in diesem Zusammenhang von einer ‚Übereinkunft‘, von einer ‚Gemeinsamkeit‘ zwischen christlicher und islamischer Theologie gesprochen, so sollte damit nicht so sehr von einer bereits erreichten Übereinkunft die Rede sein, als vielmehr von einer gemeinsamen Aufgabe aller Religionen, eine solche zu suchen und zu begründen. Und gerade dafür wäre es sehr wichtig, sich mit der inneren Mannigfaltigkeit in den theologischen Ansätzen der verschiedenen Religionen ernsthaft auseinanderzusetzen und nicht alles über einen Kamm zu scheren. Was spricht im übrigen dagegen, auch in unserer eigenen Religion die vorhandene Vielfalt der theologischen Ansätze und Tendenzen einzugestehen? Wir haben ja auch in unserer islamischen Philosophie eine durchaus beachtenswerte Mannigfaltigkeit, wenn man etwa an die peripathetische Philosophie oder an die Philosophie der Erleuchtung, *işrāq*, denkt, an die Philosophie der Existenz, *aşālat al-wuğūd*, oder an jene der Transzendenz, *hikmat-i muta'āliya*. Wir sind alle Muslime. Geben wir doch der Vielfalt Raum, die sich in der Geschichte unseres Glaubens entwickelt hat – ähnlich wie in der Geschichte des Christentums und der anderen Religionen.

... auch für
gemeinsame
Auseinander-
setzung mit
Religionskritik

Stehen wir nicht auch gemeinsam vor tiefgreifenden Anfragen bis hin zu erklärten Feindseligkeiten, die uns von der Religionskritik und verschiedenen religionsfeindlichen Systemen begegnen, so daß wir uns mit diesen auch mit vereinten Kräften auseinanderzusetzen hätten? Das gilt für den Christen und für den Muslim ebenso wie für den Buddhisten oder den Gläubigen einer anderen Religion.

Die hier vertretene Auffassung sollte keinesfalls nur als allgemeiner Aufruf und als eine unverbindliche Einladung verstanden werden, sondern es sollte tatsächlich etwas in diese Richtung geschehen.

Einsatz für eine
gerechtere Welt
— Grundge-
meinsamkeiten
ausreichend

Khoury Für unsere gemeinsamen Bemühungen, in der Welt etwas in Richtung ‚gerechte Ordnung‘ in Bewegung zu bringen, bedeutet es eine Grundvoraussetzung, daß wir uns gegenseitig als Gläubige betrachten und respektieren, wie dies in den Ausführungen von Ayatollah Khamene'i auch sehr klar zum Ausdruck kam. Dies gilt auch für den Fall, daß in der theologischen Dis-

kussion und Reflexion Unterschiede auftreten, und kann, wie dies in einer der letzten Wortmeldungen aus dem Zuhörerkreis anklang, nicht in Frage gestellt werden, ohne daß dadurch der ganze Sinn einer solchen Dialogkonferenz in Frage gestellt wird. Wie weit müssen nun wirklich alle einzelnen theologischen Fragen übereinstimmend gelöst werden, damit wir eine Grundlage finden für ein gemeinsames theoretisches Suchen und für die praktische Zusammenarbeit im Dienst an einer besseren Gerechtigkeit für unsere Welt? Reicht dafür nicht eine Grundgemeinsamkeit?

Weltwirtschaftliche Strukturen und Entwicklung

Ein Dialog

J. Hanns Pichler

„The fashionable ‚progressive‘ view for decades has been that economic development would more or less automatically produce political stability . . . that there was a sort of automatic stabilising factor in economic development. This has turned out to be clearly wrong.“
Henry A. Kissinger

Im sogenannten Pearson-Bericht Ende der 60er Jahre („Partners in Development“, 1969) heißt es sinngemäß: Die wachsende — nicht allein ökonomisch geprägte — ‚Lücke‘ zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern sei eines der zentralen Probleme unserer Zeit. Nachgerade symptomatisch fügt sich dazu *Gunnar Myrdals* episches „Asian Drama“ (1968), mit dem bezeichnenden Untertitel: „An Inquiry into the Nature and Causes of the Poverty of Nations“, in bewußter Umkehr zu *Adam Smiths* so optimistisch betitelten Untersuchung über den „Reichtum der Nationen“ etwa 200 Jahre früher (1776).

1. ‚Arm‘ und ‚Reich‘

Immer schon, so dünkt es, war man sich wohl der Problematik von ‚Arm‘ und ‚Reich‘ gewahr; schon von ihren frühen ‚klassischen‘ Ansätzen an befaßten sich denn auch die ökonomischen Doktrinen mit dem Phänomen wirtschaftlicher Entwicklung, mit Wachstum und Wohlstandsmehrung, wofür *Adam Smith* sein Basismodell lieferte. An darin liegendem Anspruch hat sich im grundsätzlichen wenig geändert; geändert sehr wohl aber hat sich dessen Perspektive im Sinne heutiger ‚Globalisierung‘, mit daraus wiederum sich ergebenden Folgerungen weltweit.

Lediglich zwei Aspekte seien als kennzeichnend hierfür herausgegriffen: einmal eine weitreichende Pluralisierung internationaler Beziehun-

gen und Interessen („Multipolarisierung“), mit zunehmend — und unent-
rinnbar so — sich verdichtenden Interdependenzen in weltweitem Rah-
men; zum weiteren eine sichtlich beschleunigte Dynamik im Wandel
grundlegender „Parameter“ gesellschaftlicher, politischer wie wirtschaft-
lich-technologisch geprägter Entwicklungen.

Festgefügte und tradierte Ordnungsvorstellungen werden im Zuge
dessen, wie es scheint, zunehmend erschüttert. Davon geprägte Werte,
deren Inhalte als nicht zuletzt auch gesellschaftliche „Markierungen“
bzw. Orientierungshilfen, sind brüchig geworden vor dem Hintergrund
rasch sich wandelnder Bewußtseinsbildung. Sind bzw. waren Vorstellun-
gen von Freiheit und Gleichheit sowie deren Durchsetzung auch im
Sinne damit verbundener wirtschaftlicher Umgliederungen vor allem in
den „westlich“ industrialisierten Ländern typisch, so stellen sich mit ein-
hergehender „Politisierung“, Verflechtung und Artikulation von Interes-
sen die Forderungen nach gleichen Möglichkeiten heute weltweit.

2. Zum „Szenarischen“

Damit ist zugleich die Frage nach dem Sinn von Entwicklung und Ent-
wicklungspolitik zunehmend in den Brennpunkt kritischer Betrachtung
gerückt, einschließlich grundlegenderer Infragestellung bisher weitge-
hend als selbstverständlich akzeptierter Konzeptionen; und dies —
angesichts erwähnter Verflechtungen und Umgliederungen — begleitet
zudem von einem verstärkt emanzipatorischen „Erwachen“ in den Ent-
wicklungsländern selbst im Bewußtsein des Anspruchs auf unmittelba-
rere Teilhabe, auf eigenständige Mitentscheidung und Mitgestaltung am
Entwicklungsprozeß als solchem, wie u. a. sich auch dokumentierend in
aktiver Repräsentation sowie Artikulation konkreter Forderungen in ein-
schlägigen internationalen Foren und darüber hinaus.

Unzureichend, ja zum Teil hilflos erweisen und erwiesen sich dem-
gegenüber gehandhabte Strategien gegenüber einer Realität schier über-
wältigender Probleme und Herausforderungen. So würden selbst unter
— entwicklungspolitisch an sich fataler — Annahme eines „Nullwachs-
tums“ der Industrieländer allein die reicheren Entwicklungsländer
(gemessen an deren durchaus dynamischen Wachstumsraten) bis zu drei
Generationen benötigen, um im Pro-Kopf-Einkommen gleichzuziehen

(und für die ärmeren bzw. ärmsten Länder wäre dies ein gar zehnfach
prolongierter Prozeß); bei angenommen positivem, wenn auch verlang-
samtem Wachstum der Industrieländer wäre dieser „Aufholprozeß“
ungleich länger (selbst für die reicheren Entwicklungsländer dann eine
Zeitspanne bis etwa zum Jahr 2200!).

Dies mögen nur Zahlenspiele sein, gewiß; keine „Spiele“ und keines-
falls abseits der Realität sind jedoch folgende Schlaglichter eines welt-
wirtschaftlichen Status quo von zum Teil schreiender — und so zugleich
dialogheischer — Ungleichheit.

- Etwa im unmittelbaren *Wohlstandsvergleich*,
- wenn ein US-Bürger das rund 1.000fache an Energie wie ein Bewohner
Zentralafrikas braucht;
 - wenn in Europa im Durchschnitt ein Arzt auf 500 bis 600 Einwohner
kommt, in Kenia auf an die 30.000;
 - wenn der durchschnittliche Getreidekonsum pro Kopf in den Industrie-
ländern etwa 500 kg pro Jahr ausmacht, in den Entwicklungsländern
jedoch nur rund ein Drittel dessen.

Oder *einkommensmäßig* (und in einer zunehmend interdependen-
ten Welt immer prekärer),

- wenn in vielen Industrieländern allein der jährliche Einkommens-
zuwachs höher ist als das gesamte Pro-Kopf-Einkommen von etwa 1 Mil-
liarde Menschen in den ärmeren und ärmsten Ländern;
- wenn weniger als ein Drittel der Weltbevölkerung mehr als vier Fünftel
der Weltproduktion dominiert;
- wenn, umgekehrt, nur rund 2 bis 3% aller wissenschaftlichen bzw.
technologischen Forschung in den Entwicklungsländern angesiedelt sind
(und diese auch nur 1% aller Patente besitzen).

Schließlich auch in der nicht zuletzt *machtpolitisch-strategischen* Tat-
sache,

- daß immer noch das 20fache oder mehr für Rüstung aufgewendet
wird, verglichen etwa zu den — seit Jahren real weitgehend stagnieren-
den — wirtschaftlichen Entwicklungshilfeleistungen (als immerhin auch
denkbare Form der Fortsetzung von „Politik mit anderen Mitteln“);
- oder anders besehen, daß entwickelte („nördliche“) Länder bis zu
6% ihrer Nationalprodukte für Rüstungsausgaben widmen, aber im
Durchschnitt wenig mehr als 0,3% für „offizielle“ Entwicklungshilfe
(„ODA“).

Freilich entbehrte die Vorstellung von einer Art ‚weltweitem Industriekapitalismus für jedermann‘ nicht eines gewissen Schusses Naivität; ihre tatsächliche Realisierung hätte zudem wohl Alpträumhaftes an sich. Gleichwohl sei damit niemand entbunden von dem Bemühen um die Schaffung von Voraussetzungen entsprechungsgerechter weltwirtschaftlicher Eingliederungsbedingungen in einem die Sozietät als ganze um- und erfassenden Sinne.

Dies gibt denn auch Anlaß zur zunehmend besorgten Frage, ob es nicht an der Zeit sei, überkommene („klassische“) Vorstellungen und deren Inhalte neu zu überprüfen; kritisch somit auch nach den eigentlichen Zielen von Entwicklung zu fragen!

3. Im Blick auf die ‚Doktrinen‘

Die Frage nach dem ‚Warum‘, nach den Gründen vielfach enttäuschter Hoffnungen oder gar des Versagens bislang verfolgter Strategien, wie sie weithin — auch seitens der Entwicklungsländer — durchaus als positiv akzeptiert wurden, stellt sich vertiefend als eine nach ihrem Wesen, ihrer Tragfähigkeit mit nachhaltigem Anspruch. Daraufhin kritischer besehen, haben wir es mit Inhalten zu tun, die essentiell geprägt sind von (westlich) abendländischen Vorstellungsmustern, erwachsen aus deren gesellschaftlich (individualistisch-naturrechtlich) fundierten Traditionen; erwachsen aus der Evolution westlicher Industriegesellschaften über nur rund drei — historisch somit eine kurze Zeitspanne — Jahrhunderte. Ein Erbe allerdings mit unleugbar dynamischem, vor allem wirtschaftlich-materiellem Erfolgsanspruch und damit zugleich ein geschichtsmächtiges Leitbild, geformt in einem ihm auch geistig affinen, einem ihm ‚systemkonformen‘ Umfeld. Ein Leitbild somit, das in globaler Sicht geistig wie geschichtlich eine Art ‚regionalen Sonderfall‘ darstellen mag mit natürlichen Grenzen möglicher Assimilation weltweit.

Dafür kennzeichnend, um hier nur einen — zugleich geistesgeschichtlich prägenden — Aspekt hervorzuheben, ist die so spezifisch abendländische, letztlich auch religiös mitfundierte Ethisierung dessen, was wir weithin unter dem Begriff (erwerbsorientierter) ‚Arbeit‘ verstehen, wie dies in keinem anderen größeren Kulturkreis der Menschheitsgeschichte in ähnlicher Weise vollzogen wurde: in seiner gesellschaftlich sowie wirt-

schaftlich-materiell entäußernden Redefinition als — letztlich substituierbarer — ‚Faktor‘, als vermarktbarer Ware wie jede andere auch mit einer dazu gelieferten Produktionsfaktorenlehre; Resultat bzw. Ausdruck nicht zuletzt einer geistesgeschichtlich abendländischen (und somit zugleich christlich mitbestimmten) Wegwanderung vom Konzil zu Nikaia im 4. Jahrhundert bis zum säkularisierenden Vollzug der industriellen Revolution als — mit Müller-Armack gesprochen — so nachhaltig prägende westlich-europäische ‚Lebensform‘. (Auf die diesbezügliche Dürre des ‚ethischen Moments‘ im Kontext vorherrschender ökonomischer Doktrinen näher einzugehen, versagt sich im gegebenen Rahmen und wäre ein wohl eigenes Kapitel, worauf im hier gegebenen Zusammenhang lediglich hinzuweisen ist.)

Zwei Schwerpunktausrichtungen sind es im wesentlichen sodann auch, die weltwirtschaftlich auf diesem Hintergrunde strategisch dominieren:

- eine vorwiegend ‚nach außen gewandte‘ (handelsorientierte);
- eine vorwiegend ‚nach innen gewandte‘ (investitionsorientierte).

Beide Ansätze wurzeln in klassischer Denkweise; beiden sind so auch weitgehend gleichgerichtete — vorwiegend eben materiell bestimmte — Vorstellungsinhalte von Entwicklung gemein; und beiden wohnt damit eine Art einseitige Ausrichtung nach ‚Effizienzkriterien‘ inne, sei es nun in der Konzeption ‚komparativen Vorteils‘, sei es in der Allokation von Kapitalinvestitionen nach dem jeweils effizienteren ‚Kapitalverwerter‘. Vielleicht liegt darin in der Tat jener gleichsam unentrinnbare Zug zu wirtschaftlicher Ungleichheit, jenes Syndrom einer schier unüberwindbaren Lücke, des viel zitierten ‚gap‘ zwischen Arm und Reich, der somit gewissermaßen systemisch bedingt ist.

Auf ihren inhaltlichen Kern hin eingehender besehen, erwiesen — und erweisen — sich hiemit angesprochene Konzeptionen bzw. Strategien demnach durch und durch industriell geprägten Vorstellungsmustern verhaftet mit ihren systemimmanent sich darum herumrankenden, recht geläufigen Begriffen wie: Nutzen, ‚Profit‘ bzw. Ertrag im weiteren Sinne, oder auch (weitgehend individualistisch bestimmtes) Eigentum — privat wie an Produktionsmitteln — als entscheidende Ansatzpunkte zugleich für Fragestellungen nach davon allenfalls sich abhebenden alternativen Visionen.

Solches Infragestellen scheint vor aufgezeigtem Hintergrund gewiß legitim, wenn dabei auch — im Blick auf tatsächlich gegebene Erfordernisse — eine mitunter nüchternere, eine etwas entkrampftere Nuancierung in der Argumentation angebracht schiene. Wie, so wäre beispielsweise zu fragen, hat der ‚Kapitalismus‘ industrieller Prägung sich doch gewandelt bis hin zum heutigen Anblick marktwirtschaftlicher Mischsysteme, womit sich auch der Realgehalt traditionell besetzter Begriffe längst entscheidend verändert hat: bedenke man nur, wie vielschichtig sich etwa der Begriff des ‚Eigentums‘ präsentiert oder wie relativiert, für manche gar ausgehöhlt, die einstens klassische Vorstellung vom sogenannten ‚Eigentümerunternehmer‘ sich heute ausnimmt!

Demgegenüber ungleich relevanter jedoch erscheint im hier zu diskutierenden Zusammenhang eine bislang nie gekannte Dynamik der Mobilität bzw. Mobilisierbarkeit von Produktionsfaktoren und deren ‚Output‘ vor der Realität wachsender wirtschaftlicher Verflechtung weltweit. Anders als in traditionell enggeführter Verfügbarkeitsbetrachtung bedeutet dies Mobilität von ‚Faktoren‘ in einem heute wesentlich erweiterten — auch Information oder technologische Aspekte miteinbeziehenden — Sinne als zwangsläufig über Souveränitätsschranken hinaus wirksame Triebkräfte.

Darin, in dieser Dynamik gründet und manifestiert sich zugleich auch die Herausbildung zusätzlicher Disparitäten: von sogenannten ‚Zentren‘ und Subzentren oder ‚Peripherien‘ der Welt bzw. der Weltwirtschaft mit ihnen wiederum anhaftenden ‚Asymmetrien‘:

- mit sozusagen inhärenter Konzentration technologisch fortgeschrittener und damit entsprechend überlegener Faktorkombinationen im weiteren Sinne in den ‚Zentren‘, als ein sich mehr oder weniger selbst forzeugender Prozeß;
- mit jener sichtlich immer weiter wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich, die gewissermaßen — wie schon aufgezeigt — in den Systemvoraussetzungen selbst mit angelegt scheint, und die sich nicht nur wirtschaftlich materiell oder einkommensmäßig, sondern in umfassenderem Sinne auch organisatorisch-administrativ sowie letztlich sozio-politisch bzw. gesellschaftlich-kulturell darlebt (mit daraus wiederum erwachsenden Konsequenzen eingeschränkter Freiheitsräume und Entfaltungsmöglichkeiten bis hin zur Grenze menschlich entwürdigender absoluter Armut an sich);

- mit der Teilhabe von heute wenig mehr als $\frac{1}{5}$ der Menschheit an der eigentlichen Front wirtschaftlicher Dynamik und Entwicklung, während der Rest einer Arbeitsteilung ausgesetzt ist, die — als Teil wiederum klassischen Erbes — sich vielfach in diskriminierenden ‚Austauschbedingungen‘ widerspiegelt: verstanden nun nicht mehr bloß im Sinne einfacher ‚terms of trade‘ (also in so viel an Rohstoffen gegenüber so viel an Fertigprodukten), sondern im komplexeren Sinne eines umfassenden Spektrums von Effizienzgrundlagen wie etwa vergleichweisem Stand von Wissen und Technik, von Humankapital und sonstigen infrastrukturellen Bedingtheiten.

Nach wie vor sind dies jene Systemingredienzien und Mechanismen, die sozusagen eingefahren und uns vertraut sind; die zugleich geschichtlich geformt und institutionell verankert sind. Nach wie vor manifestieren sich darin auch jene Leitbilder und Denkweisen, die in der Dritten Welt selbst weithin vorherrschen. Von daher kommende Argumentationen für konkrete Alternativen neuer Ordnungsvorstellungen sind hievon nur zu deutlich gezeichnet; und gar manche der kritisierten ‚alten‘ Vorstellungen finden sich dabei im Gewande sog. ‚neuer‘ Inhalte wieder.

4. Auf tastender Suche nach ‚neuen‘ Pfaden

Nehmen wir neuere Anläufe im Ringen um zukunftsweisende Formulierungen alternativer Inhalte näher unter die Lupe, ließen sich über die letzten zwei bis drei Jahrzehnte zumindest strategisch gestalterisch — wenn auch nicht so sehr geistig — einige tiefer lotende ‚Inventuren‘ zur Sichtung der weltwirtschaftlichen Problemlage hervorheben, die zumindest ein Ahnen von den Herausforderungen einer zunehmend sich ausgliedernden Weltwirtschaft mit ihren unumkehrbaren Interdependenzen erkennen lassen, wie etwa:

- Der schon erwähnte „Pearson-Bericht“ (1969) unter erklärter Zielsetzung, „[. . .] eine Studie über die Folgen 20jähriger Entwicklungshilfe [. . .] und auf dieser Basis grundlegende Vorschläge für die Entwicklungsstrategie in den 70er Jahren und darüber hinaus [. . .]“ zu liefern. (Mit darin u. a. enthaltener Forderung jährlicher Allokation von zumindest 0,7% der Bruttonationalprodukte der Industrieländer im Wege offizieller Entwicklungshilfe, die nach wie vor nur zur Hälfte erfüllt ist!)

- Ferner der sogenannte „RIO-Bericht“ (*Reshaping the International Order*, 1976) als umfassend angelegter Versuch einer bewußt auch institutionell geforderten Restrukturierung der internationalen Ordnung, basierend auf der Einsicht fortschreitend unumkehrbarer wechselseitiger Verflechtung globaler Interessen und Abhängigkeiten in einer zunehmend interdependenten Welt im Sinne eines systemisch-ganzheitlich zu verstehenden Prozesses unter entsprechungsgerechter Teilhabe aller Partner.

- Weiters, als ähnlich gerichtete Anläufe neueren Datums, der sogenannte „Brandt-Bericht“ (1980), der „Brundtland-Bericht“ (1987) sowie spezifischer institutionell getragene Anläufe wie beispielsweise die jährlichen „Weltentwicklungsberichte“ der Weltbank mit jeweils ausgewählten Schwerpunkten (so u. a. 1990 über „Armut“) oder auch — als im Zusammenhang unmittelbarer einschlägig — der UNDP „Human Development Report“ (mit sozio-ökonomisch komplexeren Kriterien einer Definition von Wohlfahrt und Wachstum).

- Dazu schließlich hautnäher, zum Teil wohl auch vordergründiger und unmittelbarer pragmatisch, der — in seinen Ursprüngen auf die 70er Jahre oder noch davor zurückgehende — Problem- bzw. Forderungskatalog des sogenannten ‚Nord-Süd-Dialoges‘ in dessen vor allem wiederum ökonomischen Kernpunkten.

Eingehender betrachtet im Lichte traditioneller Strategieansätze und -vorstellungen, zeigen sich im Antlitz solcher, vorgeblich ‚neuer‘ Forderungen oftmals manch alte Falten. Nicht ohne gewissen Sarkasmus bliebe denn auch kritisch zu vermerken, daß ein mitunter gar schrill tönendes ‚*trade not aid*‘ (gegenüber einem früheren ‚*aid not trade*‘) keineswegs so frappierend ‚neu‘ ist, vielmehr durchaus orthodoxe, um nicht zu sagen rückwärtsgewandte Züge aufweist:

- so in einer reichlich ‚nationalistisch‘ bzw. einseitig formulierten Ressourcen- und Handelspolitik unter einem vielfach verabsolutierenden, weltwirtschaftlich gesehen an sich widersprüchlichen Souveränitätsanspruch;

- in der Fixierung ferner auf relative Austauschverhältnisse in durchaus orthodox-mechanistischer, im wesentlichen ‚horizontaler‘ Sicht von Wechselbeziehungen über strukturell wie technologisch bedingte Effizienzkriterien und Voraussetzungen hinweg;

- oder in einer essentiell klassisch geprägten Sicht ‚internationaler Arbeitsteilung‘ unter hiebei vielfach unreflektierter Ausrichtung auf wettbewerbsmäßig zum Teil anspruchsvollste Bereiche (wie etwa auf ‚Prestigeindustrien‘), die bei gegebenen strukturellen Bedingtheiten nur zu verstärkter Exponierung und Abhängigkeit, denn zu wechselseitig organischer Entsprechung führen müssen;

- schließlich in einer weithin recht ‚alt‘ anmutenden Idee von Entwicklung selbst, als nach wie vor orientiert am Materiellen, an Produktion bzw. Produktionsfaktoren mit einem vorwiegend physisch betonten Güterbegriff und daran auch gemessenen ‚Nutzen‘ oder Einkommen.

Implizit bleibt somit die Stoßrichtung der Argumentation für wirklich neue oder alternative Würfe von Strategien und Programmen, die gegebenen Anforderungen wirtschaftlicher Gestaltung angesichts fortschreitender Verflechtung von Strukturen weltweit gerecht würden, eine eher schwach fundierte; schlägt der ‚Katalog‘ von Forderungen, wie es scheint, sich teilweise gewissermaßen mit eigenen ‚Waffen‘, indem er überkommenen Vorstellungen von ‚Entwicklung‘ nachhängt mit einer letztlich fragwürdigen Vision von in nachhaltigem („*sustainable*“) Sinne tragfähigen Ansätzen und Inhalten.

5. Welt und Weltwirtschaft mit systemisch-ganzheitlichem Anspruch

Geht es — im Lichte immer noch ‚tastender‘ Versuche — um eine grundlegendere Sicht von strukturgerechter Entwicklung, ist Weltwirtschaft selbst zu begreifen als arteigen zu gestaltendes System unter demgemäß auch zuzuordnenden Rangbestimmtheiten; dies schließt konsequenterweise die Forderung nach entsprechend systemkonformem Ausbau eines institutionellen Gefüges mit ein. Hierin liegt auch die eigentliche Herausforderung nicht nur für einen ‚Nord-Süd-(Ost)-Dialog‘, sondern darüber hinaus für jedwede — nicht zuletzt und vor allem dem Menschen gerecht werdende — weltwirtschaftliche Gestaltung.

Dies im Blick gleichermaßen auf wirkungsvolle Um- und Durchsetzung von Strategien der Entwicklung an sich wie auch auf erforderliche geistig-konzeptionelle Bewältigung des Ringens um neue Inhalte globaler Restrukturierung, gerichtet auf wechselseitige Bedingtheiten und auf Nachhaltigkeit („*sustainability*“). Der Vollzug eines solchen Prozesses wie

letztlich sein realer Anblick sind im einzelnen wohl nicht auslotbar, gewiß jedoch ist, daß sich dieser Prozeß — in welcher Form auch immer — sozusagen unausweichlich vor uns und mit uns vollzieht. Dies allein sollte Rechtfertigung genug sein, sich darin liegender Herausforderung mit all ihren Konsequenzen, aber auch Optionen bewußt zu stellen.

Indem es auf solche ‚Optionen‘ grundsätzlich nun einmal keine ‚gesicherten‘ Antworten gibt und aufgrund ihrer inhärenten Komplexität eo ipso auch nicht geben kann, bleibt nichtsdestotrotz zu fordern, adäquate Szenarien im Bemühen um besseres Verständnis solcher Komplexitäten sowie im Umgang damit zu entwickeln. Spezifischer gesprochen hieße dies:

- Gezielte Verbreitung möglicher Optionen für entsprechende Forcierung systembezogener Anpassungsfähigkeit und Flexibilität, etwa durch betonte Diversifizierung bzw. Anreicherung wirtschaftlicher Strukturen generell, was letztlich wiederum auf Nachhaltigkeit („*sustainability*“) hinausliefe.
- Verstärkte Dezentralisation aller menschlichen — einschließlich ökonomischen — Aktivitäten, verknüpft mit bewußt organisatorisch-institutioneller Gestaltung und Rahmgebung weltweit.
- Unbefangeneres Umgehen und Leben-Lernen mit Unvollkommenheiten, mit „*trial and error*“, als schlicht unausweichlich wann und wo immer konfrontiert mit komplexen Phänomenen; somit bewußt anerkennend auch, daß wir niemals ‚sicher‘ oder gar vollständig sämtliche Konsequenzen unserer Handlungen abzusehen vermögen (und folglich die Notwendigkeit schlechthin für Formulierung entsprechender ‚Optionen‘ besteht).
- Schließlich und nicht zuletzt, einfach zu akzeptieren, daß für jedwede adäquate Aufbereitung und Umsetzung geforderter Optionen hinreichend — oft nur vermeintlich nicht aufzubringende — Zeit mit einem Maß der ‚Ratio von Geduld‘ zu veranschlagen sei; dies hieße, gegebenenfalls selbst einschneidendere Umgliederungen bzw. Krisen zu rechtfertigen als längerfristig letztlich immer noch bessere Option (was unter jeweils politischen — z. B. demokratiegebundenen — Voraussetzungen auch gesellschaftlich entsprechend durchzusetzen und zu verkräften wäre).

In einem systemkritischen Sinne auf uns geläufige Begriffe und wirtschaftliche Kategorien im besonderen gemünzt, erhebt sich damit weiters die Frage, ob eine nach ‚klassischem‘ Verständnis letztlich auf Marktvollkommenheit gerichtete Systemsicht mit ihren Rigiditäten und Engführungen solchen Ansprüchen konkreter Wirtschaftsgestaltung überhaupt gerecht zu werden vermag. Ob demgegenüber eine Strategie bewußter Förderung und Pflege entsprechungsgerechter Vielfalt von Strukturen nicht solcher Vielfalt auch angepaßte, solcher Forderung sozusagen ‚konforme‘ Szenarien und deren Umsetzung erforderte? Szenarien, die — bei grundsätzlicher Wahrung jeweiliger Ordnungsprinzipien und deren Nuancierungen — Formen etwa verstärkt korporatistischer bzw. kooperativer und damit in gewissem Grade ‚regulativer‘ Einflußnahme unter dementsprechender Institutionalisierung zulassen, mit konsequentermaßen einer Politik wirtschaftlicher Gestaltung, die sich dazu auch bewußt bekennt, nämlich:

- daß *Wettbewerb* nicht notwendigerweise eine alles beherrschende, jedenfalls nicht zu verabsolutierende Kategorie, sondern — nach jeweils strukturellen Gegebenheiten — von allenfalls relativierter, etwa im Blick auf klein- und mittelbetriebliche Kooperationsformen von durchaus nachgeordneter Bedeutung sein mag;
- daß Formen von *Zusammenarbeit* bzw. Wechselbeziehungen innerhalb wie zwischen betrieblichen Strukturen oder einzelwirtschaftlichen Gruppierungen durchaus Effizienzbedingungen und -voraussetzungen auf Mikroebene bewirken mögen, in denen sich — mit *Wilhelm Röpke* — Produktivität und strukturelle Fruchtbarkeitsstiftung auch „jenseits von Angebot und Nachfrage“ manifestieren (z. B. in Form von ‚*economies of scope*‘ vs. ‚*economies of scale*‘);
- daß im Sinne angesprochener Politik es auch gelte, stets das *Eigenleben* (die ‚*vita propria*‘) kleinerer Einheiten im Rahmen eines umfassenderen Ganzen zu wahren auf Basis nicht zuletzt adäquater institutioneller Rahmgebung, die so der spezifisch sozio-ökonomischen Relevanz bzw. Rolle der Vielschichtigkeit wirtschaftlicher Strukturen bis in die kleinen Einheiten gerecht zu werden vermöchte;
- daß eine damit bewußt zu fordernde und umzusetzende *Dezentralisations-* bzw. *Diversifikationspolitik* nicht zuletzt auch Stärkung der Krisenfestigkeit gegebener Strukturen bedeutet im eigentlichen und ernst gemeinten Sinne von Nachhaltigkeit („*sustainability*“).

Dies schließt mit ein die an sich tiefer noch lotende Forderung nach grundlegender Neugewichtung oder schlichtweg Redefinition immer noch orthodox geprägter Systemsicht und daran sich orientierender bzw. darauf sich reduzierender Inhalte.

6. Ein biblischer Epilog

Im Anspruch dahingehender Neubesinnung und Bewußtseinsbildung liegt, wie wir meinen, für die entwickelte oder sogenannte ‚Erste Welt‘ (speziell auch für ein Europa von heute) die geistig wie geschichtlich vorrangige Herausforderung, sich gegebenen Anforderungen aufgeschlossen und zukunftsorientiert zugleich zu stellen. Als Auftrag nicht zuletzt, dem Menschen in seiner unveräußerbaren Würde und damit seinen Rechten im weiteren Sinne zu dienen. Seinen Rechten im eigentlichen und ureigensten Verständnis von ‚Menschenrechten‘, wie wir sie als immer wieder von neuem einzufordernden Anspruch auf Verwirklichung durchgängiger sozio-humanitärer Gerechtigkeit bereits im alttestamentlichen Deuteronomium festgeschrieben finden: für eine zu gestaltende ‚Gesellschaft in Geschwisterlichkeit ohne Armut‘, als Grundlage und Ziel zugleich jeglicher wirklich gerechten Sozial- bzw. Staatsordnung und ihrer ‚Gesetze‘. Indem in diesem Rahmen konkret auch von Schuldenerlaß sowie von Kredithilfe die Rede ist, heißt es da wörtlich: „Eigentlich sollte es . . . gar keine Armen geben . . . in dem Land das YHWH, dein Gott, dir als Erbe anvertraut, und das du in Besitz nimmst, wenn du auf (seine) Stimme hörst und diese Sozialordnung aufbaust.“ (Dtn 15,4). Der Realität zugleich auch Rechnung tragend, können allerdings in den Geschicken des Daseins, bei aller Beachtung aufgestellter Postulate, Menschen immer wieder in Not geraten; und weil dies so ist, weil „der Arme nie ganz . . . verschwinden wird, deshalb mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder . . . deine Hand öffnen.“ (Dtn 15,11).

Ein Gebot und ein Auftrag von schier frappanter Aktualität; und welche Forderung aus heutiger globaler Sicht! Eine stete Herausforderung denn auch, die uns allen — wohl nicht nur den Christen gleichsam im Zeichen des Kreuzes — stets aufs neue aufgetragen ist, wie immer erfüllbar oder unerfüllbar sie letztlich erscheinen mag.

Ausgewählte Literaturhinweise (vgl. auch im Text direkt angeführte Referenzen):

- G. Addicks — H.-H. Bünning, Strategien der Entwicklungspolitik, Stuttgart u. a. 1979.
 I. Adelman — C. T. Morris, Economic Growth and Social Equity in Developing Countries, Stanford 1973.
 I. H. Adler, Development theory and the Bank's development strategy — a review, in: Finance & Development, Vol. 14, No. 4 (1977).
 P. T. Bauer (Hrsg.), Dissent of Development. Studies and Debates on Development Economics, London 1991.
 —: Reality and Rhetoric, Cambridge 1984.
 G. Braulik, Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche. Das Deuteronomium, in: Bibel und Kirche 43 (1988) 134—139.
 A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994.
 —: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie (Studien zur Religions-
 theologie; 1), Mödling 1994; darin u. a. insbes. R. Wielandt, Die Weltverantwortung
 des Menschen aus islamischer Sicht (143—154) und H. Zirker, Der Islam als Religion,
 Gesellschaft und Kultur (345—353).
 H. B. Chenery, Redistribution with Growth, Oxford u. a. 1974.
 H. B. Chenery u. a., Structural Change and Development Policy, New-York u. a. 1979.
 C. Duparc, Die Europäische Gemeinschaft und die Menschenrechte, Kommission der
 Europäischen Gemeinschaften, Brüssel-Luxemburg 1993.
 K. Griffin — A. R. Khan, Poverty in the Third World. Ugly Facts and Fancy Models, in:
 World Development 6 (1978).
 G. Haberler, Equilibrium and Growth in the World Economy. Economic Essays by Ragnar
 Nurkse, Cambridge/Mass. 1962 (insbes. „Balanced and Unbalanced Growth“ sowie
 „Patterns of Trade and Development“).
 H. Haeberle, Environment Reflecting Human Development, European Academy of Arts
 and Sciences, in: mimeo (June 1992).
 M. ul Haq, Seven Sins of Economic Planners, in: M. Baqai — I. Brecher (Hrsg.), Develop-
 ment Planning and Policy in Pakistan 1950—1970, Karachi 1973.
 H.-R. Hemmer, 40 Jahre Entwicklungstheorie und -politik. Ein Rückblick aus wirtschaf-
 tswissenschaftlicher Sicht, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Bd.
 110 (1990/4).
 A. O. Herrera — H. D. Skolnik u. a. (Hrsg.), Grenzen des Elends. Das Bariloche-Modell:
 So kann die Menschheit überleben, Frankfurt/Main 1977.
 B. Hürni, Ländliche Entwicklung. Poverty-oriented Rural Development: The World Bank's
 Experience, Internationale Entwicklung (1978/IV).
 M. S. Khan, Macroeconomic Adjustment in Developing Countries. A Policy Perspective,
 in: The World Bank Research Observer 2, no. 1 (1987).
 D. S. Landes, Why Are We So Rich and They So Poor? Richard T. Ely Lecture, American
 Economic Association (P&P, May 1991).
 H. Matis — D. Stiefel, Die Weltwirtschaft. Struktur und Entwicklung im 20. Jahrhundert,
 Wien 1991.
 H. Mayrezedt, Vor einer Neuordnung der Weltwirtschaft? Bemerkungen zu den Forde-
 rungen der Entwicklungsländer, in: Wirtschaftspolitische Mitteilungen 36/1 (1980).
 A. Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer
 europäischen Lebensform, Stuttgart 1959.

wirtschaftliche
Problemfelder
in den
internationalen
Beziehungen

- C. Norman, Technologies of Mass Employment, economic Impact, in: A quarterly review of world economics, 25/1 (1979).
- OECD: development co-operation. Efforts and Policies of the Members of the Development Assistance Committee, Paris (jährlich, in Auswahl).
- : From Marshall Plan to Global Interdependence. New Challenges for the Industrialized Nations, Paris 1978.
- J. H. Pichler, Sozio-ökonomische Entwicklung unter humanitären Kriterien als Friedenspostulat. Arm und Reich im Lichte von „Recht und Entwicklung“, in: H. Beck — G. Schmirber (Hrsg.), Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 9), Frankfurt u. a. 1995.
- : Das ethische Moment im Lichte ökonomischer Doktrin. Einige grundlegendere Diskussionsthesen, in: R. Eschenbach (Hrsg.), Forschung für die Wirtschaft. Im Mittelpunkt: der Mensch, Jahrestagung 1993 der Wirtschaftsuniversität, Wien 1993.
- : Sustainable Development. Einige grundsätzliche Aspekte und Diskussionsthesen, in: H. J. Pleitner (Hrsg.), Die veränderte Welt. Einwirkungen auf die Klein- und Mittelunternehmen, Beiträge zu den Rencontres de St-Gallen, St. Gallen 1992.
- : Economic Aspects of Human Development, European Academy of Arts and Sciences, in: mimeo (June 1992).
- : Zur Typologie von Entwicklungsstrategien, in: W. Clement — K. Socher (Hrsg.), Empirische Wirtschaftsforschung und monetäre Ökonomik, Berlin 1979.
- : Der Individualismus in der Wachstumstheorie und seine Folgen. Neue Ausblicke der Entwicklungspolitik, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 18 (1974/1).
- F. Romig, Theorie der Wirtschaftlichen Zusammenarbeit, in: W. Heinrich (Hrsg.), Beiträge zur ganzheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd. 1, Berlin 1966.
- W. Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Zürich 1958.
- : Maß und Mitte, Zürich 1950.
- A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, 3 Bde., Zürich 1950—57.
- A. K. Sen, On Economic Inequality, Oxford 1973.
- D. Senghaas, (Hrsg.), Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt/Main 1974.
- U. E. Simonis, Unterentwicklung — neu definiert. Zum Bericht 1991 des UN-Komitees für Entwicklungsplanung, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 36 (1992/IV).
- (Hrsg.), Ordnungspolitische Fragen zum Nord-Süd-Konflikt, Berlin 1983.
- P. Streeten, Vom Wachstum zu den Grundbedürfnissen, in: Finanzierung und Entwicklung 16/3 (1979).
- A. Toynbee, Menschheit und Mutter Erde. Die Geschichte der großen Zivilisationen, Düsseldorf 1979.
- UN: Grundlegende Dokumente für die Siebente Sondertagung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über Entwicklung und Internationale Wirtschaftliche Zusammenarbeit, 1975: insbes. „Aktionsprogramm“ über die Entwicklung einer Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung.
- UNIDO: Industry 2000 — New Perspectives, New York 1979.
- : Lima Declaration and Plan of Action on Industrial Development and Co-operation, Lima 1975.
- World-Bank: World Development Report, Washington D. C. (jährlich); insbes. 1990 („Poverty“), 1991 („The Challenge of Development“) und 1992 („Development and Environment“).
- : The Assault on World Poverty, Baltimore — London 1975.
- World Bank/IMF: Protecting the Poor during Periods of Adjustment, Washington D. C. 1987.

Peschke Was kann man konkret tun, um die Kluft zu überbrücken, die zwischen der Ersten und der Dritten Welt besteht, und die im Referat als eklatanter Zustand von Ungerechtigkeit gebrandmarkt wurde? Professor Pichler erwähnte, daß die reichen Nationen eine umfassendere Entwicklungshilfe leisten sollten, indem sie 0,7 % statt 0,3 % ihres Sozialprodukts zur Verfügung stellen. Doch wird es wohl auch noch anderer Hilfeleistungen bedürfen. Welche wären aber dafür geeignet? An welche könnte man tatsächlich denken?

Einige Beobachtungen zu diesem ganzen Fragenkomplex mögen hier noch angedeutet werden:

Wurde zum Beispiel darauf hingewiesen, daß in den Industrieländern der Getreidekonsum pro Kopf jährlich etwa 500 kg ausmacht und in den Entwicklungsländern nur ein Drittel davon, so fällt doch in diesem Zusammenhang sicherlich auch das enorme Bevölkerungswachstum in den Dritte-Welt-Ländern stark ins Gewicht: wenn etwa die Philippinen in jedem Jahr den Zuwachs von einer Million Menschen verzeichnen, die landwirtschaftliche Produktion jedoch keineswegs proportional mitwächst.

Im weiteren wurde erwähnt, daß nur 2—3 % aller Forschungen und nur 1 % der Patente in den Entwicklungsländern angesiedelt sind, was ohne Zweifel mit dem dort weit verbreiteten Analphabetismus zusammenhängt. Ohne entsprechende Schulbildung wird es nicht möglich sein, diese Rückstände aufzuholen.

In Afrika, wo das Problem der immer größer werdenden Kluft zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern mit am größten ist, ist die Agrarwirtschaft besonders stark im Hintertreffen. Abhilfe wäre hier vor allem durch intensivere Instruktionen und Ausbildung in landwirtschaftlichen Methoden zu erwarten, die von den Industrieländern geleistet werden könnten.

Ein besonders heikles Problem stellt das Thema ‚Auslandsinvestitionen‘ dar, über die gleichfalls ein Know-How in die betreffenden Länder gelangt — worin die einen eine Gefahr der Überfremdung sehen und deshalb dagegen ankämpfen, umgekehrt aber dann beobachten müs-

sen, daß mangels entsprechender Investitionen in einem Land der wirtschaftliche und technische Fortschritt nicht vorankommt und erschwert ist.

Wettbewerb in umfassenderen Strukturkontext einbinden

Schneider Professor Pichler hat ein alternatives, hochinteressantes und faszinierend neues Leitbild der Weltwirtschaft entworfen. Der Wettbewerb soll in einen umfassenderen Strukturkontext eingebunden werden, der verstärkt den Erfordernissen der

Gerechtigkeit entspricht. Und dies als Aufgabe der internationalen Ordnungspolitik.

Doch, wohin ist die Entwicklung in der letzten Zeit tatsächlich gegangen? Man hat doch wohl bei der letzten Welthandelskonferenz den Ausbruch eines offenen Wirtschaftskrieges zwischen den starken Festungen in der Weltwirtschaft durch die Etablierung einer Wettbewerbsordnung, der sogenannten Welthandelsorganisation, vermieden; aber weithin auf Kosten derer, die außerhalb dieser drei Festungen — Nordamerika, Europa und Japan mit dem jeweiligen Vorfeld der mit ihnen verbündeten Schwellenländer und Partner — leben. Derartige Entwicklungen haben zur Folge, daß man bei uns unter Globalisierung der Wirtschaft immer mehr die zunehmende Leistungskonkurrenz und den wachsenden Konkurrenzdruck zwischen den starken Wettbewerbern versteht. Soll diese Entwicklung nun durch etwas anderes ersetzt werden, so kann das nicht durch wirtschaftliche Kräfte und Akteure geschehen. Liegt darin nicht primär eine politische Aufgabe, eine Aufgabe, die weder von multinationalen Konzernen, noch von marktkonform agierenden Wirtschaftskräften allein übernommen werden kann? Wer soll denn im Namen des Wohls der gesamten Menschheit in diesem Fall agieren können? Zusammenfassend lautet daher in diesem Zusammenhang die Frage, von wem es möglich und rechtens erwartet werden kann, daß er jene ordnungspolitischen Prozesse ins Werk setzt und durchführt, die Professor Pichler hier als wünschenswert und notwendig beschrieben hat.

Vorrang der Politik vor der Wirtschaft

Pichler Mit der Wortmeldung von Herrn Kollegen Schneider wurde ein Problembereich angesprochen, dem im Kontext der hier zur Diskussion stehenden Fragen in der Tat entscheidende Bedeutung

zukommt. Steht es doch ganz und gar außer Frage, daß die Politik Vorrang vor der Wirtschaft hat. Es ist ein leidvolles Problem weltwirtschaft-

licher, aber auch weltpolitischer Gestaltung, daß die Rangbestimmtheiten nicht immer richtig beachtet, nicht richtig gesehen und zum Teil sogar verdreht werden. Aber, wie so oft, geschieht das gar nicht bewußt, sondern aus Zwängen heraus oder aus dem Bedrängtsein durch bestimmte anstehende Probleme, manchmal vielleicht auch aus einem Sich-zu-wichtig-Nehmen.

sich abgrenzende Wirtschaftsräume — oder ‚Multipolarisierung‘?

Jeder, der mit internationaler Politik zu tun hat, weiß, was das Wort ‚Festungen‘ im weltweiten Gefüge heute bedeutet. Dahinter steht eine nicht ausdiskutierte Streitfrage, was politisch wie wirtschaftlich für die Weltwirtschaft letztlich zuträglicher sein mag: So sind die einen der Meinung, daß ‚Festungen‘, das heißt sich abgrenzende, möglicherweise abschottende Integrationsräume die bessere, praktikablere Lösung sind. Während andere der Auffassung sind, daß dies alles im Vergleich zu einer gezielten, umfassenden Multipolarisierung der Weltwirtschaft nur zweit- bzw. drittbeste Politik wäre, wobei man unter ‚Multipolarisierung‘ eine Weltwirtschaft mit ihren nationalen Partnern im Rahmen eines multilateralen Gefüges, insbesondere des Welthandels, versteht.

Wir wissen, wie schwierig das ist und wie die Interessen da auseinanderklaffen. Allein in Europa, einem relativ überschaubaren Wirtschaftsraum mit vergleichsweise weniger stark divergierenden Strukturverhältnissen, kann man sehen, welche unterschiedlichen Argumente und Interessen in wirtschaftlichen Fragen aufeinandertreffen und oft genug auch miteinander im Widerstreit stehen.

Über die letzten fünf und zwanzig bis dreißig Jahre gibt es bereits so etwas wie eine ökonomische Evaluierung dessen, was Integrationsräume weltwirtschaftlich wie auch regional zu Wohlstandsverbesserung bzw. Wachstum beigetragen haben. Dieser Evaluierung zufolge haben sich in den letzten rd. 25 Jahren weltweit etwa 15 bedeutendere wirtschaftliche Integrationsräume (jeder für sich wenigstens 5 % des Welthandels repräsentierend) gebildet. Bei diesen 15 regionalen Wirtschaftsräumen hat sich — ausgenommen im Falle der europäischen und des generell etwas anders zu gewichtenden Integrationsraumes von ASEAN — der Handel nicht über die jeweilige Region selbst hinaus erweitert; multilateral gesehen ist es vielmehr zu einer Kontraktion gekommen. Das ist eine bedeutsame Feststellung, die erst aufgrund neuerer Analysen objekti-

viert werden konnte; nämlich, daß es nur bei den genannten Wirtschaftsräumen — Europa und ASEAN — sowohl zu einer Belebung der innerwirtschaftlichen Dynamik wie auch der außerwirtschaftlichen Beziehungen gekommen ist. Allerdings ist auch damit jener Einwand nicht ganz entkräftet, den überzeugte ‚Multilateralisten‘ erheben würden, was denn gewesen wäre, wenn z. B. die Europäische Union sich nicht gebildet hätte und die europäischen Länder sofort auf weltweite Multipolarisierung gesetzt hätten; ob sich nicht dann ein noch größerer Effekt internationaler Verflechtung und Handelsbelebung eingestellt hätte.

Nord-Süd
überlappende
Integration

Das North American Free Trade Agreement (NAFTA, seit 1994) hat in diesem Kontext insofern eine besondere Konstellation mit sich gebracht, als es erstmals im größeren Rahmen eine Nord-Süd überlappende Integration darstellt. Während ansonsten Süd-Süd bzw. Nord-Nord Integration überwiegt, schließt die NAFTA ein — als solches relativ diversifiziertes — Entwicklungsland, nämlich Mexiko, bewußt mit ein. Das ist nun sicher ein Versuch besonderer Art, und man würde zweifelsohne längerfristige Daten benötigen, um die Auswirkungen dieses besonderen Abkommens in gleicher Weise wie vorhin aufgezeigt analysieren zu können; ob, etwa in fünf Jahren, in diesem neuen Integrationsraum tatsächlich eine interne wie externe Belebung der Handelsbeziehungen festzustellen ist. Wobei man schon sagen muß, daß es an sich fatal sein würde, käme es auch durch diesen neuartigen Zusammenschluß letztlich zu einer Reduzierung der multilateralen Handelsverflechtung ‚nach außen‘. Es läge darin ein weiteres Signal für jene wesentlich politische Herausforderung, von der Herr Kollege Schneider gesprochen hat. Dabei ist nicht zuletzt auch darauf hinzuweisen, daß die tendenzielle Verabsolutierung dessen, was unter Wettbewerb oder Konkurrenz zu verstehen ist — wie dies in marktwirtschaftlichen Argumentationen nicht selten der Fall —, auch zeigt, wie sehr diese so zentral wirtschaftlichen Kategorien jeweils einer bewußt überhöhenden, einer umfassenderen Einbindung bedürfen.

Institutionalisierung der
Weltwirtschaft
als eines
Gesamtsystems

Damit ist zugleich auch auf vieles eingegangen, worauf Herr Kollege Peschke aufmerksam gemacht hat. Die legitimen Forderungen des Nord-Süd Dialoges sind jedenfalls nach wie vor aktuell. Ein sensibleres Eingehen auf unterschiedliche Voraussetzungen etwa in den Austauschbedingungen in den Handels-

verflechtungen, mit allenfalls nuancierterem ‚asymmetrischen‘ Zugang zu jeweiligen Märkten generell, bedeutet ökonomisch gesehen eine schier unlösbare Frage.

Über alle Einzelfragen hinaus wird es ohne Zweifel auf längere Sicht einer ganz bewußten und nachhaltigen Institutionalisierung der Weltwirtschaft im Sinne eines Gesamtsystems bedürfen; eine Aufgabe, die in hohem Maße auch auf die Mitgestaltung durch Politik wie von Juristen angewiesen sein wird. Ein derartiges System der Weltwirtschaft ist lange noch nicht entwickelt, wieviel davon auch gesprochen wird; immer noch ist es die dünnst ausgestattete Stufe, viel dünner als jeder Integrationsraum oder jede Wirtschaftsunion, und ungleich dünner, ja geradezu anspruchslos gegenüber jeder Volkswirtschaft an sich.

wie beurteilt
die Kirche
die weltweite
Ungerechtigkeit?

Shoa'i Herr Professor Pichler ist für seine ausführlichen Darstellungen in bezug auf die ökonomischen Fragen sehr zu danken. Ich hatte das Gefühl, daß er sich gegenüber der weltweit — in den Entwicklungsländern wie in den Industriestaaten — ständig anwachsenden wirtschaftlichen Ungerechtigkeit solidarisch zeigte. Diese Ungerechtigkeit existiert demnach überall, das heißt, daß wir uns alle gleichermaßen damit auseinandersetzen haben.

Es wäre für unsere Versammlung und auch für mich persönlich von großem Interesse zu erfahren, wie unsere anwesenden christlichen Freunde, die als gläubige Menschen diese wirtschaftlichen Probleme beobachten, ihren Glauben mit ihren Anschauungen hinsichtlich der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten in Einklang bringen. Was wollen Sie als Gläubige gegen die Ungerechtigkeit, deren Zeuge Sie ja sind, unternehmen? Wie wird die jetzige Situation aus der Sicht der Kirche und der Gläubigen in Europa beurteilt? Das Christentum existiert ja nicht nur im westlichen Europa oder in den Industriestaaten, sondern auch dort, wo Armut herrscht. Wie beurteilen Sie diese Probleme, welche Erklärung haben Sie dafür und welche Lösungen werden von den Gläubigen in Europa vorgeschlagen?

was hat
zu strukturellen
Unterschiedlichkeiten
geführt?

Pichler Herr Kollege Shoa'i, ich habe Ihren Artikel [siehe unten S. 327—341] mit Aufmerksamkeit gelesen und in zwei Punkten darauf schon ein passant Bezug genommen. Sie haben darin sehr direkt die Frage der Ungerechtigkeit anhand insbesondere der

Verteilung des Wohlstands in der Welt angesprochen. Müßte man nicht eine noch dringendere Aufgabe dieses Dialoges darin sehen, sich darüber hinaus von religiöser Warte aus gemeinsam zu fragen, was dazu geführt hat? Und mit der Frage nach dem Wesen und den Ursachen von Armut und Reichtum, auch jene nach dem Wesen und den Ursachen gegebener Verteilung von Wohlstand zu stellen — was also tatsächlich zu diesen strukturellen Unterschiedlichkeiten geführt hat?

Dafür sind offensichtlich nicht nur ökonomische Momente verantwortlich; sie kommen in ihrer Rangbestimmtheit vielleicht gar erst am Ende. Ist es eine kulturell bedingte Unterschiedlichkeit? Rückte man so den angesprochenen Fragenkomplex in das Zentrum der Argumentation, könnte man wahrscheinlich nicht mehr so ganz einfach eine Trennlinie zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ziehen.

Wir kritisieren gerne — und ich schließe mich dabei nicht aus — vom Ergebnis her, ohne wirklich zu fragen, wie es dazu gekommen sein mag, unter welchen Voraussetzungen und unter welchen Umständen. Man kann dies heute nicht mehr im herkömmlichen Sinne, im Sinne bloßer Feststellung von Tatsachen — nach dem Motto „die einen haben weniger, die anderen eben mehr“ — abtun, oder nur mit dem Phänomen von Machtausübung bzw. ‚Ausbeutung‘ erklären. Was man als Wertegerüst im Prozeß der Entwicklung einer Gesellschaft bezeichnen mag, spielt dabei sicherlich — auch mit mehr oder weniger deutlichem Rückbezug auf den religiösen Bereich — eine wichtige Rolle. Was letztlich dabei jedoch herauskommt und tatsächlich ‚aushaltbar‘ ist, das scheint mir noch viel entscheidender. Denn es wird immer mehr zu einer Frage, die in Zukunft uns alle gemeinsam betrifft, daß dieses immer weitere Auseinanderklaffen, dieser gegenwärtig immer tiefer werdende ‚Gap‘ zwischen Arm und Reich, ganz einfach nicht auf Dauer auszuhalten sein wird.

Verwaltungs-
ordnung auf
menschheitlicher
Ebene erfordert

Schneider Wurde gefragt, wie die Christen zu diesem Problem stehen, kann ich als Mitglied der katholischen Kirche nur sagen, daß es eine Fülle von Aussagen der Päpste und nicht zuletzt des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt, in denen diese ungerechten

Verhältnisse als „eine himmelschreiende Ungerechtigkeit“ gebrandmarkt werden (so etwa in: *Paul VI., „Populorum Progressio“, 1967, Nr. 30*). Doch würde ich jetzt gerne Dr. Mohaqqeq-Damad zitieren, der gesagt hat: Reicht es denn aus, wenn gläubige Menschen freundliche

Ratschläge an die Mächtigen geben? Braucht man nicht gegebenenfalls eine ‚Verwaltungsordnung‘, um Gerechtigkeit sichern zu können? Eine solche gibt es zwar bisher innerhalb unserer Staaten, für die jeweiligen Völker. Aber sie fehlt im Grunde auf internationaler, auf menschheitlicher Ebene. Auch über dieses Erfordernis einer staatenübergreifenden Autorität, die im Dienst der Gerechtigkeit steht, gibt es in der kirchlichen Lehre eindeutige Aussagen. Allerdings hätte das Konsequenzen für den Begriff der einzelstaatlichen Souveränität, worüber wir noch sprechen werden.

1. Schwierigkeiten mit dem Dialog über die Menschenrechte

Das Problem der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen stellt sich in der aktuellen Situation und unter den für diese charakteristischen gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen vornehmlich als Frage nach der universellen Geltung der Menschenrechte und ihrer Durchsetzung. Ohne Zweifel gehören die Menschenrechte heute zu den maßgeblichen Institutionen der Legitimierung, Limitierung und Kritik politischer Herrschaft, und das eben nicht bloß im innerstaatlichen Bereich, sondern auch in internationalen Zusammenhängen. Wir beobachten die Tendenz, den internationalen Schutz der Menschenrechte durch eine Vielzahl völkerrechtlicher Instrumente zu verstärken und dadurch den ihnen begrifflich immer schon immanenten universalen Geltungsanspruch auch tatsächlich weltweit durchzusetzen. Diese Tendenz zur Internationalisierung und Universalisierung der Menschenrechte und ihres Schutzes ist indes keinesfalls unumstritten, sondern sieht sich vielmehr mit einer Vielfalt von kritischen Einwänden und Schwierigkeiten konfrontiert, die die internationale Diskussion, im besonderen jene zwischen unterschiedlichen Kulturen, ungemein belasten.

Aus der Vielzahl der dafür maßgeblichen Faktoren seien hier einige besonders wichtig erscheinende herausgegriffen. Ein Grundproblem manifestiert sich zunächst darin, angesichts unterschiedlicher kultureller Traditionen bzw. gesellschaftlicher und politischer Voraussetzungen einen Mindestbestand begrifflicher Gemeinsamkeiten im Verständnis der Menschenrechte zu erzielen. Menschenrechte sind, und das macht die Aufgabe einer konsistenten Begriffsbestimmung an sich schon schwierig, kein homogenes Ensemble von Rechten, sondern zeigen sich in vielfältiger Gestalt mit verschiedenartigen strukturellen und institutionellen Ausformungen (klassische Freiheitsrechte, soziale Grundrechte, Menschenrechte der ‚Dritten Generation‘). Dazu kommt nun, daß dieses inhomogene Ensemble von Rechten aus unterschiedlichen kulturel-

len Verständnishorizonten und Perspektiven gesehen und interpretiert wird, wobei insbesondere divergierende Gewichtungen der verschiedenen Menschenrechtsschichten vorgenommen und damit sehr unterschiedliche Rangordnungen ihres normativen Gehalts behauptet werden.

In einer solchen Situation des Mangels an begrifflichen Gemeinsamkeiten ist dann die Gefahr groß — und Erfahrungen mit interkulturellen Diskussionsveranstaltungen bestätigen dies —, daß unter den Diskussionspartnern der je eigene Verständnishorizont unaufgedeckt bleibt, was dazu führt, daß sie aneinander vorbeireden. Oder aber man begnügt sich damit, Menschenrechte in abstrakter Manier im Sinne bloß programmatischer humanitärer Parolen bzw. Prinzipien zu begreifen, denen es dann angesichts der unterschiedlichen Verständnishorizonte und unterschiedlichen politisch-ideologischen Interessenlagen an zureichender Bestimmtheit und damit auch an normativer Verbindlichkeit mangelt. Man vermag auf diese Weise — dies ist speziell für manche theologische bzw. philosophische Begründungsdiskurse charakteristisch — oft faszinierende Übereinstimmungen im Hinblick auf grundlegende Prinzipien zu finden, wie z. B. im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs über Wert und Würde des Menschen in schöpfungstheologischer Perspektive. Zwar sollte der Wert solcher Übereinstimmungen auf der Prinzipienebene für die Entwicklung einer guten Dialogkultur zwischen den Religionen keineswegs unterschätzt werden. Doch bleibt dabei die Gefahr präsent, den Weiterbestand unterschiedlicher, ja konträrer Konzeptionen nur zu verdecken, so daß die konkretere Frage nach der Umsetzung solcher Prinzipien in rechtsförmige Institutionen wirksamen Menschenrechtsschutzes verdrängt wird.

Eine zweite gravierende Schwierigkeit besteht angesichts der Partikularität kultureller bzw. religiöser Traditionen darin, die Universalität der Menschenrechte denken und akzeptieren zu können. Die Menschenrechte sind ja begrifflich notwendig universal, denn sie sind als Rechte konzipiert, die auf voraussetzungslose Weise jedem Menschen als Menschen zustehen. Dies erweist sich als große Herausforderung an das interkulturelle Gespräch. In den diversen Richtungen des sogenannten ‚kulturellen Relativismus‘ begegnet man dem mehr oder weniger radikal formulierten Einwand, aufgrund der unhintergehbaren Kontextualität normativer Orientierungen sei es nicht bzw. jedenfalls nicht in ausrei-

chendem Maße möglich, universal verbindliche Prinzipien gesellschaftlich-politischen Lebens zu formulieren und zu präzisieren. Prätendierte Universalität, wie sie gerade in den Menschenrechten zum Ausdruck kommt, sei nur das Resultat nicht hinterfragter und daher nicht begriffener Partikularität.

In diesem Sinne wird gerade auch von muslimischer Seite die Kritik formuliert, die Menschenrechte seien im besonderen in der Form, in der sie in den internationalen Dokumenten festgelegt sind (wie z. B. in der UNO-Menschenrechtsdeklaration), gar nicht universal, sondern typische Ausdrucksform westlich-‚abendländischen‘ Denkens und dessen spezifischer historischer, kultureller, zivilisatorischer und religiöser Rahmenbedingungen, also doch nur partikular. Im Zuge von rechtlich-politischen Internationalisierungs- und Globalisierungsprozessen auf Regionen mit unterschiedlichen Rahmenbedingungen ausgedehnt, provozierten sie kulturimperialistische Effekte, seien also „Kolonialismus im Gewande des Humanismus“¹ und stellten solcherart eine Bedrohung der gesellschaftlich-politisch religiösen Identität islamischer Gesellschaften dar.

Als typische Ausdrucksform westlichen Denkens werden die Menschenrechte insbesondere deshalb qualifiziert, weil sie, wie immer wieder betont wird, ein individualistisch-atomistisches Menschenbild und ein daran orientiertes Gesellschaftskonzept zur Grundlage hätten, für welches das egoistische, isoliert auf sich selbst bezogene Subjekt paradigmatisch sei. Freiheit würde darin zur Beliebigkeit bindungsloser und pflichtvergessener Willkür degradiert, mit der Folge, daß solcherart gewachsene, auf Gruppensolidaritäten beruhende Sozialstrukturen in ihrer Existenz bedroht würden. Menschenrechte seien — wie in einer oft pauschal gegen die westliche Zivilisation gerichteten und durch die Gleichsetzung der Menschenrechte mit der Moderne schlechthin geprägten, undifferenzierten Kritik artikuliert wird — integrierender Teil der zum Nihilismus tendierenden westlichen Lebensformen mit all ihren Krisensymptomen, wie Drogenabhängigkeit, Prostitution, hohen Selbstmordraten u. a. m. Besonderen Stellenwert besitzt überdies ein in diesem Zusammenhang häufig geäußerter Vorwurf, in religiösen Bezügen sol-

¹ Vgl. den Beitrag von H. Bielefeldt, *Uno-Menschenrechte: Kolonialismus im Gewande des Humanismus?*, in: S. Batzli — F. Kissling — R. Zihlmann (Hrsg.), *Menschenbilder — Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich 1994, 33.

cherart den Agnostizismus bzw. Atheismus zu begünstigen und damit auf säkularistische Weise von der religiösen Wahrheitsfrage abzurücken.

Ohne Zweifel ist in einer solchen durch pauschale Urteile (und auch Vorurteile) gekennzeichneten Konfrontationssituation ein interkultureller bzw. interreligiöser Dialog über Menschenrechte höchst schwierig. Soll er, und das sei hier vorausgesetzt, trotz aller Schwierigkeiten dennoch möglich sein, ist es nötig, durch eine differenziertere Sicht der Probleme Bedingungen zu schaffen, die ein für den Dialog unerläßliches besseres Verständnis der jeweiligen Positionen ermöglichen. Zu diesem Zwecke scheint es sinnvoll, im Anschluß an *Höffe* bei den Menschenrechten zwischen einem „Entdeckungszusammenhang“ und einem „Rechtfertigungszusammenhang“ zu unterscheiden, um zu sehen, „daß die relativ späte philosophisch-politische Entdeckung eine allgemeine Gültigkeit des Entdeckten nicht ausschließt.“²

2. Zur geschichtlichen Genese der Menschenrechte

Die Universalität der Menschenrechte verdankt sich in ihrer Genese in der Tat partikularen Ursprüngen. Menschenrechte sind geschichtlich gesehen ein Produkt ‚westlicher Gesellschaften‘ und entwickelten sich unter den ganz spezifischen politischen, gesellschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen dieser Gesellschaften. Aus der Fülle maßgeblicher Entwicklungsfaktoren seien hier einige wenige hervorgehoben.

Einen entscheidenden, meist viel zu gering bewerteten Faktor bildet, zum ersten, die in der beginnenden Neuzeit sich vollziehende Ausprägung eines modernen Staatsbegriffes, wie er heute, natürlich in unterschiedlicher Intensität, über seine partikularen Ursprünge hinaus weltweite Verbreitung gefunden hat, und, wie wir meinen, auch in den islamischen Staaten zur maßgeblichen Form politischer Herrschaft geworden ist. Dieser moderne Staatsbegriff ist gekennzeichnet durch das Attribut der Souveränität, in der sich ein durch Monopolisierung von Gewalt qualifiziertes System politischer Herrschaft ausdrückt. Kehrseite dieses Gewaltmonopols ist, daß der Staat solcherart auch zu einem Faktor

² O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M. 1987, 397.

potenzierter Bedrohung menschlicher Existenz wurde und Leiderfahrungen provozierte, die sich schließlich in Form menschenrechtlicher Ansprüche rechtsförmig zu artikulieren suchten. Dieser moderne Staat ist im weiteren charakterisiert durch den Bestand eines staatsunmittelbaren Untertanenverbandes einer Gesellschaft von gleichen Staatsbürgern, in deren Rahmen intermediäre Gruppen (wie z. B. die Stände) ihre traditionelle Macht verloren, das heißt, durch die souveräne Staatsmacht medialisiert wurden. Das hatte weitreichende Konsequenzen für das Strukturverhältnis von Staatsbürgern und Staat. Denn solcherart wurde jeder Staatsbürger als Individuum in ein unmittelbares Rechtsverhältnis zum Staat gebracht, mit der Folge, daß er diesem nicht nur zu gehorchen hatte, sondern von ihm auch unmittelbar seine subjektiven Rechte als Staatsbürger einfordern konnte.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung der Menschenrechte war, zweitens, ohne Zweifel die für die westliche Politiktradition charakteristische Entflechtung von Religion und Politik.³ Obwohl im Christentum immer schon angelegt, wurde sie insbesondere durch die leidvollen Erfahrungen mit den religiösen Bürgerkriegen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts vorangetrieben, weil nur so der durch exklusive Wahrheitsansprüche religiöser Parteiungen bedrohte politische Friede wiederhergestellt werden konnte. Insofern bildet die daraus folgende menschenrechtliche Anerkennung religiöser Freiheit ein wichtiges Element staatlicher Friedenspolitik. Diese Entwicklung bedeutet indes nicht die säkularistische Verdrängung der Religion aus dem Bereich gesellschaftlich-politischer Öffentlichkeit ins bloß Private. Jedenfalls stellt eine solche die Religionen in der Tat diskriminierende Situation keineswegs das notwendige Resultat des geschichtlichen Entwicklungsprozesses dar. Ein solches Bild ist aber bei jenen Muslimen herrschend, die sich, bedingt durch ihren spezifischen Ausbildungs- bzw. Erfahrungskontext im Umgang mit der französischen Kolonialmacht und solcherart durchaus plausibel, am Beispiel der in der Tat religionsfeindlich-säkularistischen Trennungsge-

³ Vgl. dazu G. Luf, *Von der Toleranz zur Religionsfreiheit*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht* (Mönchengladbacher Gespräche; 9), Köln 1988, 54–78; ders., *Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit*, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte* (Forum Weltkirche; 2), Mainz 1993, 72–92.

setzung Frankreichs am Beginn des 20. Jahrhunderts orientieren. Heute ist indes allgemein anerkannt, daß der Religion auch in einem System der Trennung von Religion und Politik ein adäquater, das heißt, ihrem Selbstverständnis bzw. Wirkungsanspruch entsprechender Platz im Rahmen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit des modernen Staates zu garantieren ist, und dies nicht, was historisch sicher am Anfang stand, aus Gründen der Staatsräson, sondern als Ausfluß des Menschenrechts auf Religionsfreiheit. Entflechtung von Religion und Politik bedeutet in dieser Sicht zwar Freisetzung der Religion aus der unmittelbaren Verantwortung für die staatliche Politik um der religiösen Freiheit willen, nicht aber deren Eliminierung aus der politischen Öffentlichkeit.

Für die Entwicklung der Menschenrechte wichtig war, drittens, auf der staatsphilosophischen Begründungsebene das Vernunftrecht der Aufklärung. Denn es machte das freie und gleiche Individuum zur Basis der Begründung, Legitimation und Limitation politischer Herrschaft. Danach soll der Mensch als freies Individuum in allen seinen sozialen Beziehungen als Subjekt verantworteter Freiheit anerkannt und geschützt werden. In diesem fundamentalen Freiheitsbezug ist auch der Kerngehalt der Menschenrechte mit ihrem Anspruch zu sehen, die unbedingte Würde des Menschen zu achten und rechtlich-institutionell zu gewährleisten. Freiheit als Kerngehalt der Menschenrechte bedeutet indes nicht, wie oft gemutmaßt wird, die bloße Freisetzung individueller Willkür zu prinzipiell schrankenlosem Belieben, das durch die gleiche Willkür aller anderen bloß äußerlich begrenzt würde. So verstanden wäre der oben angesprochene Vorwurf in der Tat zutreffend, in den Menschenrechten werde das egozentrische, aller Solidarbeziehungen entbundene Selbst zum Prinzip politischer Integration gemacht und zerstöre solcherart gewachsene Solidarstrukturen. Mag ein solches Bild der Freiheit auch nur zu oft die Realitäten des gesellschaftlich-politischen Lebens im ‚Westen‘ widerspiegeln, so handelt es sich dabei doch nur um ein Zerrbild, um eine Deformation der Freiheit, die im Widerspruch zu ihrem eigentlichen Begriff steht. Denn nach diesem handelt es sich, das haben vor allem die neueren Diskussionen zu diesem Thema verstärkt zum Bewußtsein gebracht, um *kommunikative Freiheit*, die im anderen nicht bloß eine äußerliche Schranke für die eigene Willkür, also eine potentielle Bedrohung eigener Freiheit sieht, sondern eine ursprüngliche wechselseitige

Anerkennung gleicher Individuen beinhaltet, die sich im Mitsein mit den anderen als freie Wesen zu bewähren vermögen. Wollen die Menschenrechte ihren substantiellen Freiheitsbezug begrifflich wahren, so müssen sie dieses im kommunikativen Charakter der Freiheit enthaltene Element intersubjektiver Anerkennung auch in ihrer konkreten juristisch-institutionellen Gestalt und in der Art ihrer praktischen Anwendung und Verwirklichung berücksichtigen. Menschenrechte sollen, so lautet jedenfalls ihr grundsätzlicher normativer Anspruch, nicht der egozentrischen Rechtsbehauptung dienen, sondern der Verwirklichung mitmenschlicher Freiheit im Angesicht massiver Bedrohung von Humanität durch staatlichen bzw. gesellschaftlichen Machtmißbrauch.

Freiheit als normatives Prinzip der Menschenrechte darf indes nicht mit diesen gleichgesetzt werden. Es bedarf vielmehr der Transformation in grundrechtliche Freiheitsgarantien, deren konkrete juristische Gestalt durch je verschiedene geschichtliche und gesellschaftliche Herausforderungen auch unterschiedlich geprägt und strukturiert sein mag. Trotz unterschiedlicher Gestalt, deren Bezug zur menschenrechtlichen Universalität später noch eingehender behandelt werden soll, ist den Menschenrechten doch ein grundlegendes strukturelles Element gemeinsam: Es handelt sich bei den von ihnen konstituierten Rechtsbeziehungen nicht um ein Verhältnis wechselseitiger rechtlicher Pflichten, sondern um subjektive Rechte, in denen sich der grundlegende Freiheitsbezug des Individuums rechtsförmig ausdrückt. Mit dem Charakter der Menschenrechte als individuelle Freiheitsrechte ist nicht allein die für die menschenrechtliche Gleichheit relevante Tatsache angesprochen, daß sie jedem Rechtssubjekt zustehen. Von noch größerer Bedeutung ist, daß eine Rechtsordnung damit den Normunterworfenen die Willensmacht zuspricht, staatliche Herrschaft in für die Entfaltung als Person grundlegenden Fragen zu begrenzen und dem Anspruch zu unterstellen, durch positives Tun institutionelle Bedingungen menschlicher Freiheit zu schaffen. In der Aktivierung der Menschenrechte als subjektive Rechte vermag der einzelne rechtlich instrumentierten Zwang gegenüber dem Staat dahingehend auszuüben, daß sich dieser am konkreten Fall behaupteter Rechtsverletzung auf die Rechtfertigung seiner Tätigkeit einlassen muß. Dadurch wird ein für die Legitimität von Herrschaft bedeutsames wechselseitiges Rechtfertigungsverhältnis von Staat und Individuum konstituiert und aufrechterhalten.

Gegenüber diesem Konzept der Menschenrechte als subjektiven Rechten wird in der internationalen Diskussion häufig eingewandt, damit würden die Menschenrechte wiederum dem strategischen Kalkül des auf Selbstbehauptung bedachten egozentrischen Selbst ausgeliefert und sozial entpflichtet. Es wird postuliert, man solle die Menschenrechte eher als allgemeine Prinzipien begreifen, die im Wege staatlicher Rechtspolitik auf je nach Sachbereich unterschiedliche Weise, in manchen Bezügen natürlich auch als subjektive Rechte, juristisch umzusetzen wären.⁴ In der Tat sind die Menschenrechte schon von ihren geschichtlichen Anfängen her nicht allein als subjektive Individualrechte verstanden worden, sondern auch als fundamentale Rechtsgrundsätze, die die Gestaltung der Verfassung und, im weiteren Sinne, die Verwirklichung staatlicher Aufgaben und Zielsetzungen in ihrer Gesamtheit leiten sollten. Auch heute wird in den verfassungsrechtlichen Grundrechtsdogmatiken dem Prinzipiencharakter der Menschenrechte besonderes Augenmerk geschenkt und damit vermieden, sie auf liberalistisch verengte Weise allein als Abwehrrechte gegen den Staat einzurichten. Nichtsdestoweniger bleibt aber auch im allgemeinen Prinzipiencharakter der Menschenrechte die durch kollektive Werte nicht aufhebbare Anforderung präsent, der Verwirklichung individueller Freiheit zu dienen. Dafür bleibt indes die Instrumentierung individueller Rechtsbehauptung gegenüber staatlicher Bedrohung in Form subjektiver Rechte unverzichtbar.

Wenngleich, wie zu zeigen versucht wurde, die Freiheit des Individuums zur substantiellen Grundlage der Entwicklung der Menschenrechte wurde, darf deren Propagierung und Formulierung auf keinen Fall als das Resultat einer linearen Fortschritts- und Emanzipationsgeschichte von Recht und Staat verstanden werden. Im Gegenteil, Menschenrechte sind in einem spannungsvollen Bezug zu all jenen Phänomenen neuzeitlicher Entwicklung zu sehen, die im Kontext von elementaren Orientierungs- bzw. Legitimationskrisen der Neuzeit und im Zuge massiv gesteigerter staatlich-politischer Gewaltpotentiale zu radikalen und vielfältigen Bedrohungen von Humanität durch politische Mächte geführt haben. Es wurde daher zu Recht betont, die geschichtlichen Versuche einer huma-

nen Bewältigung dieser Bedrohungen durch die Menschenrechte seien nicht als Teil einer „Erfolgsgeschichte“, sondern als Teil einer „Leidensgeschichte“ zu sehen.⁵ In dieser Qualifikation drückt sich sehr prägnant die Ambivalenz der Moderne aus, in der Bedrohungen und menschenrechtliche Bestrebungen zu deren Bewältigung in einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis standen und bis heute noch stehen. Wenn die Menschenrechte Reaktionen auf Unrechterfahrungen exemplarischer Art darstellen, indem sie universale normative Antworten auf konkrete geschichtliche Herausforderungen zu geben suchen, können sie sodann nicht zu einem überzeitlichen Katalog absoluter Rechte kodifiziert werden, sondern werden je nach geschichtlicher Herausforderung unterschiedliche thematische Akzentuierungen und normative Strukturierungen aufweisen. Mag sich auch ein relativ stabiler nationaler bzw. internationaler Standard von grundlegenden Rechtsgarantien ausgebildet haben, so müssen die Menschenrechte doch strukturell offen bleiben gegenüber je neuen Unrechterfahrungen, deren Dimensionen gerade durch die Greuel des 20. Jahrhunderts auf eine bislang nicht vorstellbare und schmerzhaft Weise ins Bewußtsein gerückt wurden. Diese strukturelle Offenheit der Menschenrechte ist indes nicht konturlos, sondern bedarf des bleibenden kritischen Rückbezugs auf den Anspruch auf Achtung menschlicher Würde, die den tragenden Grund und das universale Kriterium geschichtlicher Konkretisierung bildet. So gesehen soll sich im Kontext entwicklungsgeschichtlich bedingter Partikularität und Perspektivität ein normativer Gehalt von universeller Qualität Geltung verschaffen und, über die rechtliche Positivierung objektiviert, über den Entstehungskontext hinaus künftige Fälle seinem Anspruch unterstellen.

3. Konsequenzen für den interkulturellen und interreligiösen Dialog

Wie verhält es sich also mit dem universalen Anspruch im Kontext interkultureller bzw. interreligiöser Beziehungen? Bleiben die Menschenrechte der ‚westlichen‘ Tradition trotz ihrer universalen Diktion nicht dennoch partikular, weil sie von der Partikularität ihrer geschichtlichen Her-

⁴ Dies ist in etwa auch der Tenor der höchst verdienstvollen UNESCO-Studie: Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development, New York 1995, 41 f.

⁵ H. Bielefeldt, Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 17 (1990) 491.

kunft nicht abgelöst werden können? Prägt ihre Genese auch ihre Geltung? Oder aber ist es doch möglich, in ihnen einen Orientierungsrahmen zu sehen, in dem sich auch andere kulturelle bzw. religiöse Traditionen wiederzufinden und an den sie daher anzuschließen vermögen?

Zieht man die oben angesprochene Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang heran, so gibt es gute Gründe, die Menschenrechte von den partikularen Bedingungen ihrer geschichtlichen Herkunft abzulösen und ihnen den beanspruchten universalen Gehalt auch tatsächlich zuzusprechen. Gerade ihr Charakter, auf, wie oben angesprochen, Krisenphänomene der europäischen Moderne gleichsam kontrapunktisch zu reagieren und zur humanen Bewältigung von Leiderfahrungen aufzufordern, zeigt an, wie unzutreffend es wäre, sie mit der westlichen Lebensform schlechthin zu identifizieren und damit auch zu partikularisieren. Obgleich im ‚Westen‘ entstanden, wurden im Rahmen dieser partikularen Genese doch normative Prinzipien artikuliert, die über ihren Herkunftsbereich hinausweisen und universale Gültigkeit für den Menschen jeder Kultur beanspruchen. Als normative Konsequenz exemplarischer Unrechtserfahrungen in der europäischen Moderne verlangt der Gedanke der Menschenrechte keineswegs, andere Kulturen müßten den politisch-zivilisatorischen Weg des Westens selbst geschichtlich auf umfassende Weise nachvollziehen und seien erst dann zu einer Akzeptanz der Menschenrechte fähig. Diese Forderung unterliefe die Differenz von Genese und Geltung und wäre dann in der Tat kulturimperialistisch. Universelle Geltung beansprucht vielmehr, auch unter unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen, wie eben auch jenen der muslimischen Staatenwelt, die je eigenen exemplarischen Unrechtserfahrungen im Umgang mit staatlicher bzw. gesellschaftlicher Macht zu artikulieren und zu versuchen, diese im Anschluß an den Bestand international anerkannter Menschenrechte zu identifizieren und zu bekämpfen. Menschenrechte stellen sich so gesehen als universale Sinnangebote dar, deren Ziel darin besteht, elementare Bedrohungen von Humanität einem normativen Instrumentarium zu unterstellen, das in der derzeitigen Situation internationaler Beziehungen und insbesondere unter den Herausforderungen moderner Staatlichkeit einen unersetzlichen, das heißt, durch traditionale rechtliche Mittel der Konfliktbewältigung nicht mehr substituierbaren Wert erlangt hat.

Für den universellen Charakter der Menschenrechte und deren weltweiter Verbreitung hat ein politischer Entwicklungsfaktor ganz besondere Bedeutung: der der Globalisierung des modernen Nationalstaates als ein kulturübergreifendes Phänomen, das auch für die Länder mit überwiegend muslimischer Bevölkerung charakteristisch ist. Wir konstatieren, wenn wir die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu überblicken suchen, ein bemerkenswertes Zusammenwachsen der Welt zu einem globalen System moderner Staatlichkeit mitsamt den damit verknüpften massiven Bedrohungspotentialen (etwa im Hinblick auf die Methoden staatlicher Machtausübung mit Hilfe von Bürokratie und Polizei bzw. unter Ausnützung moderner Kommunikationssysteme und anderer Einrichtungen moderner Technologie). Es wäre daher völlig inkonsequent, diese Faktoren weltweiter Modernität zu rezipieren und dabei gleichzeitig die Menschenrechte, die als Antwort auf das wachsende Gewaltpotential dieses nunmehr global gewordenen modernen Staates entstanden sind, als kulturimperialistisch zu qualifizieren und zurückzuweisen. Die Bedrohungen durch diesen modernen Staat und damit die spezifischen Unrechtserfahrungen sind ja — die Berichte von Amnesty International und anderen Menschenrechtsorganisationen dokumentieren dies immer wieder — weltweit kulturunabhängig gleichgeartet: Folter, Entzug von grundlegenden Freiheiten, Polizeiwillkür, Verweigerung grundlegender Verfahrensgarantien etc.⁶

Die bloß selektive, die Menschenrechte ausschließende Akzeptanz einer solcherart halbierten Moderne setzte sich dem berechtigten Vorwurf aus, mit der vorgeblichen Berufung auf Wahrung kultureller Identität die Augen vor massiven Menschenrechtsverletzungen zu verschließen, ohne dagegen ein alternatives Schutzinstrumentarium zu besitzen, das rechtlich wirksam wäre.⁷

⁶ Dies betont auch H. Bielefeldt, Zum islamischen Menschenrechtsdiskurs — Probleme und Perspektiven, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 25 (1992) 147.

⁷ Zur Universalität der Menschenrechte trotz kultureller Vielfalt siehe Ziffer 5 des Schlußdokuments der UNO-Weltkonferenz über Menschenrechte vom 25. Juni 1993 („Wiener Erklärung“): „Zwar ist die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen im Auge zu behalten, aber es ist die Pflicht der Staaten, ohne Rücksicht auf ihr jeweiliges politisches, wirtschaftliches und kulturelles System alle Menschenrechte und Grundfreiheiten zu fördern und zu schützen.“

Die Globalisierung des modernen Staates, deren Zeugen wir heute sind, hat ohne Zweifel zu einer bedauernswerten Bedrohung überkommener kultureller Identitäten geführt, die zu Recht beklagt wird. Aber es wäre verfehlt, dafür gerade die Menschenrechte verantwortlich zu machen. Denn es ist keineswegs das Ziel universal verstandener Menschenrechte, bestehende Kulturen zu verdrängen oder zu zerstören. Ihre Aufgabe sollte gerade im Gegenteil darin gesehen und genützt werden, kulturelle Vielfalt anzuerkennen, in ihrem Bestand zu sichern und solcherart institutionelle Bedingungen für eine friedliche Kooperation unterschiedlicher Kulturen zu schaffen. Die Realisierung bzw. Weiterentwicklung solcher Menschenrechte, die kulturelle Identität und Diversität zu garantieren vermögen, wäre in der Tat eine wichtige Aufgabe einer Menschenrechtspolitik, die auf internationaler Ebene und im Wege interkultureller Kooperation geleistet werden sollte. Gravierende Hindernisse für diesen Weg der Kooperation bestehen allerdings in der Tatsache, daß es in der heutigen internationalen Diskussion um die Menschenrechte und deren Universalität zu höchst unterschiedlichen, ja kontroversen Bewertungen und Interpretationen der verschiedenen Arten von Menschenrechten kommt. Von seiten der industrialisierten Staaten des Westens wird das Gewicht vor allem auf die Gewährleistung der klassischen Freiheitsrechte gelegt und, als Druckmittel eingesetzt, häufig zur Bedingung internationaler Zusammenarbeit und Entwicklungsförderung gemacht. Diese Forderung wird allerdings nur zu oft nach Gesichtspunkten politischer Opportunität erhoben, also bloß selektiv zur Anwendung gebracht, was zu schwerwiegenden Glaubwürdigkeitsdefiziten der gesamten internationalen Menschenrechtspolitik führt. Dagegen machen die Staaten der sogenannten ‚Dritten Welt‘ die gravierenden Gerechtigkeitsdefizite in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen geltend und fordern unter Berufung auf soziale Rechte bzw. auf das ‚Recht auf Entwicklung‘ den Abbau dieser Diskriminierungen. Den von westlicher Seite postulierten Vorrang der klassischen Freiheitsrechte betrachten sie unter den gegenwärtigen weltwirtschaftlichen Ungleichgewichtsbedingungen als einseitig und weisen ihn unter Hinweis auf staatliche Souveränitätsrechte und auf das Prinzip der Nichteinmischung in ihre inneren Angelegenheiten zurück.

Den westlichen Staaten ist, abgesehen von ihrer durch Opportunitäts- gesichtspunkte bestimmten selektiven Menschenrechtskritik, der Vor-

wurf zu machen, daß sie in ihrer distanzierten Stellung zum ‚Recht auf Entwicklung‘ mangelnde Sensibilität gegenüber den sozio-ökonomischen Voraussetzungen der Verwirklichung menschenrechtlich zu garantierender Freiheit zeigen. Während dieser Gesichtspunkt innerstaatlich im Sozialstaatspostulat und in der Forderung nach Positivierung von sozialen Grundrechten Gestalt gewonnen hat, herrschen in den internationalen Beziehungen noch massive Defizite im Hinblick darauf vor, sozio-ökonomische Asymmetrien als Verletzung von Menschenrechten zu begreifen und zum Gegenstand menschenrechtlichen Engagements im Sinne internationaler Gerechtigkeit zu machen.

Auf der anderen Seite sind die Positionen jener Vertreter von Entwicklungsländern fragwürdig, die versuchen, die individuellen Menschenrechte gegen das als Kollektivrecht verstandene ‚Recht auf Entwicklung‘ auszuspielen. Eine solche Vorgangsweise unterläuft den Sinn von Menschenrechten überhaupt. Denn das postulierte ‚Recht auf Entwicklung‘ suspendiert keineswegs die Verantwortung gegenüber den Freiheitsrechten, sondern setzt diese vielmehr voraus. Zu meinen, zuerst müsse ein bestimmter ökonomischer Entwicklungsstand erreicht sein, und dann erst könnte über die Verwirklichung der anderen Menschenrechte gesprochen werden, bedeutete angesichts der realen Verletzungen fundamentaler Rechte der Person nichts anderes als einen Zynismus.⁸ Es wäre so gesehen in der Tat eine wichtige Aufgabe der Religionen, im gemeinsamen Eintreten für die Würde eines jeden Menschen solchen Defiziten sowohl auf westlicher Seite wie auf seiten der Entwicklungsländer energisch entgegenzutreten.

4. Menschenrechte und Souveränität

Wie der Überblick im vorhergehenden Abschnitt deutlich gemacht hat, werden in den politischen Konflikten um gerechte internationale Beziehungen auf globaler Ebene heute nicht nur unterschiedliche Menschen-

⁸ Siehe dazu die deutliche Stellungnahme in der „Wiener Erklärung“, Ziffer 10, 2. Absatz: „Wenngleich die Entwicklung die Durchsetzung aller Menschenrechte erleichtert, ist es nicht zulässig, sich auf Entwicklungsrückstände zu berufen, um die Einschränkung international anerkannter Menschenrechte zu rechtfertigen.“

rechtskonzepte gegeneinander ausgespielt, sondern wird immer wieder auch der Grundsatz der nationalen Souveränität ins Treffen geführt. Menschenrechte und Souveränität treten dabei oft in einen Gegensatz zueinander. Vereinfacht gesprochen, berufen sich die Staaten zur Legitimation ihrer Interessen meist zumindest indirekt entweder auf den Grundsatz der nationalen Souveränität oder auf die Menschenrechte. Argumente, die sich dem einen der beiden Aspekte zuordnen lassen, werden vielfach durch Gegenargumente, die sich auf den anderen Aspekt stützen, bekämpft. Oder aber, es werden bestimmte menschenrechtliche Forderungen als zusätzliche Rechtfertigung für nationale Souveränitätsansprüche eingesetzt.

Diese Verschränkung zwischen nationaler Souveränität und Menschenrechten in der heutigen internationalen Diskussion sei im folgenden nur skizzenhaft verdeutlicht. In der Auseinandersetzung um Souveränitätsansprüche und Menschenrechte gibt es keine feststehende Korrelation zwischen diesen beiden Kategorien von Argumenten einerseits und bestimmten Staatengruppen andererseits. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich etwa die Industriestaaten vielfach auf Menschenrechte, insbesondere auf die ‚liberalen‘ Menschenrechte der ‚ersten Generation‘, und ihre universelle Geltung berufen, um die Politik der Entwicklungsländer in bestimmtem Sinne zu beeinflussen, während sich diese zur Abwehr solcher Forderungen auf ihre nationale Souveränität und den Grundsatz der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten stützen. Diese traditionelle Berufung auf nationale Souveränität zur Abwehr menschenrechtlicher Forderungen ist aber heute in der internationalen Staatengemeinschaft bereits weitgehend diskreditiert.⁹ In dieser Auseinandersetzung wehren die Entwicklungsländer daher die menschenrechtlichen Forderungen des ‚Westens‘ mit einem menschenrechtlichen Gegenkonzept ab, mit welchem die sogenannten Rechte der ‚dritten Generation‘ geltend gemacht werden, vor allem das Recht auf Entwicklung. Umgekehrt aber richtet sich das Recht auf Entwicklung als

⁹ Siehe etwa Ziffer 4 der „Wiener Erklärung“, wo die „Förderung und Wahrung aller Menschenrechte“ zu einem „legitimen Anliegen der internationalen Gemeinschaft“ erklärt wird. Dies allerdings im Rahmen der Zwecke und Grundsätze der Vereinten Nationen, was wiederum als Relativierung zugunsten der Prinzipien der souveränen Gleichheit und Unabhängigkeit der Staaten und der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten verstanden werden kann.

menschenrechtliches Konzept auch gegen ein klassisches Souveränitätsverständnis, wonach die Handlungsfreiheit der Staaten nur durch das Verbot der Verletzung der Souveränitätsrechte anderer Staaten begrenzt erscheint. Im Rahmen dieses traditionellen Verständnisses dominieren die Industriestaaten die weltwirtschaftlichen Beziehungen und betreiben mit Hilfe ihres technologischen Entwicklungsvorsprungs die Nutzung und Ausbeutung gemeinsamer globaler Umweltressourcen, die nicht der Gebietshoheit individueller Staaten unterliegen. Dagegen wird mit dem Recht auf Entwicklung eine gerechtere Gestaltung der globalen Wirtschaftsbeziehungen gefordert¹⁰, und andere neuartige menschenrechtliche Ansprüche der ‚dritten Dimension‘ – wie etwa das Recht auf gesunde Umwelt oder das Konzept des gemeinsamen Erbes der Menschheit – sollen die Staaten im Hinblick auf die gemeinsame globale Umwelt und ihre Ressourcen zu einer solidarischen Ausübung ihrer souveränen Handlungsfreiheit verpflichten. Ansprüche solcher Art können im Rahmen der heutigen internationalen Beziehungen aber nicht von Einzelmenschen oder benachteiligten Gruppen, sondern nur von bestimmten souveränen Staaten gegen andere souveräne Staaten geltend gemacht werden. Obwohl diese menschenrechtlichen Ansprüche also gegen bestimmte Ausflüsse staatlicher Souveränität gerichtet sind, erscheinen sie auf der anderen Seite wiederum als Rechte, die ihrerseits (bestimmten) souveränen Staaten zustehen sollen.¹¹

Mit dieser sehr vereinfachenden Skizze soll deutlich gemacht werden, daß die verschiedenartigen menschenrechtlichen Ansprüche, in denen sich das Postulat der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen heute ausdrückt, in einem engen und zugleich dialektischen Verhältnis zum Prinzip der nationalen Souveränität stehen. Inwieweit wird die staatliche Souveränität durch die Menschenrechte beschränkt, und von welcher Art von Menschenrechten geht eine solche Beschrän-

¹⁰ Siehe etwa den letzten Absatz von Ziffer 10 der „Wiener Erklärung“. Dies wird auch als Bedingung für den effektiven Genuß aller (anderen) Menschenrechte angesprochen, so in den Ziffern 12, 14 und 25.

¹¹ Zur problematischen rechtlichen Struktur dieser neueren Art von Menschenrechten vgl. E. Riedel, Menschenrechte der dritten Dimension, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 16 (1989) 7–21.

kung insbesondere aus? Inwieweit dienen aber die Menschenrechte auch zur Legitimierung staatlicher Souveränität und damit zur Zurückweisung behaupteter Souveränitätsbeschränkungen als menschenrechtswidrig?

Die aufgezeigte enge Verflechtung der heutigen Diskussion um die Menschenrechte mit der Frage der Legitimation und Begrenzung staatlicher Souveränität ist ein strukturelles Kennzeichen aller Typen von menschenrechtlichen Ansprüchen und Forderungen, welches, wenn auch in unterschiedlicher Weise, unabhängig von ihrem konkreten Inhalt gilt. Dies ist eine Folge davon, daß der souveräne Nationalstaat heute als einheitliche Form institutionalisierter politischer Herrschaft über die gesamte Erde verbreitet ist. Dieser souveräne Nationalstaat ist aber nicht ursprünglich ein gemeinsames Gut der gesamten Menschheit, sondern hat sich geschichtlich im Kontext der europäischen Neuzeit entwickelt und erst danach im Wege der Kolonialisierung und Dekolonialisierung über die anderen Regionen der Erde ausgebreitet. Das damit korrespondierende Verständnis von Menschenrechten als Legitimierung und Limitierung staatlicher Souveränität hat, ausgehend von den Menschenrechtsgarantien, wie sie für den Verfassungsstaat ‚westlichen‘ Typs kennzeichnend sind, denselben Weg der schrittweisen Globalisierung durchlaufen: Zunächst waren bereits im Zuge der Kolonialisierung die Grundstrukturen des westlichen Verfassungsstaates in alle Teile der Welt verpflanzt worden. Die nicht zuletzt auch in den kolonialen Erziehungssystemen an eine Bildungselite vermittelte europäische Denktradition ist aber später zugleich Motor und Vorbedingung der Dekolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg geworden. Die Emanzipationsbestrebungen der kolonisierten Völker konnten sich vielfach erst in einer Begrifflichkeit artikulieren und durchsetzen, die an die europäische Menschenrechtstradition angeschlossen. Auf diese Weise konnten sich die von den europäischen Kolonialmächten unterdrückten Völker die ‚europäischen‘ Ansprüche von Freiheit und Gleichheit zu eigen machen, um sie dann gegen die Kolonialmächte selbst zu wenden. Das in diesem Kontext formulierte Recht der Selbstbestimmung der Völker zeigt sehr deutlich die dialektische Verschränkung mit dem Begriff der nationalen Souveränität. Einerseits richtet es sich gegen die Souveränität der kolonialen Fremdherrschaft, andererseits erscheint es genau aus diesem Grund erst dann vollständig verwirklicht, wenn es zur Erlangung der eigenen Souveränität

in einem unabhängigen Staatswesen geführt hat.¹² Die Emanzipation der außereuropäischen Welt zur Position der ‚souveränen Gleichheit‘ unabhängiger Staaten erfolgte also begrifflich im Weg über eine Globalisierung der Konzepte des europäischen Völkerrechts, in welchem menschenrechtliche Ansprüche aus strukturellen Gründen von vornherein nur in Beziehung auf nationalstaatliche Souveränität konzipiert werden können.

5. Zur staatsgerichteten Struktur der Menschenrechte

Erscheinen die Menschenrechte durch diese strukturelle Verschränkung mit dem Souveränitätsbegriff nicht selbst als partikuläres europäisches Konzept? Ist nicht die Universalisierung dieses Begriffs also bloß ein Ergebnis vergangener europäischer Machtpolitik, und dient die postulierte Universalität der Menschenrechte den Industriestaaten nicht auch noch heute bloß als ein Instrument zur Fortführung ihrer imperialistischen Interessen?

Wie bereits angedeutet, war die erste politisch wirksame Formulierung von Menschenrechten in Europa als Beschränkung der Machtfülle des in der Neuzeit entstandenen europäischen Territorialstaates zu verstehen. Im Zeitalter der Glaubensspaltung und der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden, religiös begründeten Gerechtigkeitsansprüchen war es zunächst notwendig geworden, eine souveräne, rechtlich ungebundene Staatsgewalt als eine neutrale Macht zu errichten, die sich über die streitenden Parteien erhebt, um zwischen ihnen den Frieden zu sichern. Da dieser souveräne Staat aber eine vorbehaltlose Unterwerfung der in ihm lebenden Menschen unter seine Gewalt beansprucht, mußten die Menschen in Europa die Erfahrung machen, daß die Staatsgewalt selbst alsbald die primäre, ja praktisch die einzig übriggebliebene Quelle von Ungerechtigkeit und Unterdrückung darstellt. Denn auch intermediäre ‚gesellschaftliche‘ Mächte wurden ja dem souveränen Zugriff des Staates unterworfen, und die von diesen Mächten ausgehenden Freiheitsbedrohungen waren damit zumindest

¹² Siehe die Dekolonisierungsresolution der Generalversammlung der UNO 1514 (XV) vom 14. Dezember 1960 sowie Ziffer 2 der „Wiener Erklärung“.

indirekt vom Staat zu verantworten. Die aus dieser historischen Grundbedingung formulierten Menschenrechte, die seit dem 18. Jahrhundert in die ‚westlichen‘ Verfassungen Eingang gefunden haben, tragen daher folgende Charakteristika:

- (1) sie richten sich gegen die Staatsgewalt, da alle sozialen Ordnungsmächte der staatlichen Kontrolle unterliegen;
- (2) sie sind individuelle Rechte, die der einzelnen Person zukommen.

Es ist einsichtig, daß ein solches Konzept von Menschenrechten schon in seiner Grundstruktur mit den institutionellen Bedingungen seiner Genese aufs engste verbunden ist. Es ist nicht auf traditionelle außereuropäische Rechtsgemeinschaften anwendbar, in denen die politische Macht auf gewachsenen Solidarstrukturen beruht, unter gesellschaftlich allgemein akzeptierten Bindungen zum Wohle der Gemeinschaft steht, und in denen daher die einzelne Person auch nicht isoliert dem politischen Gemeinwesen gegenübertritt. Soweit die Menschenrechte also streng individualistisch konzipiert sind und sich nur gegen die Staatsgewalt richten, bleiben sie strukturell auf die staatliche Souveränität bezogen, die sie rechtlich binden sollen.

Fehlt deshalb der Anwendung eines derartigen Menschenrechtskonzeptes auf außereuropäische Verhältnisse jegliche Legitimation, und sind solche Bestrebungen daher als politischer Imperialismus abzuweisen? Diese Behauptung würde den oben skizzierten Umstand übersehen, daß die souveräne Staatlichkeit, aus der die individualistische und staatsgerichtete Menschenrechtskonzeption ihren Sinn erhält, selbst zu einem globalen Phänomen geworden ist. Auch in der außereuropäischen Welt bestehen heute kaum mehr unberührte Rechtsgemeinschaften vorkolonialer Prägung, die dem Zugriff des modernen Staatsapparats entzogen sind. Die Dominanz des modernen Staates und seines Machtapparats als primäre Bedrohung für Freiheit und Gerechtigkeit ist heute also zu einer globalen Erfahrung geworden. Gerade wenn man an der zuvor entwickelten Einsicht festhält, daß die Menschenrechte deshalb nicht abstrakt universalisierbar sind, weil sie spezifische Antworten auf konkrete historische Unrechtserfahrungen darstellen, muß man unter heutigen Bedingungen ihre Globalisierung anerkennen, weil und insoweit die ihrer Genese zugrunde liegende Ausgangssituation zu einer globalen Situation geworden ist.

Angesichts des von diesem globalisierten System moderner Staatlichkeit ausgehenden Bedrohungspotentials, wie es bereits zuvor angesprochen wurde, stellen die Menschenrechte in ihrer Individualität und Staatsgerichtetheit ein unverzichtbares Schutzinstrumentarium dar. Es wäre in der Tat fragwürdig, elementare Schutzansprüche des einzelnen gegen staatliche Willkür oder gegen Staatsakte, die elementare Sphären personaler Autonomie und Unversehrtheit verletzen, unter Berufung auf eine unterschiedliche kulturelle Tradition abzuweisen. Man würde bei einer solchen Argumentation außer acht lassen, daß das moderne staatliche Machtinstrumentarium heute vielfach im Namen der Sicherung und Durchsetzung solcher kulturellen Traditionen eingesetzt wird. Gerade dadurch werden aber die traditionellen gesellschaftlichen und politischen Strukturen bereits grundlegend verändert und laufen ohne korrespondierende menschenrechtliche Sicherungen Gefahr, in einen repressiven Wertabsolutismus umzuschlagen. Angesichts dieser Situation kann also auch in einem außereuropäischen Kontext, wie dem der islamischen Länder, auf Mindeststandards persönlicher Freiheitssicherung, etwa auf das Folterverbot oder die Garantie einer gerichtlichen Prüfung von Verhaftungen, nicht verzichtet werden. Denn „kein Staat wagt heute zu behaupten, seine Kultur erlaube oder gebiete gar seinen Polizisten oder Soldaten zu morden, zu foltern oder zu vergewaltigen!“¹³ Die Globalisierung entsprechender menschenrechtlicher Mindeststandards ist also nicht Ausdruck einer normativen Überlegenheit ‚westlicher‘ Werte, sondern Resultat der Globalisierung der Bedrohungspotentiale, die vom ursprünglich ‚westlichen‘ System moderner Staatlichkeit ausgehen.

6. Souveräne Gleichheit und ökonomische Ungleichheit

Damit sind freilich die Gerechtigkeitsprobleme, die heute in den internationalen Beziehungen unter dem Titel der Menschenrechte thematisiert werden, noch nicht annähernd erschöpft. Die grundsätzliche Konzeption der Menschenrechte als jeweils historische Antwort auf exemplarische Bedrohungen von Humanität impliziert vielmehr eine Öffnung des Begriffs der

¹³ W. Kälin, Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt, in: S. Batzli u. a. (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 1) 19.

Menschenrechte für veränderte und neu auftauchende Bedrohungsbilder, die sich mit den klassischen Freiheitsrechten, wie sie oben mit dem Schutz vor willkürlicher Verhaftung und der Gewissensfreiheit beispielhaft angesprochen wurden, nicht mehr ausreichend beantworten lassen.

Zum Teil sind diese veränderten Bedrohungssituationen Resultat ökonomischer Machtballungen, die sich gerade unter dem Schutz einer gegenüber dem Staat grundrechtlich garantierten Freiheit wirtschaftlicher Betätigung herausgebildet haben, und die sich heute im weltübergreifenden Zusammenhang in krassen Abhängigkeiten niederschlagen, die den effektiven Genuß von Menschenrechten für einen großen Teil der Weltbevölkerung illusorisch machen. Die heutige wirtschaftliche Globalsituation kann also als Fortschreibung der ‚sozialen Frage‘ angesehen werden, die sich bereits innerhalb des europäischen Nationalstaates des 19. Jahrhunderts in aller Schärfe gestellt hat und dort mittlerweile in unterschiedlichem Ausmaß zu rechtlich garantierten sozialen und wirtschaftlichen Schutzeinrichtungen geführt hat. Die klassischen liberalen Rechte, die unter anderem auch eine vom staatlichen Einfluß freie Sphäre marktwirtschaftlicher Betätigung sichern, haben sich also in einem doppelten Sinn als historisch partikulär erwiesen. Sie sind einerseits eine historische Reaktion auf die Freiheitsbedrohungen, die vom absolutistischen Staat ausgingen, ihre Ausübung hat aber andererseits zur Konzentration wirtschaftlicher Macht geführt, die ihrerseits eine neue Bedrohung für die gleiche Freiheit aller darstellt. Deshalb bedürfen jene klassischen Freiheitsrechte heute der Ergänzung und Ausbalancierung durch soziale und wirtschaftliche Grundrechte. Diese Erfahrung der historischen Relativität von Menschenrechten, die die westlichen Staaten innerhalb ihres eigenen Systems gemacht haben, mußte sie heute konsequenterweise dazu veranlassen, das globale wirtschaftliche Ungleichgewicht als menschenrechtliches Problem anzuerkennen.¹⁴ Von seiten der Entwicklungsländer wird dies heute in Form eines besonders wichtigen Menschenrechts der ‚dritten Generation‘, nämlich des ‚Rechts auf Entwicklung‘, geltend gemacht, das auch in internationalen Menschenrechtsdokumenten prominenten Niederschlag gefunden hat.¹⁵

¹⁴ Siehe dazu den Beitrag von J. Hanns Pichler in diesem Band S. 111—124.

¹⁵ Siehe die Erklärung der UN-Generalversammlung zum „Recht auf Entwicklung“ 41/128 mit Zusatzresolution 41/133, beide vom 4.12.1986, sowie die „Wiener Erklärung“, Ziffer 10.

Während die Anerkennung sozialer und wirtschaftlicher Rechte im innerstaatlichen Kontext sich noch im Rahmen der Grundstruktur individueller Ansprüche gegenüber dem Staat bewegen kann, würde jedoch die Anerkennung der erwähnten Menschenrechte dritter Generation diese juristische Grundstruktur sprengen, zumal es sich nicht mehr um individuelle Rechte, sondern — hypothetisch — um Ansprüche von Teilen der Weltbevölkerung gegen die Staaten der industrialisierten Welt handeln müßte. Da aber auf internationaler Ebene kein begriffliches Instrumentarium zur näheren Bestimmung derartiger Ansprüche, geschweige denn ein Schutzmechanismus für ihre Durchsetzung entwickelt worden ist, müßten diese Rechte vorerst noch im Rahmen der traditionellen völkerrechtlichen Begrifflichkeit in Ansprüche souveräner Staaten gegen andere souveräne Staaten umdefiniert werden. Gerade das traditionelle Völkerrecht enthält aber kaum eine inhaltliche Grundlage für derartige Ansprüche, würden diese doch gerade das vorausgesetzte Grundkonzept der souveränen Gleichheit der Staaten relativieren. Dies macht es den Industriestaaten heute leicht, den Solidaritätsrechten unter Hinweis auf ihre mangelnde Justiziabilität ihren Rechtscharakter, und damit überhaupt ihre Qualität als menschenrechtliche Anliegen abzuspüren. Die rechtliche Verfaßtheit der heutigen Völkergemeinschaft in den Strukturen des europäischen Völkerrechts erweist sich also als Hindernis gegenüber einer Weiterentwicklung des Menschenrechtsbegriffs, welche der Menschenwürde als dem normativen Prinzip der Menschenrechte gerecht würde.¹⁶

7. Freiheit und soziale Gemeinschaft

Die enge Verschränkung eines individualisierten Menschenrechtsbegriffs mit den Strukturen staatlicher Souveränität hat sich aber darüber hinaus noch in anderer Hinsicht auch als Gefährdung humaner Selbstbestimmung erwiesen. Die ursprüngliche emanzipatorische Wirkung der rechtlichen Verankerung von individuellen, staatsgerichteten Grundrechten lag in der Vergangenheit wesentlich in der Auflösung traditioneller sozialer Abhängigkeiten und in der Monopolisierung des Rechts-

¹⁶ Zu dieser Problematik siehe insbesondere den Beitrag von R. Potz in diesem Band S. 197—209.

schutzes beim Staat. Die Absorption traditionaler Solidargemeinschaften durch den modernen Staat hat sich aber heute insofern auch als Freiheits- und humanitätsbedrohend erwiesen, als sie zu einer Atomisierung der Gesellschaft geführt und die Menschen vielfach ihrer sinnstiftenden kollektiven Lebenszusammenhänge und Identitäten beraubt hat. Ebenso wie wirtschaftliche und soziale Mindeststandards stellen aber derartige gemeinschaftliche Lebensgrundlagen und Orientierungszusammenhänge ebenfalls Realbedingungen für gelungene freiheitliche Selbstbestimmung dar.

Das humanitäre Defizit des modernen anonymen Verwaltungsstaates und seines bürokratischen Machtapparats gehört zu den augenfälligen Erfahrungen, die die Bevölkerungen vieler Entwicklungsländer mit den dorthin transplantierten Strukturen europäischer Staatlichkeit machen mußten. Ähnliche Erfahrungen führen aber heute verstärkt auch zu Legitimitätskrisen in den politischen Systemen der westlichen Welt. Es handelt sich dabei also im Grunde um eine heute allen Teilen der Weltbevölkerung gemeinsame Erfahrung der Bedrohung von Identität und Integrität natürlicher und sozialer Lebensräume. Während jedoch das Phänomen der sozialen Atomisierung in den westlichen Staaten viel tiefgreifender und weiter fortgeschritten ist, verfügen außereuropäische Gesellschaften noch in weit höherem Maß über Potentiale gewachsener Gemeinschaftlichkeit und Solidarität. Die rechtliche Absicherung solcher solidargemeinschaftlicher Strukturen ist heute ebenfalls als menschenrechtlicher Anspruch zu formulieren, dessen Verwirklichung aber sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene in noch stärkerem Ausmaß an die strukturellen Grenzen des traditionellen Konzepts des souveränen Nationalstaats stößt. Dies wird etwa am Beispiel des Schutzes indigener Völker besonders deutlich.

Wenn hier von seiten der Entwicklungsländer aufgrund ihres größeren Erfahrungsschatzes Anstöße zur Entwicklung neuer rechtlicher Instrumentarien ausgehen, so sollten diese auch von westlichen Staaten aufgegriffen werden. Dies gilt etwa für die notwendige Ergänzung des Schutzes individueller Rechte durch die Garantie kollektiver Güter wie Umwelt, Tradition und kulturelle Identität. Ansätze zum internationalen Schutz solcher kollektiven Güter haben sich auch in regionalen Instrumenten des Menschenrechtsschutzes außerhalb der industrialisierten Welt

bereits niedergeschlagen.¹⁷ Solche kollektiven Güter können durch individualrechtliche Schutzmechanismen nicht ausreichend garantiert werden, da ihr effektiver Nutzen für den einzelnen nur darin besteht, daß sie auch von anderen Menschen, also gemeinschaftlich, in Anspruch genommen und genutzt werden. Darin zeigt sich auch die strukturelle Affinität eines solchen Schutzes kollektiver Güter mit einzelnen oben diskutierten Menschenrechten der ‚dritten Dimension‘, denen als ‚Solidaritätsrechten‘ ebenfalls eine starke kollektive Komponente innewohnt und mit denen der hier angesprochene Schutz kollektiver Güter teilweise auch inhaltlich zusammenfällt.¹⁸ Dies ändert auf der anderen Seite jedoch nichts daran, daß solche Güter aus menschenrechtlicher Sicht allein um der individuellen Menschenwürde willen zu schützen sind, die die unhintergehbare normative Grundlage aller menschenrechtlicher Schutzansprüche bildet. Aus dieser Sicht sind solche kollektiven Güter also deshalb und insofern zu schützen, weil in ihnen gemeinschaftliche Lebensgrundlagen und Orientierungen vermittelt werden, die — ebenso wie soziale und wirtschaftliche Mindestvoraussetzungen — zu den Realbedingungen gelingender Selbstbestimmung des einzelnen zählen.¹⁹

Soll also die individuelle Menschenwürde als die normative Grundlage aller Menschenrechte nicht verfehlt werden, so kann der Schutz kollektiver Identitäten sowie natürlicher und sozialer Lebensräume sich nicht einfach im staatlichen Schutz jener Strukturen und Autoritäten erschöpfen, wie sie für traditionelle geschlossene Gesellschaften kennzeichnend waren. Angesichts der Pluralität von Lebensformen, Identitäten und Sinnoptionen in einer unumkehrbar interdependent gewordenen Welt bleiben vielmehr auch und gerade in diesen kulturellen,

¹⁷ Siehe etwa die im Rahmen der Organisation für afrikanische Einheit (OAU) ausgearbeitete und 1986 in Kraft getretene Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und Völker, insbesondere deren Artikel 17 bis 29.

¹⁸ Kritisch gegenüber der Relativierung der individualrechtlichen Struktur der Menschenrechte Ph. Alston, *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law*, in: *Netherlands International Law Review* 29 (1982) 307.

¹⁹ Dieser Zusammenhang wird zur Geltung gebracht, wenn etwa das Recht auf gesunde Umwelt, das vielfach als kollektives Menschenrecht der dritten Generation formuliert wird, von der Europäischen Kommission für Menschenrechte als individueller Schutzanspruch verstanden wird, der sich aus dem Recht auf Achtung der Wohnung und des Privatlebens nach Art. 8 der Europäischen Menschenrechtskonvention ergibt.

gemeinschafts- und lebensraumbezogenen Zusammenhängen individuelle Freiheitsrechte unverzichtbar. Andernfalls besteht die Gefahr, daß der Schutz kollektiver Identitäten unter dem Einsatz der Machtinstrumente des modernen Staates zur totalitären Freiheitsbedrohung degeneriert.²⁰ Gerade in neuester Zeit wurde dies durch leidvolle Erfahrungen in Südosteuropa, im Nahen Osten und in anderen Teilen der Welt wieder bestätigt.

Nimmt man die normative Idee der Menschenrechte ernst, Realbedingungen freiheitlicher Selbstbestimmung gegenüber je aktuellen Bedrohungen und Gefährdungen immer neu zu artikulieren und zu garantieren, so zeigt sich also, daß der Impuls zur Fortentwicklung universeller menschenrechtlicher Mindeststandards kein Monopol eines bestimmten Kulturkreises sein kann. Vielmehr kann eine solche Fortentwicklung nur aus einem gegenseitigen Erfahrungsaustausch resultieren, der zugleich die Gemeinsamkeiten der jeweils eigenen Erfahrungen aufweist und insoweit auch die Suche nach gemeinsamen Lösungen nahelegt.

²⁰ Grundlegend Y. Tamir, *Liberal Nationalism* (Studies in moral, political and legal Philosophy), Princeton 1993.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

gemeinsame
rechtswissen-
schaftliche
Feststellungen

Khamene'i Läßt man die sehr eingehenden Erörterungen der beiden Teile des Referates auf sich wirken, wird man darin zunächst eine Reihe von Feststellungen finden, deren Gültigkeit wir beide in gleicher Weise in der heutigen Welt beobachten können. Insgesamt handelt es sich dabei im Grunde genommen um rechtswissenschaftliche Abhandlungen im strengen Sinne, und sie werden nicht ohne Mühe mit interreligiösen Fragen in Zusammenhang gebracht werden können. Ich betrachte demgemäß auch selbst die behandelten Fragen nicht so sehr im Sinne der Begegnung unserer beiden Religionen, von Christentum und Islam, sondern von einem rechtswissenschaftlichen Standpunkt aus. Unsere Erörterungen stellen somit zum einen eine akademische, das Fachgebiet der Rechtswissenschaft betreffende Untersuchung dar, sie gleichen einer Debatte zwischen Professoren der Rechtswissenschaft an einer juristischen Fakultät.

Grundsätze der
Menschenrechte
aus weiterer
historischer
Perspektive
zu betrachten

Eine andere Gruppe von Feststellungen enthält jedoch Aussagen, die wir unterschiedlich beurteilen, und auf diese will ich im folgenden näher eingehen. Die Menschenrechte, so wie von ihnen im Referat die Rede war, sind Produkte der westlichen Gesellschaft, wobei wir wissen, daß die westlichen Gesellschaften sie in den letzten zweihundert, maximal dreihundert Jahren im Zusammenhang mit der Französischen Revolution hervorgebracht haben. Das ist eine Tatsache der Rechtsgeschichte. Den Islam und seine Quellen gibt es seit vierzehn Jahrhunderten. Unleugbar finden wir darin eine ausreichende Anzahl von Gesetzen und Grundsätzen, die sich mit den Menschenrechten befassen. Man konnte daher den Eindruck gewinnen, daß die vorgelegte Darstellung des Themenbereichs unter dem Einfluß europäischer Autoren steht, die immer wieder versuchen, bestimmte Dinge, die manchmal eine Tradition von vielen, vielen Jahrhunderten haben, als europäische Errungenschaften vorzustellen und den Eindruck zu vermitteln, daß die anderen diesbezüglich über keine Tradition verfügen. Darauf will ich aber hier nicht näher eingehen. In der Philosophie und in anderen Wissenschaftsgebieten haben wir ähnliche Differenzen, wenn es um die Menschenrechte geht, wie sie in

der Menschenrechtserklärung dargestellt werden, wobei sich immer wieder die Frage stellt, inwieweit die Mangelhaftigkeit dieser Erklärung auf die mangelhafte Sachkompetenz ihrer Verfasser zurückgeht oder auf den Mangel an guter Absicht. Ohne Zweifel kann man zur Kenntnis nehmen, daß die Menschenrechtserklärung zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist. Das ist eine historische Tatsache, die wir akzeptieren. Es wäre jedoch besser, wenn wir den Grundsatz der Menschenrechte aus einer weiträumigeren historischen Perspektive betrachten. Ich hatte bei unserer vorausgegangenen Konsultation nicht das Gefühl, daß unsere christlichen Brüder darauf bestanden hätten, daß sich alles um die Achse des Westens drehen solle. In diesem Sinne sollten wir unsere Gespräche fortsetzen und sie auf dem Boden der historischen Wahrheit führen. Das wäre für beide Gesprächspartner eine sehr wichtige Sache.

Rechte des Individuums — Rechte von Völkern

Während es nun im ersten Teil des Referates um die individuellen Freiheiten und um die Menschenrechte gegangen ist, um die Menschenrechte im allgemeinen und um die Rechte der Individuen gegenüber dem Staat, stand der zweite Teil im Zeichen einer internationalen Betrachtung dieser Fragen: wie sich die internationale Öffentlichkeit zu den einzelnen Staaten verhält, näherhin zum Verhältnis von Nationalstaat und Menschenrechten. In den politischen Auseinandersetzungen in unserer Welt machen die politischen Wortführer gerne von den Menschenrechten Gebrauch, um die Rechte des Individuums zu verteidigen, nicht aber wenn es um die Selbstbestimmung der Völker geht. Einzelnen Personen werden Freiheiten eingeräumt bis ins Unendliche. Auf der Ebene der Weltpolitik dagegen (ihre Wortführer stammen zumeist aus den mächtigen Kolonialstaaten) werden die Menschenrechte eines ganzen Volkes, auch wenn es hundert Millionen Individuen zählt, völlig ignoriert. Das hat eine lange Tradition.

Wir müssen bei unserem interreligiösen Dialog darauf achten, daß wir nicht, wie schon so oft, in die Falle der Politiker geraten. Sie haben nur ihre eigenen Interessen und ihren Gewinn im Auge. Ihre Worte, die nach außen schön klingen mögen, haben keine Grundlage, und sie verraten sehr rasch ihre Grundsätze. Wir können weder den Islam noch das Christentum solchen launischen Tagesüberlegungen folgen lassen. Wir müssen unsere Aufgaben selbst definieren und dürfen uns nicht abhängig machen von dem, was andere sagen.

Gleichgewicht zwischen ‚Recht‘ und ‚Pflicht‘

Des weiteren wurde gesagt, daß im Islam der ‚Pflicht‘ dem ‚Recht‘ gegenüber eine Vorrangstellung zukommt. Ich möchte in dem Zusammenhang auf eine Aussage von *Imām ‘Alī* verweisen, die in seinem bekannten Buch „*Nahğ al-balāğā*“ zu finden ist: „Der Begriff ‚Recht‘ umfaßt aus sprachlicher Sicht ein weites und umfangreiches Bedeutungsfeld, hinsichtlich seiner praktischen Relevanz erscheint er jedoch eher klein und begrenzt.“

Gemeinsamkeit in der Akzeptanz der Menschenrechte aufzubauen?

Jeder hat in dem Maße Rechte, wie er Pflichten hat. Zwischen ‚Recht‘ und ‚Pflicht‘ besteht also ein absolutes Gleichgewicht.

Hammer Anknüpfend an das zuletzt von Ayatollah Khamene‘i Gesagte möchte ich wiederum eine Brücke zum interreligiösen Dialog schlagen, den Sie ja auch anfangs als Thema unserer Tagung in Erinnerung gerufen haben. Tatsächlich ist das Menschenrechtskonzept, dessen Entwicklung wir in unserem Referat zu skizzieren versucht haben, seiner Entstehung nach ein säkulares Konzept. Ist es doch nicht nur unabhängig von einer Religion, sondern, historisch gesehen, sogar gegen in Europa damals miteinander konkurrierende religiöse Ansprüche entstanden. Für unseren interreligiösen Dialog stellt sich aber die Frage, inwieweit es nun möglich ist, unter Muslimen und Christen eine Gemeinsamkeit in der Akzeptanz eines Menschenrechtskonzepts aufzubauen, das in seinem Ursprung zwar säkular, nach unserem christlichen Verständnis jedoch sehr wohl mit den Anforderungen, die Gott an uns Menschen stellt, vereinbar ist. Wenn dies hier auch in sehr vereinfachter Weise geschehen muß, da ich auf sehr viele Unterschiede nicht näher eingehen kann, die zwischen einer christlichen und islamischen Betrachtung der Dinge bestehen, möchte ich doch die Frage stellen — und damit auch auf eine Aussage in Ihrem Referat von gestern zurückkommen —, ob wir nicht in der Lage sind, gemeinsam von zwei Grundanforderungen religiöser Art an den Menschen auszugehen und einander dabei auch näherzukommen:

der freie Mensch unter Gottes Forderung

Die erste Anforderung beinhaltet Gottes Forderung an den Menschen, in seinem Herzen und in seinen Taten gerecht zu sein. Angesichts dieser besonderen Verantwortung, unter der der Mensch als mit Freiheit begabtes Wesen steht, besteht aber auch die Möglichkeit, daß sich der

Mensch dieser Forderung versagt bzw. die Gerechtigkeit verfehlt. Das ist der Unterschied, der den Menschen über alle anderen Geschöpfe hinaushebt, und darin besteht die Verantwortung, die ihm auferlegt ist.

und die
Notwendigkeit
institutioneller
Gerechtigkeit

Die zweite Anforderung ergibt sich aus der Notwendigkeit, daß die Menschen gerade deshalb, weil sie die Gerechtigkeit individuell verfehlen können, in ihrem Zusammenleben von Regeln geleitet werden, die ihrerseits unter der Anforderung institutioneller Gerechtigkeit stehen. Entsteht hier nicht ein fundamentales Problem, das wir je nach der geschichtlichen Situation, in der wir uns befinden, neu zu lösen haben? Und ist dieses Problem nicht ein spezifisch politisches Problem, das wir nicht über einen unmittelbaren Rekurs auf die Offenbarung Gottes lösen können, nämlich eine Regierungsform zu finden, die diese individuelle menschliche Verantwortung wahr? Sind doch gerade Pflichten der Religion — in der es keinen Zwang gibt — durch den individuellen Menschen nur dann erfüllbar, wenn er in einem Raum lebt, in dem er seine ihm von Gott gegebene Freiheit verwirklichen kann. Eine erzwungene Erfüllung der Gebote göttlicher Gerechtigkeit, die an den Menschen individuell gerichtet sind, wäre keine Erfüllung dieser Gebote. Trotzdem müssen die Menschen — weil sie die Gebote Gottes verfehlen können — unter einer gemeinsamen, von Gerechtigkeit geleiteten Regierung stehen. So besteht das Dilemma darin, eine Regierungsform zu finden, die diese menschliche Freiheit und Selbstverantwortung wahr und achtet, und zugleich die Chance möglichst maximiert, daß sich die Menschen als Gemeinschaft gerecht regieren.

grundrechtliche
Gewährleistungen
gemeinsam
zu suchen

Wir haben im Laufe der Jahrhunderte unter vielen Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen Regierungsformen gefunden, die mit Begriffen wie ‚Demokratie‘, ‚Rechtsstaat‘ und ‚freiheitlicher Verfassungsstaat‘ bzw. ‚Grundrechtsdemokratie‘ gekennzeichnet werden können. Niemand wird jedoch je beanspruchen können, ein für alle Bedingungen und für alle Zeiten gültiges Staats- oder Regierungskonzept entwickelt zu haben. Denn der konkrete Inhalt grundrechtlicher Gewährleistungen, die in einem öffentlichen Gemeinwesen institutionalisiert werden müssen, ist je nach den sich stets verändernden historischen Bedingungen, je nach der Lage einer Gruppe von Menschen, eines Volkes bzw. einer ganzen Zeitepoche verschieden.

Besteht aber nicht genau darin ein wesentlicher Aspekt unserer freiheitlichen Verantwortung auch vor Gott, daß wir uns immer wieder neu bemühen, diese grundsätzlichen göttlichen Anforderungen — nämlich individuelle Verantwortung des einzelnen und eine gerechte gemeinschaftliche Regierungsform für alle — miteinander in Einklang zu bringen? Und müßten wir nicht gerade deswegen auf dem juristisch-politischen Feld, insbesondere auch auf dem Feld der Diskussion über die Menschenrechte und ihre Begründung, den Dialog miteinander weiterführen?

Kurz gesagt: Wir sind aus christlicher Sicht heute der Meinung, daß Menschenrechte nicht nur mit dem Christentum vereinbar sind, sondern daß wir in ihnen sogar einen wesentlichen Ausfluß der göttlichen Anforderung von Gerechtigkeit, die an uns gestellt ist, zu beachten haben.

wie kam es zur
Akzeptanz des
Freiheitsrechts
durch
die Kirche?

Shoa'i Ich danke den beiden Verfassern des Vortrages für ihre klaren Ausführungen über die geltenden Menschenrechte. Meine Frage, die ich hier stelle, bezieht sich nicht nur auf dieses Referat, sie bezieht sich auch auf die anderen Vorträge und richtet sich prinzipiell an die Denker der christlichen Religion: Die Entwicklung, die zur Ausarbeitung der Menschenrechte geführt hat, hat ihre spezifischen Grundlagen. Diese Grundlagen waren zunächst von der Kirche nicht akzeptiert worden. Die Kirche hat anfangs sogar gegen jene geistigen Voraussetzungen gekämpft, die zur Formulierung der Menschenrechte geführt haben, und hat auch später, als sie bereits formuliert waren, noch deren rechtliche Konzeption und Verbindlichkeit kritisiert. Würde nicht dieses Verständnis der Menschenrechte den Wahrheitsanspruch der Religionen in Frage stellen? Würde es sich nicht gegen jene Grundwahrheit der Religion richten, die von der unbedingten Verpflichtung des Menschen gegenüber der göttlichen Führung spricht? Erst in unseren Tagen kam die Kirche zur Einsicht, daß der Weg zur Ausübung der religiösen Pflichten nur dann in einer ausgewogenen Weise freigegeben ist, wenn bei der Ausübung der religiösen Pflichten zugleich die menschliche Freiheit entsprechend berücksichtigt wird; daß also die fundamentale Erkenntnis des Freiheitsrechts des Menschen die Voraussetzung für die Ausübung religiöser Pflichten darstellt. Auf diese historische Entwicklung und auf ihre inneren Bedingungen ist keiner der beiden Verfasser des Referates eingegangen. Welches waren also die historischen

Gründe, die die Kirche dann doch zu dieser Sinnesänderung veranlaßt haben und dazu die neuen Gesichtspunkte der Menschen anzunehmen? Schreiben nicht die Menschenrechte der Religion Aufgaben vor und verpflichten sie zu Einschränkungen bzw. Zugeständnissen, zu denen sie eigentlich von sich aus nicht verpflichtet wäre? Wie kann mit einem Wort die Religion ihre Prinzipien und ihre Identität wahren und zugleich die von Professor Hammer angeführten säkularistischen Einschränkungen seitens der Menschenrechte akzeptieren?

in Freiheitsansprüchen waren genuin christliche Gedanken zu entdecken

Luf Es ist eine ganz wichtige Frage, die hier von Herrn Shoa'i gestellt wurde: Wie kann man sich aus christlicher Perspektive ein richtiges Verhältnis zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte vorstellen? Wie war es möglich, daß eine Entwicklung, die zunächst einmal durch einen Antagonismus gegenüber diesen

sich in den Menschenrechten zeigenden Freiheitsansprüchen geprägt war, schließlich auf die Akzeptanz der Menschenrechte durch das Christentum und insbesondere durch die katholische Kirche hinauslaufen konnte? Dies wurde möglich, in dem Maße man einsah, daß sich in den Freiheitsansprüchen der Menschenrechte ein genuin-christlicher Freiheitsgedanke wiederfinden läßt; das heißt, daß zwischen dem Freiheitsanspruch der Menschenrechtstradition einerseits und einem christlich verstandenen, theologisch interpretierten Freiheitsverständnis andererseits kein notwendiger Gegensatz, sondern eine Entsprechung besteht. Worin aber ist diese Entsprechung grundgelegt? — so lautete Ihre Frage. Man hat sie darin gesehen, daß die Glaubenserfahrung selbst eine qualifizierte Freiheitserfahrung darstellt, daß also in der Weise, wie sich ein gläubiger Mensch in seinem Glauben artikuliert und findet, eine ursprüngliche Freiheitserfahrung gegenwärtig ist. Dabei wurde betont, daß sich Gott von Anfang an im Menschen ein freies Gegenüber, das er als seinen Partner anspricht, geschaffen habe, so daß mit der ‚Geschöpflichkeit‘ des Menschen immer schon das ‚freie Gegenüber‘ des Menschen zu Gott gegeben ist. So kam man in der christlichen Theologie zur Überzeugung, daß dieser in der religiösen Erfahrung gelegene Freiheitsaspekt zumindest die Möglichkeit bietet, mit dem ins Gespräch zu kommen, was in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte angesprochen wurde.

zu Menschenrechten aus religiöser Verantwortung Stellung zu beziehen

Differenzierung zu kennzeichnen versucht:

vertiefend

Einerseits geht es darum, aus christlichem, wie überhaupt aus jedem Glauben heraus zu den Menschenrechten *vertiefend* Stellung zu nehmen. Sie aus dem Glauben zu vertiefen bedeutet eine besondere Dimension dessen zu erschließen, was unter ‚menschlicher Würde‘, ‚menschlicher Geschöpflichkeit‘ und ‚menschlicher Freiheit‘ theologisch gemeint ist.

stimulierend

Darüber hinaus ist man der Auffassung, daß die religiöse Stellungnahme *stimulierend* sein könnte, das heißt, daß es auch möglich wäre, einen Beitrag zum konkreten Ethos der Menschenrechte zu leisten. Es genügt ja nicht, die Menschenrechte einfach zu haben und sie irgendwie, vielleicht sogar, wie es oft geschieht, bloß strategisch zu benutzen. Es geht vielmehr darum, im Umgang mit diesen Rechten auch eine bestimmte Form von Ethos zu entfalten, das daran orientiert ist, einem eindimensional-individualistischen Anspruchsdenken entgegenzutreten und im Gegensatz dazu die soziale Verpflichtungsdimension menschlichen Freiheitshandelns herauszuarbeiten. Denn, bleibt diese soziale Dimension der Freiheit unberücksichtigt, ist die Gefahr groß, die Menschenrechte zu bloßen Mitteln egozentrischer Selbstbehauptung zu degradieren. Auf alle derartigen Versuche eines ‚strategischen‘ Umgangs mit den Menschenrechten müßte seitens der Kirche und der Religion überhaupt sehr sensibel reagiert werden, damit die Menschenrechte nicht zur planen Durchsetzung der eigenen Interessen und zur Diskriminierung anderer instrumentalisiert werden.

kritisierend

Drittens sollten die Menschenrechte aus religiöser Perspektive *kritisierend* betrachtet werden. Damit ist vieles von dem gemeint, was Herr Khamene'i schon angesprochen hat. Gerade aus einer religiösen Sicht heraus müßte man sehr sensibel auf den Mißbrauch von Menschenrechten, zum Beispiel als machtpolitische

Interessenswerkzeuge, reagieren. So gegenüber jenen Staaten, die die Menschenrechtskritik bloß selektiv benützen, um Politik zu machen. Hier ist eine sehr wichtige Aufgabe der Religion gelegen, diesen Menschenrechtsgebrauch zu kritisieren.

Wenn ich hier diese drei Aspekte — vertiefend, stimulierend und kritisierend — in den Aufgabenbereich eines interreligiösen Dialogs einbringe, so geschieht dies in der Überzeugung, daß gerade damit ein Programm angesprochen sein könnte, das für das Gespräch der Religionen tragbar ist.

Frage nach den Kriterien der Menschenrechte und Notwendigkeit ihrer Überprüfung

Zarif Auch ich danke den beiden Autoren des Referates, die im Blick auf das ihnen gestellte Thema sowohl auf theoretischer wie auf praktischer Ebene sehr vieles und wichtiges angesprochen haben. Wenn es auch die zur Verfügung stehende Zeit nicht erlaubt, auf alle Punkte des Referates einzugehen, so möchte ich doch in aller Kürze wenigstens auf den einen oder anderen Punkt zu sprechen kommen.

Fürs erste erscheint mir die Feststellung sehr wichtig, daß es in der gegenwärtigen Diskussion der Menschenrechte in den islamischen Ländern und in den Ländern der Dritten Welt nicht so sehr um die grundsätzliche Frage der Menschenrechte und ihrer Universalisierbarkeit geht, sondern um die Frage nach den Kriterien der Menschenrechte und um die Notwendigkeit ihrer Überprüfung ebenso wie ihrer Grenzen.

Berücksichtigt man die heute international anerkannten Kriterien der Menschenrechte und die Tatsache, daß Freiheit und Würde des Menschen weithin als deren ursprüngliche Grundlage betrachtet werden, so stehen wir, wenn man dabei von der Rolle der Religion absieht und ihre Herkunft von einer säkularistischen Kultur ableitet, vor einem großen Problem: wie weit nämlich die Menschenrechte reichen und wo ihre Grenzen liegen. Konkret etwa, wenn es um das Recht des Menschen über seinen Körper geht, und man sich dabei einfach auf die Freiheit des Menschen beruft, auf sein Recht auf Selbstbestimmung: Geht dieses Recht bis zur Freiheit auf Prostitution, auf Abtreibung und jedwede Art des Geschlechtsverkehrs, auch des homosexuellen? Liegt, anders gefragt, bei der Diskussion der internationalen Kriterien der Menschenrechte und unter der Voraussetzung ihrer säkularistischen Grundlage die Rolle der Religion nur auf der Ebene der praktischen Durchführung, das heißt näherhin auf der Ebene der Überwachung der Menschenrechte,

ihrer Einhaltung bzw. im negativen Fall ihrer Verletzung? Oder ist es auch die Aufgabe der Religion und des interreligiösen Dialogs, aufgrund bestimmter Kriterien gewisse Grenzen der menschlichen Selbstbestimmung festzulegen und anzumahnen? Deshalb darf die Diskussion der Menschenrechte nicht auf die Frage ihrer universalen Gültigkeit eingengt werden. Es bedarf vielmehr auch der Diskussion ihrer Grundlagen und ihrer Kriterien. Und in einer derartigen Diskussion ist dann die Mitwirkung aller Kulturen erforderlich, bekommen Seminare wie dieses eine unverzichtbare Funktion: denn es kann sein, daß die angesprochenen Kriterien nicht nur hinsichtlich ihrer Grundlagen nicht allen gemeinsam sind, sondern auch im einzelnen Begriffen entspringen, die in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Bedeutungen haben. Muß es nicht notwendigerweise zu Problemen führen, wenn man versucht, so unterschiedliche Begriffe zu verallgemeinern, und wenn man bestrebt ist, ihnen in einem internationalen Rahmen zu globaler Gültigkeit zu verhelfen?

politische Macht und Menschenrechte

Es wurde im weiteren auch über die Beziehung zwischen politischer Macht und Menschenrechten gesprochen, näherhin über das Problem, daß die Menschenrechte auch Werkzeug werden können in der Hand der Politik. Welche Aufgabe hat nun die Kirche angesichts der Ablehnung von Normen, wie sie heute vielfach gang und gäbe ist, wenn etwa die ‚Freiheit der Homosexualität‘ gefordert wird, die ‚Freiheit der Prostitution‘ oder die ‚Freiheit der Abtreibung‘? Bekanntlich stellen dies nicht nur Parolen dar. Diese Themen standen auf der jüngsten ‚Weltfrauenkonferenz‘ in Peking zur Diskussion, bei der letzten Sitzung der ‚Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE)‘ in Dänemark, die sich mit den wirtschaftlichen Entwicklungsfragen befaßte, oder bei der vergangenen ‚Konferenz über Bevölkerungswachstum und Entwicklung‘ in Kairo. Welche Grenzen zieht man angesichts solcher Begriffe bzw. Freiheitspostulate, die ihre Legitimität von säkularistischen Begriffen ableiten?

die Würde des Menschen und seine Freiheit zu irren

Hammer Wir stimmen darin überein, daß ohne die Freiheit kein genuin menschlicher Glaubensvollzug möglich ist. Nun liegt es meiner Meinung nach im Grundgedanken der Menschenrechte, ebenso wie in dem einer von Gott dem Menschen geoffenbarten

Religion, daß die Würde des Menschen auch seine Freiheit zu irren einschließt. Aus diesem Grunde sehen die Menschenrechte u. a. einen rechtlichen Schutz des Menschen in seinem Irrtum vor, daß er nicht gegen sein Gewissen und seinen persönlichen Vorstellungen zuwider, gleichsam von außen, zu irgendwelchen aus der Religion abgeleiteten Verpflichtungen gezwungen werden kann. Ich glaube, daß auch aus der Sicht der Religionen ein rechtlicher Schutz dieser Verantwortung unabdingbar ist.

Ein egozentrischer Mißbrauch der Menschenrechte, der mit einem solchen Freiheitsgebrauch möglich ist, ist, wie Professor Luf schon betonte, natürlich besonders auch von religiöser Seite zu kritisieren. Dies gilt aber auch für eine individualistische Engführung des Begriffs der Menschenrechte selbst, die ja inhaltlich und natürlich auch hinsichtlich ihrer institutionellen Ausgestaltung offen sind.

göttliche Gebote dem Menschen gegenüber nicht durch öffentlichen Zwang durchzusetzen

Welche Bedingungen sind in einer Gesellschaft notwendig, um ein religiöses Ethos nicht nur wirksam entwickeln zu lassen, sondern um darüber hinaus die Träger eines solchen Ethos in die Lage zu versetzen, es auch gemeinschaftlich zu leben? Das ist nämlich eine Frage, die gleichermaßen eine menschenrechtliche Dimension hat. Eine Beschränkung des Menschenrechtsgedankens auf individuelle Abwehrrechte erschiene mir unter diesen Gesichtspunkten gerade unzureichend. Allerdings kann insbesondere aus der religiös begründeten Verantwortung des Menschen vor Gott — und darauf will ich auch aus religiöser Sicht sozusagen bestehen — kein politisches Instrumentarium dafür eingesetzt werden, den Menschen dieser Verantwortung dadurch zu entheben, daß eine öffentliche Ordnung etabliert wird, die die göttlichen Gebote gegenüber dem Menschen durch öffentlichen Zwang durchsetzt.

religiös — säkular, theonom — autonom

Bsteh Ein Problem soll hier aufgegriffen werden, das im bisherigen Verlauf der Tagung immer wieder angesprochen worden ist und auch im Zusammenhang mit dem vorangegangenen Referat notwendigerweise ein wichtiges Element unserer Gespräche darstellt. Man könnte es mit den Begriffen ‚religiöses — säkulares Weltverständnis‘ bzw. ‚theonomes — autonomes Weltverständnis‘ bezeichnen. Dazu möchte ich als Theologe einen Gedanken hinzufügen.

Wir alle, die wir an Gott glauben, stehen auf dem Boden der Schöpfung: auf dem Boden des Glaubens, daß Gott diese Welt mit ihrer Geschichte, dieses Saeculum, geschaffen hat. Die Aussage hat nicht nur ihre Relevanz für den Anfang der Schöpfung, sondern für ihre ganze Geschichtlichkeit. Das heißt, für uns religiöse Menschen ist die Welt eine Wirklichkeit, die von Gott gesetzt ist, die von Gott gewollt ist, und nur deswegen existiert. Insofern ist aber die Schöpfung speziell für uns christliche und muslimische Gläubige eine Wirklichkeit, die wir nie mit Gott selbst verwechseln dürfen. Es ist eine Wirklichkeit, die nicht Gott ist, die in diesem Sinne Gott gegenübersteht. Als religiöse Menschen erkennen wir demnach in dem Umstand, daß die Welt Gott gegenübersteht, etwas Gottgewolltes. Er selbst ist es, der also will, daß ihm etwas — und dazu gehören neben Sonne, Mond und Sternen auch wir Menschen mit unserer konkreten Geschichtlichkeit — in seinem Eigenstand und damit auch in seiner Eigengesetzlichkeit, in seiner Autonomie, gegenübersteht.

Freiheit dem Menschen gegeben, um sich auf Gott hin zu definieren

Damit aber ist uns, und darin sehe ich die Grundgemeinsamkeit zwischen Christen und Muslimen, eine sehr schwierige Aufgabe gestellt, die wir jeden Tag neu zu bewältigen haben: die Spannung, nicht selber Gott zu sein — sonst würden wir uns ja zu einem Götzen machen —, aber aus Gott und auf ihn hin zu leben. Dafür gibt Gott uns die Freiheit. Die Begriffe ‚säkular‘ und ‚autonom‘, im Sinne von eigenverantwortlich, sind also keineswegs gegen Gott gerichtet, jedenfalls nicht notwendigerweise. Es ist letztlich ein Problem der Identität. Gott ist Gott, und ich bin nicht Gott. Ich kann nun diese Identität gegen Gott und natürlich auch gegen den Menschen definieren. Darin würde ich als Christ die Sünde erkennen. Es gibt Autonomie als Sünde: Es ist der Mensch, der sich in seiner Freiheit, in seiner Identität gegen Gott definiert. Als *religiöser* Mensch müßte ich jedoch meine Freiheit umgekehrt auf Gott hin definieren, mein Dasein zur freien Antwort auf Gott hin werden lassen.

in der Geschichte der Schöpfung — Gottes Stimme hörbar

Gott spricht also durch die ganze Schöpfung zu mir. Sie ist und bleibt im Glauben der Muslime ebenso wie in unserem christlichen Glauben noch vor jeder besonderen Offenbarung seine grundlegende Offenbarung. Daraus ergibt sich für uns als Gläubige der islamischen und der christlichen Religionsge-

meinschaften die Verpflichtung, auch immer wieder darauf zu hören, was Gott in der Geschichte der Schöpfung spricht. Wir dürfen nicht taub werden für das Wort Gottes in der Schöpfung — für sein Wort, das die Schöpfung *ist*. Darum kann durch eine wie immer geartete Entwicklung in der Menschheitsgeschichte, selbst dann, wenn diese Entwicklung einen negativen Ursprung gehabt hätte, etwas hörbar werden, was für unsere Beziehung zu Gott bedeutsam ist.

die Welt für den Menschen — der Mensch für Gott

A'vani Darin liegt eine sehr schöne und zutreffende Aussage. Eine Geschichte von *Dāwūd*, die in der Überlieferung des Propheten erzählt wird, bringt das gleiche zum Ausdruck, und ich meine, daß in dem, was Gott dem *Dāwūd* sagt, tatsächlich eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen Islam und Christentum erkannt werden kann: „O *Dāwūd*, Wir haben die ganze Welt und das Universum für dich erschaffen, und dich für Mich.“ Aus meiner Sicht liegt darin eine dem Islam und Christentum gemeinsame Betrachtungsweise: In der Perspektive beider Religionen existiert der Mensch nur für Gott; das heißt, der Mensch ist nicht für die Welt da, sondern die Welt für den Menschen und der Mensch nur für Gott. Dieser Betrachtungsweise kommt für das Verständnis der Menschenrechte große Bedeutung zu.

gesellschaftliche Basis für Wirksamwerden der Menschenrechte

Gabriel Auf der gesellschaftlichen Ebene stellt, meiner Meinung nach, der christliche Glaube eine wesentliche Wurzel der Menschenrechte dar. Ich glaube, daß die mit dem Glauben verbundenen Tugenden, wie Pflichtbewußtsein, hoffentlich auch

Toleranz und die Bereitschaft zur Selbstbegrenzung, eine wichtige Voraussetzung darstellen für ein Wirksamwerden der Menschenrechte innerhalb einer Gesellschaft. Wenn uns diese gesellschaftliche Basis abhanden kommt, dann ist auch die Menschenrechtsidee in Gefahr. Ich meine, daß in den europäischen Staaten eine derartige Gefahr besteht. Diese gesellschaftliche Genese der Menschenrechte ist jedoch von ihrer positiv-rechtlichen Ausgestaltung auf der staatlichen Ebene zu unterscheiden. Bei der Anerkennung dieser für die modernen Gesellschaften notwendigen Menschenrechte als staatlich garantierte Rechte haben die katholische Kirche und auch die meisten anderen Kirchen leider lange Zeit aus einer Reihe von historisch bedingten, aber sachlich nicht gerechtfertigten Gründen eine ablehnende Haltung eingenommen.

Menschenrechte und gesellschaftlicher Wandel

Zum anderen möchte ich im Anschluß an das schon von Professor Hammer Gesagte noch einmal darauf hinweisen, daß die Menschenrechte in ihrer positiv-rechtlichen Ausgestaltung sich einem Wandel der gesellschaftlichen Umstände verdanken, konkret einer zunehmenden Macht des Staates, auf die — zum Schutz des Individuums — notwendigerweise eine Begrenzung des Staates folgen mußte. Die Menschenrechte in ihrer positiv-rechtlichen Ausgestaltung stellen die Antwort auf diesen Wandel dar, der nicht zuletzt durch die immer weitergehende Entwicklung der technischen Möglichkeiten bedingt war.

rechtlich garantierte Rahmenordnung weltweit immer dringlicher

Es ist allerdings auch wichtig zu sehen, daß sich der säkulare Staat einer religiösen Tragik ‚verdankt‘, bzw. aus ihr hervorgegangen ist. Waren es doch vor allem die Konfessionskriege in Europa, die die Christen untereinander austrugen, die den Staat zwangen, eine neue säkulare Rahmenordnung zu schaffen, um das friedliche Zusammenleben wieder zu ermöglichen. Langfristig hat diese Entwicklung hin zum säkularen Verfassungsstaat und zur staatlich garantierten Religionsfreiheit, so meine ich, auch für die Religion Vorteile gebracht. Bedenkt man, daß es in absehbarer Zeit sicherlich nicht nur *eine* Religion und *eine* Weltanschauung auf der Welt geben wird, so drängt sich die Frage auf, ob nicht in einer internationalen Ordnung der Zukunft eben dieses Konzept einer säkularen, rechtlich garantierten Rahmenordnung in Form der Menschenrechte immer mehr Bedeutung zukommen könnte und müßte.

Seyed Mostafa Mohaqqueq-Damad

An den Anfang meiner Ausführungen möchte ich eine philosophische und theologische Analyse des Begriffes der ‚Menschenrechte‘ vom Standpunkt des Islams und des Christentums stellen. Daran soll sich eine juristische und politische Erläuterung des Begriffes anschließen.

1. Historische Entwicklungen

Das Wort ‚Menschenrechte‘ in seiner terminologischen Bedeutung hat auch in der abendländischen Tradition des Denkens und der Rechtslehre keine lange Geschichte. Untersucht man, zum Beispiel, die Werke des größten Philosophen der Aufklärungszeit, von *Immanuel Kant*, für den mehr als für jeden anderen der Mensch und dessen Würde Grundlage und Ausgangspunkt seiner praktischen Philosophie ist, wird man feststellen, daß man darin keine Spur von diesem Begriff findet.

Tatsächlich verdankt der Begriff seine Entstehung einer sozialen und politischen Bewegung in Frankreich und hat seine Beziehung zu diesem ursprünglich politischen Grundverständnis und Motiv bis heute bewahrt. Ohne diesen Rückbezug bliebe er nicht vorstellbar. Demnach bezieht sich das Wort bzw. der Begriff ‚Menschenrechte‘ grundsätzlich auf jene Gruppe der Machthabenden, die in ihrem Herrschaftsbereich die anderslautenden Meinungen und Ansichten ihrer Gegner unterdrücken und verfolgen.

Die wichtigsten Rechte, die man unter dem Begriff der ‚Menschenrechte‘ versteht, sind im einzelnen: das Recht auf Leben, auf Freiheit und auf Gleichheit, das Recht auf Gerechtigkeit, auf gerechte Rechtsprechung, auf Schutz vor dem Machtmißbrauch und vor der Folter, das Recht auf den Schutz der Ehre und des guten Rufes, das Asylrecht und die Minderheitenrechte, das Recht, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, das Recht auf Gedanken- und Glaubensfreiheit, auf Redefreiheit und Versammlungsfreiheit, das Recht auf Eigentum und auf Arbeit, das

Recht auf Beteiligung an den notwendigen materiellen und geistigen Entwicklungen, die Frauenrechte, das Recht auf Familiengründung, auf Ausbildung und Erziehung, das Recht auf Schutz des persönlichen Lebens und das Recht auf freie Wahl des Aufenthaltsortes. Unbestreitbares Prinzip und Voraussetzung für die Umsetzung aller dieser Rechte ist selbstverständlich, daß sie nicht den Rechten anderer widerstreitet und die Menschenrechte anderer Personen verletzt.

Ordnet man die angeführten Rechte nach ihrem inneren logischen Zusammenhang, so kann man sie, wie folgt gruppieren in:

- (1) individuelle Freiheitsrechte: wie zum Beispiel das Recht auf persönlichen Schutz und auf Verteidigung, sowohl den Mitmenschen wie auch der Regierung und dem Staat gegenüber, das Recht auf Leben und körperliche Integrität, das Recht auf religiöse und moralische Freiheit und das Recht auf Privateigentum;
- (2) politische Freiheitsrechte: die also das Recht des einzelnen auf Teilnahme an gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten wahren, wie das Recht auf Pressefreiheit, auf Versammlungs- und Vereinsfreiheit sowie auf die Freiheit von Wissenschaft, Lehre und Forschung;
- (3) die primären sozialen Rechte: wie das Recht auf Arbeit, auf gesellschaftliche Sicherheit, auf kulturelle und soziale Entfaltung u. dgl. m.

In dieser Art läßt sich übersichtlich zusammenfassen, was in der westlichen Welt heute unter der Bezeichnung ‚Menschenrechte‘ allgemein verstanden und als gültig betrachtet wird.

Was nun die islamische Welt anbelangt, so hat man auf einer internationalen Konferenz von Islamwissenschaftlern im September 1981/1360 H. festgestellt, daß sich im Islam schon von Anfang an mehr als zwanzig Rechte der oben angeführten Menschenrechte klar und ausdrücklich formuliert finden: so das Recht auf Leben, auf Schutz gegenüber Angreifern sowie gegen seelische und körperliche Verletzung, das Asylrecht und die Minderheitenrechte, das Recht auf Glaubensfreiheit, auf soziale Sicherheit, auf Arbeit und Beruf und das Recht auf Ausbildung, Erziehung und jeder Art von geistiger Entfaltung. Die Definition dieser Werte im Sinne von ‚Rechten‘ stellt durchaus eine Interpretation dessen dar, was in der Sprache der islamischen Rechtswissenschaft dem ‚volljährig verpflichteten‘ Menschen als rechtliche und moralische

Pflicht gegenüber anderen Menschen auferlegt ist. Die besagten Rechte drücken mit anderen Worten das aus, was in der Sprache der islamischen Tradition der ‚volljährig verpflichtete‘ Mensch als gebotene und empfohlene Pflichten zu erfüllen hat, so daß aus diesen Pflichten und Aufgaben jenen Personen Rechte erwachsen, denen gegenüber diese Pflichten und Aufgaben bestehen. Im islamischen Kontext geht es demnach nicht um das Recht, sondern um die Pflicht, von der wir heute bestimmte Rechte ableiten.

In der traditionellen christlichen Morallehre haben die christlichen Glaubensgelehrten in ähnlicher Weise aus den Pflichten des Menschen, die dieser zu erfüllen hat, für jene Personen Rechte abgeleitet, denen diese sittlichen Handlungen zugute kommen. So spricht auch die religiöse Tradition des Judentums davon, daß der Ursprung und die Wurzel der wichtigsten Menschenrechte in der Tora liegen.

Die Gläubigen aller drei Religionsgemeinschaften — von Judentum, Christentum und Islam — weisen hinsichtlich der Menschenrechte in erster Linie auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott hin, das heißt im christlich-theologischen Verständnis, vor der Wahrheit Christi. Das besagt, daß diese Rechte keine gesetzliche Garantie auf Umsetzung haben, daß also — mit Ausnahme einiger Fälle, die Leben und Eigentum bedrohen — Befolgung oder Mißachtung dieser Rechte keine Belohnung bzw. Bestrafung nach sich ziehen.

Demgegenüber lag das Ziel der Menschenrechte, wie sie im Jahr 1789 in Frankreich verbindlich und offiziell definiert wurden, darin, diesen moralischen Werten — die unabhängig von den drei genannten Religionen bereits in der Rechtsüberlieferung Griechenlands und Roms als ‚natürliche Rechte‘ anerkannt worden waren — ihre Besonderheit als Werte weithin zu nehmen, sie in der Form von Gesetzen in ein Instrumentarium politischer Macht zu verwandeln und für ihre Umsetzung in dieser Welt Sicherheitsgarantien zu schaffen.

Ich werde im folgenden versuchen, in aller Kürze den Hauptunterschied zwischen dem herauszuarbeiten, was der Begriff ‚Menschenrechte‘ als Ergebnis seiner politischen und philosophischen Überlieferungsgeschichte im Westen — von den Anfängen in der Epoche der griechischen Philosophie bis zur Gegenwart — meint, und dem, was vor allem vom Standpunkt des Islams aus unter diesem Begriff verstanden wird.

2. Inhalt, Begründung und Garantie der ‚Menschenrechte‘

Der Terminus ‚Menschenrechte‘ wirft die Frage auf, warum und in welchem Sinne der Mensch im Mittelpunkt dieses Begriffes steht. Ohne auf die historischen und gesellschaftlichen Gründe näher eingehen zu können, muß es hier genügen, auf folgendes hinzuweisen: Die westliche Welt, genauer gesagt, die westlichen Länder sind aufgrund ihrer Erfahrungen, ihrer Freundschaften und Feindschaften im Laufe ihrer sehr vielschichtigen und komplizierten Geschichte, insbesondere im 18. Jahrhundert, zur Erkenntnis gekommen, daß ein friedliches Zusammenleben der Menschen nur dann möglich ist, wenn der Mensch als Mensch, also unabhängig von jeglichem Attribut — wie es sich aus Glaube, Religion, Herkunft und Stand, Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Rang und Stellung, Reichtum, Besitz und Macht ergeben möge — nur nach dem Kriterium, ein Mensch zu sein, gesehen wird. Was in der Sprache der Theologen heißt: wenn es um den Menschen in seinem Menschsein geht und nicht um den Menschen etwa als Muslim oder Christ oder Jude usw., als Schwarzer oder Weißer, Reicher oder Armer, Gelehrter oder Unwissender, Herrscher oder Untertan. Sobald der Mensch im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Menschenrechte‘ so gesehen wird, erhalten auch sein ‚Recht‘ bzw. seine ‚Rechte‘ wohl oder übel eine andere Bedeutung. ‚Recht‘ wird so zur natürlichsten und elementarsten Forderung jedes Menschen, die von vornherein in seiner Existenz und in seinem Wesen als Mensch verankert ist: von niemandem ihm gegeben, kann es ihm auch von niemandem genommen werden. Damit ist nicht mehr das ‚Recht auf eine Person‘ ausgesagt als vielmehr das ‚Recht auf eine Sache‘: es ist das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf Gleichheit usw. und nicht das Recht des Kindes auf seine Eltern und umgekehrt, das Recht der Ehefrau auf ihren Ehemann und umgekehrt — was eben das Recht auf eine Person bzw. auf ein Individuum meint, und woraus dann für jene Person oder jenes Individuum eine Pflicht erwächst. Nicht in dieser Bedeutung werden die Menschenrechte verstanden, sondern als Rechte auf Sachen.

Es ist klar, daß die theologisch-rechtliche Begründung der religiösen Pflichten und der ihnen korrespondierenden Rechte aus dem Schatz der Offenbarung herrührt oder auf ein anderes religiös-gesetzgeberisches Organ zurückgeht. In diesem Sinne muß man sich dann in unserem Zusammenhang fragen, woher die Legitimierung der mit dem Begriff

‚Menschenrechte‘ gemeinten Rechte eigentlich kommt. Woher stammt also ihre Berechtigung — eine Berechtigung, welche die gesetzliche Garantie zur Umsetzung dieser Rechte in sich trägt und Strafe bzw. Belohnung dafür vorsieht? Die Legitimierung der Rechte muß auf solchen Verbindlichkeiten aufrufen. Aber aus welchen Quellen und von welchem Organ her kommt sie in diesem Falle nun wirklich?

Die Begründer der Menschenrechte konnten und wollten sich nicht auf diese oder jene Religion berufen, um deren Berechtigung nachzuweisen, ansonsten wäre es nicht mehr um den Menschen ‚um seines Menschseins willen‘ gegangen. Sie mußten die Begründung dieser Rechte und die Garantie auf ihre Umsetzung im Menschen selbst und in seinen Wesenseigenschaften suchen, und zwar in einer logischen Linie, die von der Philosophie der Aufklärung ihren Ausgangspunkt nahm.

Als wichtigste und selbstverständlichsie Voraussetzung der Menschlichkeit des Menschen erklärten sie die Würde des Menschen. Ohne sich dabei auf irgendeine Quelle oder Autorität zu beziehen, sollte die Würde des Menschen das ursprünglichste und plausibelste Fundament bilden, das heißt jenes Prinzip, in dem alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten — zumal auch alle Religionen darin eines Sinnes sind — übereinstimmen. Seine Würde betrachtete man als eine Eigenschaft und als ein Charaktermerkmal des Menschen, das unabhängig von allen anderen Voraussetzungen und Aspekten auf jeden einzelnen a priori zutrifft. Diesen einen Schritt, die menschliche Würde als ein Grundprinzip und nicht als Recht, als etwas, das also zum inneren Wesen des Menschen gehört, aufzufassen, kann man nachvollziehen. Auch ein zweiter Schritt war notwendig, um jener individuellen Qualität — stellt doch die Würde eine Qualität des Individuums dar — Allgemeingültigkeit zu verleihen: er bestand in der Übernahme des Begriffes der ‚Gleichheit‘. Das Prinzip, daß alle Menschen hinsichtlich ihrer Würde gleich sind, konnte und kann alle Menschen von der Notwendigkeit überzeugen, daß ihre wesentlichen Rechte zu wahren sind und sie dafür einzutreten haben. Im weiteren war daraus das Recht abzuleiten, daß Gesetzesbrecher in dieser Welt zur Rechenschaft zu ziehen sind.

Hier soll es aber nicht so sehr um die Akzeptanz dieser allgemeinen Verpflichtung gehen als vielmehr um das Problem, wie die Verpflichtung, jeden Menschen, der das Gesetz bricht, in dieser Welt zur Verantwortung zu ziehen, umgesetzt und garantiert werden könne. Es geht also um

das Problem der Garantie, die der Würde und Gleichheit aller Menschen gegenüber gleichsam den aktiven Aspekt der Argumentation gewährleisten sollte. Während also ‚Würde‘ und ‚Gleichheit‘ dem Menschen innewohnen, ist der Aspekt der ‚Gerechtigkeit‘ als Aspekt immer wieder neu zu leistender Umsetzung von einer übergeordneten Instanz wahrzunehmen und meint einen anderen Gesichtspunkt. Nur um diesen Begriff der Gerechtigkeit geht es, der Gegenstand der Übereinstimmung aller Menschen war und ist, und um die Verpflichtung, die damit nicht nur für die Machthaber, sondern für alle Menschen und Personen verbunden ist, die in irgendeiner Weise, wenn auch da und dort nur in geringstem Ausmaß vielleicht, über einen anderen Menschen Macht und Herrschaftsrecht ausüben.

3. Unterschiede im Menschenbild

War es in unseren bisherigen Überlegungen um Philosophie und Ursprung der Menschenrechte gegangen, um ihren Inhalt sowie um die Art und Weise, wie ihre Umsetzung zu gewährleisten ist, so wenden wir uns nun der Frage zu, warum und inwiefern sich das, was der Westen unter ‚Mensch‘ und folglich unter den ‚Rechten des Menschen‘ versteht, von dem unterscheidet, was die Religionen, vor allem der Islam, darunter verstehen. Die Wurzel dieses Unterschiedes scheint in der Vorstellung bzw. in der Anwendung der beiden unterschiedlichen Menschenbilder zu liegen, die sich die westliche Welt auf der einen und die semitischen Religionen, besonders der Islam, auf der anderen Seite machen.

Für die semitischen Religionen, wie sie im Koran zur Sprache kommen, steht Gott im Mittelpunkt ihrer Weltanschauung. Der Mensch, das heißt, der Mensch, der seinem Wesen entsprechend lebt, baut sein Leben, sein ganzes Denken und Handeln, wenn auch um seines eigenen Vorteils willen, das heißt, um die Glückseligkeit zu erlangen, darauf auf, rein und aufrichtig auf dem Weg des einzigen Gottes zu wandeln. Auf dieser Grundlage sind die aufrichtige Hinwendung des Menschen zu Gott und seine unerschütterliche Gottesfürchtigkeit für das göttliche Recht die Quelle seiner Würde. So heißt es dann: „Der Angesehenste von euch bei Gott ist der Gottesfürchtigste von euch.“ (Koran 49,13).

Der Westen hingegen rückt den Menschen ins Zentrum und mißt ihm kategorische Bedeutung zu. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ — ein philosophischer Grundsatz, der auf die Zeit des Sokrates zurückgeht, und von dem die Mythen der Griechen ebenso ausgehen wie in der Folge alle ihre philosophischen Schulen. Die Götter der Griechen, die Welt und alles, was sich — positiv oder negativ — auf ihr ereignet, bewegt sich um die Achse ‚Mensch‘ und um dessen Wünsche. Allmählich sickerte diese Weltanschauung in die europäische christliche Tradition ein, näherhin in eine Tradition, die von Menschen getragen wurde, die ursprünglich nicht aus der jüdischen Tradition kamen, sondern Anhänger anderer Religionen waren. So wurde der ursprüngliche Theozentrismus verändert, Gott wurde in den Dienst des Menschen und seiner Wünsche gestellt.

Die Vorstellung, daß die Sünde einen wesentlichen Bestandteil des Menschen bildet, und der Glaube an die Notwendigkeit, den Menschen wieder von ihr befreien zu müssen, führten zu einem theologischen Mechanismus, der die Opferung des in der Gestalt Jesu menschengewordenen Gottes zur Folge hatte. Die Opferung Jesu, damit der Mensch befreit werde von der Sünde, ist in der Tat ein Geschehen, das im Dienste des Menschen steht (um den sich alles dreht), sie bringt weder Gott noch Jesus irgenwelche Früchte. Auf diesem Weg tritt nun der griechisch-westliche ‚Anthropozentrismus‘ an die Stelle des ‚Theozentrismus‘, jenes ursprünglichen Grundsatzes der semitischen Religionen.

Im Islam ist das Menschenbild ein ganz anderes. Erschaffen mit einem auf Einheit ausgerichteten Wesen — die ‚schöpfungsmäßige Religion‘, *dīn al-ḥaqq* (vgl. Koran 30,30) —, steht der Mensch im Zeichen eines Theozentrismus, der den grundlegenden Teil seiner Existenz bildet. Von den beiden Vorstellungen Theozentrismus oder Anthropozentrismus dominiert also im westlichen Denken der Anthropozentrismus und im Islam der Theozentrismus.

Die christliche Kirche hat im Lauf der Geschichte immer wieder versucht, den Bann des Anthropozentrismus zu brechen und ihn mit kirchlichen Gesetzen und Geboten in die Schranken zu weisen. Doch hat die Macht des Anthropozentrismus den westlichen Menschen von diesen Einschränkungen und Verboten schließlich befreit.

Stellt man den Theozentrismus in den semitischen Religionen, besonders im Islam, und den Anthropozentrismus der westlichen Kultur einander

gegenüber und fragt sich, wie sie sich auf das Verständnis der Menschenrechte ausgewirkt haben, so kann man zusammenfassend feststellen:

Die Menschenrechte, wie sie sich im Licht der Religionen zeigen, sind im Rahmen des göttlichen Willens und Gebotes verstanden worden und dürfen keinesfalls aus diesem Rahmen herausgelöst werden. Wird im Islam von ‚Menschenrechten‘ gesprochen, so kann der Mensch, um dessen Rechte es dabei geht, nicht absolut gesetzt werden, er ist ein Mensch, der in Beziehung zu Gott steht. So verhält es sich auch im Christentum. Um ihren schon beschriebenen absoluten Anthropozentrismus (der nicht von Gottes Willen eingeschränkt wird) zu bewahren, dulden die Menschenrechte im westlichen Verständnis jedoch keinerlei Einschränkung. Dieser Unterschied hat zu Streitigkeiten zwischen den Vertretern der Menschenrechte in ihrer westlichen Prägung auf der einen und den Anhängern der katholischen Kirche und des Islams auf der anderen Seite geführt. Die Auseinandersetzungen um den Unterschied zwischen den Rechten des absoluten Menschen und den Rechten eines Menschen, der sich den Vorschriften der Religion verpflichtet weiß, wurden unter den Muslimen im allgemeinen zu anderen Zeiten und an anderen Orten ausgetragen, als dies unter den Christen geschah.

Nach dieser philosophischen und theologischen Analyse des Themas wenden wir uns jetzt der geschichtlichen Entwicklung jener Gesetze und Bestimmungen im Westen zu, die die Menschenrechte betreffen, um schließlich etwas zur gegenwärtigen Situation der Menschenrechte im Westen zu sagen.

4. Die Ausformung der Menschenrechte im Westen

Zunächst gilt es, in einem kurzen Überblick auf die verschiedenen Menschenrechtserklärungen hinzuweisen, die bisher veröffentlicht wurden:

1. Die Menschenrechtserklärung in Frankreich

Die erste Menschenrechtserklärung wurde im August 1789 im Frankreich nach der großen Revolution veröffentlicht. Diese Erklärung, die aus einer Einleitung und 17 Artikeln bestand, spiegelte sich dann in jenen Verfassungsrechten Frankreichs wider, die danach verabschiedet wurden. Sie war auch nicht ohne Einfluß auf die internationale Menschenrechtserklärung.

2. Die internationale Menschenrechtserklärung

Sie wurde am 10. Dezember 1948 unter der Resolution Nr. 217 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet und besteht aus einer Präambel und 30 Artikeln. Der Gedanke der Menschenrechte, dessen Verbreitung bis dahin nur lokaler und partieller Art war, erhielt dadurch eine internationale Dimension; alle Länder versprachen, diese Rechte zu respektieren.

3. Die europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten

Dieses Abkommen wurde am 4. November 1950 in Rom unterzeichnet und wurde nach und nach bis 1960 durch eine Reihe von Ergänzungsprotokollen erweitert. Es besteht aus 66 Artikeln und stellt einen der vollständigsten Texte über die Menschenrechte dar. Durch dieses Abkommen, das von den Mitgliedstaaten des Europarates unterzeichnet wurde, erhielten die Menschenrechte die gesetzliche Garantie auf ihre Umsetzung, und die Unterzeichnerstaaten verpflichteten sich, die darin enthaltenen Rechte zu beachten; es räumte allen Personen das Recht ein, die Durchführung der darin festgelegten Bestimmungen zu beanspruchen. Weiters sah das Abkommen die Errichtung eines Gerichtshofes vor, der Klagen untersuchen sollte, die allfällige Verletzungen der Menschenrechtsbestimmungen betreffen.

4. Die Charta von Turin

Am 18. Oktober 1961 wurde in Turin eine europäische Sozialcharta verabschiedet, deren Ziel es ist, allen Bürgern der betreffenden Länder gleiche soziale Rechte zu gewähren und jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Religion oder politischer Meinung auszuschließen. Diese Charta hat eher einen sozio-ökonomischen Charakter: Sie strebt die Verbesserung des Lebensstandards und der allgemeinen Lage der europäischen Völker in den städtischen wie in den ländlichen Gebieten an.

5. Abkommen zum Schutz der Menschenrechte in Amerika

Die Länder des amerikanischen Kontinents haben bisher eine Reihe von Erklärungen und Abkommen hinsichtlich der Menschenrechte unter-

zeichnet. U. a. sei auf die Menschenrechtskommission hingewiesen, die 1960 ihre Tätigkeit aufgenommen hat, und auf das amerikanische Menschenrechtsabkommen, das am 22. November 1969 verabschiedet wurde; sowie auf die amerikanische Erklärung von Bogota aus dem Jahre 1948.

6. Internationale Menschenrechtsabkommen

Von der Generalversammlung der Vereinten Nationen sind am 16. Dezember 1966 zwei weitere Abkommen verabschiedet worden; sie nehmen neben der universellen Menschenrechtserklärung in politischer und rechtlicher Hinsicht einen hohen Stellenwert ein und ergänzen die Erklärung von 1948. Eines der beiden Abkommen betrifft die zivilen und politischen Rechte und besteht aus einer Einleitung und 53 Artikeln; das andere betrifft die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte und setzt sich aus einer Präambel und 31 Artikeln zusammen.

Die Menschenrechte als politisches Instrumentarium

Der Westen, so scheint es zumindest, betrachtet die Menschenrechte als Rechte des westlichen Menschen und räumt der Dritten Welt und den unterdrückten und kolonialisierten Ländern keinerlei Rechte ein. Spricht der Westen im Zusammenhang mit Menschenrechten über die Dritte Welt, so sind seine Voreingenommenheiten und seine politischen Ziele ganz deutlich spürbar. Von da her rührt ein großes Mißtrauen der Völker der Dritten Welt. Immer wieder, und das seit Jahren, kann beobachtet werden, daß der Westen, ungeachtet der Verabschiedung und Publikation der angeführten Menschenrechtserklärungen und unter dem Vorwand, die Grundsätze des Humanismus und der Zivilisation zu verbreiten, in schrecklicher und beschämender Weise in den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ländern vorgeht. Die dunkle Geschichte des alten und neuen Kolonialismus werden die Völker dieser Regionen, darunter auch meine Heimat Iran, die alle seit über einem Jahrhundert darunter leiden, nicht vergessen können. Die islamischen Länder werden von den Kolonialisten weiter ausgebeutet, ihr Reichtum, ihre materiellen sowie geistigen Ressourcen werden tagtäglich von den großen westlichen Ländern unter unterschiedlichsten Vorwänden ausgeraubt, währenddessen der Westen unaufhörlich die Parole verkündet, daß er die Menschenrechte schütze. Dies geschieht aus dem ein-

fachen Grund, weil der Westen die Menschenrechte ausschließlich für sich selbst in Anspruch nimmt.

Zudem hat der Begriff der Menschenrechte heute im Westen eine stark individualistische Prägung erhalten, während der Mensch im Islam als ein soziales Wesen betrachtet wird, als ein Wesen, das wesentlich in die Gesellschaft eingebunden ist. Die Menschenrechte sind im Westen in die Gefahr, als handelspolitisches Instrumentarium mißbraucht zu werden.

Demgegenüber muß der Mensch nach der Lehre der Religionen, ganz besonders nach der des Islams, vor allem bestrebt sein, in seinem Inneren Freiheit zu gewinnen und Zügellosigkeit sowie Sittenlosigkeit zu vermeiden. Der Islam betrachtet den Menschen als verantwortlichen Treuhänder Gottes. Neben den gesellschaftlichen Aufgaben, wie vor allem das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten, hat das islamische Denken auch die Aspekte des persönlichen Innenlebens und der Entfaltung eines ausgeglichenen Menschen im Auge.

zur Vor-
geschichte der
Menschenrechte

Schneider Die Instrumentalisierung der Menschenrechte zu einem wirtschaftspolitischen Machtinstrument im Dienst bestimmter Interessen, von der im Referat die Rede war, würde ich für einen Mißbrauch der Menschenrechte halten. Was die Menschenrechtsidee selbst betrifft, so hat der Vortragende mit Recht auf die Bedeutung der Französischen Revolution und der Erklärung von 1789 hingewiesen. Diese Ereignisse hatten jedoch eine Vorgeschichte, wie Frau Gabriel schon angedeutet hat. Was ihnen in Europa vorausging, war die Glaubensspaltung — in einer Epoche, in der man davon überzeugt war, daß der Friede und die öffentliche Ordnung nur unter dem Vorzeichen einer Einheit im Glauben möglich wäre, einer *concordia* im gemeinsamen Glauben. Die Folge war der Krieg, der blutige Kampf darum, die Lehre einer der Konfessionen als öffentlich verbindliche Glaubenslehre durchzusetzen. Dies führte in der Regel in einem bestimmten Territorium zum Sieg einer Lehre, oder richtiger, zum Sieg politischer Kräfte, die sich mit einer Lehre verbunden hatten. Was aber geschah mit den Andersgläubigen? Sie wurden entweder veranlaßt, zur jeweils herrschenden Glaubensrichtung überzutreten, oder sie hatten das sogenannte ‚*ius abeundi*‘, das Recht auf Auswanderung. Somit ging der Idee des ‚*ethnic cleansing*‘ — der ethnischen Säuberung, wie man sie heute gerne nennt — einige Jahrhunderte zuvor schon die Idee einer ‚konfessionellen Säuberung‘ voraus. Dann gab es noch eine dritte Möglichkeit: sich zu Hause einzuschließen. Und dieses Recht auf das ungestörte häusliche Gebet der Angehörigen anderer Konfessionen wurde zum ersten westlichen Freiheitsrecht und führte im weiteren zur Gewährung der Toleranz, wie sie der Islam in seinem Machtbereich schon Jahrhunderte vorher den Angehörigen der Buchreligionen gewährt hatte.

Die Entwicklung blieb jedoch dabei nicht stehen. Es kamen zusätzliche Impulse hinzu, so zunächst der Schritt von der bloßen Toleranz zur garantierten Gleichberechtigung. Sie bedeutete, daß die Gewalt des Staates nicht mehr als Verbündete einer Konfession erschien, sondern den verschiedenen Konfessionen gegenüber einen Status der Überparteilichkeit annahm.

Darüber hinaus wurde die Achtung vor der Gewissensüberzeugung — unabhängig von den anerkannten Religionsgemeinschaften — grundsätzlich bejaht. Es wurden auch andere Überzeugungen, wie zum Beispiel philosophische Überzeugungen, ja sogar der Atheismus, zunächst toleriert und dann gleichberechtigt in die Garantie freier Artikulierbarkeit einbezogen. Es scheint, daß gerade das in den Augen unserer muslimischen Freunde das Befremdende ist, aber es beruht auf der Anerkennung der Goldenen Regel: Was ich für mich in Anspruch nehme, muß ich auch dem anderen zubilligen, weil er mein Bruder ist. Er muß die Chance haben, im Gehorsam gegenüber seinem inneren ‚Propheten‘, das Gute zu suchen, solange er den Frieden nicht verletzt und solange er den Mitmenschen nicht schadet. Für den Christen besteht diese Pflicht, weil Jesus sich zum Bruder aller Menschen und vor allem aller Unterdrückten gemacht hat, und weil der Christ glaubt, daß er das, was er dem geringsten Bruder und der geringsten Schwester antut, gleichzeitig auch Christus antut.

Ich bin mir bewußt, daß diese Motive in der heutigen politischen Wirklichkeit eine viel zu geringe Rolle spielen. Der öffentlich anerkannte Sinngehalt der Menschenrechte ist heute nicht immer untrennbar mit dieser Motivation verbunden. Denn die Menschenrechte werden auch denen garantiert, die anderes glauben, weil man ihnen das Recht zuspricht, nicht übermächtig zu werden. In diesem Sinne hat die katholische Kirche bei ihrem letzten Konzil ausdrücklich gesagt, daß es zu ihren Hauptaufgaben in der Gesellschaft gehört, für die Rechte jeder menschlichen Person einzutreten. Daß eine Diskrepanz zwischen dieser Aufgabe und der gesellschaftlichen und politischen Realität besteht, ist eine Tatsache, und wir fühlen uns dazu verpflichtet, etwas dagegen zu tun.

‚Menschen-
rechte‘ auf Gott
bezogen —
oder ohne Gott

Mohaqqeq-Damad Im Anschluß an die sehr aufschlußreichen Ausführungen von Professor Schneider stellt sich mir die Frage, worin eigentlich der wesentliche Unterschied unserer Auffassungen bestehen soll. Ich habe nicht gemeint, daß es den Begriff der ‚Menschenrechte‘ vor der Französischen Revolution nicht gegeben hat. Der Begriff ist im Grunde so alt wie die semitischen Religionen, freilich in einem ganz anderen Verständnis. Hat man doch im Gefolge der Französischen Revolution den Ruf nach den neuen Rechten mit den überkommenen Begriffen erhoben, dabei aber den Menschen

neu definiert: Nicht mehr Gott, sondern der Mensch stand von da an im Mittelpunkt. Der Mensch, der früher aus seiner Beziehung zu Gott heraus verstanden wurde, war ein autonomer, ein unabhängiger Mensch geworden. Dementsprechend wurden auch seine Rechte neu definiert. Ich habe im weiteren darauf hingewiesen, daß sich die christliche Kirche zwar zunächst im Bewußtsein ihrer geistigen Ursprünge an dieselben Grenzen gebunden fühlte, die der menschlichen Freiheit gesetzt sind, und daß sie daher von Anfang an gegen die Deklaration der Rechte des modernen Menschen Stellung bezog. Sie hat sich jedoch im Laufe der Zeit eine neue Definition des Menschen und der Welt zueigen gemacht und unter dem Einfluß der westlichen Kultur und Zivilisation sich dieser modernen Bewegung angeschlossen. Sie bestand nicht mehr auf ihren früheren Forderungen und ‚befreite‘ den Menschen aus jenen Einschränkungen und Verpflichtungen, die sie ihm vorher auferlegt hatte.

„Goldene Regel“
für alle gültig

Schließlich möchte ich darauf hinweisen, daß der Satz „Was du nicht willst, daß man dir tut, das füg‘ auch keinem anderen zu!“ auch in der Lehre des islamischen Propheten, der religiösen Führer des Islams und in der Lehre Jesu zu finden ist. Wird dieser Grundsatz jetzt auch von Atheisten angewendet, so, weil das menschliche Gewissen nicht daran vorbeikommt, auf seiner Gültigkeit zu bestehen. Somit sind wir keinesfalls der Auffassung, daß dieser Satz falsch sei, weil er auch von den Atheisten beansprucht wird. Habe ich in meinen Ausführungen die Meinung vertreten, daß es uns aufgegeben ist, die Menschen in die Grenzen ihres Weges zu Gott einzuweisen, sollte jedenfalls damit nicht den Menschen, die dies ablehnen, das Recht zu leben abgesprochen werden.

Völkerrechtsidee
von christlicher
Theologie
mitbegründet

Potz Als kleine Ergänzung zu dem, was Frau Gabriel und Herr Schneider zu den Vorläufern der Menschenrechtsidee gesagt haben: Es hat sie tatsächlich gegeben, und sie waren sehr eng mit der christlichen Theologie verknüpft — insbesondere mit der spanischen Spätscholastik. So waren es Theologen, die sich in Reaktion auf das Grauen der Conquista in Amerika zu überlegen begannen: Sind nicht auch die nicht-monotheistischen Indianer Menschen? Es war freilich schon schlimm genug, daß sie das überhaupt überlegen mußten. Dann folgten aber weitere Überlegungen: Ob nicht diese Indianer ein Recht auf ihre eigene Regierung hätten und insofern auch ein Recht auf ihre eigene

Religion, als es den Spaniern verboten wäre, ihnen das Christentum aufzuzwingen — ungeachtet der Tatsache, daß diese keine Hochreligion im Sinne der abrahamitischen Tradition darstellt.

Das westliche Völkerrecht baut daher auf den Theorien christlicher Theologen auf, wobei besonders *Francisco de Vitoria* (gest. 1546) als Vater des Völkerrechts gilt. Damit gehören die Thesen dieser Theologen auch zu den einflußreichsten Vorläufern der Menschenrechtsidee.

Mohaqq-Damad Das entspricht ganz dem, was ich in meinem Referat ausführte: daß der Begriff ‚Menschenrechte‘ zwar in den philosophischen Schulen der letzten Jahrhunderte, vor allem auch in den Werken *Kants*, in dieser ausdrücklichen Form nicht zu finden ist, in seinen Grundzügen jedoch, wie sie aus den Lehren der Religionen abzuleiten sind, schon sehr alt ist. Dies im einzelnen noch weiter auszuführen, würde uns hier aber zu weit führen. Im übrigen fand ich Ihren zuletzt erwähnten Hinweis aufschlußreich und will ihn gerne festhalten.

einige
Beobachtungen
aus islamischer
Sicht

Schabestari Die Erläuterungen von Herrn Mohaqq-Damad waren auch für mich von großem Nutzen. Ich möchte daran anschließend auf einige weitere Aspekte zu sprechen kommen, die mir aus islamischer Sicht diskussionswürdig erscheinen. Dabei möchte ich — nachdem ich schon an vielen Diskussionen über Menschenrechte im In- und Ausland teilgenommen habe — manche Dinge, die von Christen und Muslimen sowie von anderen Freunden, die aus dem Westen in den Iran kommen, immer wieder in diese Diskussion eingebracht werden, etwas deutlicher voneinander abgrenzen und hoffe, so etwas mehr Licht in diese Angelegenheit bringen zu können.

Zunächst hat Herr Mohaqq-Damad — ähnlich wie auch unsere österreichischen Freunde — zu Recht darauf hingewiesen, daß die mächtigen Staaten die Menschenrechte oft als Druckmittel gegen andere Länder einsetzen. Diese Tatsache kann man nicht einfach hinnehmen, vielmehr gilt es, dem Unrecht, das darin liegt, mit Entschiedenheit entgegenzutreten.

Rechte Gott
gegenüber —
oder anderen
Menschen
gegenüber?

Sodann wäre genauerhin zu klären, ob und inwieweit es sich dabei um Rechte des Menschen Gott gegenüber handelt oder ob die Menschenrechte als Rechte von Menschen zu bestimmen sind, die sie anderen Menschen gegenüber haben. Sicherlich definieren die Artikel der Menschenrechtserklärung

Rechte, die für das Verhalten der Menschen zueinander relevant sind. Durch die Menschenrechte erhält der Mensch aus theologischer Sicht nicht die Freiheit, Gott anzunehmen oder nicht; denn Gott hat durch die Offenbarung den Menschen zum Glauben an ihn verpflichtet. Es geht vielmehr bei den Menschenrechten um einen Komplex von Aussagen, mit deren Annahme sich die Menschen dazu verpflichten, sie in ihrem gesellschaftlichen Leben zu beachten. Daß der Mensch zu einem wahren Menschen wird, indem er Gott gegenübersteht und auf Gottes Ruf antwortet, das gehört zum unveräußerlichen Gemeingut christlicher und islamischer Theologie. Die Menschenrechte wollen einzig und allein die Beziehungen der Menschen untereinander regeln.

Gesetze einer Gesellschaft nicht mit einem Mal zu verändern

Ein weiterer Grund dafür, daß wir in der Menschenrechtsdiskussion mit unseren westlichen Freunden oft nicht weiterkommen, liegt in einem theoretischen Problem: Es besteht in einigen Bestimmungen der islamischen Rechtslehre, die Anlaß geben, darüber nachzudenken, ob einige ‚Menschenrechte‘, wie sie heute formuliert sind, mit dem Islam konform sind oder nicht. Wenn ich im folgenden auf einen Gesichtspunkt hinweise, der hilfreich sein könnte, diese Schwierigkeiten zu beheben, so soll das jedoch nicht heißen, daß wir verpflichtet sind, alle Punkte der Menschenrechtserklärung zu akzeptieren. Näherhin geht es um einen Gesichtspunkt, der im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen steht: Kein Gesetzgeber, nicht einmal der Prophet, ist dazu imstande, sämtliche Gesetze einer Gesellschaft auf einen Schlag zu verändern. Das würde zu unlöslichen Konflikten in der Gesellschaft führen. So hat auch der Prophet des Islams nicht versucht, alle damals bestehenden Gesetze und Riten aufzuheben. Das war faktisch unmöglich. Vieles von dem, was in unserer Rechtslehre als Tragpfeiler im Bereich der Familienordnung, ja sogar des Strafrechts und der Herrschaftsordnung gilt, hat es somit in einer allgemeineren Form schon vor dem Auftreten des Propheten gegeben.

... zum Beispiel Sklaverei und das Verbot, den Glauben zu ändern

So hat der erhabene Prophet des Islams, nachdem er dazu bestellt worden war, versucht, einige Reformen im Bereich der Gesetzgebung durchzuführen. Indem er zum Beispiel das System der Sklaverei humaner gestaltete. Oder, hinsichtlich jener anderen Sitte im vorislamischen Arabien, derzufolge es nicht möglich

war, den Glauben zu ändern. Ich möchte dieses Beispiel hier erwähnen, weil es oft im Zusammenhang mit der Frage der Menschenrechte diskutiert wird. Die Araber erlaubten damals niemandem, seine Religion zu ändern. Deshalb wollten sie auch den Propheten, als er den neuen Glauben verkündete, und seine Anhänger töten. Dies führte bekanntlich zur *higra* des Propheten nach Medina. War nun der erhabene Prophet nicht imstande, den Menschen auf einmal soviel Einsicht und Erkenntnis zu vermitteln, die sie in die Lage versetzt hätten, es zu respektieren, wenn einer seine Religion ändern wollte? Sucht man diese Frage zu beantworten, so führt dies zur Annahme, daß das Fehlen einer Legitimation für die Glaubensänderung auf die Schwäche des Menschen im alten Arabien zurückzuführen ist. Nicht auf Gott. Die Menschen waren zu schwach und hatten einfach nicht die innere Kapazität dazu. Es war also nicht Gott, der ihnen gesagt hätte, daß niemand befugt ist, seinen Glauben zu ändern. Es lag vielmehr daran, daß ihnen Muḥammad diese Kapazität nicht uneingeschränkt vermitteln konnte.

Ein anderes Beispiel könnte man im Prinzip der Vergeltung sehen, das damals weitverbreitet war. Dazu hat der Prophet gesagt: „Eine böse Tat soll mit etwas gleich Bösem vergolten werden. Wer aber verzeiht und Besserung schafft, dessen Lohn obliegt Gott. [. . .]“ (Koran 42,40). Gott hat auch nicht die Sklaverei für erlaubt erklärt. Er will weder, daß Menschen zu Sklaven gemacht werden, noch daß sie in der Sklaverei bleiben. Die Sklaverei war jedoch in jener Zeit eine gesellschaftliche Tatsache: Es gab Kriege, und nach dem Krieg machte man die Gefangenen zu Sklaven. Der Prophet konnte diese Tradition nicht einfach beseitigen. Wohl aber brachte er Reformen und schuf dadurch humanere Verhältnisse.

Bedeutung neuer *ig̃tihāds*

Hier wäre auch eine grundsätzliche Frage zu stellen: Aus der Sicht des Propheten und des Islams ist derjenige Mensch der angesehenste, der sein Leben am meisten auf Gott hin ausrichtet und gottesfürchtig ist (vgl. Koran 49,13). Sollten die Muslime nun eines Tages feststellen, daß ihre Gesellschaft jetzt imstande ist, einige jener rechtlichen und rituellen Bestimmungen zu ändern, die der Prophet in seiner Zeit nicht ändern konnte, deren Änderung jedoch dem islamischen Wesen entspräche, was würde dann gegen eine solche Veränderung sprechen? Meiner Meinung nach kann man in solchen Fällen neue *ig̃tihāds* einführen — ein Thema, das von großer Wichtigkeit ist. Das Problem ‚Menschenrechte‘ muß man jedenfalls

auch aus diesem Blickwinkel diskutieren. Gleichzeitig betone ich allerdings, daß die Instrumentalisierung der Menschenrechte seitens der internationalen Mächte, um sie als Druckmittel gegen die schwachen Länder einzusetzen, in hohem Maße unangebracht und ungerecht ist. Wir müssen daher die Diskussionen sehr differenziert führen. Vielleicht gelingt es uns dann, das Problem der Menschenrechte aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten und nicht zu sagen: Da der Prophet dies oder jenes nicht geändert hat, oder da es in der Rechtslehre so oder anders festgelegt ist, deswegen könne man es auch später nicht ändern. Meiner Meinung nach ist eine Zusammenkunft wie diese eine passende Gelegenheit, um über solche Probleme zu diskutieren.

Khamene'i Das Thema dieser Versammlung sind die interreligiösen Beziehungen. Was Sie angesprochen haben, gehört in den Bereich der *hawze*, der universitären Einrichtungen.

göttliche Gesetze gelten zu allen Zeiten und an allen Orten

Mohaqqeq-Damad Abgesehen von jenen Ausführungen, die, wie schon gesagt wurde, in die islamische Rechtswissenschaft gehören, meine ich, daß Herr Schabestari einige sehr wichtige Punkte angesprochen hat. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst etwas feststellen und dann zwei Fragen an ihn richten: Ich gehe auch davon aus, daß die ‚Menschenrechte‘ den Menschen nicht hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott meinen, und möchte dies hier ausdrücklich festhalten. Im weiteren geht es mir um die Frage, ob für die von Gott bestellten Gesetzgeber das gleiche gilt wie für die menschlichen Gesetzgeber — daß sie es nicht wagen, alles auf einmal zu verändern. Natürlich ist kein menschliches Gesetz imstande, alles, was bisher galt, abzuschaffen bzw. zu verändern. Aber, gilt dies auch hinsichtlich der göttlichen Gesetze, für jene Gesetze, die aus der Transzendenz kommen? Diese Frage stellt sich umso mehr, als wir doch davon ausgehen, daß die Propheten das bekanntmachen, was dem wohlverstandenen Interesse (*maşlahā*) des Menschen entspricht, was ihm zu allen Zeiten entspricht. Sollte, was die Propheten einer Religion, zum Beispiel der Prophet des Islams, dargelegt haben, nicht eben das sein, was die Menschen zu *allen* Zeiten und an *allen* Orten meiden sollen bzw. das, was mit der inneren Natur des Menschen übereinstimmt? Dieser Glaube paßt sicherlich nicht zur Auffassung, daß dieses oder jenes heute geändert werden müßte, weil

der Prophet nicht imstande gewesen wäre, es in seiner Zeit zu ändern.

was ist mit dem „Geist des Islams“ näherhin gemeint?

Die zweite Frage knüpft an den anderen wichtigen Punkt an, den Herr Schabestari angesprochen hat: an seine Aussage vom ‚Geist des Islams‘. Wer kann diesen genau bestimmen? Wenn wir jetzt beispielsweise sehen, daß die ganze Welt sich in die Richtung bewegt, die Homosexualität als etwas zu betrachten, was mit den menschlichen Freiheiten zu vereinbaren ist, sollen wir dann wirklich sagen: damals hat der Geist des Islams die Homosexualität nicht für frei erklärt, nun aber machen wir es?

keine Entgegensetzung von Theozentrismus und Anthropozentrismus

Gabriel Als Theologin möchte ich aus christlicher Sicht einen Argumentationsstrang in Frage stellen, den der Referent ins Zentrum seiner Ausführungen gerückt hat, und würde ihn dann gerne fragen, wie das aus islamischer Sicht aussieht. Der Referent hat in seiner Ablehnung der Menschenrechte die Entgegensetzung zwischen Anthropozentrismus und Theozentrismus als ein zentrales Argument für seine These gebracht. Ich halte aus christlicher Sicht diese Entgegensetzung für falsch, sooft sie sich auch in der christlichen Theologie oder (unter anderen Vorzeichen) in atheistischen Argumentationen finden mag. Und das aus dem im Referat von Herrn Mohaqqeq-Damad schon angeführten Grund: Weil Gott ohne jegliche Vorteile für sich handelt. Es entspricht unserer gemeinsamen Glaubensüberzeugung, daß Gott barmherzig ist, d. h. eben, daß er auf der Seite des Menschen steht. Das, was dem Menschen und einem wirklich menschlichen Leben dient — und dazu gehören in den gegenwärtigen Gesellschaften die Menschenrechte —, kann daher dem Schöpfungswillen Gottes nicht widersprechen. Ich würde gerne Ihre Meinung dazu aus islamischer Sicht hören.

die Schöpfung — nicht zum Vorteil Gottes, sondern des Menschen

Mohaqqeq-Damad In meinem Referat habe ich gesagt, daß die Vorstellung von der Sünde als einem wesentlichen Merkmal des Menschen und von der Notwendigkeit seiner Befreiung aus dieser Sünde, zu einem theologischen Mechanismus führt, der die Opferung Gottes in der menschlichen Gestalt Jesu

zur Folge hat; daß also die Aussage, Jesus habe sich geopfert, um die Menschheit aus der Sünde zu befreien, sich auf etwas bezieht, was im Dienste der Menschen steht — ohne jeden Gewinn für Gott oder Jesus. Jesu Opfer würde demnach im Interesse des Menschen geschehen sein, damit der Mensch Verzeihung seiner Sünde erlange, und ohne Gewinn für Gott. Was Sie sagten, ist ein Teil auch unseres Glaubens: daß die göttliche Schöpfung nicht zum Vorteil Gottes erfolgte, sondern aufgrund der göttlichen Barmherzigkeit. Es gibt ein persisches Gedicht, in dem es heißt:

„Nicht zu meinem Vorteil habe ich die Welt erschaffen,
um meine Diener zu beschenken, schuf ich sie.“

Das Wort ‚Sklave‘, *‘abd*, darf hier nicht irreführen. Haben Sie erwähnt, daß der Mensch in der christlichen Tradition als Partner (der Begriff wurde eben in der laufenden Übersetzung mit *‘šarik*, der ‚Beigesellte‘, wiedergegeben) Gottes gilt, so lehnen wir dies ab und ziehen es vor, den Menschen als Adressaten (*‘hamsuān*) oder als Sachwalter und Stellvertreter (*‘halifa*) Gottes auf Erden, sozusagen als Abbild Gottes auf Erden, zu bezeichnen. Im Heiligen Koran werden auch die von Ihnen erwähnten Opfer, die der Mensch Gott darbringt, angesprochen, wenn es dort heißt: „Weder ihr Fleisch noch ihr Blut erreicht Gott, aber Ihn erreicht eure Frömmigkeit. [. . .]“ (Koran 22,37). In persischer Übersetzung heißt die Stelle: „Gott zieht keinen Gewinn aus dem geopfertem Fleisch und Blut, sein Gewinn ist, daß ihr euch Ihm nähert.“ So sieht es unser islamischer Glaube.

alle Menschen
wie Glieder
eines Körpers

Vorsitzender Eine Mitteilung von unseren zoroastrischen Brüdern, die hier anwesend sind, möchte ich gerne zur Kenntnis bringen: Sie schreiben, daß Iran ein Land ist, das als Wiege der Erklärung der Menschenrechte angesehen werden kann. In diesem Sinne hängt auch in der Menschenrechtsabteilung der ‚Vereinten Nationen‘ das folgende Gedicht von *Sa‘dī* (gest. 1292):

„Adams Nachkommen, sie sind wie Glieder eines Körpers,
denn sie alle sind aus dem gleichen Stoff geschaffen.

Fügt das Schicksal einem Gliede Schmerzen zu,
so bekommen es auch die anderen zu spüren.

Der du nicht Anteil nimmst an den Schmerzen der anderen,
dich kann man nicht ‚Mensch‘ nennen.“

Dieses Gedicht stammt von einem der bedeutendsten iranischen Dichter. Und es ist heute, wie schon erwähnt, in den Räumlichkeiten der UNO sowohl auf persisch als auch auf englisch angebracht.

tiefe Gemeinsamkeiten im
Menschenrechts-
verständnis

Khoury Beschreibt nicht der Theozentrismus den Weg von Gott her zum Menschen, der Anthropozentrismus aber den Weg vom Menschen her zu Gott? Betrachtet man dies theoretisch als denselben Weg, hebt sich der in den beiden Begriffen scheinbar liegende Widerspruch wieder auf. So verstanden, sprechen sich in ihnen nur zwei Aspekte derselben Realität aus. Dann gilt aber nicht: entweder Theozentrismus oder Anthropozentrismus, sondern — je nach der Perspektive: Theozentrismus *und* Anthropozentrismus. In der östlichen Theologie des Christentums liegt der Akzent mehr auf dem Theozentrismus. In der westlichen Theologie wurde in letzter Zeit eher der Anthropozentrismus betont. Darin sollte man aber keinen Widerspruch sehen, sondern eben zwei Möglichkeiten, denselben Weg je nach der Blickrichtung zu beschreiben.

Ich sehe in unserer Diskussion doch manche Gemeinsamkeiten. Zunächst, was den Inhalt der Menschenrechte anbelangt. Bedenkt man, was im Referat über die Menschenrechte im islamischen Verständnis gesagt wurde, so kann man doch vom Inhalt her viel Gemeinsames mit dem Menschenrechtsverständnis in unserer Tradition erkennen. Auch hinsichtlich der Funktion der Menschenrechte läßt sich eine tiefe Gemeinsamkeit erkennen: Sie wollen in jedem Fall den Menschen vor Übergriffen der anderen und vor der Willkür der Machthaber schützen. Schließlich ist auch der kritische Umgang mit diesen Menschenrechten, mit ihrer Formulierung und ihren möglichen Entfaltungen ein gemeinsames Anliegen. Es wäre wohl sachlich nicht gerechtfertigt und eine Trübung der Blickrichtung, würde zum Beispiel die islamische Seite zu sehr Kritik an den Menschenrechten üben, während wir deren Bejahung zu sehr betonten. Wie Professor Luf schon sagte, müssen wir beide die Menschenrechte und ihre Entwicklung kritisch begleiten. Das ist ein gemeinsames Anliegen. So können wir vielleicht doch bei allen Auffassungsunterschieden eine Brücke zwischen der islamischen Tradition und jener Tradition der Menschenrechte finden, wie sie sich im christlichen Bereich herausgebildet hat und jetzt in der christlichen Theologie rezipiert worden ist.

Mohaqqeq-Damad Den Gedanken einer Vereinbarkeit von Theozentrismus und Anthropozentrismus kann ich im Hinblick auf eine bestimmte Interpretation des Anthropozentrismus gut akzeptieren, zumal dies auch in der islamischen Mystik zu finden ist. Ist jedoch der Begriff des Anthropozentrismus, wie dies heute im Westen der Fall ist, geprägt vom Bild eines Menschen, der willkürlich und ziellos seinen eigenen Wünschen und Postulaten nachgeht, so werden die beiden Vorstellungen nicht miteinander vereinbar sein. Wir können den großen Gott sehr wohl mit dem Menschen vereinbaren, nicht aber mit einem Menschen, der sich losgelöst hat von Gott und seinen eigenen Trieben und Forderungen völlig hingegeben ist. Dann werden Anthropozentrismus und Theozentrismus nicht mehr miteinander zu vereinbaren sein.

Würde des Menschen allein legitimiert aufgrund seiner Beziehung zu Gott

Dinani Sie haben in Ihrem Vortrag erwähnt, daß in der Menschenrechtserklärung auf die theologische Dimension im Verständnis des Menschen verzichtet wurde, wie überhaupt auf jede Verbindung zu den Religionen. Worin aber liegt dann eigentlich die Legitimierung dieser Menschenrechte? Als Grundlage dafür gaben Sie zwei Stichworte an: die Würde des Menschen und die Gleichheit aller Menschen. Wir pflegen zwar die Weltwirklichkeit mit unserem Verstand und mit unserer Vernunft zu analysieren. Vielleicht liegt aber jenseits von uns eine Wirklichkeit, die wir in dieser Weise mit unserem Verstand nicht mehr erklären und analysieren können. Ein von jedem göttlichen Ursprung losgelöster Mensch hat keinen Anspruch auf Würde und Gleichheit. Denn auch Würde und Gleichheit bedürfen einer Legitimierung. Und diese liegt in der Beziehung des Menschen zu Gott. Als Stellvertreter Gottes auf Erden besitzt der Mensch seine Würde.

Mohaqqeq-Damad Ich bin auch ganz dieser Meinung. Ich wollte nur darauf hinweisen, daß jenen, die die Menschenrechte legitimieren wollen, diese beiden Begriffe — Würde und Gleichheit — dazu dienen, während für uns die Würde eines Menschen, losgelöst von seinem göttlichen Ursprung und von seiner Bestimmung für den Jüngsten Tag, nicht hinlänglich erklärbar ist. Kam man darin überein, daß der Mensch sich durch seine Vernunft und Erkenntnisfähigkeit von allen anderen Geschöpfen unterscheidet, und sah man darin seine Würde ausreichend begründet, so betrachtete man dies in der Folge auch als hinreichende

Legitimationsgrundlage für die Menschenrechte. Demgegenüber sehen wir die Würde des Menschen darin begründet, daß er als Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt ist. Des Menschen Würde ist also eine dem Menschen von Gott verliehene Würde. Daher ist es für uns schwierig, die Legitimation der menschlichen Würde, wie sie dem modernen Menschenrechtsbegriff zugrundeliegt, als zutreffend anzuerkennen.

Freiheit ist nicht Willkür

Vanoni Ich wollte versuchen, auf die Schwierigkeit einzugehen, die immer wieder und gerade von religiöser Seite im Umgang mit dem Wort ‚Freiheit‘ auftritt. Ich habe das Gefühl, daß der Begriff oft negativ gefärbt ist und deswegen nicht gern verwendet wird. In der katholischen Kirche war es lange Zeit überaus schwierig, sich diesem Wort ‚Freiheit‘ zu stellen, obwohl uns Jesus ein Gebet gelehrt hat, dessen letzte Bitte lautet: „Libera nos a malo! — Befreie uns von dem Bösen!“ (Mt 6,13). Eine Bitte, die in unserem Gebet mehrmals täglich vor Gott, den allmächtigen und barmherzigen, getragen wird. Natürlich kann die Freiheit mißbraucht werden und negative Auswirkungen haben. Darin sind wir uns einig. So ist Freiheit für christliche Theologie nicht mit Willkür gleichzusetzen, mit der ‚Freiheit‘, alles tun zu können, was man will. Es ist zwar eine Befreiung von etwas, aber es ist auch eine Freiheit für etwas: daß man sich im Glauben an Gott in einer Gemeinschaft findet, in der man als freier Mensch lebt, und in der man lernt, seinen eigenen Freiheitsraum mit anderen zu teilen und damit im gleichen Maße aufhört, die Freiheit der anderen einzugrenzen. Ein Grundsatz christlicher Moraltheologie, den es sicher in dieser oder einer ähnlichen Formulierung auch in der islamischen Tradition gibt, besagt: *Abusus non tollit usum*. Weil man befürchten muß, sich beim Aufstehen den Fuß zu brechen, bleibt man doch nicht den ganzen Tag im Bett. Die Freiheit kann auch gefährlich sein. Im Christentum ist jedenfalls unter menschlicher Freiheit nicht gemeint, daß der Mensch tun kann, was er will. Dazu befreit ihn Gott nicht.

was tun Katholiken für die Menschenrechte?

Was tut die katholische Kirche für die Menschenrechte? — eine Frage, die auch Herr Shoa'i gestern anklingen ließ. Hier, wie übrigens ganz allgemein, ist ‚katholische Kirche‘ jedenfalls nicht mit ‚europäischer‘ bzw. ‚westlicher Kirche‘ gleichzusetzen. So kommt zum Beispiel Herr Khoury aus der Ostkirche, ebenso wie der Großteil meiner Mitbrüder von der gleichen Ordensgemeinschaft aus

der sogenannten Dritten Welt stammt — aus Indonesien, wo es die meisten Muslime gibt, und sehr viele aus Lateinamerika. Diese Christen versuchen, sich auf die Seite der Schwachen zu stellen. Ich erinnere an einen Bischof in Brasilien, *Erwin Kräutler*, der sich gegen die Großgrundbesitzer wendet, die die Indios vertreiben und sie am liebsten aus dem Weg räumen würden, und der in dieser Auseinandersetzung ganz bewußt das Instrumentarium der Menschenrechte einsetzt. Er kann sein Wort für diese Menschen dort nur so tapfer erheben, weil er weiß, daß in Europa und in weiten Teilen der Erde Menschen hinter ihm stehen, Katholiken, die sich im Sinne der Menschenrechte dafür einsetzen, daß diese Indios das Recht zu leben und das Recht auf Heimat haben, obwohl sie nicht katholisch sind.

Ein anderes Beispiel betrifft mehr die christlichen Kirchen in Europa, die während dieses furchtbaren Krieges im benachbarten Jugoslawien zahlreiche Flüchtlinge aufgenommen haben. Es waren auch die Kirchen, die vielfach ihre Stimme gegen alle parteipolitischen Egoisten erhoben haben. Viele haben in unseren Ländern gegen diese heimatlosen Menschen Stimmung gemacht und sie bezichtigt, sie würden uns das Essen und die Arbeitsplätze wegnehmen. Die Kirche hat sich auf die Seite der Flüchtlinge gestellt. Ich selbst wohne in einem christlichen Ordenshaus, wo seit drei Jahren mehr Muslime als Christen leben. Diese Muslime haben uns versprochen: wenn sie wieder in ihre Heimat zurückkehren dürfen, werden sie erzählen, daß sie drei Jahre in einer Kirche gewohnt haben.

Das wären konkrete Schritte, wie wir gemeinsam für die Benachteiligten in unserer Welt eintreten könnten. Nicht gegen Gott, sondern mit Gott für die Armen — das läge im Interesse dessen, was die Menschenrechte tatsächlich meinen.

die christlichen Kirchen und die Freiheitsforderungen der Menschen

Mohaqqeq-Damad Bei allen Differenzen, die zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen bestehen mögen, steht jedoch eines fest — und unsere österreichischen Professoren haben uns heute noch ausführlicher darüber informiert: Die christlichen Kirchen haben zwar gegen die ersten Ansätze eines schrankenlosen und unbedingten Freiheitsverständnisses, das sich unter dem Motto der ‚Menschenrechte‘ ausbreitete, Widerstand geleistet. Sie haben sich jedoch allmählich den Freiheitsforderungen der Menschen

gefügt. Wir sehen darin eine Art Rückzug und Abstandnehmen vom religiösen Standpunkt, den wir in unserem islamischen Glauben hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott einnehmen. Akzeptieren wir diesen Rückzug in der Form, wie die religiösen Zentren von Tag zu Tag den menschlichen Forderungen immer weiter nachgeben, so werden wir dahin gelangen, daß es eines Tages möglicherweise keinen Namen mehr für ‚Religion‘, ‚Gott‘ oder ‚Glaube‘ geben wird. Wir haben das Gefühl, daß eine derartige Entwicklung auch eine Gefahr für unsere Grundsätze bedeutet in einem Maße, daß sie unsere religiöse Kultur bedroht.

Globalisierung und staatliche Souveränität

Auf der Suche nach einer ‚grenzenlosen‘ Gerechtigkeit

Richard Potz

„Die Souveränität ist ein Begriff, dessen Vergangenheit noch nicht bewältigt ist und dessen Gegenwart und Zukunft nur wenig erschlossen sind.“ Dieser Befund aus dem Jahre 1967¹ hat nicht nur hinsichtlich der Aufhellung der Vergangenheit auch heute noch Geltung, sondern ist in bezug auf die Zukunft aktueller denn je.

Nicht zuletzt auch deshalb, weil es in den außereuropäischen Staaten nach der Entkolonialisierung geradezu zu einer Souveränitätsrenaissance gekommen ist. Zunächst war in der Phase des europäischen Imperialismus die Übertragung von Segmenten des Aufbaus souveräner Staatlichkeit Teil der Kolonialisierungspolitik. Im Zuge der Ausübung des Selbstbestimmungsrechtes im Rahmen der Entkolonialisierung wurde das Erringen der vollen Souveränität als emanzipatorischer Akt verstanden. Damit war der souveräne Staat im 20. Jahrhundert endgültig zu einem weltweit sich durchsetzenden Modell politischer Ordnung geworden, dessen Herkunft manchmal übersehen wird. Die Diskussion um die Gegenwart und Zukunft des Souveränitätsbegriffes ist jedoch ohne die Sichtbarmachung der historischen Bedingtheit des Begriffs des souveränen Staates nicht zu führen. Die „Einsicht in die Geschichtlichkeit von Staat und Recht hat die Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Souveränität zur Folge“².

Das Generalthema dieser Tagung: „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen aus islamischer und christlicher Perspektive“ ist aufs engste mit der Frage nach der Legitimität und den Grenzen der Souveränität des Staates verbunden. Wobei gerade aus der Sicht der großen Religionsgemeinschaften sowohl die *im Spannungsfeld von Religion und Politik eingebetteten historischen Entstehungsbedingungen*

¹ P. Häberle, Zur gegenwärtigen Diskussion um das Problem der Souveränität, in: Archiv für Öffentliches Recht 92 (1967) 259.

² P. Häberle, a. a. O. (Anm. 1) 270.

von Souveränität als auch eine *Ortsbestimmung der Religionsgemeinschaften angesichts der stürmischen Entwicklung supranationaler politischer Ordnungsmuster* thematisiert werden müssen.

1. Die historische Bedingtheit der staatlichen Souveränität

Souveränität ist der wesentlichste Begriff der rechtlichen Erfassung der realen politischen Ordnung der europäischen Neuzeit.³ Sie ist die bestimmende Eigenschaft der Staatsgewalt, sodaß die westlich-neuzeitliche Staatstheorie mit wenigen Ausnahmen in der Souveränität geradezu das Kennzeichen des Staates erblicken konnte. Im Begriff der Souveränität wurde die Leistungsfähigkeit des neuzeitlichen Staates fokussiert, nach innen Streit zu schlichten und nach außen die Unabhängigkeit der repräsentierten Gemeinschaft zu sichern. Der Begriff erfuhr solcherart eine formale Übersteigerung durch die Verknüpfung mit einer Vielzahl von Superlativen, wie einzigartig, unteilbar, allumfassend, allerhöchst, deren religiös-weltanschauliche Wurzeln auf den ersten Blick sichtbar sind. Souveränität und Staat sind daher eine geschichtliche Antwort auf eine geschichtliche Herausforderung, deren spezifische Bedingungen zu beachten sind.

In der klassischen Theorie spricht man einerseits von einer staatsrechtlichen inneren Seite der Souveränität und einer völkerrechtlichen äußeren Seite. Mit Hilfe der äußeren Seite hat der Staat seine Einheit gegen die Ansprüche der alten universalen europäischen Mächte, des Papsttums und des Kaisertums, abgesichert. Mit der inneren Seite der Souveränität begründete er dagegen seine Einheit gegenüber der Vielfalt der überkommenen mittelalterlichen — vor allem ständischen — Herrschaftsstrukturen, die in den konfessionellen Kriegen die gerade in Entwicklung befindliche Einheit des Staates bedrohten.

Der Begriff der Souveränität wurzelt in der Auseinandersetzung um ein kaiserliches oder ein päpstliches Herrschaftskonzept im Mittelalter⁴:

³ Unter dem unübersehbar gewordenen Schrifttum zum Thema ‚Souveränität‘ möchte ich besonders hervorheben: H. Quaritsch, Staat und Souveränität, Bd. 1: Die Grundlagen, Frankfurt/Main 1970.

⁴ Dies kommt bezeichnenderweise auch in der Übernahme der Terminologie der mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von kaiserlichem *imperium* und päpstlichem

Das kaiserliche Herrschaftskonzept des Mittelalters beruht auf der Verbindung der römischen Kaiseridee mit dem universalen Missionsanspruch des Christentums. Der Kaiser stand an der Spitze eines Missionsimperiums, vergleichbar dem Kalifen, der als Herrscher der Gläubigen an der Spitze der islamischen Umma steht.

Das päpstliche Herrschaftskonzept — klar verdeutlicht erstmals im Jahre 1202 durch Papst Innozenz III. — verweltlichte und partikularisierte die imperiale ‚Souveränität‘.⁵ Der erste Schritt war die scharfe Trennung zwischen einem weltlichen (*temporalia*) und einem geistlichen (*spiritualia*) Bereich, wobei dem geistlichen Bereich ein höherer Rang gegeben wurde. Der daraus abgeleitete Herrschaftsanspruch der geistlichen Macht wurde in Form der päpstlichen Suprematie allein als universal verstanden. Diese Exklusivität hatte zur Folge, daß jede weltliche Gewalt von der geistlichen Suprematie legitimiert sein mußte („Außerhalb der Kirche gibt es kein imperium“⁶, formulierten daher Vertreter des papalistischen Konzeptes).

In einem zweiten Schritt eröffnete dieses Konzept den Weg zu einer Partikularisierung der weltlichen Macht: Während nur die geistliche Macht universale Ansprüche geltend machen durfte, wurde in weltlichen Angelegenheiten jeder König unabhängig von anderen weltlichen Mächten erklärt.⁷

Die geistliche Macht hat also zunächst die imperiale weltliche Macht zurückgedrängt und damit die Säkularisierung in Gang gesetzt. Der Ver-

sacerdotium zum Ausdruck. Die kaiserliche Partei sprach von einer Koordination der beiden Gewalten, die päpstliche Gewalt von einer Subordination der weltlichen Gewalt unter die geistliche. In der Staatstheorie wird die äußere Seite der Souveränität aufgrund der Gleichheit der souveränen Staaten als koordinationsrechtlich bezeichnet, während die innere Seite wegen der Unterordnung unter die Staatsgewalt als subordinationsrechtlich bezeichnet wird.

⁵ In der Dekretale „*Per venerabilem*“ bescheinigte Innozenz III. dem französischen König, daß er in weltlichen Angelegenheiten keinen *superior* anzuerkennen brauche, zugleich jedoch betonte der Papst, daß aufgrund des höheren Ranges der geistlichen Angelegenheiten ein Suprematieanspruch der geistlichen Gewalt bestünde. Während der französische König von der weltlichen Suprematie des Kaisers befreit wurde, sollte er umso eindeutiger unter die geistliche Suprematie des Papstes gestellt werden.

⁶ Vgl. H. Quaritsch, a. a. O. (Anm. 3) 105.

⁷ Vgl. dazu besonders: H. Walther, Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens, München 1976.

such, religiöses Recht zur politischen Doktrin zu machen, hatte zu einer religiösen Krise geführt. Der Mißerfolg der geistlichen Macht war unausweichlich. Sie konnte ihren unmittelbaren Anspruch zur Regelung der weltlich-politischen Angelegenheiten nicht einlösen, und es wurden ihr die sozialen und ökonomischen Krisen des Spätmittelalters als Versagen angelastet.

Damit begann der Aufstieg der Souveränität des absoluten Monarchen. Der weltliche Souverän wird zunächst von der Bindung an die universalistische geistliche Macht der Kirche befreit. Andererseits gelang es ihm sogar, die geistliche Gewalt seiner Souveränität unterzuordnen. Das Ergebnis war die Entstehung der Lehre vom Gottesgnadentum und von der unmittelbaren Legitimation des Monarchen aus dem göttlichen Recht. Von da her war der Souveränitätsbegriff am monarchischen Einheitsstaat der neuzeitlichen europäischen Mächte orientiert: „Das hervorsteckende Merkmal des Staates, das Souveränitätsrecht, kann es im strengen Sinn nur in einer Monarchie geben; denn niemand als nur ein einziger kann im Staat souverän sein.“⁸ Die Souveränität, ursprünglich ein Attribut Gottes⁹, wurde im Absolutismus auf die Person des Monarchen übertragen. Der Souverän avancierte zum allmächtigen Schöpfer allen Rechts.¹⁰ Die Souveränität wurde dementsprechend als säkularisierter theologischer Begriff verstanden.¹¹

Für den Bestand des neuzeitlichen Staates schien vorerst nichts so gefährlich zu sein, wie die Teilung der Souveränität oder die Einräumung von Freiheiten gegen die souveräne Gewalt. Es galt das Prinzip, wird die Herrschaft geteilt, ist der Fürst nicht souverän.¹² Vor allem die Lösung von der religiös-kirchlichen Legitimation durfte die staatliche Omnipotenz

⁸ J. Bodin, *Les six livres de la république*, VI 4, Paris 1583.

⁹ Gott wird bis in die Neuzeit als der ‚soveräne Vater‘, als ‚unser souveräner Herr‘ bezeichnet: D. Klippel, *Staat und Souveränität*, VII. Das Problem des Souveränitätsbegriffs vor Bodin, in: O. Brunner u. a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 100.

¹⁰ Die Gewalt, Gesetze zu erlassen oder aufzuheben, und dabei nur an die göttlichen Gebote, an die natürlichen Gesetze und an Rechtsgrundsätze gebunden zu sein, die allen Menschen gemeinsam sind, ist jenes Merkmal der Souveränität, unter das alle anderen subsumierbar sind (J. Bodin, I 10).

¹¹ C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1979, 49.

¹² J. Bodin, II 1; Th. Hobbes, *Leviathan*, II 18; II 29.

nicht in Frage stellen. Daher bestand der Staat zunächst aus politischen Gründen auf der religiösen Einheit. Als die Unhaltbarkeit des politisch verordneten einheitlichen Glaubens erkennbar wurde, reagierte der allmächtige Staat zunächst damit, Religion zur Privatsache zu erklären. Das in den religiösen Gegensätzen enthaltene hohe Konfliktpotential sollte die Einheit des Staates nicht bedrohen. Um den Staat aus den bedrohlichen religiösen Verwicklungen herauszuhalten, und weil die Grundlagen für eine pluralistische Einbindung von Kirche und Religion noch nicht gegeben waren, wurde der Grundsatz aufgestellt: Der Staat und die Religion haben nichts gemein.¹³

Als die absolute Monarchie als politisches Ordnungsmodell zerbrach, erwies sich der Souveränitätsbegriff als recht flexibel und strukturell offen. Dies zeigt sich darin, daß in der Folge eine Reihe weiterer ‚Träger‘ der Souveränität ins Spiel gebracht wurden.¹⁴ Dies ermöglichte langfristig eine Transformierung des Souveränitätsbegriffs. Er entfaltet sich aus der Ausgewogenheit der zwei Parameter moderner politischer Herrschaft¹⁵: einerseits der Einführung von auf partizipatorischen Verfahren beruhender *Verwirklichung der Volkssouveränität durch demokratische Repräsentation*¹⁶ und andererseits den die rechtliche Gleichheit sichernden *Garantien von Freiheitsrechten für den einzelnen und für Minderheiten*. Damit war aber auch die endgültige Aufgabe der Identifizierung von Staat und Religion und eine neue, positive Beziehung des souveränen Staates zum religiös-weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft möglich.

Halten wir also als Zwischenergebnis des ersten, historischen Teiles fest: Die Souveränität des Staates ist aus der Überwindung der mittelalterlichen politischen Konzeption Europas geboren. Sie war zunächst das Ergebnis der Suche nach einer gerechten politischen Ordnung unter den durch das Versagen der geistlichen Macht geschaffenen Bedingungen

¹³ Vgl. D. Klippel, a. a. O. (Anm. 9) 108, Anm. 65.

¹⁴ Neben dem Staat waren dies z. B. die Vernunft, das Recht, das Gewissen, die öffentliche Meinung, vgl. H. Boldt, *Souveränität: 19. und 20. Jahrhundert*, in: O. Brunner u. a. (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 9) 129.

¹⁵ K. Eder, *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt/Main 1985, 358.

¹⁶ Diese war etwa für J. J. Rousseau noch ein Unding gewesen, für den der Souveränitätsbegriff jede Repräsentation ausschloß. Vgl. D. Klippel, a. a. O. (Anm. 9) 126.

gen. Die Souveränität wurde zum Fundament der Staatstheorie, in der sie vor allem die Einheit der Staatsgewalt zum Ausdruck brachte.

Souveränität wurde aber auch zum zentralen Begriff des westlichen Völkerrechtes. Auf dieser Ebene waren jedoch andere Bedingungen gegeben: Das Naturrecht löst „die äußere Souveränität von ihrer bei Bodin deutlichen Verbindung mit der inneren Souveränität, indem es annimmt, daß Staaten und ihre Repräsentanten sich untereinander im Stande der natürlichen Freiheit, also im Naturzustand befinden“¹⁷. Dieser ‚anarchische‘ Naturzustand im Verhältnis zu souveränen Völkerrechtssubjekten war und ist jedoch angesichts der Globalisierung aller Lebensbereiche kritisch zu hinterfragen.

2. Die Souveränitätskritik im 20. Jahrhundert

Eine — nach wie vor ihren religiösen Ursprung verratende — säkularisierte Übersteigerung des etatistischen Staats- und Souveränitätsbegriffs fand schließlich im 19. Jahrhundert statt. Demgegenüber kam es zu ersten Ansätzen der Souveränitätskritik, von denen ich die des österreichischen Staatsrechtlers *Hans Kelsen* hervorheben möchte. Für ihn ist die Theorie von der Staatsouveränität ein Zwillingbruder des imperialistischen Machtstaatsdenkens: „Die Souveränitätsvorstellung freilich muß radikal verdrängt werden. Diese Revolutionierung unseres Kulturbewußtseins tut vor allem not!“¹⁸

Der neuzeitliche Staat ist aus westlicher Sicht im 20. Jahrhundert irreversibel in einen neuen Transformationsprozeß eingetreten. In einem recht schmerzhaften Prozeß muß der Staat lernen, sich nicht mehr in Überhöhung seiner Souveränität als Selbstzweck zu verstehen. In diesem Sinne bedeutet Souveränität nach innen: Nicht ein konkurrierendes Nebeneinander des Staates und der gesellschaftlichen Verbände bestimmt den politischen Prozeß, sondern ein Miteinander. Der souveräne Staat erhält seine Legitimation gerade dadurch, daß er die Möglichkeit des politischen Handelns durch sich selbst regulierende autonome

¹⁷ D. Klippel, a. a. O. (Anm. 9) 120.

¹⁸ H. Kelsen, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre, Tübingen 1928, 317 ff.

Teilöffentlichkeiten garantiert. Der Staat als Clearing-Stelle für legitime gesellschaftliche Interessen muß jedoch in der Lage sein, Konfliktfälle zu entscheiden. Souveränität heißt daher Bereitstellung von einer Vielzahl von Verfahren und Kompetenzen, die die Aufgabe haben, den Konfliktfall zu kontrollieren und zu entschärfen. Souveränität darf und kann daher nicht gegen den Pluralismus ausgespielt werden. Staatliche Souveränität, gerade weil sie ihrer quasi-theologischen Säkularisate entkleidet wurde, ist ein rechtlich begrenzter Begriff, und diese rechtliche Begrenzung ist untrennbar mit der Menschenrechtsidee verbunden.

Es gehörte zur geschichtlich aufgegebenen Verantwortungsgeschichte des souveränen Staates der Neuzeit, daß er angesichts des Versagens geistlicher Herrschaft Frieden und Ordnung im Inneren sichern konnte. Der Staat band den Bürger in dieser Situation durch das, was durch ihn möglich wurde, nämlich die Sicherung des gesellschaftlichen Friedens angesichts ständischer und religiöser Konflikte. In dieser historischen Bedingtheit fand die Ausbildung des staatlichen Machtapparates ihre Rechtfertigung. Sie war verbunden mit einem Denkschema von Befehl und Gehorsam, mit dem Ausbau staatlicher Polizeigewalt und anderer zentralisierter Verwaltungsstrukturen, denen der einzelne Untertan gegenübergestellt war. „Zur existentiellen Ausstattung eines jeden Staates“ gehört daher zunächst „die General- und Blankovollmacht, sich in freier Entschließung und in eigener Verantwortung diejenigen Aufgaben stellen zu dürfen, die er wegen der zu bewältigenden Lagen für erforderlich hält“¹⁹.

Als Reaktion auf diese Machtkonzentration durch die monarchische Souveränität wurde eine Reihe von Konzepten zur unbedingt notwendigen Begrenzung der staatlichen Allmacht entwickelt. Angesichts des durch den souveränen Staat angehäuften Machtpotentials bedurfte es vor allem des Grundsatzes der Nichtidentifikation.²⁰ Zur Aufrechterhaltung dieser Nichtidentifikation mußten in einem mühsamen historischen Prozeß Rechtsstaatlichkeit und die Garantie von Grund- und Freiheitsrechten immer wieder aufs neue durchgesetzt und errungen werden. Oft genug wurde dieser Prozeß durch totalitäre Systeme unterbrochen, die entweder auf einer religiös-weltanschaulichen Identifikation oder auf

¹⁹ H. Krüger, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart u. a. 1966, 760 f.

²⁰ H. Krüger, a. a. O. (Anm. 19) 178 ff.

einer Identifikation mit einer Nation beruhen oder die identifizierende Form des Klassenstaates annehmen.²¹ In all diesen Staaten werden und wurden die vielfältigen Machtmittel des neuzeitlichen Staates entweder gegen religiös-weltanschaulich, national oder sozial definierte Minderheiten eingesetzt und mißbraucht.

Im Verfassungs- und Rechtsstaat hat demgegenüber die Souveränität des Staates eine Transformation und eine neue Legitimation erfahren. Daher wird der Begriff der Souveränität häufig negativ diskutiert, das heißt, er wird durch seine Grenzen bestimmt; so vor allem im Verhältnis zwischen staatlicher Souveränität und Religion, staatlicher Souveränität und Gewissen, staatlicher Souveränität und pluralistischer Gesellschaft.²² Es handelt sich um Schranken, die mit dem Kernbereich der Menschenrechtsgarantien aufs engste verknüpft sind. Nicht zufällig wurde die ‚innere Souveränität‘ im deutschen Sprachraum in den letzten Jahrzehnten am Beispiel des Verhältnisses zwischen Staat und Religion diskutiert. Die völlige Unzuständigkeit des Staates in religiösen Angelegenheiten wurde zu Recht als ein wesentliches Kriterium seiner Souveränität gesehen. *Der Staat ist — unter anderem deshalb — souverän, weil er Religionsfreiheit garantiert und weil er religiöse Interessen paritätisch berücksichtigt und nicht etwa, weil er sich mit einer Religion identifiziert.*

Mit anderen Worten: Heute ist es daher gerade das, was im Rechtsstaat unmöglich wurde, was den Bürger an ihn bindet. Die Souveränität des Staates wird durch Freiheitsgarantien nicht beschränkt, sondern sie erfährt durch diese ihre Legitimation.

Wer Menschenrechte als typische Ausdrucksform westlichen Denkens zurückweist, ist daher zu fragen, wie er die Übernahme aller jener typisch westlichen Elemente rechtfertigt, die nicht zuletzt auch mit dem Konzept der inneren Souveränität des neuzeitlichen Staates verbunden sind. Einerseits ist zwar einer kommunitaristischen Kritik zuzustimmen, die darauf hinweist, daß das freie Individuum des Westens, das, was es ist, nur sein kann auf der Basis der Gesellschaft und Zivilisation, die es hervorgebracht haben und erhalten. Zu den Entfaltungsbedingungen dieser gesellschaftlichen Ordnung gehören nach *Charles Taylor* „Museen, Symphonieorchester, Universitäten, Laboratorien, politische Parteien,

²¹ H. Krüger, a. a. O. 181 ff.

²² P. Häberle, a. a. O. (Anm. 1) 264.

Gerichtshöfe, Parlamente, Zeitungen, Verlage, Fernsehstationen“ sowie technologische Infrastruktur wie die entsprechenden Gebäude, Verkehrsmittel, Kläranlagen, Kraftwerke.²³ Es bleibt jedoch andererseits die Frage zu beantworten, wie es zu rechtfertigen sei, das wesentliche Instrumentarium an Technologie und Machtausübung zu übernehmen und zugleich die entsprechenden Elemente des damit verbundenen politischen Konzeptes zurückzuweisen: So sehr das freie Individuum und sein menschenrechtlicher Schutz das Vorhandensein der westlichen technologischen Infrastruktur voraussetzt, so sehr verlangt umgekehrt aber auch die Übernahme dieser technologischen Infrastruktur das freie Individuum und seinen Schutz. Mit anderen Worten, man muß dem Vorwurf eines „Kolonialismus im Gewande des westlichen Humanismus“ den Vorwurf einer „Selbstkolonialisierung im Gewande des westlichen Staatsapparates“ entgegenhalten.

Zu den Folgen dieser Kolonialisierung durch die eigenen Eliten, die sich des — nach westlichem Vorbild organisierten — Staatsapparates bedienen, gehört nicht nur die Monopolisierung der politischen Macht nach innen, sondern auch die Abwehr supranationaler Konzepte.

3. Staatliche Souveränität und grenzenlose Gerechtigkeit

In der Form ihrer Übersteigerung war die staatliche Souveränität im 19. und 20. Jahrhundert Ausdruck des europäischen Imperialismus. Es verwundert daher nicht, daß dieses Konzept weder nach innen noch nach außen imstande ist, den praktischen Herausforderungen der Gegenwart zu begegnen.

Das Bewußtwerden der menschlichen Schicksalsgemeinschaft bedeutet für die internationalen Beziehungen, daß die äußere Souveränität nicht mehr als isolierende Selbstbehauptung eines sich selbstbestimmenden Staates verstanden werden kann und darf: *Der Ursprung der Souveränität ist in Zukunft in einer globalen Mitverantwortung staatlicher Autorität zu sehen.*

Souveränität als globale Verantwortung des Staates begriffen hat auch weiterhin eine äußere und eine innere Seite. Die äußere Seite besteht in

²³ Ch. Taylor, Atomism, in: *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge/Mass 1985, 205 f.

der Rolle des Staates als Vermittler der Mitbestimmung in der Staatengemeinschaft. Die nach außen gerichtete Mitbestimmung darf allerdings keine Einbahnstraße sein. Sie findet ihre Ergänzung in einer nach innen gerichteten Verantwortung. Diese besteht in der Umsetzung der globalen Mitverantwortung für die jeweilige staatlich organisierte Gemeinschaft. So wird das mitverantwortliche Eingebundensein in die Weltgemeinschaft zur Legitimationsgrundlage der inneren Souveränität staatlicher Organisation. Staatsgewalt wird solcherart in Zukunft nach innen durch das Selbstbestimmungsrecht bzw. das Einfordern von Solidaritätsrechten und nach außen durch die Fähigkeit, Menschenrechte in umfassender Weise zu garantieren, legitimiert werden können. Insofern ist daher das Diktum *G. Jellinek*, „das Völkerrecht ist der Staaten wegen, nicht aber sind die Staaten des Völkerrechts wegen da“, umzukehren: *Der Staat ist der globalen Ordnung wegen da, nicht die globale Ordnung des Staates wegen.*²⁴

Was vielen noch als Beschränkung der Souveränität und deren Zerfall in eine ungewisse Supranationalität und Globalisierung erscheinen mag, wird in der Gegenwart zum Inhalt der Souveränität und zum Ausdruck deren geschichtlichen Wandels. Eine auf der globalen Mitverantwortung beruhende Legitimation staatlich organisierter Gemeinschaften bringt Souveränitätsgewinn für die menschliche Schicksalsgemeinschaft im ganzen.²⁵

Die Notwendigkeit einer Neubewertung von Souveränität sei an vier aktuellen praktischen Beispielen demonstriert.

Erstens: Die Anerkennung der Menschenrechte der dritten Dimension²⁶ ist sicher ein dringendes Gebot solidarischen Verhaltens. Diese Menschenrechte verlangen eine spezifische Weiterentwicklung der entsprechenden Schutzmechanismen, zumal es sich in erster Linie um rechtliche Ansprüche von Teilen der Weltbevölkerung gegen die Völker der industrialisierten Welt handelt. Sie könnten jedoch im Rahmen des

²⁴ *G. Jellinek*, Allgemeine Staatslehre, Bad Homburg u. a. 1966, 377.

²⁵ Vgl. *W. v. Simson*, Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart, Berlin 1965.

²⁶ Vgl. dazu in diesem Buch: *St. Hammer — G. Luf*, Menschenrechte in den internationalen Beziehungen S. 133—156; *E. Riedel*, Menschenrechte der dritten Dimension, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 17 (1989) 9 ff.

herkömmlichen Völkerrechts theoretisch bislang nur als Ansprüche zwischen dessen Subjekten, das heißt als Ansprüche souveräner Staaten gegen andere souveräne Staaten definiert werden. Dies würde voraussetzen, daß die Staaten der Dritten Welt — für ihre Bürger handelnd — Ansprüche aus Solidaritätsrechten durchzusetzen hätten. Das traditionelle Völkerrecht enthält aber kaum inhaltliche Grundlagen für derartige Ansprüche souveräner Staaten gegen andere souveräne Staaten. Es fällt den Industriestaaten daher leicht, den Solidaritätsrechten unter Hinweis auf ihre mangelnde Durchsetzbarkeit den Rechtscharakter abzuspochen.²⁷ Die rechtliche Verfaßtheit der heutigen Völkergemeinschaft, immer noch beruhend auf dem überkommenen Souveränitätskonzept des europäischen Völkerrechts, erweist sich also als Hindernis für die Durchsetzung von Solidaritätsrechten bzw. der entsprechenden Weiterentwicklung des Menschenrechtsbegriffs. Die Zurückweisung der solidarischen Humanität als eines die staatliche Souveränität transzendierenden normativen Prinzips der Menschenrechte durch die Staaten der Dritten Welt ist auf diese Weise den Interessen der betroffenen Völker diametral entgegengesetzt.

Zweitens: Aufgrund der globalen Migrationen entstehen bedeutende neue Minderheiten in allen Staaten der Welt. Deren Schicksal darf ebensowenig der Willkür nationalstaatlicher Gesetzgebung und Vollziehung anheimgestellt bleiben wie das Schicksal bereits bestehender Minderheiten. An ihrer Minderheitenpolitik läßt sich die Bereitschaft der Staaten, ihrer Aufgabe als Ort der Verwirklichung solidarischer Humanität nachzukommen, besonders gut überprüfen.

Drittens: Angesichts der die Staatsgrenzen immer mehr negierenden internationalen Wirtschaftsverflechtung und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit von schützenden und planenden Maßnahmen darf wirtschaftlicher Egoismus nicht mit dem Hinweis auf die Souveränität verdunkelt werden. Dies gilt nicht nur für die westliche staatliche Unterstützung verschiedener Formen des Wirtschaftsimperalismus. Auch der ungehemmte wirtschaftliche Egoismus der führenden politischen Gruppen in Staaten der Dritten Welt wird von diesen gerne mit dem Hinweis auf die staatliche Souveränität überdeckt. Während man mit multinationalen Konzernen Geschäfte macht und sich in deren Abhängigkeit

²⁷ Vgl. *St. Hammer — G. Luf*, a. a. O. (Anm. 26).

begibt, weist man jede Kritik von daraus sich ergebenden Menschenrechtsverletzungen als Einmischung in innere Angelegenheiten des Staates zurück. Der ökonomischen Globalisierung kann auf diese Weise keine humanitäre Globalisierung als Korrektiv entgegengehalten werden. Weder das christliche noch das islamische Bekenntnis schützen in diesem Zusammenhang bislang vor eklatanten Mißbräuchen des Begriffs der staatlichen Souveränität.²⁸

Viertens: Angesichts der globalen, sich nicht an nationale Grenzen haltenden vielschichtigen Fragen der Erhaltung einer menschengerechten Umwelt müssen alle entsprechenden Maßnahmen übernational geplant und durchgeführt werden. Da es hier aus der Sicht der abrahamitischen Religionen um die Bewahrung der Schöpfung Gottes geht, steht im Grunde genommen deren Glaubwürdigkeit auf dem Spiel, wenn sie deren Zerstörung tatenlos zulassen.²⁹

All dies muß Konsequenzen für den Einsatz der großen Religionen zugunsten einer gerechten und friedlichen Weltordnung haben. Die westliche Erfahrung hat gelehrt, daß der Einsatz der Machtmittel staatlicher Souveränität zur Durchsetzung religiöser oder nicht-religiös weltanschaulicher Konzepte zu einer gegenseitigen Durchdringung von Religion und Politik und damit immer zum Mißbrauch der Religion führt. Daß nationaler Egoismus und schrankenloses Souveränitätsdenken durch die Verknüpfung mit religiösem Fanatismus in besonderem zu menschenverachtender Politik führt, gehört ebenfalls zu fundamentalen Erfahrungen der Menschheitsgeschichte. Offensichtlich hat die religiöse Bindung

²⁸ Als Beispiele für diese Politik seien vier Staaten genannt. In Brasilien und auf den Philippinen sind es Christen, die den Lebensraum der nichtchristlichen Minderheiten durch wirtschaftliche Erschließung vernichten, in Nigeria und Malaysia sind es Muslime, die die Macht eines durch den Kolonialismus geschaffenen staatlichen Gebildes aus wirtschaftlichen Gründen gegen Nichtmuslime einsetzen.

²⁹ Zur Klima- und Biodiversitätskonvention gibt es aber — soweit ich sehe — keine nennenswerten Äußerungen von seiten der großen Religionsgemeinschaften. Der Einsatz religiöser Vertreter bzw. ihre moralischen Entrüstungen sind leider thematisch eher beschränkt: Als auf der UN-Frauenrechts-Konferenz in Peking 1995 das Thema der sexuellen Selbstbestimmung der Frau auf der Tagesordnung stand, war das Engagement der katholischen Kirche, aber auch der meisten islamischen Staaten dagegen überwältigend. Es wäre wünschenswert, wenn ein Teil der Aufmerksamkeit, den die Repräsentanten aller großen Religionsgemeinschaften traditionell den Fragen der Sexualmoral widmen, der umfassenden Bewahrung der Schöpfung zugewandt würde.

unter den verschiedenen Ebenen der Identität die stärkste Tendenz, schärfer und exklusiver zwischen Menschen zu unterscheiden.

Wie die jüngsten Erfahrungen in Bosnien zeigten, machen sich „skrupellose Führer die überkommenen religiösen Identitäten und die kollektiven Erinnerungen an vergangene Kämpfe zwischen Religionen zunutze, um einen neuformierten Nationalismus mit seinen Hegemonialansprüchen gegen die religiös Andersgläubigen zu mobilisieren“³⁰. Auch am Balkan haben sowohl Repräsentanten der orthodoxen Kirche als auch der katholischen Kirche und des Islams häufiger konfliktverschärfend, denn konfliktvermeidend gewirkt. Unter den wenigen, die auch die Verbrechen der eigenen Seite nicht übersehen und über nationale Fronten hinweg auf die Einhaltung der Menschenrechte achten, etwa die Gruppen der ‚Anti-Kriegs-Kampagne‘, handelt nur eine kleine Minderheit aus religiösem Antrieb.³¹ Wenn wir uns als Christen und Muslime auf die Suche nach einer ‚grenzenlosen Gerechtigkeit‘ begeben, muß uns die Vermeidung dieser Gefahr ein besonderes Anliegen sein.

Abschließend sei nochmals auf den Zusammenhang zwischen globaler Gerechtigkeit, staatlicher Souveränität und den Rechten des einzelnen verwiesen. Es kann keine Gerechtigkeit zwischen den Staaten geben, wenn es in den Staaten und weltweit keine Gerechtigkeit zwischen den Menschen gibt. Es kann keine Gerechtigkeit zwischen den Menschen geben, wenn nicht das Anderssein des anderen voll akzeptiert wird. In dieser Akzeptanz ist die Mitverantwortung eingeschlossen. Die Mitverantwortung für das Fremde und damit die globale Mitverantwortung für alle Menschen ist der eigentliche Fortschritt in der Souveränitätslehre aus westlicher Sicht. Diese Mitverantwortung für den anderen kann aber nur dann voll zum Tragen kommen, wenn sie rechtliche Mitverantwortung ist. Rechtliche Mitverantwortung bedeutet jedoch, den anderen als gleichberechtigten und mitbestimmenden Träger von Rechten zu sehen.

³⁰ J. Casanova, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-Westvergleich, in: Transit 8/1994: Das Europa der Religionen, 34.

³¹ Diesen allgemeinen Eindruck gibt etwa der enttäuschte Kommentar eines österreichischen Presse-Korrespondenten wieder, in: Die Presse, 22. Dezember 1995.

Korrelation von Rechten und Pflichten

Peschke Im Referat von Professor Potz war jetzt davon die Rede, daß zwischen globaler Gerechtigkeit und der Sicherung der individuellen Grund- und Freiheitsrechte ein untrennbarer Zusammenhang besteht, und daß es keine zwischenmenschliche Gerechtigkeit geben kann, wenn nicht unter den Menschen das jeweilige Anderssein des anderen voll akzeptiert wird. In dieser Akzeptanz von Mensch zu Mensch liegt ihre Pflicht, füreinander Mitverantwortung zu tragen. Im vorausgegangenen Vortrag von Herrn Mohaqeq-Damad war im Unterschied dazu besonders auf die Pflichten hingewiesen worden: daß es zwar im Islam auch eine Anzahl von Grundrechten gibt, ihnen vorgeordnet und von noch grundsätzlicherer Bedeutung aber die Pflicht ist, die Rechte des anderen zu respektieren. Man kann nun darüber diskutieren, ob die Rechte vor den Pflichten kommen oder umgekehrt. Aber auch von unserer Seite wird man Verpflichtungen als Korrelat zu den Rechten bejahen müssen. Die UNO-Deklaration von 1948 hat in ihrem letzten Artikel auch die Achtung der Menschenrechte als eine Pflicht formuliert. Im Verhältnis zu den übrigen Artikeln ist das jedoch nur eine relativ kurze Referenz. *Papst Johannes XXIII.* weist in seiner Sozialenzyklika „*Pacem in terris*“ („Friede auf Erden“, 1963) ausdrücklich darauf hin, daß die Pflichten weiter ausgeführt werden müßten, und entwickelt selbst einen Pflichtenkatalog in Parallele zu den Menschenrechten. Wie ist diese Frage um die Pflichten der Menschen näherhin zu verstehen?

Potz Es besteht kein Zweifel über die Korrelation von Rechten und Pflichten. Als Ebenbild Gottes hat aber der Mensch zunächst einmal ein fundamentales Recht bzw. bestimmte Grundrechte. Die Pflichten kann man davon keinesfalls abkoppeln. Wesentlich erscheint jedoch, daß nicht nur derjenige Rechte hat, der auch Pflichten erfüllt. Das wäre aus meiner Sicht ein folgenschweres Mißverständnis. Seine grundlegenden Rechte hat der Mensch vorausgehend zu jedweder Pflichtenerfüllung. Doch ergibt sich für den Menschen daraus seine Verantwortlichkeit. Die Relation zwischen Rechten und Pflichten kann also nicht bedeuten, daß man nur dem Rechte zubilligt, der seine Pflichten erfüllt. In der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts haben wir zwei Beispiele von

politischen Systemen, die das Individuum der Gemeinschaft opferten. Der Satz: „Nur wer seine Pflichten erfüllt, hat auch Rechte“ ist eine zentrale Aussage sowohl des nationalsozialistischen, als auch des kommunistischen Unrechtssystems.

Ja'fari Es wurde auf das Problem hingewiesen, daß die Mitglieder der Gesellschaft zwar oft ihre Rechte einfordern, sich aber gleichzeitig nicht dazu gehalten fühlen, vorgegebene Pflichten in der Gesellschaft zu erfüllen. Dies würde in eine widersprüchliche Situation führen: Mache ich in der Gesellschaft meine Rechte geltend, so beanspruche ich ja auf der anderen Seite, daß die anderen dazu verpflichtet sind, mir diese zu gewährleisten. Denn Recht ohne ihm entsprechende Verpflichtung ist gegenstandslos. Freilich ist der Begriff ‚Recht‘ positiv besetzt, wohingegen Begriffe wie ‚Pflicht‘ und ‚Verpflichtung‘ eher mit negativen Konnotationen verbunden sind. Pflicht ist ohne Recht nicht vorstellbar, außer es handelt sich um göttliche Pflichten, die eine besondere Bedeutung haben. Aber auch umgekehrt: Wie kann man in der Gesellschaft Rechte beanspruchen, ohne seine Pflichten zu erfüllen? Wie kann man sagen: „Meine Pflichten erfülle ich zwar nicht, gib mir aber dennoch meine Rechte“?

jeder Mensch in den zentralen Bereichen seines Menschseins zunächst einmal ins Recht gesetzt

Potz Es ist ein Mißverständnis zu glauben, daß die Auffassung vom Primat des Rechtes gegenüber den Pflichten ein entpflichtendes Verständnis impliziere. Es bedeutet keinesfalls, daß man beliebig handeln könne und von jeglicher Pflicht entbunden sei. Es geht bei der Wahrung von Menschenrechten nicht um die gesamte Rechtsordnung, sondern es heißt nur, daß man zunächst immer davon ausgehen muß, daß jeder Mensch in den zentralen ‚existentiellen‘ Bereichen seines Menschseins berechtigt ist. Es ist der Sinn der Menschenrechte, daß sich jeder Mensch in den zentralen Bereichen seiner Existenz zunächst einmal ins Recht gesetzt weiß. Wer Pflichten einmahnt, muß dies im Bewußtsein tun, daß derjenige, von dem er sie einmahnt, unaufgebbare Menschenrechtspositionen hat. Niemand darf also in seinen Grundrechten nur abgestuft, nach Maßgabe seiner Pflichterfüllung, als mehr oder minder zu respektierendes Rechtssubjekt angesehen werden. Das unterstreicht auch die historische Erfahrung bei einem besonders sensiblen Recht wie der Religionsfreiheit.

Lassen Sie mich ein Beispiel aus der Geschichte meines Landes bringen. Wir haben bekanntlich im Westen die Religionsfreiheit nicht immer in dieser Form vorliegen gehabt, wie sie heute als Grundrecht des Menschen anerkannt ist. In der Mitte des 18. Jahrhunderts schien es nun so, als würden in Bosnien im Zuge der Expansion des Habsburgerreiches auch Muslime unter habsburgische Herrschaft kommen. Diesen Muslimen hat man Leben und Eigentum garantiert unter der Bedingung, daß sie den Islam aufgäben. Durch die Niederlage Habsburg-Österreichs gegen das osmanische Reich erübrigte sich dann das Problem. Wir hatten also vor 250 Jahren einen absolutistischen Staat, der die Einheit der Religion betonte und — im Widerspruch zu den Prinzipien der Aufklärung — von den Muslimen die Aufgabe ihrer Religion verlangte. 150 Jahre später hat derselbe Staat im Jahre 1878 tatsächlich Bosnien und Herzegowina okkupiert: Nun wurden aber — aufgrund der liberalen Gesetzgebung — die Muslime vollkommen gleichberechtigt behandelt, es wurde ihnen der gleiche Rechtsstatus wie ihn die christlichen Kirchen und die israelitische Glaubensgemeinschaft besaßen, eingeräumt. Übrigens lag diese liberale Gesetzgebung damals durchaus nicht im Interesse der katholischen Kirche, die gegen die rechtliche Angleichung der anderen Konfessionen und Religionen immer wieder protestierte.

Auf diesem Weg hat sich also die Religionsfreiheit in Österreich durchgesetzt. Und wie ist es in diesem sehr sensiblen Bereich weitergegangen? Zunächst einmal bin ich heute, wenn ich mich auf eine Religion berufe, in einer Rechtsposition, genieße also das Recht auf Freiheit der Religion — welcher Religion auch immer. Der Staat kann deshalb in keiner Weise, ob ich mich nun zu dieser oder zu jener Religion bekenne, meine Pflichten, die mir daraus erwachsen, anders konzipieren. Ich habe im Bereich der Religionsfreiheit zunächst einmal recht. Es gibt natürlich auch andere vergleichbar sensible Rechtsbereiche, die es zu schützen gilt, und in denen die Pflichten zunächst nur sehr wenig Platz haben.

verfällt mit dem Ignorieren der Pflichten Anspruch auf Rechte?

Ja'fari Ich danke Herrn Professor Potz für seine ausführlichen und gewinnbringenden Erläuterungen. Da es in dieser Diskussion um Gerechtigkeit geht, möchte ich hier die folgende Frage anschließen: Nimmt jemand in der Gesellschaft Pflichten wahr, hat er doch ohne Zweifel ein Vorrecht gegenüber jenen, die dies nicht tun. Sind nun jenen Menschen, die ihre Pflichten nicht

erfüllen, ihre Rechte zu geben — oder verfällt nicht gleichsam der Anspruch auf ihre Rechte in dem Maße sie ihre Pflichten vernachlässigen bzw. überhaupt ignorieren?

in den Grundrechten entsprechender Freiraum zu sichern

Potz Aus unserer Sicht ist das, wie ich meine, so zu beantworten, daß der Staat mit seinen Pflichtenforderungen im Bereich der Grundrechte des Menschen sehr zurückhaltend sein muß. Der Staat kann religiöse Pflichten nicht vorschreiben. Der Staat muß allerdings alles dafür tun, daß jeder seinen religiösen Pflichten nachkommen kann. Er muß sowohl Christen wie Muslimen, er muß allen anderen Religionen und natürlich auch allen anderen nicht-religiösen Weltanschauungen Raum für die Verwirklichung ihrer Lebensvorstellungen geben. In diesen sensiblen Bereichen sollten die Rechte nicht mit staatlicherseits vorgegebenen Verpflichtungen verknüpft sein. Natürlich gibt es Verpflichtungen, die der Staat seinen Bürgern vorschreiben muß: wie das Zahlen von Steuern oder die Beachtung der demokratischen Gesetzgebung. In den Grundrechten jedoch gibt es keine staatlichen Vorschriften, sondern nur die Pflicht des Staates, den entsprechenden Freiraum zu sichern und zu schützen.

Schneider Selbstverständlich wäre es ein Mißverständnis, würde man das universelle Menschenrecht auf Freiheit so verstehen, als gäbe es überhaupt keine Freiheitsbeschränkung, etwa in dem Falle, daß jemand gegen ein Strafgesetz verstoßen hat und der Richter gemäß den bestehenden Gesetzen eine Freiheitsstrafe über einen bestimmten Menschen verhängt.

staatliche Souveränität und globale Verantwortung

Vanoni Herr Pichler hat in seinem Vortrag die Auffassung vertreten, daß politische Verantwortung wieder die Oberhand über die wirtschaftlichen Mechanismen gewinnen sollte, damit diese nicht unsere Welt überrollen. Das wiederum steht auch in direktem Zusammenhang mit dem Problem, daß sich Staaten hinter ihrer Souveränität verstecken können. Er hat konkrete Beispiele genannt. Ich bin davon überzeugt, daß die Probleme der Überschuldung bestimmter Länder nur lösbar sind, wenn die Staaten grundsätzlich bereit sind, aufeinander zu hören, gegenseitige Ratschläge anzunehmen und in gemeinsamer Verantwortung ihre Probleme zu lösen — wenn sie sich nicht mehr hinter diesem antiquierten Konzept der staatlichen Souverä-

nität verstecken. Wie könnte man das Völkerrecht in dieser Beziehung ändern? Natürlich auf dem Boden des Einverständnisses und gegenseitigen Respekts. Aber hier scheint mir der springende Punkt in der angesprochenen Globalisierung und Vernetzung der Probleme zu liegen.

Globalisierung und Schutz der Grundrechte des Menschen

Potz Das war tatsächlich das zentrale Thema meiner Überlegungen, daß wir nicht sozusagen alles haben können: Wir müssen erkennen, daß erst die Überwindung des Begriffs der staatlichen Souveränität zu einer globalen Verantwortung führen kann.

Diese globale Verantwortung verlangt aber dann in noch viel größerem Maße, als dies bisher in der europäischen Neuzeit der Fall war, die Beantwortung der Frage, wie schützt man darin die Grundrechte des Menschen, wie garantiert man sie und setzt sie durch? Die Entwicklung der Menschenrechte ist nur möglich, wenn man Systeme schafft, die ihre Durchsetzung sichern. Das betrifft in besonderer Weise die Entwicklung der Menschenrechte der ‚dritten Generation‘, die überwiegend von den Ländern der Dritten Welt ins Gespräch gebracht werden und wurden. In keinem Fall dürfte man die einzelnen Ebenen der Menschenrechte — z. B. die sozialen gegen die kulturellen oder die individuellen gegen die politischen — gegeneinander ausspielen. Bekanntlich muß man damit rechnen, daß die Menschenrechte immer wieder als Reaktion auf bestimmte historische Notlagen entstehen, und daß dementsprechend alle Beteiligten bzw. Betroffenen daran interessiert sein müßten, in dieser Situation der wachsenden Globalisierung ein entsprechendes Instrumentarium zu gewinnen. Ein konventionelles Souveränitätsverständnis, wie es vor dem jetzt auf allen Ebenen in Gang gekommenen Prozeß der Globalisierung gängig war, erscheint da nicht mehr angebracht. Genau das muß jedoch eingehend und im Bewußtsein der anstehenden Probleme diskutiert werden.

geistliche und weltliche Macht — ihr Rangverhältnis in Iran?

Pichler Ich möchte auf der Grundlage des Referates und im Sinne dieses Dialogs an unsere muslimischen Gesprächspartner die Frage richten, wie das Rangverhältnis bzw. die Rangbestimmtheit zwischen geistlicher und weltlicher Macht unter muslimischen Voraussetzungen aussieht, und ganz konkret unter den staatlichen Gegebenheiten Irans? Findet sich hier ein klar dekla-

rierter rangbestimmender Anspruch des Geistlichen gegenüber dem Weltlichen?

kann Infragestellung staatlicher Souveränität als Beeinträchtigung der Religion empfunden werden?

Schneider In Weiterführung der Frage von Herrn Pichler: Wird im Referat von Herrn Potz verlangt, daß Staaten um der Gerechtigkeit willen in einen überstaatlichen Verantwortungszusammenhang eingebunden werden, weil in den gegenwärtigen Verhältnissen nur auf diese Weise Gerechtigkeit im Zeichen der zwischenstaatlichen Abhängigkeiten und Verflechtungen gesichert werden kann, so wird dies in dem Moment schwierig, da sich ein Staat religiös konstituiert und ausrichtet. Könnte es doch als eine Beeinträchtigung der Religion empfunden werden, wenn in einem solchen Falle die staatliche Souveränität in Frage gestellt wird. Ohne Differenzierung der Lebens- und Kultursphären, wie man sie bezeichnen könnte, wird das angesprochene Problem wahrscheinlich nicht lösbar sein. In Verbindung damit müßte geklärt werden, wie einerseits die einzelstaatliche Souveränität in bezug auf manche Erfordernisse der Gerechtigkeit beschränkt bzw. eingebunden werden kann, und wie in bestimmten anderen Bereichen wiederum die kulturelle Identität der betreffenden Gemeinschaft bzw. eines Volkes zu wahren ist. Wenn es um das Recht auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit geht, wird es freilich immer eine kritische Angelegenheit bleiben.

woher kommt ‚Ideologie‘ der Emanzipation von Religion und Moral?

Eine Überlegung schließlich, die sich aus dem Zusammenhang ergibt, in dem die Ausführungen von Professor Potz mit den beiden vorausgegangenen Referaten zum Thema Menschenrechte stehen. Denn, neben der Frage um das Verhältnis von öffentlicher Ordnung und Menschenrechten geht es hier noch um etwas anderes: Unsere muslimischen Kollegen haben die westliche Ideologie, wie sie auch in den Menschenrechten zum Ausdruck kommt, als eine Ideologie der Emanzipation der Menschen von Religion und Moral kritisiert. Was hier als sündhaft betrachtet wird, ist wohl das Sein-Wollen wie Gott. Die interessante Frage ist, wo diese ‚Ideologie‘ eigentlich herkommt. Im Referat von Herrn Potz hieß es, daß ‚Souveränität‘, als Allmacht der Normsetzung, der Gesetzgebung und des Vorschiftengebens verstanden, ursprünglich ein Attribut Gottes gewesen

sei. Das Phänomen eines weltlich verstandenen Souveränitätsanspruchs tritt jedoch, geschichtlich gesehen, nicht erst im klassischen Absolutismus auf. Der Prototyp des Souveräns ist meiner Meinung nach *Friedrich II.* (gest. 1250), der Stauferkaiser, der sich nichts Geringeres vorgenommen hat als die Neuschöpfung der Welt. Er wollte der überkommenen Wirklichkeitsverfassung eine andere, neue gegenüberstellen. Und dieses Selbstbewußtsein des Kaisers wird dann verallgemeinert — in der Kulturgeschichte ein Prozeß, den wir schon in ganz alten Zeiten immer wieder beobachten können. Im Alten Ägypten etwa wurde der Gedanke der Rechtfertigung nach dem Tod zunächst im Blick auf den Pharao formuliert und in der Folge auf die Würdenträger und schließlich auf viele andere übertragen. Wir haben es hier merkwürdigerweise mit einer ähnlichen Diffusion der Vorstellung zu tun. Ein Kollege von mir, *Bernard Willms*, hat das den ‚poietischen Subjektivismus‘ genannt: wo sich ein Subjekt ermächtigt glaubt, die Herstellung der eigenen Welt zu schaffen. Das ist dann später vom Kollektiv im Namen der Nation übernommen worden. Die Idee der nationalen Souveränität bei *Abbé Sieyès* (gest. 1836) ist dann nichts anderes als die Übernahme dieser Vorstellung.

Oft gehen also die Ursprünge solcher Vorstellungen weiter zurück, als das allgemein angenommen wird. Wir haben daher auch in unserer eigenen Geschichte dem nachzugehen, wie es zu dieser Abwendung von einem Verständnis von Freiheit und Verantwortung gekommen ist, das anerkennt, daß es eine Verfassung der Wirklichkeit gibt, die für uns in gewissem Sinne unverfügbar ist und von der der gläubige Mensch sagt, daß sie der Wirklichkeit von Gott verliehen worden ist. Wobei auf der anderen Seite wiederum nicht vergessen werden darf, daß es gerade auch zu dieser Verfassung der Wirklichkeit gehört, daß Gott den Menschen mit Freiheit und mit der Fähigkeit zur Eigenverantwortung ausgestattet hat.

zum Verständnis
der gestellten
Fragen

Schabestari Herr Professor Pichler wollte wissen, ob es in Iran eine Abgrenzung zwischen weltlicher und geistlicher Macht gibt oder nicht, wie die Kompetenzbereiche beider definiert sind, welche Bereiche also der jeweiligen Macht unterstehen und inwieweit die eine berechtigt ist, in den Bereich der jeweils anderen einzugreifen. Diese Fragen kamen auf, weil in den vorangegangenen Diskussionen unterschied-

liche Ansichten vorgestellt wurden. Und Herr Professor Schneider hat seinerseits betont, daß es schlimme Folgen haben könnte sowohl für das geistliche Leben des Menschen, d. h. für die Religion, wie für das weltliche Leben, wenn beide — die geistliche und die weltliche Macht — nicht klar voneinander abgegrenzt sind. Wobei er nicht die Abgrenzung zwischen zwei oder mehreren Personen meinte, sondern die Abgrenzung zwischen zwei Bereichen, in denen die Macht ausgeübt wird. Würden nun in einem dieser Bereiche Maßnahmen ergriffen, bei denen es also entweder um die Verbesserung des weltlichen Lebens und die Sicherung der materiellen Bedürfnisse geht oder um ein Sprechen oder Handeln, das auf das geistige, spirituelle Wohl der Menschen gerichtet ist, so würde die Tatsache, daß diese Bereiche nicht klar definiert sind, zur Folge haben, daß auch offen bleibt, wo die eine oder die andere der beiden Mächte eingreifen darf und wo nicht.

Macht sucht
sich immer
auszubreiten

Und wenn ich hier noch etwas ergänzend hinzufüge, dann ist es die Beobachtung, daß die Macht — sei es die geistliche Macht, sei es die weltliche — auf jeden Fall und immer dazu neigt, sich auszubreiten, zu expandieren. Das ist die Zusammenfassung jenes Problems, um das es Professor Pichler in seiner Anfrage zur Situation in Iran ging. Der Bereich ‚weltlicher Macht‘ darf jedenfalls im Sinne der beiden Anfragen nicht mit dem Bereich des privaten und persönlichen Lebens der Individuen verwechselt werden, sondern meint den Bereich des weltlichen Lebens in seiner gesellschaftlichen und kulturellen Dimension.

in ihrer
konkreten
Anwendung
stoßen Wahr-
heiten oft auf
Widerstände

Ja'fari Es handelt sich hier um zwei Zusammenhänge, die klar voneinander zu unterscheiden sind: um einen ideologisch-religiösen Zusammenhang und um einen politisch-gesellschaftlichen. Gewisse Dinge treten allerdings in beiden Bereichen auf, wie zum Beispiel der rationale Humanismus, der im Ideologisch-Religiösen seinen Niederschlag findet und in der Gesellschaft. Je allgemeiner Wahrheiten auf abstrakter Ebene sind, desto mehr stoßen sie auf Widersprüche, wenn sie auf das einzelne und Besondere appliziert werden. Seit dem Bestehen der Zivilisation kennen wir dieses Problem, und wir haben uns ihm vor allem mit unserem Verstand zu stellen. So ist es auch im Falle der Gerechtigkeit: Sie ist

gut und bewegt sich als abstrakte Idee im Raum der menschlichen Kulturen und Gesellschaften. Soll sie jedoch konkret in der Praxis appliziert werden, dann stößt sie auf Widerstände.

grundsätzlich keine Trennung der verschiedenen Bereiche im Islam

Aus der Sicht unserer religiösen Schulen gibt es keine Trennung mehr von Kultur, Wirtschaft und Recht. Unsere Freunde in West und Ost wissen, daß der Islam in seinem Bereich eine harmonische Verbindung zwischen ihnen hergestellt hat. Wie werden nun diese Bereiche im einzelnen definiert und wie werden sie abgegrenzt? Jeder von ihnen, der Bereich etwa des Rechtes ebenso wie der der Literatur und jener der Wissenschaft, haben ihre je eigene Identität — sie wirken aber für das Wohl der islamischen Gesellschaft zusammen. Das liegt im Prinzip des Islams, eine Trennung der einzelnen Bereiche ist für den Islam nicht vorstellbar. Es kommt natürlich vor, daß dieses Zusammenwirken in einer bestimmten Zeit besser gelingt und in einer anderen wiederum weniger gut. Das hat jedoch mit geschichtlichen Faktoren zu tun und ist nicht prinzipieller Art.

konkret mit manchen Schwierigkeiten verbunden

Man mag daher im Blick auf die konkrete Wirklichkeit manche Probleme mit einer derartigen Sicht der Dinge haben. Das Ideal bleibt jedoch davon unberührt. So, wie wir auch nicht imstande sind, die Einheit des menschlichen Lebens zu zerschneiden, so können wir auch nicht die Einheit in der Betrachtung der Würde und des Wertes menschlichen Lebens weder aus der Sicht der Politik noch aus der der Religion oder der Wissenschaft zerschneiden. Inwieweit jedoch dieses Problem in Iran oder in anderen islamischen Ländern tatsächlich und im konkreten gelöst ist, das ist ein Thema, das es zu diskutieren gilt.

in der Schöpfung gottgewollte Vielfalt zu respektieren

Bsteh Ich möchte hier direkt anschließend an Ayatollah Ja'fari die Frage richten: Ist nicht diese Einheit aller Bereiche eine Einheit, die in *Gott* existiert? Das heißt, *einer* ist nur Gott: in ihm ist die Fülle der Weisheit, der Schönheit, der Klarheit, der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, der Bereitschaft zu verzeihen, seine Freigebigkeit — all die Vollkommenheiten, die in der koranischen Tradition mit den 99 schönsten Namen Gottes bezeichnet werden. Diese

Fülle ist in Gott eins. Es gibt nicht 99 Götter, sondern einen Gott. Aber seine Fülle bricht sich in der Schöpfung in einer großen *Vielfalt*. Schon in der Weise, daß *er selber* auch in der koranischen Tradition mit 99 Namen verehrt wird, weil Gott eben, um seiner Fülle willen, nicht nur einen Namen haben kann, sondern für uns Menschen der Barmherzige ist, der Gerechte, der Heilige usw. Zudem gibt es im Sein der Schöpfung selber eine von Gott gesetzte, gottgewollte Vielfalt. Meine Frage ist nun, inwieweit wir nicht gerade als religiöse Menschen, die die Welt im Lichte Gottes sehen, dazu verpflichtet sind, diese Vielfalt auf Erden zu respektieren und um ihres Schöpfers willen zu verehren — so daß ich die Blume als Blume verehere, einen Stern als leuchtende Schönheit am Himmel, einen Menschen wieder anders, weil er ein Mensch ist, und einen Menschen, der klein ist wie ein kleines Kind anders verehere wie meine Großmutter und meinen Vater. Diese Vielfalt in der Schöpfung ist offensichtlich Gottes Wille und daher gerade für den religiösen Menschen nicht nur zu respektieren, sondern in gewisser Weise auch als heilig und verehrungswürdig zu betrachten. Die Einheit also, ist sie in letzter Konsequenz nicht undelegierbar Gott und nur er selbst — während die Schöpfung aufgrund ihrer Begrenztheit notwendigerweise den Raum dieser unendlich reichen Vielfalt bildet?

Einheit Gottes als Grund der Harmonie aller Lebensbereiche

Ja'fari Die Ausführungen haben auf einen der wichtigsten und erhabensten Gründe hingewiesen, warum für die Religion eine Harmonie zwischen allen Bereichen des menschlichen Lebens besteht — die Einheit Gottes: Sie ist bewahrt, auch wenn sie sich so mannigfaltig offenbart. In ähnlicher Weise ist auch die Religion *eine* Wahrheit, die ihre Mannigfaltigkeit in einer gesunden Wirtschaft, in einem Rechtswesen und in einer integren Kultur offenbart. Alle diese Bereiche sind Teile göttlicher Bestimmung. Wir können all dies in der gleichen Formulierung, die Sie gewählt haben, auf diese Problematik übertragen.

Einflußbereich der Religion hängt von ihrer Definition ab

Hemmati Ich möchte als Antwort und Ergänzung zu den Ausführungen von Herrn Professor Pichler und von Herrn Professor Schneider noch zwei Punkte anfügen. Die erste Frage stellt sich im Zusammenhang mit dem Problem der Abgrenzung der ein-

zelen Macht- bzw. Einflußbereiche und der verschiedenen Werte des menschlichen Lebens. Diese Frage hat wesentlich mit der Definition von ‚Religion‘ zu tun und mit der Rolle, die wir ihr in der Gesellschaft und im Leben der Menschen zuschreiben. Solange wir nicht unsere Definition und Erwartung von ‚Religion‘ klar und eindeutig formulieren, wird dies alles, meiner Meinung nach, immer wieder zu einem Streitfall werden und wird nicht klar werden, in welche Bereiche des gesellschaftlichen, politischen oder privaten Lebens die Religion aufgrund der ihr eigenen Aufgabenstellung eingreifen soll. Wir sehen uns hier mit einem hermeneutischen Zirkel konfrontiert. Auf der einen Seite wollen wir den Einflußbereich der Religion und seine Grenzen bestimmen bzw. klären, ob es aus religiöser Sicht im menschlichen Leben getrennte und voneinander abgegrenzte Bereiche gibt. Und wir erwarten von der Religion, daß sie uns diese nennt. Auf der anderen Seite hängt das Verständnis eben dieses Sachverhalts wiederum ab von unserem Verständnis von Religion im Kontext unseres Lebens. Wozu sie gesandt ist, auf welche Bedürfnisse sie antwortet, ob sie selbst einen besonderen Einflußbereich hat, und, wenn ja, wie dieser zu bestimmen ist, wie weit er sich erstreckt, ob man ihn gegen andere Einflußbereiche abgrenzen kann oder nicht u. dgl. m. Solange diese Fragen nicht geklärt sind, kann man auch keine Antwort auf die Frage geben, ob Religion in politische und gesellschaftliche Angelegenheiten eingreifen soll oder ob sie lediglich für die spirituellen und moralischen Belange bzw. für die künstlerischen und ästhetischen Bedürfnisse des Menschen zuständig ist. Es gilt also, unsere jeweilige Erwartung, die wir mit der Religion verbinden, klarzustellen.

mystische Schau der Einheit der Schöpfung im Licht der Einheit Gottes

Der zweite Punkt betrifft die ‚Namen und Attribute Gottes‘. Wer zum Beispiel die Werke von *Ibn ‘Arabī* (gest. 1240) und *Mawlānā Rūmī* (gest. 1273) kennt, weiß, daß die Mystiker dazu geneigt waren, das ganze Sein als Manifestation, als Erscheinung Gottes zu betrachten — daher auch ihre Auffassung von der ‚Einheit der Manifestationen‘. Trotz der Vielfalt der Erscheinungsformen bleibt die Einheit aller Manifestationen in Gott unberührt. *Ḥāfiẓ* sagt:

„So viele Bilder vom Wein, so viele Bilder des Schönen —
so viele Strahlen des einen Antlitzes des Schenken,
das sich im Wein spiegelt.“

Brücke von mystischer Schau zu gesellschaftlicher Wirklichkeit?

Ibn ‘Arabī hat sich ausführlich mit den 99 Namen Gottes befaßt. In der Tat haben unsere Mystiker, obwohl sie die Einheit betonen, doch eine gewisse Mannigfaltigkeit und Vielheit akzeptiert, auch daß sich Gott mit unterschiedlichen Attributen und Aspekten manifestiert hat. So haben sie sich auch selbst als eine Manifestation der göttlichen Erkenntnis verstanden und waren überzeugt, daß sich in ihren Handlungen etwas von Gott selbst bezeugt. So sagt ein Mystiker:

„Du tratest hervor in tausendfacher Weise,
damit ich dich mit hunderttausend Augen betrachte.“

Wir akzeptieren also die Vielfalt der göttlichen Manifestationen. Ob wir aber von dieser mystischen Vielfalt und Mannigfaltigkeit eine Brücke zu jener Mannigfaltigkeit schlagen können, die sich in der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit findet, müßte in der politischen Philosophie und in der Moralphilosophie noch eingehend diskutiert werden. Dies scheint im gegenwärtigen Stand der Diskussion noch zu wenig geklärt zu sein.

Mensch ermächtigt, seinen Mitmenschen zur Erfüllung seiner Glaubenspflichten zu zwingen?

Hammer Ich möchte den muslimischen Gelehrten noch einmal eine präzise Frage zum Verhältnis von Menschenrechten und Pflichten der Menschen gegenüber Gott stellen. Geht man davon aus, daß der einzelne Mensch Pflichten gegenüber Gott hat, so bedeutet dies offensichtlich zugleich, daß Gott den Menschen nicht äußerlich dazu zwingt, diese Pflichten zu erfüllen, sondern ihm damit eine Verantwortung überträgt, sie aus sich heraus zu erfüllen. Meine Frage ist nun, welche Rolle spielen die Mitmenschen in diesem Verhältnis zwischen Mensch und Gott? Hat Gott die Menschen dazu ermächtigt, auf ihre Mitmenschen einen Zwang zur Erfüllung von Glaubenspflichten auszuüben? Einen Zwang, auf den er, Gott, selber verzichtet? Ich würde diese Frage verneinen. Im Gegenteil, hat er nicht die Menschen dazu verpflichtet, den einzelnen Mitmenschen, der in eigener Verantwortung seine Pflichten Gott gegenüber zu erfüllen hat, in dieser unabwälbaren Eigenverantwortung zu respektieren? Das ist meines Erachtens der Kern einer möglichen religiösen Fundierung von Menschenrechten: daß Gott also die Menschen nicht zu Wächtern und Exekutoren der Glaubenspflichten

ihrer Mitmenschen eingesetzt hat, daß er sie vielmehr zum Respekt gegenüber der Verantwortung jedes einzelnen Menschen, der seine Pflichten gegenüber Gott zu erfüllen hat, verpflichtet, weil Gott selbst dem einzelnen Menschen diese Verantwortung übertragen hat.

Mensch muß vor dem Verderben bewahrt werden

Ja'fari Befindet sich ein Mensch in der Gefahr, ins Verderben zu stürzen, weil er nicht bereit ist, eine Religion anzunehmen, wird uns Gott sicherlich sagen: „Hindert ihn daran!“ Freiheit bedeutet, daß der Mensch in Freiheit handeln kann. Wenn ein Mensch jedoch etwas tut, wodurch die Gesellschaft verdorben würde, muß man ihn zwingen, dies nicht zu tun. Im Hinblick auf die Religionen stellt sich jedoch die Frage, ob sie in dieser Hinsicht das Privileg haben, so oder anders zu handeln.

wenn Gott selbst nicht zwingt, gibt er einem Menschen dazu das Recht?

Schabestari Wenn ich die Frage von Herrn Doktor Hammer richtig verstanden habe, so lautete sie: Hat Gott einem Menschen das Recht gegeben, einen anderen zu zwingen, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, zu deren Erfüllung er selbst jedoch den Menschen nicht gezwungen hat? Zum Beispiel die Annahme bzw. Änderung der Religion. Die Frage geht also davon aus, daß Gott dem Menschen die Freiheit gegeben hat, einen bestimmten Glauben anzunehmen bzw. ihn zu ändern, und meint: Schickt Gott nun einen Engel bzw. einen anderen Menschen, um den Menschen daran zu hindern? Um ihm zu sagen: „Du hast kein Recht, deinen Glauben zu ändern!“? Ein Gott, der dem Menschen diese Freiheit tatsächlich geschenkt hat — berechtigt bzw. verpflichtet er den Menschen also, einen anderen daran zu hindern, daß er seine Religion ändert, und dahingehend auf diesen Menschen Zwang auszuüben?

Mensch von Gott verpflichtet, für Einhaltung seiner Gebote zu sorgen

Ja'fari Ich danke Herrn Schabestari dafür, daß er mir im Hinblick auf den schwierigen Umstand der Übersetzung unserer Diskussionen die Frage von Herrn Doktor Hammer noch einmal erläutert hat. Gott hat den rechtlichen Rahmen von Geboten und Pflichten festgelegt. Gott selbst zwingt nicht, er teilt aber den Menschen ganz klar mit, welches Recht sie haben, auf andere Zwang auszuüben. Die Freiheit, die Gott den Menschen einräumt, ist von anderer Art, als jene Freiheit, die vom Menschen selbst bestimmt wird. Es entspricht also

nicht der Bedeutung der Gebote Gottes — von Geboten wie „tötet euch nicht selbst“, „tötet nicht die anderen“, „betrügt nicht“, „greift niemanden an“ —, daß Gott dann kommt und die Menschen daran hindert, diese oder jene Sünde zu begehen. Etwas anderes ist es aber, wenn den Menschen die Forderungen Gottes und seine Gebote mit dem Ziel übermittelt werden, daß auf ihrer Grundlage die Gesellschaft geordnet und verwaltet wird: dann ist das Individuum gehalten, diese Gebote auch zu beachten. Hat Gott also gesagt „tötet keinen Menschen“, so heißt das nicht, daß er kommt, um uns persönlich daran zu hindern. Es bedeutet aber auch nicht, daß wir dann für den Fall, daß sich jemand selbst oder einen anderen umbringen will, die Hände in den Schoß legen dürfen und sagen: Er ist frei, es zu tun oder nicht.

Mohammad Taqi Ja'fari

1. Vier zentrale Fragepunkte

Vor der Erörterung des eigentlichen Themas sind vier zentrale Fragepunkte zu behandeln:

1.1 Göttliche Gerechtigkeit

Wille, Tat und Wort Gottes, die von der göttlichen Weisheit ausgehen — sie formen, was wir unter ‚göttlicher Gerechtigkeit‘ verstehen. So darf in der erhabenen Ordnung der existierenden Welt eine jener Erscheinungsweisen der göttlichen Weisheit gesehen werden, die der Mensch erkennen kann. Dieses Attribut der ‚göttlichen Weisheit‘ bildet eine der höchsten und vollkommensten Eigenschaften Gottes. Daß sie Gott zugeordnet werden kann, wird erst mit der rechten Erkenntnis und dem Verständnis seines heiligen Wesens begreiflich.

Zwei klare Beweisgänge führen zur Annahme der göttlichen Gerechtigkeit:

Sie ist zunächst dadurch erwiesen, daß die absolute Vollkommenheit seines heiligen Wesens den Besitz aller Vollkommenheiten einschließt, wie zum Beispiel den Besitz von Wissen und Macht. Würde eine dieser Vollkommenheiten fehlen, wäre Gottes Wesen mangelhaft und würde dies einer Verneinung seines heiligen Wesens gleichkommen. Zum anderen würde die Annahme, daß Gott nicht gerecht ist, voraussetzen, daß er ein Tyrann ist, oder, daß es möglich ist, daß er andere ungerecht behandelt.

Beides stünde im Widerspruch zum Wesen Gottes, denn tyrannisches Verhalten würde entweder auf Bedürfnisse, auf das Verlangen nach immer mehr, auf eine Begehrlichkeit also zurückgehen, oder eine Folge von Unwissenheit sein. Bedenkt man jedoch die absolute Vollkommenheit seines göttlichen Wesens, ist es unvorstellbar, Gott in seinem absoluten Sein diese drei Aspekte der Bedürftigkeit, der Begehrlichkeit und der Ignoranz zuzuschreiben.

Im übrigen bedarf es keiner weiteren Begründung, daß die Begrenztheit unseres Erkenntnis- und Strebevermögens und unsere damit gegebene Unfähigkeit, das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit erschöpfend zu erkennen, keineswegs im Gegensatz steht zu unserem Glauben an die Vollkommenheit Gottes. Ebensowenig wie unsere Unfähigkeit, die Wahrheit des Schönen ganz zu erfassen und sie auszuschöpfen, nicht in einem Gegensatz steht zu unserer Fähigkeit, das Schöne in seinen mannigfaltigen Erscheinungsweisen wahrzunehmen.

1.2 Die göttliche Gerechtigkeit und das Problem von Bosheit und Leiden

Im Lauf der Geschichte hat das Problem dessen, was an Bösem geschieht, und des vielfachen Leidens in der bestehenden Weltordnung, besonders in der Welt der Lebewesen, und darin noch einmal vor allem in der Menschenwelt, vielen Menschen große Schwierigkeiten bereitet. Wie oft hat dies zu verschiedenerlei Mühsal und seelischen Problemen geführt. Es wäre der Mühe wert, sich mit den verschiedenen Antworten auseinanderzusetzen, die Wissenschaftler und Philosophen auf diese Problematik zu geben versucht haben. Eine Antwort, die des chinesischen Gelehrten *Laodse*, erscheint leicht verständlich, wenn er sagt, daß wir Menschen „im großen Welttheater zugleich Schauspieler sind und Zuschauer“; das heißt, daß die Erkenntnis, die wir als Menschen erlangen, immer Folge ist einerseits der realen Existenz der Dinge und andererseits unserer subjektiven Fähigkeiten, sie wahrzunehmen und zu erkennen. So sehen wir große Gegenstände von weitem als kleine und den Propeller eines Ventilators bei schneller Umdrehung wie einen wirklichen Kreis. Und aller Fortschritt der Wissenschaften und der Labore, selbst wenn dadurch dem freien Spiel unserer Subjektivität gewisse Grenzen gesetzt werden können, ist nicht imstande, die Wirklichkeit anders zu vermitteln, als daß dabei die dem Wesen dieser Labore, den verschiedenen Erkenntnisfaktoren und die unserem inneren Wesen entsprechenden Koordinaten einbezogen würden. Dies ist der Grund, warum der subjektive Einfluß in unserer Erkenntnis nie ganz schwinden kann. In besonders starker Intensität spielt unsere eigene Subjektivität mit, wo es um die Aneignung jener Erkenntnisse geht, die den Menschen selbst betreffen: Denn hier sind wir selbst der Gegenstand der Erkenntnis, und wir übertragen dann alles, was wir in uns wahrnehmen, auch auf die anderen. Unser eigen Freud und Leid, unsere Schmerzen und frohen

Erfahrungen — all dies wirkt sich auf unsere persönliche Sehweise aus und auf unsere Urteile über die Welt und sogar über Gott. So wird eine Person, die der Natur des Menschen grundsätzlich pessimistisch gegenübersteht, in diese ihre pessimistische Einstellung auch die anderen Menschen einbeziehen und jede Erscheinungsweise und Wahrheit vom Menschen von dieser Warte aus interpretieren und sich mit ihr auseinandersetzen.

Daraus ergibt sich also die Antwort auf das oben angesprochene Problem: Die Bedeutung, die wir der göttlichen Gerechtigkeit beimessen, entspricht eher unseren eigenen Wünschen und Neigungen, als der Wirklichkeit jener Vollkommenheit, die die göttliche Weisheit in Wahrheit ist. Wir wollen also, daß unser Leben jenen Grad an Vollkommenheit erreicht, der es uns ermöglicht, alles ohne jegliche Anstrengung zu erkennen. Wir wollen nicht, daß uns irgend etwas Kopfschmerzen bereitet. Und dieses Leben, das wir uns da vorstellen, und das alle unsere Wünsche erfüllt, wollen wir sofort und in einem Anlauf erreicht haben. Wir wollen Macht und Reichtum und alle Genüsse und darüber hinaus, daß uns der Tod nicht ereilt usw.

Eben diese Vorstellungen und Gedanken, die wir da ganz allgemein von unserem Leben, so wie es uns wünschenswert und gebührend erscheint, haben — dieses Wunschdenken verbinden wir auch mit dem, was wir die „göttliche Gerechtigkeit“ nennen: Das heißt konkret, daß wir meinen, Gott sei aufgrund seiner Gerechtigkeit eigentlich verpflichtet, uns alles zu geben, was wir uns wünschen, und alles von uns fernzuhalten, was uns schadet. So drehen sich unsere Gedanken über die göttliche Gerechtigkeit um das, was wir genießen möchten und um das, worunter wir leiden — und ganz allgemein um unsere Wunschbilder.

Dazu ein sehr deutliches Beispiel: Angenommen, es erreicht uns die Nachricht, daß die natürliche Bahn aller Himmelskörper völlig anders geworden sei, daß sich ihre Bewegungsrichtung und ihre Position am Himmelsgewölbe ganz und gar verändert hätten; angenommen aber, daß bei all diesen Veränderungen das Leben keines einzigen Lebewesens bedroht worden ist. Wir würden beim Hören dieser Nachricht sogleich fragen, wo diese Himmelskörper jetzt tatsächlich sind, und hingehen und nachsehen, in welchen kausalen Zusammenhängen die besagten Veränderungen stattgefunden haben. Keinerlei Diskussion würde jedoch losbrechen über die göttliche Gerechtigkeit und Barm-

herzigkeit. Und warum nicht? Weil kein Lebewesen Schaden genommen hat. Vielmehr würden wir über allerlei Recherchen und Anstrengungen damit beginnen, die näheren Umstände und Bedingungen dieser Veränderungen herauszufinden und sie zu ergründen. Befiele uns jedoch eine mehr oder weniger harmlose Krankheit oder würde sich ein Unfall ereignen, wie zum Beispiel bei einem unachtsamen Überqueren einer Straße, in dessen Folge eine schmerzhafteste Fußverletzung eintritt — dann würde sich jeder von uns sogleich in einen Philosophen verwandeln und fragen: Was ist das für eine Gerechtigkeit?

Das Beispiel kann deutlich machen, wie sehr wir dazu neigen, die göttliche Gerechtigkeit durch die Brille eines ‚Biozentrismus‘ zu betrachten und schon beim Auftreten eines geringfügigen Übels die göttliche Gerechtigkeit leugnen oder an ihr zweifeln.

Das Gefühl, daß es in der Schöpfung mancher Lebewesen, vor allem des Menschen, Mängel gibt, kommt von einer Art ‚Meßschnur‘, die wir aufgrund unseres begrenzten Wissens und unseres Wunschdenkens an die unserem Leben entsprechende Vollkommenheit anlegen. Mit anderen Worten, wir gehen von einem bestimmten ‚Idealmenschen‘ aus und behaupten, daß alle Menschen hinsichtlich des Körperbaus, der Physiologie, der Persönlichkeit, ihrer seelischen und intellektuellen Qualitäten, diesem entsprechen sollten. Und schon der geringste Umstand, der hinter diesem Vollkommenheitsideal zurückbleibt, wird als Wertverlust und daher als schlecht beurteilt. Allerdings merken wir bei einer so kurzsichtigen Betrachtung der Dinge gar nicht, wie sehr sich diese ‚Ideallinie‘, die wir da wie eine Meßschnur anlegen, dem Umstand verdankt, daß wir uns in unseren Wunschträumen und -phantasien das Sein, wie es eigentlich sein sollte, so schön ausgemalt haben, ohne einen Einblick in die Wahrheit und Ordnung der existierenden Welt zu haben und sie wirklich zu überschauen.

1.3 Die göttliche Gerechtigkeit aus der Sicht der islamischen Quellen

Der Glaube, daß Gott gerecht ist und keine Tyrannei ausübt, als Folge seiner Vollkommenheit, ist eine der wesentlichen Aussagen der islamischen Lehre. Das Verständnis von Gerechtigkeit als Gegensatz zur Ausübung von Tyrannei entspricht der Auffassung mancher Muslime, wenn sie sagen, daß sie sich außerstande fühlen, Wesen und Wahrheit der göttlichen Gerechtigkeit zu verstehen. Das bedeutet jedoch weder, daß wir

annehmen, die Tyrannei — diese grausamste aller Eigenschaften — sei mit der göttlichen Rechtschaffenheit vereinbar, noch daß wir Gott gleichsam dazu verpflichten, Gerechtigkeit walten zu lassen. Vielmehr stellen wir — im Hinblick auf die Tatsache, daß das Attribut der Gerechtigkeit jener höchsten Vollkommenheit, die nur dem göttlichen Wesen eigen ist, entspricht, sowie angesichts der Grausamkeit der Tyrannei (und ihres Entstehens aus Bedürftigkeit, Begehrlichkeit und Ignoranz) — nur fest, daß Gott gerecht ist. An dieser Stelle kann auch an *Mawlānā Rūmī* (gest. 1273) erinnert werden, wenn er sagt: „Ich urteile nicht, ich erzähle nur.“ Das erinnert werden, wenn wir wollen in keiner Weise sagen, Gott sei verpflichtet, Gerechtigkeit zu üben, sondern wir verweisen dabei nur — im Wissen um die angeführten Aspekte — auf die Tatsache, daß Gott gerecht ist.

In den Versen des Heiligen Korans wird von der göttlichen Gerechtigkeit in vierfacher Weise gesprochen: Zunächst finden sich im Koran Aussagen, in denen außer dem Wort *‘adāla*, Gerechtigkeit (jedem einzelnen gegenüber), das Wort *qist*, Gerechtigkeit (in und für Gemeinschaft), ausdrücklich gebraucht wird: So heißt es in Sure 6,115: „Und das Wort deines Herrn hat sich in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit erfüllt. Niemand kann seine Worte abändern. [. . .].“ Und in Sure 3,18: „Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer Ihm, ebenso die Engel und diejenigen, die das Wissen besitzen. Er steht für *qist* (Gemeinschafts-) Gerechtigkeit ein. [. . .].“

In anderen Versen des Korans wird von Gott gesagt, daß er kein Unrecht tut und keine Gewalt anwendet, so, wenn es in Sure 4,40 heißt: „Gott tut nicht einmal im Gewicht eines Stäubchens Unrecht. [. . .].“

An zahlreichen Stellen wiederum wird im Koran Gott als weise vorgestellt, so in Sure 40,8, wenn gesagt wird: „Unser Herr [. . .]. Du bist der Würdige, der Weise.“ Und es ist selbstverständlich, daß Unrecht und das Fehlen von Gerechtigkeit, in welcher Form auch immer, der Weisheit widersprechen. Insgesamt sind es 90 Stellen, in denen im Koran von der Weisheit Gottes gesprochen wird.

Schließlich finden sich im Koran Aussagen, in denen von der Niedertracht und Grausamkeit sowie vom bösen Ende jener, die das Unrecht tun und Gewalt anwenden, gesprochen wird, etwa wenn es in Sure 18,87 heißt: „Er sagte: ‚Was den, der Unrecht tut, betrifft, so werden wir ihn peinigern, [. . .].‘“ Dieser Art von Aussagen begegnen wir in mehr als 90 Versen des Korans.

1.4 Menschliche Gerechtigkeit

Sie besteht darin, daß der Mensch in seinem Tun und Sprechen, in dem, was er anstrebt, und in seinem Denken sich auf dem Boden dessen bewegt, was der Respekt vor dem Gesetz verlangt. Das Wesen menschlicher Gerechtigkeit, ihre Notwendigkeit und ihr Wert liegen ‚außerhalb‘ des Menschen und seiner inneren Natur; das heißt, daß der Mensch dann im Sinne der Gerechtigkeit handelt, wenn er sich nach einem Gesetz richtet, dessen Gültigkeit, Notwendigkeit und Wert unabhängig von menschlichen Gemütsregungen und Beziehungen begründet ist. Sein gerechtes Handeln muß vom Respekt vor dem Gesetz geleitet werden. Darin liegt der Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit. Denn die göttliche Gerechtigkeit leitet sich nicht davon her, daß Tat, Wort und Zielsetzung Gottes mit einem Gesetz übereinstimmen, das außerhalb seines Wesens liegt. Seine Gerechtigkeit gründet im absoluten Reichtum Gottes und in seiner vollkommenen Weisheit, die zur Würde des göttlichen Wesens gehören.

In Vers 2 von Sure 5 heißt es: „[. . .] Und der Haß gegen bestimmte Leute [. . .] soll euch nicht dazu verleiten, Übertretungen zu begehen. Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, und helft einander nicht zur Sünde und Übertretung. [. . .]“. Dieser Vers spricht das entscheidende Prinzip menschlichen Zusammenlebens aus, nämlich Gerechtigkeit — anstelle von Racheüben und Existenzkampf. Darin ist die bedeutende Wahrheit ausgesprochen, daß es dem Menschen am Weg der Vollkommenheit nicht gestattet ist, Barbareien, die dem Kampf ums Dasein entspringen, mit Unrecht und Gewalt zu erwidern: Denn Sein und Leben gründen auf Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit und nicht auf Unrecht und Ungehorsam. So heißt es in Sure 6,115: „Und das Wort deines Herrn hat sich in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit erfüllt. Niemand kann sein Wort abändern. [. . .]“. Gerechtigkeit ist lebenspendendes Wasser, es löscht das Feuer der Feindseligkeit und der Rache und entfacht nicht das Feuer des Existenzkampfes.

2. Gerechtigkeit und die Motivation der Macht im Existenzkampf

Im vorausgehenden war bereits davon die Rede, daß die menschliche Gerechtigkeit aus jenem Denken, Handeln und Reden besteht und aus jener Motivation des Menschen, die sich auf die Achtung vor dem Gesetz

gründet. Ihre Wahrheit und Verpflichtung, ihr Wert liegen über die innere Natur des Menschen hinaus und außerhalb von ihr. Daraus folgt, daß ein Mensch, der sich nicht auf dem Boden des Respekts vor dem Gesetz bewegt, nicht gerecht ist. Die Tragweite eines derartigen Verhaltens, wo ein Mensch also dem Gesetz den entsprechenden Respekt versagt — vorausgesetzt natürlich, daß Gültigkeit und Notwendigkeit und definitiver Wert eines Gesetzes feststehen —, ist ersichtlich, wenn man bedenkt, daß ein solcher Mensch sein Leben von der natürlichen Ordnung seines Seins, von moralischen, religiösen und rechtlichen Bestimmungen los-sagt, sich über sie stellt bzw. erklärt, ihrer nicht zu bedürfen. In jedem Falle ist der Mensch vom rechten Weg abgekommen und ein Gesetzesbrecher geworden, auch wenn dies durch die Macht, die er besitzt, verdeckt wird.

Indem der Mensch vom Gesetz abweicht und sich in die Gesetzlosigkeit begibt, richtet er eine Art Kampf gegen sich selbst: Denn die erste bedeutsame Wahrnehmung des inneren Menschen beinhaltet die Erkenntnis, daß sich die für den Menschen spezifischen Gesetzmäßigkeiten auf die Seele des Menschen und auf seine Persönlichkeit, nicht nur im Bereich der Gesetzmäßigkeit des Seins auswirken. Aufgrund der besonderen Größe und Feinheit der menschlichen Seele und Persönlichkeit und der das ganze Sein des Menschen durchwaltenden Gesetze sind diese Gesetze viel subtiler und wichtiger als jene, die die übrige existierende Welt regieren. Daher wird man sagen müssen, daß der Mensch, der nicht gerecht ist, im ganzen der teleologisch ausgerichteten Welt des Lebens keine strebsame und engagierte Persönlichkeit hat. So betrachtet ist es nicht verwunderlich, daß der ungerechte Mensch seinen Mitmenschen keine Bedeutung beimißt und ebensowenig Wert legt auf Pflichten und Rechte wie auf das Gesetz überhaupt. Aus dieser Einstellung, nicht angewiesen zu sein auf Gesetz und Werte, ergibt sich von selbst eine Haltung des Ungehorsams jedem Grundsatz, jedem Gesetz und jedem Wert gegenüber. Gott — er sei gepriesen — sagt: „[. . .] der Mensch zeigt ein Übermaß an Frevel, daß er meint, er wäre auf niemanden angewiesen.“ (Koran 96,6 f.). Folgen für den Ungehorsam des Menschen ist die Verderbtheit, die auf der Erde herrscht, so wie Gott — gepriesen sei er — sagt: „Hast du nicht gesehen, wie dein Herr an den ‘Ād gehandelt hat, [. . .]? Und an Pharao, dem Besitzer der Pfähle? [Pharao hatte die Körperteile jener, die er unter Qualen getötet hat, zuvor mit

Pfählen in die Erde getrieben]. Sie zeigten im Land ein Übermaß an Frevel und stifteten darin viel Unheil.“ (Koran 89,6.10—12). Frevler waren es, die den Städten Aufstände und viel Verderben brachten.

Somit ist nicht so sehr das Bewußtsein der Macht Ursache für Auflehnung und Ungehorsam, als vielmehr die innere Einstellung, keiner Prinzipien und Gesetze zu bedürfen, auch dann, wenn keinerlei Machtdünkel vorhanden ist. Was Jahrhunderte hindurch die Menschen, sogar Experten, in folgenschwerster Weise in Irrtum führen konnte, war die falsche Vorstellung, daß Machtbewußtsein, Ungehorsam und Auflehnung, die die eigentliche Ursache für die Verderbtheit der Menschen darstellen, von einander untrennbar sind. Dieser falsche Gedanke hatte oft einen suggestiven Einfluß auf die Machthabenden und hat sie sogar zu Aufruhr und Ungehorsam angestiftet. Richtig gesehen sind jedoch Macht und Kraft, für sich betrachtet, die wichtigsten Elemente, die die bestehende Welt in Bewegung halten. Das ist auch der Grund, warum man in der Macht und in der Kraft die großartigsten Manifestationen der erhabenen Eigenschaften Gottes zu sehen hat. Werden sie doch in den theologischen und philosophischen Werken ausdrücklich dem heiligen Wesen Gottes zugeordnet. Gott ist mächtig, und er ist stark.

Tatsächlich können wir in der Geschichte einige der erhabenen Propheten und göttlichen Gesandten beobachten, wie Salomo, David, Muḥammad und ʿAlī ibn Abī Ṭālib, Gott spreche über ihn Segen und Frieden, die die gerechtesten Männer der Geschichte waren, obwohl sie von der Natur und den Kräften ihrer Seele und von ihrer rechtlichen Ausstattung her gesehen über große Macht verfügten.

Um den Nutzen der Macht mit der Logik der Gerechtigkeit, in deren Kraft der Mensch erst wahrhaft Mensch ist, in Einklang zu bringen, bedarf das Wesen der Macht einer näheren inhaltlichen Bestimmung: Solange die für die einzelnen Humanwissenschaften zuständigen Denker und jene, die sich der Philosophie widmen, in der Macht eine Kraft sehen, die alles, was ihr entgegentritt, vernichtet, wird es der Menschheit verwehrt bleiben, von der Macht — dieser größten Gabe Gottes und dieses essentiellsten Faktors in allem Werden und allen Fortschritts — den ihr entsprechenden Gebrauch zu machen. Je länger die Denker und Vertreter der islamischen Lehre und Tradition eine ernsthafte Erörterung dessen hinausögern, was Macht eigentlich bedeutet, desto mehr Schaden erfährt die Menschheit.

In jedem Falle wird im Zusammenhang mit dieser Frage immer zu bedenken sein, daß die Macht in bezug auf ihre Handhabung und Organisation in allen ihren Erscheinungsformen an und für sich eine Realität ist, die weder Wissen hat noch von sich aus tätig werden kann: Sie macht deshalb, sobald sie von Menschen in Anspruch genommen wird, die keinerlei Selbstkontrolle bzw. Selbstbeherrschung kennen, von sich aus keinen Unterschied zwischen ihrem Gebrauch zur Vernichtung oder zum Aufbauen, zumal sie im Menschen das Gefühl vollständiger Unabhängigkeit weckt. Verständlich, daß die Macht in den Händen der Egoisten — gleich doch der Egoismus seit jeher einem Vulkan — zu Verwüstung und verbrannter Erde führt. Da Macht Triebkraft für jegliche Veränderung ist und andererseits auf der Hand liegt, daß nicht jede Veränderung zum Nutzen sein muß, sondern Macht jederzeit zur Ursache schädlichster Veränderungen werden kann, wird für das menschliche Leben — ob individuell oder sozial gesehen — die Frage der Macht zu einem der subtilsten Anliegen.

Lösen sich kraft der Aussagen der Heiligen Schriften und des Lichtes, das von den Propheten Gottes ausgeht, die Nebel der Unwissenheit hinsichtlich ihrer Bedeutung auf, wird man, den göttlichen Büchern zufolge, die eigentliche Macht in der Macht der Beherrschung der Triebseele erkennen. Erhält ein Mensch, der seine Triebseele, *nafs*, beherrscht, die Macht über die bestehende Welt, wird niemand durch ihn Schaden erleiden. Im Gegenteil, er wird die Macht zur Entfaltung und zur Verbesserung der gegebenen Verhältnisse in vierfacher Hinsicht einsetzen. So wird er sich bemühen,

- das Verhältnis des Menschen zu sich selbst,
- das Verhältnis des Menschen zu Gott,
- das Verhältnis des Menschen zur existierenden Welt und schließlich
- das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen weiterzuentwickeln. Denn wer über sich selbst zu herrschen gelernt hat, der muß sich selbst gut kennen, seinen Gott und die Menschen — der hat den göttlichen Wert aller Wirklichkeit, menschlichen und nichtmenschlichen Seins, erkannt. Solche Einsichten und Erkenntnisse ermöglichen es dem Menschen, den bestmöglichen Nutzen aus dem Besitz der Macht zu ziehen zugunsten einer Verbesserung und Weiterentwicklung jener Verhältnisse im ganzen Umfeld seines Lebens, von denen gerade die Rede war.

Für die Tatsache, daß die eigentliche Macht in der Selbstbeherrschung liegt, spricht auch, daß diese Art der Macht den Menschen daran hindert, die persönlichen Grenzen eines anderen zu übersehen und zu übergehen; sie anerkennt vielmehr das Leben des anderen und seinen Willen in gleichem Maße wie das eigene Leben und den eigenen Willen. So ein Mensch ist mächtig; und das Leben und die Wünsche anderer bedeuten für ihn nicht etwas, was ihn stören könnte, im Gegenteil. Umgekehrt ist jenes Tier das schwächste, das — obgleich es Macht hat — mit anderen nicht zusammenleben kann. Es erweist sich auch als unfähig, die Macht zur Entfaltung des eigenen Lebens und des der anderen einzusetzen, es muß folglich zur Waffe des Daseinskampfes greifen. Das ist der Grund, warum wir im Fehlen der Selbstbeherrschung die Motivation für den Existenzkampf sehen, für das also, was im Gegensatz zur Gerechtigkeit steht, was den Menschen zum Kampf um das Dasein führt, statt ihn zur Kooperation und zur gegenseitigen Hilfe zu bewegen.

Studiert man den Lauf der Geschichte sorgfältig, wird man feststellen müssen, daß in ihr jegliche Ungerechtigkeit, Aggression und Rechtsverletzung, ungeachtet allen wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts, dem Mangel an Selbstbeherrschung entspringt und darin ihre eigentliche Ursache hat; und wird man sich allen Ernstes fragen müssen, ob die Welt im 21. Jahrhundert noch weiter bestehen wird. Auf einer Konferenz in Vancouver hat man dem Menschen eindringlich nahegelegt, seinen Egoismus aufzugeben, wenn er seiner Geschichte das kommende Jahrhundert hinzufügen will: insbesondere hat man den Machthabern mit allem Nachdruck empfohlen, um des Überlebens der Menschheit willen, allen ihren Egoismus aufzugeben und sich an seiner Stelle um die Vervollkommnung ihres inneren Wesens zu bemühen.

Aus den hier angestellten Überlegungen ergibt sich eine Schlußfolgerung von höchster Bedeutung: Die Gerechtigkeit, die auf der Selbstbeherrschung beruht und auf das ewige Glück ausgerichtet ist, trägt eine natürliche Selbstdisziplin in sich. Der Egozentrismus hingegen ist vom Existenzkampf geprägt, und dieser Kampf ums Dasein führt zu rücksichtslosen Vernichtungsmanövern. Eine der wirksamsten Waffen in der Hand jener, die dem — gegen die Gerechtigkeit und ihre Vertreter gerichteten — Prinzip des Egozentrismus anhängen, sind manche scheinbar wissenschaftliche Aussagen über den Grundsatz der natürlichen Selektion, die leider durch verschiedene Gelehrte mit viel Akribie

ausgearbeitet und jenen vernunftlosen Übeltätern zum Gebrauch übergeben wurden. Dahinter steht die unbewiesene Theorie einiger Biologen, daß die Vorgänge auf der Bühne des Lebens im Zeichen der Vorherrschaft der Starken und Mächtigen stehen, und daß in der Ordnung der Natur die Schwächeren den Stärkeren Platz machen müssen. Diese Theorie der natürlichen Selektion haben sie zum Grundsatz erhoben und ihn als wissenschaftliche Wahrheit dem Bewußtsein mancher Leute, die bereits ohne zu trinken wie betrunken waren, eingeflößt.

Drei unlösbare Probleme zeigen sich jedoch im Hinblick auf den Grundsatz der natürlichen Selektion und beweisen sehr deutlich, daß er unzutreffend ist:

1. Die natürliche Selektion besagt von ihrem inhaltlich so anspruchsvollen Begriff her, daß die Natur ganz bewußt die Schwächeren durch die Stärkeren verdrängt. Dem steht entgegen, daß die Natur diesem wissenschaftlichen Standpunkt zufolge, der die Grundlage für die natürliche Selektion bilden soll, jedoch über keinerlei Bewußtsein verfügt, mit dem sie den Kampf ums Dasein bewußt führen könnte.

2. Die Natur hat ihre Wahrheit nicht aus sich heraus, sie hat auch kein aktives subjektives Wesen, das kraft seiner Macht, seines Wissens und seiner selbstgesetzten Ziele alles, was sich auf der Ebene der naturhaften Vorgänge abspielt, auf der Grundlage der Selektion des Besten und Stärksten steuern könnte. Daher ist die Behauptung eines sich ständig verbessernden Prozesses in der Natur wissenschaftlich nicht haltbar. Denn die Natur ist, wie schon gesagt, kein selbständiges Wesen und keine selbsttätige Person, die im Rahmen ihrer Phänomene ein sich ständig vervollkommnendes Ordnungssystem eingerichtet hat und dieses auch zeigt. Hinsichtlich des eben besprochenen Problems hat sich der berühmte Wissenschaftler *Oparin* in seinem bekannten Werk „*Hayāt: jabāt, manša' wa takāmule-ān*“ auch in verschiedene Widersprüche verwickelt.

Wenn er an einer Stelle seines Buches sagt: „Nur, wenn wir eine derartige Evolution annehmen, sind wir nicht nur in der Lage zu durchschauen, was sich im Körper der Lebewesen abspielt und warum es sich so abspielt, es wird uns auch möglich, auf sieben Millionen Warum-Fragen zu antworten, die sich uns bei der Erforschung der Lebenssubstanz stellen“, so ist es klar, daß diese Zahl noch um zwei ansteigt, wenn wir die folgenden Fragen hinzufügen:

- Wie konnte die Natur, die kein Bewußtsein hat, selbst eine Ordnung schaffen, die auf Entwicklung ausgerichtet ist? Und führt sie diese durch?

- Warum hat die Evolution diesen bestimmten Weg eingeschlagen?

An einer anderen Stelle sagt *Oparin* in dem zitierten Werk etwas, das seinen Schlußfolgerungen aus der von ihm behaupteten Evolution gleichfalls entgegenläuft: „Bedauerlicherweise sind unsere Erkenntnisse über die Evolution zu gering, um ihre Richtung systematisch bestimmen zu können, ebenso, wie sie es uns nicht erlauben, die qualitativen Veränderungen im aktiven Stoffwechselprozeß, die in bestimmten Stadien der Evolution des Lebens aufgetreten sind, genauer zu untersuchen.“

3. Schließlich haben jene, die den Prozeß der Selektion des Besseren im Kampf ums Dasein sogar auf die Gattung ‚Mensch‘ ausgeweitet sahen, die Tatsache außer acht gelassen, daß der Mensch im Lauf der Geschichte beweglich genug war, um sich der Vervollkommnung seines inneren Wesens zuzuwenden. So kam es dazu, daß einer Karawane von egozentrischen Menschen, die sich selbst als Zweck und die anderen als Mittel betrachteten und folglich ihre ganze Macht im Sinne ihrer egoistischen Interessen und zur Vernichtung der anderen einsetzten, eine andere leuchtende Karawane von Menschen gegenübersteht, die zugunsten der Verteidigung des Rechts, der Gerechtigkeit und der vernünftigen Freiheit des Menschen auf alle Genüsse der Welt verzichtet haben und bereit waren, im Kampf gegen die Ungerechtigkeit sogar ihr Leben zu lassen.

Diese Unkenntnis der geschichtlichen Tatsachen und des menschlichen Wesens hat die Humanwissenschaften in eine Sackgasse geführt. Statt die vielen Weisen altruistischer Selbstaufopferung und des Einsatzes zur Verteidigung der Werte zum Gegenstand ihrer Untersuchungen zu machen und die animalischen Bedrohungen menschlicher Geschichte in eine Initiative zur Vermenschlichung der Geschichte umzuwandeln, haben sie die animalische Geschichte als Naturgeschichte erklärt.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Wurzeln der Gerechtigkeit im Herzen des Menschen — und in einem Gesetz von außen?

Schneider Eine Verständnisfrage zu zwei Aussagen des Referates: Da hieß es einerseits, daß das menschliche Handeln gerecht ist, wenn es ein von außen kommendes Gesetz erfüllt, wenn es also im Respekt vor einem Gesetz geschieht, das außerhalb der Natur des Menschen liegt; und dies wurde als Differenz zur göttlichen Gerechtigkeit ausgelegt. Später hieß es dann, daß die Abweichung vom Gesetz für den Menschen eine Art Kampf gegen sich selbst bedeutet. Stellt sich nun die Abweichung vom Gesetz als Kampf des Menschen gegen sich selbst dar, müßte das Gesetz des Handelns irgendwie im Menschen selbst liegen. In unserer Tradition kennen wir die Lehre vom Tyrannen als degenerierter Persönlichkeit, die ihre innere Stimme abgetötet hat: Er will nicht bzw. hat nie gelernt, auf eben diese innere Stimme zu hören, die ihn davon abhalten will, einfach seinen Trieben zu folgen. Paulus spricht im Römerbrief (2,14—16) von einem Gesetz, das Gott den Menschen ins Herz geschrieben hat; was keineswegs im Sinne einer Geringschätzung der Offenbarung Gottes verstanden werden darf. So stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Gerechtigkeit nicht zwei Wurzeln hat, von denen die eine im Herzen des Menschen liegt und die andere in einem Gesetz, das von außen verfügt ist. Oder sind das nur zwei Aspekte einer einzigen Quelle der Gerechtigkeit?

in beiden Fällen steht der Mensch unter dem Gesetz

Ja'fari Habe ich von einem Gesetz gesprochen, das außerhalb bzw. jenseits des Menschen liegt, so meine ich damit, daß es dem Menschen nicht freigestellt ist zu entscheiden, ob er dieses Gesetz, das da für ihn bestimmt ist, annehmen will oder nicht — auch wenn das legislative Organ gleichsam das eigene Gewissen ist. Das heißt, dieses Gesetz steht in jedem Falle ihm gegenüber, ob es nun direkt von Gott kommt oder ob es durch unser Gewissen, das wir als Boten Gottes betrachten, vermittelt ist. Der Mensch hat sich diesem Gesetz als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, die der Weisheit seines Wesens entspringt, zu beugen; es ist nicht in seine Freiheit gegeben, sich dafür oder dagegen zu entscheiden.

Vorrang
geistlicher
Prinzipien
gegenüber ihrer
weltlichen
Umsetzung?

Pichler Zunächst möchte ich auf das im Referat angeführte Zitat von *Laodse* zurückkommen und es in einer etwas abgewandelten Form auf den hier geführten Dialog anwenden; nämlich, daß wir darin alle, wie in einem großen Theaterstück, sowohl *Mitwirkende* auf der Bühne sind als auch *Zuhörer* (statt Zuschauer).

Näherhin möchte ich mich jedoch auf jenen Teil des Referates beziehen, wo es um die Macht ging, insbesondere wo die Rede war vom Verhältnis des Menschen zu Gott auf der einen Seite und vom Verhältnis des Menschen zur bestehenden Welt, worin sein Verhältnis zum Mitmenschen notwendig einbeschlossen ist, auf der anderen. Dabei soll es nun nicht um den Vorrang des Geistlichen gegenüber dem Weltlichen im muslimischen Verständnis gehen, sondern um die Frage, wie man unter den im Referat gemachten Voraussetzungen mit diesem Spannungsverhältnis zwischen dem Gottesbezug des Menschen und seiner Beziehung zur ‚Welt‘ (und damit zum Mitmenschen) fertig wird. Daß sich dieses Spannungsverhältnis im göttlichen Bereich selbst als Einheit verstehen läßt, mag sein. Aber wie wird man damit in der existierenden Welt, in der Realität also auf national- bzw. gesellschaftspolitischer und auf international-politischer Ebene fertig?

Wenn der ‚gerechte Mächtige‘ — der seine Macht recht gebraucht — jener ist, der sich in den Willen des anderen hineinversetzt, dessen Willen anerkennt und gewissermaßen zu seinem Willen macht: wie wird man dann in der Realität im nationalen wie insbesondere in dem von Professor Schneider eben angesprochenen internationalen Bereich mit einer derartigen Forderung tatsächlich fertig? Kann es weiters nicht zu gravierenden Mißverständnissen führen, wenn umgekehrt gesagt wird, daß jenem, der dazu nicht imstande oder nicht willens ist, von vornherein die Motivation des ‚Überlebenskampfes‘ und das Fehlen der Selbstbeherrschung anzulasten sei und er so im Gegensatz zur Gerechtigkeit stünde? Wäre es in der Tat notwendigerweise eine Art gerechtigkeitswidrige ‚Ableitfläche‘, wenn jemand in seiner realen gesellschaftlichen Situation einem Überlebenskampf ausgesetzt ist? Wäre demnach zum Beispiel eine Minderheit auf nationaler Ebene oder auch auf internationaler Ebene (denkt man etwa an ‚diskriminierte‘ Länder der Dritten Welt in ihrer Beziehung zu den reichen Staaten), weil sie sich nicht entsprechend

‚durchzusetzen‘ vermag, in einen Gegensatz zur Gerechtigkeit gedrängt? Finden wir nicht in der politischen Realität diese Frage immer wieder in sehr bedrückender Weise gestellt, wenn man an gewisse gesellschaftliche Gruppen und Schichten denkt, an Minderheiten also, die mit diesem ‚Überlebenskampf‘ in der einen oder anderen Weise, verstärkt oder weniger stark, konfrontiert sind? Stellt sich diese Frage nicht auch für Iran heute in seinen Beziehungen zur Außenwelt auf politischer wie wirtschaftlicher Ebene?

... und damit
Gefahr einer
‚legitimen‘
Diskriminierung
gegeben?

Wie wird man also mit diesem Spannungsfeld fertig, wenn man vom Vorrang geistlicher Prinzipien gegenüber ihrer weltlichen Durch- und Umsetzung ausgeht, wenn man an der Vorgeordnetheit geistlicher Rangbestimmtheit von Gerechtigkeit gegenüber dem weltlichen Aspekt seiner Realisierbarkeit festhält? Besteht hierin nicht eine Gefahr, daß aus der geistlichen Fundiertheit des Gerechtigkeitsanspruchs eine reale Herrschaftsausübung resultiert, die Minderheiten — wie dies doch in vielfältiger Weise Tag für Tag an die Politik herangetragen werden mag — sozusagen ‚legitim‘ diskriminiert?

was ist mit
Menschen, die
Selbstbeherr-
schung nicht
lernen konnten?

Schabestari Gehen wir in der Tat davon aus, daß Gerechtigkeit auf Selbstbeherrschung basiert, so ist derjenige gerecht, der sich selbst beherrscht. Im Hinblick auf die innere psychische bzw. geistige Konstitution des Menschen ist diesem Grundsatz durchaus zuzustimmen. Wie verhält es sich aber bei der Übertragung dieses Prinzips auf die Gesellschaft und insbesondere auf die multilateralen und internationalen Beziehungen? Ein Beispiel soll verdeutlichen, was mit dieser Frage gemeint ist: Angenommen es gibt Menschen, die es infolge vieler Belastungen und Schwierigkeiten in ihrem Leben nicht geschafft haben, Selbstbeherrschung zu erlangen. Hängt es doch erwiesenermaßen sehr entscheidend von den Lebensbedingungen ab, ob ein Mensch den Zustand der Selbstbeherrschung erreicht oder nicht. Haben nun diese Menschen und Gruppen — die zum Beispiel die gesellschaftlichen Minderheiten in einem Land bilden und denen keine guten Voraussetzungen für ein geordnetes Leben gewährt sind — notwendigerweise ein gestörtes Verhältnis zur Gerechtigkeit? Hat also Gerechtigkeit für einen beträchtlichen Teil der Menschen keine

Bedeutung, nur weil sie nicht in der Lage sind, Selbstbeherrschung zu erlangen? Würde daraus folgen, daß die anderen dann über solche Menschen und Gruppen zu entscheiden haben? Und wohin würde das führen?

Die eigentliche Frage von Herrn Pichler ist also: Wie können Sie sich vorstellen, daß für eine ganze Gruppe von Menschen die Beziehung zur Gerechtigkeit sozusagen abgebrochen ist — zur göttlichen Gerechtigkeit wie zur inneren Gerechtigkeit im Zusammenleben mit den anderen Menschen —, und daß diese Menschen unter keinen Umständen in der Lage sind, wieder ein gerechtes Leben aufzubauen und mit jener Gerechtigkeit, die in der Gesellschaft herrschen sollte, in Übereinstimmung zu gelangen?

es gilt, die Menschen zu erziehen

Ja'fari Ich glaube, daß das nicht allein ein Problem der Religionen ist. Politik, Religion und Kultur müssen gemeinsam versuchen, den Menschen auf dem Weg der Erziehung die Gerechtigkeit näherzubringen.

Wie die Geschichte der Menschheit zeigt, stürzt der Mensch ins Verderben, wenn wir ihn sich selbst überlassen. Das liegt in seiner Natur. So heißt es auch im Koran: „Der Mensch erleidet bestimmt Verlust.“ (Sure 103,2). Die Tatsache, daß die Mehrheit der Menschen über ein unzureichendes Maß an Vernunft verfügt, kann kein Grund dafür sein, die Gesetze der Vernunft zu verleugnen. Das gleiche gilt für das Verhältnis der Religion zur Gerechtigkeit. Der Mehrheit der Menschen bleibt die Gerechtigkeit vorenthalten. Würden wir nun den Menschen sich selbst überlassen und ihm sagen: „Sei einfach das, was du sein willst, und tue das, was du willst, das ist dein gutes Recht!“, so würden wir niemals Gerechtigkeit erreichen. Der Mensch würde immer egoistischer werden und allein auf seinen Kampf ums Überleben bedacht sein. Wäre es dann wohl zu diesem technologischen Fortschritt gekommen und zur Entfaltung der Kultur? Hier liegt für uns eine große Aufgabe. Ihr haben sich an erster Stelle die Propheten gewidmet, dann die Gelehrten und viele ausgezeichnete Persönlichkeiten. Oder sollten wir all dem untätig zusehen? Sollten wir den Menschen nur predigen, daß Gerechtigkeit die Essenz der menschlichen Seele ist, anstatt selbst Hand anzulegen und zu versuchen, den Egoismus der Menschen zu überwinden? Selbstverständlich müssen wir Erzieher und Lehrer für die Menschen sein.

unterdrückt ein Herrscher die Menschen, ist er selbst kein Mensch

Ich möchte hier noch auf eine Bemerkung von Ihnen eingehen. Sie sagten, daß es bei jedem, der an die Macht kommt, selbst wenn er ein Geistlicher ist oder wenn die Regierenden Geistliche sind, alles sehr rasch zu einem Überlebenskampf werden kann. Dazu ist zu sagen, daß jeder Herrscher, auch wenn er über den höchsten geistlichen und asketischen Rang verfügt, aus der Sicht des Islams kein Herrscher ist, wenn er sich nicht selbst beherrscht und wenn er das Leben der anderen Menschen geringachtet. Sagt man von einem, daß er — ob Geistlicher oder nicht — diesen oder jenen Posten angenommen hat und von seiner Position aus die Menschen unterdrückt, so ist er in unseren Augen noch nicht einmal ‚Mensch‘ zu nennen, geschweige denn ein ‚Geistlicher‘. Für uns ist ein derartiges Verhalten nicht akzeptabel.

bestimmen die Herrschenden über die anderen?

Schabestari Sollen nun andere — um damit auf die Frage von Herrn Pichler zurückzukommen — über jene Menschen entscheiden, die keinen Anteil an der Gerechtigkeit haben?

Ja'fari Eine Möglichkeit wäre, jene Menschen, die der Gerechtigkeit nicht folgen, festzunehmen und sie zu töten oder sie zu zwingen, Muslime oder Christen zu werden. Das kommt für uns nicht in Frage. Ich bin aber dazu verpflichtet, Unrecht zu verhindern, wie zum Beispiel ein Kind davon abzuhalten, mit verseuchter Erde zu spielen.

Schabestari Ohne Zweifel ist ‚gesellschaftliche Gerechtigkeit‘ ein Ideal nicht nur für einige, sondern für alle, und sollten jene, die schon gerecht sind, die erziehen, die noch unvollkommen sind. Daß man also das Menschengeschlecht erziehen kann und auch soll, dem stimmt Herr Professor Pichler durchaus zu. Seine Frage ist jedoch: Wie soll in der Gesellschaft, in der doch die Beziehungen der Menschen zu regeln sind, das Schicksal derer bestimmt werden, die nicht an der Gerechtigkeit teilhaben? Bestimmen dann die einen über die anderen, indem sie sagen: „Dieses Recht hast du und jenes nicht“, „das brauchst du und jenes nicht“, „soviel darfst du haben und nicht mehr“?

Grundrechte und spirituelles Wohl

Ja'fari Eines ist die Frage nach der friedlichen Koexistenz in der Gesellschaft — daß jedem die Rechte eingeräumt werden, die ihm zukommen. Etwas anderes ist das Anliegen einer Weiterentwicklung im

spirituellen und religiösen Bereich, da die politisch Verantwortlichen der Religionen die Erfüllung dieser Rechte gerne im Zeichen der Spiritualität vollziehen würden.

Natürlich werden wir den nicht verhungern lassen, der nicht gerecht ist, und werden seine Rechte nicht in Frage stellen; er behält in jeder Hinsicht Anteil an der Gemeinschaft des Lebens. Die Verantwortlichen in der Gesellschaft werden jedoch dabei nicht stehen bleiben und ihre Sorge nicht nur dem zuwenden, was diese materiellen und körperlichen Rechte anbelangt, sondern sich auch um die Rechte unserer Seelen kümmern. Wir werden den Menschen sagen, daß dieses irdische Leben nicht unsere letzte Station ist, daß wir uns vielmehr auf einer Durchreise befinden. Während sie sich um unser leibliches Wohl sorgen, indem sie das Leben aus rechtlicher Sicht regeln, müssen sich die Verantwortlichen und Lehrer zugleich dafür einsetzen, daß wir uns so verhalten, wie es dem Weg des Menschen entspricht, der in die Ewigkeit führt und der daher im Zeichen der Anziehungskraft dessen steht, was vollkommen ist.

Von ihrer Eigenart und Prägung her unterscheiden wir im Islam vier Gruppen von Menschen:

Da ist zunächst der einfache, naturhafte Mensch: Er fühlt sich keiner bestimmten Ideologie oder Lebensordnung verpflichtet; er ist überall zu finden. Wir respektieren diese Menschen und erweisen ihnen die gebührende Ehre. „Und wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen.“ (Koran 17,70). Es ist sogar unsere Pflicht, daß wir ihnen alle Lebensbedingungen bereitstellen.

Die Menschen des zweiten Typus haben die Grenze dieser naturhaften Einfachheit und Anspruchslosigkeit schon überschritten und für ihr Leben bestimmte Regeln und Grundsätze akzeptiert. Diese Menschen sind ohne Zweifel bereits einen wichtigen Schritt weitergekommen und der Vollkommenheit näher.

Der dritte Typus meint sodann jene Menschen, die einer bestimmten Religion angehören, und die daran glauben, daß die Existenz nicht an den Grenzen dieser materiellen Welt aufhört und das Leben sich nicht darin erschöpft. Sicherlich sind diese Menschen in ihrem Wesen noch einmal wesentlich vollkommener als die ersten beiden: Es sind die Menschen, die sich zwar bemühen, ihre Angelegenheiten in dieser Welt ernst zu nehmen, die aber zugleich darauf achten, daß sie in einer Bewegung sind, die ihr Ziel in der geistlichen Vollkommenheit hat.

Unter dem vierten Typus versteht man schließlich die Menschen, die durch ihr Streben und Suchen zur wahren Religion gelangt sind. Sie leben in Frömmigkeit.

So gilt es, unsere Bemühungen zu vereinen und auf dem Fundament des Strebens nach der Vervollkommnung des spirituellen Lebens — von der Realität der vier typischen Weisen des Menschseins ausgehend — die Menschheit auf das Vollkommene hin in Bewegung zu bringen. Dabei kommt auch der Beachtung der Rechte des Menschen bleibende Bedeutung zu. Insofern stehen wir nicht im Gegensatz zueinander, weil auch wir sagen, daß die Grundrechte allen Menschen, auch jenen auf der ersten Stufe des naturhaft-primitiven Menschen zustehen. Doch sollten wir uns damit nicht zufrieden geben.

Platon — ein Philosoph und Anwalt der Gerechtigkeit

A'vani Ich möchte an dieser Stelle an einen der großen bedeutenden Philosophen erinnern, der sich zum Thema unserer Tagung geäußert hat, zum Thema ‚Gerechtigkeit‘, und der bislang noch nicht erwähnt wurde: an *Platon*. Mehr als alle anderen Philosophen hat er sich mit diesem Thema befaßt, insbesondere in seinem Werk „*Politeia*“, in dem es um den Staat als Ort der Wahrheit und Gerechtigkeit geht. Genießt doch *Platon* seitens der christlichen Kirchen ebenso wie insbesondere von seiten unserer bedeutenden Denker großes Ansehen: So sehen nicht nur *Mullā Şadra* (gest. 1640) oder *Suhrawardī* (gest. 1234), sondern auch der *heilige Augustinus* (gest. 430) in ihm den großen Weisen. Für *Platon* zählt die Gerechtigkeit zu den höchsten Tugenden und steht an ihrer Spitze. Will daher ein Mensch den Habitus (*malaka*) der Gerechtigkeit erlangen, so muß er als Voraussetzung dafür drei andere Tugenden erwerben: die Tugenden des Mutes, der Keuschheit und der Weisheit. Im besonderen geht es also bei der Gerechtigkeit auch um die Weisheit — um die vollkommene Erkenntnis der Dinge und der Rechte, die ihnen zustehen. Demnach ist der gerechte Mensch nicht nur der, der jedem Menschen das gibt, was ihm zusteht, sondern der die vollkommene Erkenntnis der Rechte hat, die *jedes* Ding in sich trägt, die jedem Ding zukommen — auch jeder Ameise und jedem kleinsten Teilchen der Wirklichkeit. Ein Mensch, der diese höchste Tugend der Gerechtigkeit besitzt, kann auch andere Menschen zur Vollkommenheit führen. Dies schien mir in unserem Zusammenhang wichtig, da es sich doch bei *Platon* um einen Denker handelt, der von beiden Seiten gleichermaßen hohes Ansehen genießt.

Dialog im Zeichen der Suche nach Lösung brennender Probleme

Khoury Sinn dieser Konferenz ist es, daß wir unsere Gedanken austauschen, daß wir einander mitteilen, wie wir die Dinge sehen und so unsere Meinungen zu den verschiedenen Problembereichen gegenseitig besser verstehen lernen. Wir wollen dabei auf Probleme eingehen, die national und international auf uns alle, auf Sie und auf andere Völker zukommen oder die uns alle bereits erfaßt haben. Auf solche Probleme haben auch die Kollegen Pichler, Potz und Vanoni in diesen Tagen aufmerksam gemacht. Es sind sehr ernste Probleme, die die Zukunft der Menschen und die Zukunft der Beziehungen zwischen Völkern und Staaten betreffen, die die Errichtung einer gerechten Ordnung gefährden bzw. gefährden können. Wenn wir solche Probleme ansprechen und Sie fragen, wie Sie dazu stehen, so ist das nicht als Kritik gemeint, sondern als ein ehrliches Angebot und eine Bitte um Zusammenarbeit. Ist es doch wichtig, daß wir lernen, immer besser zum Wohle der Völker und Gemeinschaften und zum Wohle der gesamten Menschheit zusammenzuarbeiten. Darin liegt für uns Christen und Muslime gleichermaßen eine Aufgabe. Wir sollten daher, wie bei dieser Dialogkonferenz, gemeinsam versuchen, für diese brennenden Fragen, die uns alle angehen, eine passende Antwort zu finden.

ja, zusammenstehen in der Entschlossenheit, dem Menschengeschlecht zu helfen

Ja'fari Der Wunsch, dem Sie Ausdruck gaben, ist der Wunsch aller ehrlichen und aufrichtigen Menschen, die dem geplagten und verwundeten Menschen unserer Tage helfen wollen. Es ist auch unser aller Wunsch hier. Worauf es nun ankommen wird, ist, wie wir diesem Wunsch entsprechend handeln: in welchen Zeitabständen wir zusammenkommen, um die Diskussionen tiefgreifend weiterzuführen, um die Probleme möglichst vielseitig anzugehen, von denen in dieser Runde bereits die Rede war. Jedoch, wenn es uns bei allem Fortschritt im Dialog und gegenseitigen Verständnis nicht gelingt, die menschlichen Probleme unserer Zeit zu bewältigen, dann werden wir in dieser Epoche der westlichen und östlichen Geschichte trotz aller großen technischen, wissenschaftlichen und philosophischen Anstrengungen nicht zum gewünschten und so dringend nötigen Erfolg kommen. Warum ist es zum Beispiel den Rechtswissenschaftlern bei all den Möglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen, bisher versagt geblieben, die anstehenden Probleme zu

lösen? Sie haben versäumt zu sagen: Meine guten Herren, wir sind doch in Wahrheit Brüder und in einer Karawane gemeinsam auf demselben Weg. Natürlich gibt es unterschiedliche Ansichten. Diese Unterschiedlichkeit ist aber nicht wichtig; wichtig ist vielmehr, daß wir verstehen lernen: das Ziel ist eines — dem Menschengeschlecht in seinen vielfältigen Problemen zu helfen und es aus seinen Nöten zu befreien. Das haben Sie, Herr Khoury, wunderbar ausgedrückt.

Unterdrückten erlaubt, in der Not um ihr Überleben zu kämpfen?

Vanoni In der Diskussion haben Sie, Herr Ayatollah Ja'fari, gesagt, daß es eben auch Herrscher gibt, die im Sinne der Religion ungerecht sind, die ihr Herrscheramt falsch ausüben. Wenn nun ungerechte Herrscher tatsächlich an der Macht sind, kann das bedeuten, daß Menschen in der Folge ungerecht behandelt und vielleicht sogar zu Marginalisierten werden. Nehmen wir, zum Beispiel, einen Familienvater, der nichts hat, um seiner hungernden Familie das Überleben zu sichern. Gesetzt den Fall, niemand — kein Herrscher und kein Nachbar — übt nun Solidarität und steht ihm und seiner Familie in ihrer Not bei, fehlt dann diesem Familienvater die Selbstbeherrschung, wenn er versucht, auch durch gewaltsame Mittel, wie durch Stehlen oder Ähnliches, für seine Familie Nahrung zu beschaffen? Kann das gemeint sein, daß in solchen Fällen Menschen, die von allen im Stich gelassen werden, als Unbeherrschte gelten, wenn sie um ihr Überleben kämpfen?

Schabestari Angenommen also, es herrscht Tyrannei und ein Familienvater muß erkennen, daß seine Kinder vor Hunger sterben. Handelt dieser Vater nun — angesichts der Tatsache, daß niemand bereit ist zu helfen — gegen das Prinzip der Selbstbeherrschung, wenn er stiehlt oder sonst Gewalt anwendet, um seinen Kindern Nahrung zu beschaffen?

Ja'fari Im Islam gibt es Strafen für den Diebstahl. Wesentlichste Voraussetzung aber für ihre Anwendung ist, daß es sich nicht um einen Mordraub in Zeiten der Hungersnot handelt. Das ist dabei das Um und Auf.

es gilt auch, die Gesellschaft von Fehlentwicklungen der Macht zu heilen und ihnen vorzubeugen

Schabestari Daß die höchste Form von Gerechtigkeit im Inneren eines Menschen auf Enthaltbarkeit und Selbstbeherrschung beruht, diese Auffassung finden wir in der ganzen islamischen Mystik, Philosophie und Wissenschaft vertreten. Ich glaube, darüber sind wir uns alle einig. Was hindert uns aber daran zu akzeptieren, daß Macht als gesellschaft-

liche Wirklichkeit im politischen und gesellschaftlichen Leben auch Schaden erleiden kann? In diesem Falle hat der Mensch die Aufgabe, alles zu unternehmen, um die entstandenen Schäden wieder zu beheben: Zum Beispiel durch entsprechende Maßnahmen im Bereich der Machtverteilung, der Pressefreiheit und der Freiheit der Parteienbildung. Derartige Maßnahmen werden in der Philosophie der Politik und in der Politikwissenschaft als geeignete Mittel betrachtet, um die Macht einzuschränken und um möglichen künftigen Schäden vorzubeugen. In ähnlicher Weise suchen wir in der Medizin immer weiter nach Methoden, um Krankheiten zu heilen und möglichen Krankheiten vorzubeugen, und das gerade auch aus religiöser Verantwortung.

Denken wir also hier über die Gerechtigkeit im Bereich der Gesellschaft nach, so waren einerseits die Reflexionen auf die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung und der inneren Gerechtigkeit richtig und begrüßenswert. Andererseits gilt es auch, angesichts vielfältiger Formen von Fehlentwicklungen im Bereich der Ausübung von Macht, über Maßnahmen nachzudenken, wie derartigen Fehlentwicklungen Einhalt geboten werden kann bzw. auf welche Weise man ihnen in Zukunft vorbeugen kann. Die religiöse Verantwortung unterstreicht auch hier die Verpflichtung, all das zu bedenken, was in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften über die Gefahren und über die Fehlformen der Macht gesagt wird sowie über geeignete Möglichkeiten, ihnen zu begegnen. Dies zeigt sich als besonderes Anliegen, wenn wir hier über die Ausbreitung der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Bereich nachdenken.

Zueinander von
theoretischer
und praktischer
Ebene

Ja'fari Ohne Zweifel umfaßt die Frage zwei Ebenen: die interpretatorische, wissenschaftliche Ebene und die der praktischen Umsetzung im Leben. Das größte Problem dabei ist jedoch, daß die elementaren Grundsätze für das menschliche Leben auf der höchsten Ebene frei von Widersprüchen und Gegensätzen sind. Sobald man sich aber auf die Ebene der konkreten Umsetzung dieser Prinzipien des praktischen Handelns begibt, beginnen persönliche Wünsche und Neigungen ins Spiel zu kommen, so daß diese hohen Ideale und Grundsätze in Turbulenzen geraten. Wenn gesagt wurde, daß wir über alle diese Fragen nachdenken sollten, so gilt meines Erachtens, daß genauso, wie die Wissenschaft zur Praxis führt, auch die Praxis zur Wissenschaft hinführt. Handeln wir daher auf praktischer Ebene nach unseren theore-

tischen Grundsätzen und Regeln, so vermehren sich zwar die Schwierigkeiten, gleichzeitig aber auch die Erfahrungen. Es ist deshalb notwendig, wie ich Herrn Professor Khoury schon sagte, daß wir bei derartigen Zusammenkünften die theoretische und die praktische Seite der verschiedenen Fragen diskutieren. Ich hoffe, es werden noch viele Sitzungen zustande kommen, in denen wir uns jeweils einem dieser wichtigen Diskussionsthemen widmen können.

Javad Zarif

Für unsere Zeit, die immer mehr im Zeichen weltweiter Kommunikation steht, bedeutet der Dialog zwischen den unterschiedlichen und mannigfaltigen Kulturen der Menschheit, insbesondere aber zwischen den göttlichen Religionen, eine unleugbare Notwendigkeit. Dies umso mehr, weil es darauf ankommt, die Herrschaft der gefährlichen Gedanken und Propaganda jener Gruppen zu verhindern, die nach dem Zerfall des kommunistischen Machtbereichs und der Sowjetunion ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen, wie überhaupt ihren eigenen Fortbestand von der Präsenz eines realen oder hypothetischen Feindes abhängig wähnen und daher alles unternehmen, einen neuen Feind zu erfinden. Was tatsächlich hinter diesen Gedanken steht — ganz im Unterschied zu dem, was davon nach außen in verführerischer Weise und unter dem Deckmantel demokratischer Parolen in Erscheinung tritt —, ist einerseits, daß die besagten Gruppen nicht bereit sind, die Existenz vielfältiger Kulturen zur Kenntnis zu nehmen, und daß sie sich darüber hinaus ganz allgemein anderen Meinungen und Wertvorstellungen gegenüber unduldsam zeigen, besonders jenen gegenüber, die religiös und moralisch begründet sind.

Demgegenüber setzt ein konstruktiver und fruchtbarer Dialog die positive Anerkennung einer Vielfalt von Kulturen voraus, das positive Bekenntnis also zu dieser Vielfalt und eine diesem Bekenntnis entsprechende Praxis. Bloße Lippenbekenntnisse zu Toleranz und gegenseitiger Rücksichtnahme genügen keinesfalls. Eine gegenseitige Verständigung über die gemeinsamen und die unterschiedlichen Standpunkte könnte erst aus einem solchen positiven Verhalten erwachsen.

Die Entscheidung für das Thema ‚Gerechtigkeit‘ stellt einen günstigen Boden für einen konstruktiven Dialog dar: verlangen doch alle Menschen nach Gerechtigkeit, und bildet gerade sie, die Gerechtigkeit, eines der wesentlichen Ziele, auf die die göttlichen Religionen hingeeordnet sind. Geht man nun im Dialog von dem aus, was den Gesprächspartnern gemeinsam ist, so wird der weitere Verlauf des Gesprächs davon sehr

positiv beeinflusst. Noch wichtiger freilich ist es, daß dem Thema, mit dem wir den Dialog beginnen, nicht nur theoretische Bedeutung zukommt, sondern daß es auch in praktischer Hinsicht einem der wichtigsten Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft entspricht. So kann unser Dialog zum einen das gegenseitige Verständnis vertiefen, er kann aber zum anderen auch die Grundlage für praktische Maßnahmen schaffen, die für die menschliche Gesellschaft so nötig sind.

1. Stabilität und Sicherheit haben Vorrang vor der Gerechtigkeit

Auch wenn die Menschheit und die göttlichen Religionen nach der Gerechtigkeit Ausschau halten und sie fordern, sind die Grundlagen der Welt deswegen noch lange nicht von ihr bestimmt. Auch stehen faktisch die internationalen Beziehungen in unserer Zeit keineswegs im Zeichen der Gerechtigkeit: Sie ist in ihrer allgemeinen Bedeutung und in ihrem prioritären Stellenwert in diesen Beziehungen durchgehend nicht erkennbar. Mit anderen Worten, es hat den Anschein, als ob hinsichtlich der verschiedenen Dimensionen in den internationalen Beziehungen — von der Ökologie und von den Entwicklungsfragen angefangen bis hin zu den Menschenrechten und zur Beilegung von Feindseligkeiten — die Bewahrung der bestehenden Verhältnisse und die Aufrechterhaltung der Vorherrschaft der herrschenden Gruppen Vorrang haben gegenüber der Errichtung einer gerechten Ordnung. Gerechtigkeit fällt oft dem Vorrang, der der Bewahrung von Stabilität eingeräumt wird, zum Opfer.

Selbst in der Charta der Vereinten Nationen, die die Wünsche und gemeinsamen Ideale der menschlichen Gesellschaften, Ungerechtigkeit zu vermeiden, widerspiegeln sollte, spielt hinsichtlich der internationalen Beziehungen die Erhaltung des Friedens und der internationalen Sicherheit, der Aufbau von Stabilität in der Welt und das Verhindern von Kriegen die Hauptrolle, während im Vergleich dazu der Gerechtigkeit nur nebensächliche Bedeutung eingeräumt wird. Tatsächlich mißt die Charta weitaus die größte Bedeutung der Bewahrung und der Wiederherstellung von internationalem Frieden und Sicherheit bei. Dies bestätigt eine Überprüfung sämtlicher Themenbereiche der Deklaration. Und zwar wurde die primäre und eigentliche Verantwortung für

die Bewahrung des Friedens und der Sicherheit in der Welt gemäß Artikel 24 der Charta der Vereinten Nationen dem Sicherheitsrat, dem höchsten offiziellen Organ der Vereinten Nationen, übertragen.

Dazu ist zunächst kritisch anzumerken, daß die Zusammensetzung dieses höchsten Exekutivorgans der internationalen Ordnung keinesfalls gerecht und ausgeglichen ist: Ist doch die Mitgliedschaft darin einerseits in verschiedene Kategorien aufgeteilt — in ‚ständige‘ und ‚nichtständige‘ Mitglieder, wobei den ständigen zusätzlich besondere Privilegien zugesprochen werden mit der Begründung, daß dies im Interesse der Bewahrung der Stabilität liege. Dies hat jedoch zu unausgewogenen Beziehungen und Entscheidungen im Sicherheitsrat geführt. Andererseits wurde von Anfang an kein gerechtes und ausgewogenes Kriterium geltend gemacht für die Entscheidung, wer nun die ständigen Mitglieder sein sollen, noch wurde ein solches hinsichtlich der geographischen Zusammensetzung der übrigen Mitglieder des Gremiums berücksichtigt. Das einzige Argument für die Rechtfertigung all dessen stellt immer wieder die Bewahrung der Stabilität hinsichtlich der bestehenden Verhältnisse und die Vorherrschaft der Industrienationen dar.

Den zweiten Diskussionspunkt bildet in diesem Zusammenhang der Entscheidungsrahmen dieses höchsten internationalen Organs, der in bezug auf die friedliche Beilegung von Konflikten und auf die Maßnahmen, die zu ergreifen sind, wenn der Friede bedroht und verletzt wird bzw. wenn eine aggressive Gewaltanwendung vorliegt, in Kapitel VI und VII der Charta der Vereinten Nationen festgesetzt ist. So wird in Absatz 1 von Artikel 33 der Charta ausdrücklich festgelegt: „Die Parteien an irgendeinem Streitfall, dessen Fortdauer geeignet ist, die Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit zu gefährden, sollen dessen Lösung zu finden versuchen vor allem durch Verhandlungen, Untersuchungen, Vermittlung, Vergleich, Schiedsspruch, gerichtliche Regelung, Anrufung regionaler Organe oder Abkommen oder durch andere friedliche Mittel eigener Wahl.“¹

Die Befugnisse des Sicherheitsrates, gegen Bedrohungen von Frieden und Sicherheit sowie gegen Aggression und Gewaltanwendung einzu-

¹ Der deutsche Text wird hier und an den folgenden Stellen in der Übersetzung von *Stephan Verosta* wiedergegeben, in: „10 Jahre Vereinte Nationen. 1945—1955“, hrsg. von der Österr. Liga für die Vereinten Nationen, Wien 1955, 153—170 (hier: 158) [Anm. d. Hrsg.].

schreiten, werden in Kapitel VII, in den Artikeln 39 bis 51 der Charta behandelt. Gutachten vieler westlicher Juristen haben, was den Inhalt dieses Kapitels anbelangt, darauf aufmerksam gemacht, daß bei Bekämpfung einer Aggression — was an sich den ersten Schritt zur Wiederherstellung einer gerechten Ordnung bedeuten kann — interessanterweise der erste Schritt der Bekämpfung davon abhängt, ob der Sicherheitsrat die Aggression tatsächlich als eine solche beurteilt. Bei dieser Beurteilung hat der Rat völlig freie Entscheidung. Weder gibt es dafür einen verbindlichen Orientierungsrahmen noch Mittel, um den Rat dazu zu veranlassen, den Aggressor festzustellen oder zu verurteilen. Im Sinne der Gutachten, auf die oben hingewiesen wurde, ist sogar die Inanspruchnahme rechtmäßiger Selbstverteidigung — die zur Wahrung der Gerechtigkeit erforderlich ist — gemäß Artikel 51 der Charta untersagt, wenn der Rat seine eigenen Maßnahmen bereits ergriffen hat, um den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren.

Ähnliche Vorgangsweisen zur Bekämpfung aggressiver Handlungen sind auch in den anderen Kapiteln der Charta zu finden. So verpflichtet Artikel 84 die ‚Verwaltungsmacht‘ dafür zu sorgen, daß das Treuhandgebiet seinen Beitrag zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit leistet. Und in Artikel 99 wird ausdrücklich betont: „Der Generalsekretär kann die Aufmerksamkeit des Sicherheitsrates auf alle Angelegenheiten lenken, die seiner Meinung nach geeignet sind, die Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit zu bedrohen.“² Ähnlich unterstreichen auch zahlreiche andere Bestimmungen der Charta die Bedeutung des internationalen Friedens und der Sicherheit. Aber darauf soll jetzt hier nicht mehr näher eingegangen werden.

Ein anderer bemerkenswerter Umstand wäre jedoch im Zusammenhang mit den oben dargelegten Fällen hervorzuheben: In keinem Fall wird ein Wort über die Notwendigkeit verloren, der Gerechtigkeit wieder Geltung zu verschaffen. Gerechtigkeit als ein wesentliches Element in den internationalen Beziehungen wird nicht einmal erwähnt. Sogar im 9. Kapitel der Charta, das der internationalen Zusammenarbeit auf wirt-

² A. a. O. (Anm. 1) 168.

schaftlichem und sozialem Gebiet gewidmet ist, und wo es um diese Art von Kooperation geht zum Zwecke der allgemeinen Achtung der Menschenrechte, wird als Ziel ein „Zustand der Stabilität und Wohlfahrt“ angegeben, der „für friedliche und freundschaftliche [. . .] Beziehungen zwischen den Nationen nötig ist“ (Art. 55)³. Gerechtigkeit kommt dabei weder als Ziel noch als Kriterium zur Sprache.

Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ wird in der Charta der Vereinten Nationen nur zweimal verwendet: Einmal in der Einleitung (Artikel 1, Absatz 1), wo im Zusammenhang mit der Zielsetzung, künftige Generationen vor den Katastrophen des Krieges zu schützen, betont wird, daß dafür das Eintreten für Gerechtigkeit eine notwendige Bedingung darstelle, und wo im weiteren Verlauf die Notwendigkeit unterstrichen wird, zur Bewahrung der internationalen Sicherheit und des Friedens die Kräfte aller Mitglieder zu vereinen. Und in Artikel 2, Absatz 3, wird davon gesprochen, daß alle Mitglieder ihre internationalen Streitfälle mit friedlichen Mitteln zu lösen haben, damit der Weltfriede, die internationale Sicherheit und die Gerechtigkeit nicht gefährdet werden. In beiden Fällen ist es bemerkenswert, daß von Gerechtigkeit in Verbindung mit der Wahrung des internationalen Friedens und der Sicherheit die Rede ist, ja, daß diese ihr gegenüber vorrangig sind.

Zusammenfassend ist also davon auszugehen, daß für die Charta der Vereinten Nationen die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit, mit anderen Worten die Aufrechterhaltung der internationalen Stabilität inhaltlich das Hauptkriterium für die Beurteilung der internationalen Beziehungen bildet, während die Gerechtigkeit dabei weder als Ziel noch als ein wesentliches Kriterium berücksichtigt wird. Nach dem Gesagten bedarf es keiner weiteren Erklärungen und Erläuterungen, wenn darauf aufmerksam gemacht wird, daß auch der geographische Plan der Machtverteilung in der Welt von heute — sei es der wirtschaftlichen, der militärischen, politischen oder medialen Macht — auf die erwähnte Priorität hinweist: nämlich die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse in der Welt zu stabilisieren. Und das Verhalten derer, die sich gegen diese Verhältnisse aussprechen, die damit also nicht konform gehen, wird als ein Verhalten von Menschen hingestellt, die von der Gesellschaft verstoßen sind und Unruhe stiften.

³ A. a. O. (Anm. 1) 162.

2. Einige Beispiele

Der praktische Stellenwert der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen kann — bei einem flüchtigen Blick auf die Bilanzen des wichtigsten, die Welt übergreifenden politischen Organs, nämlich der Vereinten Nationen — nur im Zusammenhang mit einigen konkreten politischen Themen diskutiert werden. Seit ihrem Bestehen sind verschiedene politische Fragen in die Tagesordnung der UNO aufgenommen worden, und manche davon sind immer noch aktuell. Überprüft man einige dieser Themen, so bestätigt ihre Behandlung die hier vorgelegene These, daß es dabei immer um die Bewahrung des internationalen Friedens und der Sicherheit — der internationalen Stabilität also — gegangen ist, ohne auf den wichtigen Grundsatz der Gerechtigkeit Rücksicht zu nehmen.

Ein Problem, das mit am längsten auf der Tagesordnung der UNO steht, ist das Palästina-Problem: Seit ihrer Gründung steht es dort und ist immer noch ungelöst. Keiner der bisher ausgearbeiteten Vorschläge hat eine gerechte und gründliche Lösung des Problems in dieser so sensiblen Region des Mittleren Ostens im Auge gehabt. Sie zielten vielmehr darauf ab, bestehende gewaltsam aufrechterhaltene ungerechte Verhältnisse zu festigen und zu vertiefen, oder, wenn man es sehr positiv sagen will, um Probleme vorübergehend zu verdecken und eine scheinbare Stabilität und Ruhe zu demonstrieren.

Die jüngsten Verhandlungen, die außerhalb des Rahmens der UNO, aber auf dem Boden der Resolutionen Nr. 242 und 338 stattgefunden haben, und die dabei erzielten Vereinbarungen haben die Wiederherstellung der primären Rechte der Palästinenser nicht berücksichtigt, obwohl immer wieder betont wurde, daß in der Vorenthaltung dieser Rechte das Grundproblem des Mittleren Ostens läge und jede vernünftige Lösung deren Wiederherstellung zum Ziel haben mußte. Damit will man nur dieser Region und ihren Bewohnern eine unausgewogene Stabilität, die folglich ungerecht und logischerweise labil ist, aufhalsen.

Eine weitere, sehr bittere und bedauerliche Bestätigung dieser Einstellung kann man auch in der Art und Weise sehen, wie sich die internationale Organisation mit den Ereignissen der letzten Jahre in Bosnien auseinandergesetzt hat, und in dem jetzt vorgelegten Plan zur Lösung dieser

Probleme, im Friedensabkommen von Dayton: In der Tatsache, daß die internationale Organisation sich nicht für die gerechte Sicherung der Rechte der Bosnier einsetzt, sondern die Absicht verfolgt, eine bestimmte Art von Ausgleich und Kompromiß zu erzielen, die Auseinandersetzungen und Wirren zu einem Ende zu bringen und Stabilität und Ruhe wiederherzustellen.

Ohne Zweifel wird man in den beiden angeführten Fällen nicht annehmen können, daß Stabilität oder Kompromisse von langer Dauer erreicht werden können, ohne der Gerechtigkeit entsprechend Geltung zu verschaffen. Mit anderen Worten: Dies schiene der einzig gangbare Weg, für internationale Konfliktfälle und sich anbahnende Krisenentwicklungen dauerhafte Lösungen zu garantieren. Wären doch andernfalls der Fortbestand chronischer Krisenherde oder das Entstehen neuer Krisen nur die logische Folge derartiger Zwischenlösungen und eines dementsprechenden politischen Kalküls.

Gravierendes Beispiel für ein Vorgehen dieser Art und für die Weise, wie es in Iran von unserer Bevölkerung konkret empfunden wird, wie es aber auch unseren Standpunkt gegenüber den Entwicklungen internationaler Probleme maßgeblich bestimmt, ist die Art und Weise, wie sich die Vereinten Nationen zu jenem Krieg verhalten haben, der uns zuletzt vom Irak aufgezwungen worden ist. Denn hier wurden von allem Anfang an vom Sicherheitsrat und von der internationalen Organisation die selbstverständlichsten Prinzipien der Gerechtigkeit und des internationalen Rechtes aus politischem Kalkül ignoriert, indem der Sicherheitsrat bei seiner ersten Entscheidung — im Rahmen von Resolution Nr. 479 —, als tausende Quadratkilometer des Landes der Islamischen Republik Iran im Besitz des Angreifers waren, die beiden Parteien nur dazu aufrief, den Streit beizulegen — ohne den Aggressor aufzufordern, seine Okkupationstruppen zurückzuziehen.

Die erwähnte Vorgangsweise hat nicht nur nicht zur Beendigung des Krieges geführt und zu einer Stabilisierung der Verhältnisse, sondern hat den Aggressor nach Ansicht mancher Experten geradezu motiviert, (einige Jahre später) einen weiteren Angriff gegen ein anderes Land dieser Region durchzuführen — worauf die UNO, diesmal aus politischen Interessen und nicht so sehr aufgrund der Notwendigkeit, die Aggressoren zu bekämpfen oder der Gerechtigkeit wieder zum Durchbruch zu verhelfen, sehr heftig reagiert hat.

Überprüft man die Bilanzen der UNO hinsichtlich ihrer Bemühungen, den Frieden zu sichern, und all das, was sie in den unterschiedlichsten Gebieten der Welt in diese Richtung unternommen hat, wird man die hier vertretene Ansicht bestätigt finden. So liegt die Aufgabe der Blauhelme grundsätzlich in dem Bereich, die Einhaltung eines Waffenstillstandsabkommens zu kontrollieren, drohende Auseinandersetzungen zu verhindern, bei friedlichen Lösungen und Kompromissen Hilfe zu leisten — all dies, um den internationalen Frieden und die Sicherheit zu wahren und nicht, um die verschiedenen Probleme gerecht zu lösen.

Eine Reihe weiterer Themen könnten als Beispiel und Beweis herangezogen werden, um die Richtigkeit der hier vertretenen These zu erhärten: daß die Bewahrung bzw. Wiederherstellung des internationalen Friedens und der Sicherheit, mit anderen Worten, die Festigung der Stabilität in den internationalen Beziehungen das eigentliche Kriterium sei. Doch würde es hier zu weit führen, auf diese Beispiele näher einzugehen.

3. Ungerechtigkeit — ein Stigma auch des Weges in die Zukunft

Auf einen anderen Aspekt, dem große praktische Bedeutung zukommt und der erhöhte Aufmerksamkeit verdient, ist im folgenden noch hinzuweisen: auf die Tatsache, daß sich die internationalen Entwicklungen nicht auf dem Weg befinden, eine gerechte internationale Ordnung zu errichten, auch nicht in die Richtung, die dafür notwendigen Voraussetzungen zu schaffen. In Wahrheit bewegt sich die Welt im Zeichen fundamentaler Ungerechtigkeit auf ein immer größer werdendes weltweites Ungleichgewicht zu.

So waren die Entwicklungen gegen Ende der 80er Jahre, die mit der Auflösung der Sowjetunion und mit der Gründung und Weiterentwicklung der Europäischen Union einhergingen, von zahlreichen Ereignissen begleitet, die alle dazu angetan sind, die Voraussetzungen für die Priorität der Macht zu stärken. Mit der Unterzeichnung des bekannten Maastricht-Vertrags haben die Mitglieder der Europäischen Union inzwischen bewußt neue Schritte gesetzt, diese Priorität zu vertiefen, statt für mehr Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen zu sorgen. In einem Abschnitt dieses Abkommens, in dem es um die gemeinsame

Außenpolitik der Europäischen Union geht, findet sich die Bestimmung, daß jene Mitglieder der Union, die auch Mitglieder des Sicherheitsrates der UNO sind, verpflichtet werden, von ihrer Position im Interesse und entsprechend der Ziele der Europäischen Union Gebrauch zu machen — was eigentlich mit den statutarischen Verpflichtungen des Rates, die Interessen der ganzen internationalen Staatengemeinschaft wahrzunehmen, keineswegs vereinbar ist. Tatsächlich geht dies noch einen Schritt über das hinaus, was die Charta der Vereinten Nationen schon tendenziell bewirkt: nämlich das Ungleichgewicht der politischen und wirtschaftlichen Bedingungen im internationalen Bereich zu vertiefen.

Daß die Ungerechtigkeit in den Entwicklungen nach dem Ende des Kalten Krieges fundamental geworden ist, dafür bildet die unbegrenzte Verlängerung des Abkommens zur Einschränkung der Nuklearwaffen im April des vergangenen Jahres ein weiteres Beispiel. Aufgrund so mancher Propaganda wurde freilich die Wahrheit über den Unterschied zwischen der Dritten Welt und den Industrieländern, der darin neuerlich zum Ausdruck kommt, verschleiert. Tatsächlich wurde die Diskussion über die Notwendigkeit der Vernichtung der Nuklearwaffen von vielen, auch westlichen Ländern in den 60er Jahren eingeleitet, führte jedoch wegen der Auseinandersetzungen zwischen West und Ost zu keinem Ergebnis. Deshalb wurde anstelle eines zeitlich unbegrenzten ein auf 25 Jahre befristetes Abkommen in Aussicht genommen, um dann, nach Ablauf dieser Frist, die notwendigen Schritte auf die Erreichung des eigentlichen Zieles hin — die Vernichtung der Nuklearwaffen — unternehmen zu können. Dessen ungeachtet wurde das Abkommen jedoch im vergangenen April unbefristet verlängert, ohne daß sich die Nuklearländer zu einer endgültigen Vernichtung dieser menschenfeindlichen Waffen verpflichtet hätten. Damit wurde die Welt offiziell in zwei Gruppen aufgeteilt: in die Gruppe derer, die Nuklearwaffen besitzen, und in die Gruppe jener, die ständig in Angst leben müssen, daß die andere Gruppe von ihren Nuklearwaffen Gebrauch macht.

Im Bereich der internationalen sozialen Probleme betrachtet es die herrschende Klasse, besonders in der Zeit nach dem Kalten Krieg, als eines ihrer wesentlichen Ziele, bestimmten Werten weltweite Anerkennung zu verschaffen, um sie dann allen menschlichen Gesellschaften, ohne Rücksichtnahme auf ihre besonderen Kulturen, Tendenzen und Wertvorstellungen, aufzuoktroieren. Ein weiteres gravierendes Ele-

ment, das in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient. An dieser Stelle sei auch auf die Tatsache hingewiesen, daß bei der Formulierung und Festsetzung internationaler Kriterien für die Menschenrechte von Anfang an — also nach dem Zweiten Weltkrieg — internationale Normen in Abwesenheit eines beträchtlichen Teiles der Menschheit für verbindlich erklärt worden sind. Diese Abwesenheit hat nicht nur damit zu tun, daß eine beträchtliche Anzahl von Ländern der Dritten Welt zu dieser Zeit noch nicht unabhängig, also keine souveränen Staaten waren. Sie erklärt sich vielmehr dadurch, daß die Zahl der Teilnehmer an den Beratungen zur Abfassung der internationalen Menschenrechtserklärung aufgrund einer politischen Entscheidung von vornherein beschränkt wurde. Nach Aussage des früheren Vorsitzenden des Zentrums für Menschenrechte bei den Vereinten Nationen wurde die Zahl der Mitglieder des Gremiums, das für die Abfassung der Internationalen Menschenrechtserklärung zuständig war, auf ausdrücklichen Wunsch von *Mrs. Roosevelt*, die damals für diese Kommission verantwortlich war, radikal reduziert. Sogar die Sowjetunion war zunächst aus der Liste der Mitglieder gestrichen. Die Quellen, die dem Komitee zur Abfassung der internationalen Menschenrechtserklärung zur Verfügung standen, beschränkte sich daher auf westliche Texte, die die Menschenrechte behandelten. Und in der Ära nach dem Ende des Kalten Krieges, in der wir bis heute Zeugen zahlreicher internationaler Konferenzen zur Erstellung von neuen Verhaltensnormen für die verschiedenen sozialen Problembereiche waren, hat sich die Tendenz, die Stellungnahme der Länder zu ignorieren, noch verschärft bzw. der Druck von seiten bestimmter Gruppen, die sogar in den westlichen Ländern zu den Minderheiten gehören, ihre Auffassungen und Wertvorstellungen der Mehrheit der internationalen Staatengemeinschaft aufzuzwingen.

Erlauben Sie mir, nun auf eine praktische Ebene hinzuweisen, auf der die Zusammenarbeit zwischen den göttlichen Religionen, besonders zwischen Islam und Christentum, sich weiter entwickelt hat, eine Ebene der Kooperation, die sich im Verlauf einiger internationaler Konferenzen herausgebildet hat, bei denen es um verschiedene gesellschaftspolitische Probleme ging. Stehen doch die Bestrebungen, neue Regeln und Normen durchzusetzen, wie sie von den westeuropäischen und nordamerikanischen Ländern ausgehen, nicht nur den spirituellen und ideellen Werten einer Vielzahl von islamischen und östlichen Ländern ent-

gegen, sondern divergieren auch in starkem Maße von den Grundsätzen und Grundlagen des Christentums und der menschlichen Moral. Diese Bestrebungen gehen auf den Einfluß bzw. Druck einer aktiven Minderheit, den sie auf die politischen Organe der Länder Westeuropas und Nordamerikas ausübt, zurück. Gegen die Versuche, manche moralische und soziale Anormalitäten als international anerkannte Richtlinien und Kriterien der Menschenrechte darzustellen, haben die islamischen Länder auf der einen Seite und der Vatikan sowie manche christliche Gruppen und Länder auf der anderen Seite bei den letzten internationalen Tagungen über ‚Bevölkerung und Entwicklung‘, über ‚gesellschaftliche Entwicklung‘ und bei der ‚Weltfrauenkonferenz‘ sehr entschieden protestiert. Dies führte dazu, daß die Verfechter der zuerst erwähnten Ansichten nicht das erreichen konnten, was sie eigentlich angestrebt hatten. Die Zusammenarbeit zwischen den Gläubigen der göttlichen Religionen und ihr gemeinsames Auftreten in derartigen Konferenzen zeigt sich als eine hervorragende und sehr nützliche Basis für diesen Dialog.

Bewegungen, die aus dem Bestreben hervorgegangen sind, die kulturelle und politische Überlegenheit der herrschenden Klasse in der Gesellschaft weiter zu vertiefen und sie noch effektiver zu verankern, und die unter Preisgabe all dessen, was mit Gerechtigkeit zu tun hat, daran kontinuierlich weiterarbeiten — wobei sie sich bemühen, die Mehrheit der Mitglieder der Menschheitsfamilie von einer aktiven Mitwirkung an der Gestaltung ihres eigenen sozialen und moralischen Schicksals (und an der Gestaltung des Schicksals ihrer Gesellschaften und ihrer Nachkommen) abzuhalten —, diesen Bewegungen wird es versagt bleiben, die von ihnen angestrebten Ziele zu erreichen. Anders gesagt: fremde, durch politischen Druck aufgezwungene Werte haben in der Praxis letztendlich keine Aussicht auf Umsetzung. Da sich diese Kriterien bloß auf Begriffen und Definitionen einer bestimmten Kultur und historischen Erfahrung aufbauen, stellen sie sich — vielfach selbst auf der Ebene von Definition und Begrifflichkeit — den anderen Kulturen entweder als etwas Fremdes dar oder führen, wie zum Beispiel im Falle der Religionsfreiheit, zu unterschiedlichen und abweichenden Begriffsverständnissen.

In der Praxis haben verschiedene Probleme dazu geführt, daß bei den Bemühungen um Regelungen auf internationaler Ebene viele Formen der Ungerechtigkeit und des Ungleichgewichts nicht gesehen worden

sind. So hat man zwar dem Ideal der Demokratie auf der Ebene der nationalen Gesellschaften Priorität eingeräumt, ergriff jedoch keine ernsthaften Maßnahmen, Demokratie auch auf internationaler Ebene zu verwirklichen, indem man übersah, daß man verpflichtet gewesen wäre, dem Prinzip der Gleichberechtigung der Länder aufgrund ihrer Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen in konsequenter Weise Rechnung zu tragen.

Im weiteren tritt man dafür ein, daß auf nationaler Ebene den Minderheiten seitens der Mehrheit eines Landes Respekt und Schutz gewährt wird, unterläßt es jedoch gleichzeitig auf internationaler Ebene, seitens der Mehrheit die notwendigen Voraussetzungen für Toleranz den Minderheiten gegenüber zu schaffen. Wobei man den Begriff ‚Mehrheit‘ im internationalen Bereich auf der Grundlage religiöser und kultureller Gemeinsamkeit definiert und keine ernsthaften Vorkehrungen trifft, jene, die in diesem Bereich als Minderheiten gelten, wirksam zu schützen.

Hierher gehören auch bestimmte parteiliche und auf eigene Interessen bezogene Verhaltensweisen anderen gegenüber, Verhaltensweisen, die auf widersprüchlichen Standards und politischen Interessen beruhen und sich auf verschiedene Problembereiche beziehen, wie zum Beispiel auf die Menschenrechte, auf das Recht auf Entwicklung sowie auf Zugang und Verwendung wissenschaftlicher und technologischer Erkenntnisse und Errungenschaften, die doch der ganzen Menschheit gehören, auf eine gerechte Beteiligung an den ökonomischen und natürlichen Ressourcen (wie Erdöl usw.), vor allem aber in bezug auf die Unterschiede, die man zwischen den Rechten des westlichen Menschen und jenen des östlichen Menschen auf den verschiedensten Ebenen macht.

Trotz der Formulierung von internationalen Standards bezüglich der sozialen und ökonomischen Rechte, die auf den Kriterien der sozialen Gerechtigkeit und der internationalen Verantwortung beruhen, hat die tonangebende Herrschaftsgruppe im Zusammenhang mit den internationalen Beziehungen nur die Standards der bürgerlichen Rechte betont, und es tunlichst vermieden, sich ernsthaft auf die Diskussion sonstiger Rechte einzulassen, geschweige denn sich für ihre Durchsetzung zu verwenden. Zur Illustration: Während in dem für die Menschenrechte zuständigen Verwaltungsapparat in der UNO verschiedene Gremien, Arbeitsgruppen und Berichtersteller hinsichtlich der politisch-bürgerlichen Rechte Nachforschungen und Untersuchungen durchführen, blei-

ben jene Rechte, die sich auf die soziale Gerechtigkeit beziehen, unberücksichtigt. Im übrigen ist die Verantwortung für ihre durchzuführenden Nachforschungen und Untersuchungen nicht genau definiert.

Ähnliche Vorgangsweisen findet man auch auf der allgemeineren Ebene jener internationalen Maßnahmen vor, die sich mit Entwicklungsfragen und mit der Bekämpfung der Armut befassen: Radikale Kürzungen internationaler humanitärer Hilfeleistungen, und in allen Entwicklungsaktivitäten bis hin zu den entsprechenden politischen Maßnahmen ein immer dezidiertes Bestehen auf dem Standpunkt, daß die Weltressourcen begrenzt und der internationale Friede und die Sicherheit zu wahren sind — was entsprechend den politischen Zielen und Interessen einiger mächtiger Staaten in immer stärkerem Maße auch zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten der betroffenen Länder führt. Ein weiteres Beispiel, in welchem Maße heute ungerechte Standpunkte in den internationalen Beziehungen durchgesetzt werden. Auch in diesem Falle scheint die gängige Art die zu sein, daß man, anstatt Möglichkeiten der Entwicklungshilfe wahrzunehmen, Maßnahmen zur Bewahrung des Friedens ergreift, obwohl gerade dadurch eben diese Ziele nicht erreicht werden können. Denn die ungerechte Verteilung der Ressourcen und die gravierende Armut in der Dritten Welt sind es, die in entscheidendem Maße den Weltfrieden und die internationale Sicherheit beeinträchtigen. Armut und Ungerechtigkeit verstärken bereits vorhandene und neu entstehende Krisenherde.

Trotz der beispiellosen wirtschaftlichen Entwicklung, die die Welt in den vergangenen drei Jahrzehnten erlebt hat, stellt die Armut auch weiterhin ein wesentliches Hindernis dar auf dem Weg, in vielen Teilen der Welt wenigstens relativ gerechte wirtschaftliche Verhältnisse zu schaffen. Einer Statistik der UNO zufolge leben gegenwärtig rund 40 % der Bevölkerung in den Ländern Asiens und Ozeaniens unter der Armutsgrenze; wobei hier noch die traditionellen Kriterien zur Bestimmung der Armut angewendet werden. Würde man andere Kriterien, wie das eines angemessenen Wohnraums und Wohnungsstandards, noch hinzunehmen, würde fast die Mehrheit der asiatischen Länder — sogar jene Gruppe von Ländern, die, wie Südkorea, eine akzeptable wirtschaftliche Entwicklungsstufe erreicht haben — einen beträchtlichen Bevölkerungsanteil an Armen aufweisen. Man darf jedenfalls nicht vergessen, daß die Zahl der Armen im asiatischen Kontinent, laut Statistik, im Jahr 1985 auf rund

350 Millionen geschätzt wurde, während sich diese Zahl gegenwärtig auf mehr als 800 Millionen erhöht hat. Das bedeutet auch, daß (ungeachtet der Armut in der dörflichen Gesellschaft) die unausgeglichene Entwicklung in Ländern, die den Prozeß der Industrialisierung bereits durchgemacht haben, die Armut zu einem Problem der Städte gemacht hat.

Eine Studie der UNO prognostiziert für das Jahr 2000, daß — im Hinblick auf das hohe Bevölkerungswachstum in vielen Entwicklungsländern, ganz besonders in Asien — bis dahin 60 % der städtischen Bevölkerung Asiens in Slums leben werden. Die Überzeugung, daß der Erfolg bei der Beseitigung der Armut und bei der Errichtung eines gerechten und ausgeglichenen Wirtschaftssystems die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit stark beeinflussen kann, und die Tatsache, daß niemals nur eine einzige Ursache zur Armut führt, weisen darauf hin, daß mit dem Ansteigen der Armut in den verschiedenen Ländern die Stunde der Wahrheit für den tatsächlichen Fortschritt der wirtschaftlichen Entwicklung in den verschiedenen Ländern und für ihre politische Stabilität geschlagen hat, und daß die Beseitigung der Armut zu einer Schlüsselfrage in den Bemühungen um die Bewahrung der inneren Sicherheit geworden ist.

Andererseits haben die westlichen Länder, die nach der Wirtschaftskrise der 30er Jahre zu dem Schluß gekommen waren, daß der Widersacher ‚Staat‘ notwendig sei, um die menschliche Gesellschaft von der ‚Anarchie des Marktes‘ zu befreien und den Kurs der Wirtschaftspolitik im Zeichen von Fortschritt und Stabilität zu verändern, den Prozeß der Industrialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg mit Hilfe bestimmter politischer Konzepte schnell durchlaufen. Gegen Ende dieses Jahrhunderts jedoch erkennt man, daß der Bedarf der verschiedenen Industriezweige der westlichen Länder nach (welt)weiten Märkten auf der einen Seite sowie der von Tag zu Tag größer werdende Druck der Entwicklungsländer auf die Märkte des Nordens und die damit zusammenhängenden politischen Veränderungen auf der anderen Seite dazu geführt haben, daß internationale Organisationen wie die Welthandelsorganisation nach neuen Wegen suchen, um den Güter- und Dienstleistungsmarkt möglichst ohne jede Behinderung offenzuhalten, und daß die Weltwirtschaftsordnung, insbesondere die Welthandelsordnung, auf den Prinzipien der offenen Märkte, des Vorrangs des Privateigentums und der Beschränkung staatlicher Interventionen — den Grundpfeilern gesellschaftlicher Entwicklungskonzepte — beruhen soll.

Sieht man auf den Mißerfolg der Vereinten Nationen, die in den vergangenen vier Jahrzehnten gesteckten Ziele im Bereich der wirtschaftlichen Entwicklung zu erreichen und die Industrienationen dazu zu bewegen, 1 Prozent ihres Nationaleinkommens zur Verfügung zu stellen, um die Entwicklungsländer und die unterentwickelten Länder in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung zu fördern, so wird man darin einen der Gründe zu sehen haben, daß die Zahl der unterentwickelten Länder im Jahr 1997 um die 47 betragen wird, und feststellen, daß die gesamten internationalen Maßnahmen zur Beseitigung der Armut in der Welt und alle bisher durchgeführten politischen Konzepte erfolglos geblieben sind.

Gleichzeitig wurden neue Bedingungen für die Gewährung internationaler Hilfeleistungen aufgestellt: Zunächst wurde die Einleitung eines Entwicklungsprozesses als eine nationale Verantwortung erklärt — was natürlich bedeutet, daß auch die wirtschaftliche Rückständigkeit in die nationale Verantwortung fällt. Darüber hinaus wurden jenen Ländern, die Zuwendungen erhalten sollen, Bedingungen hinsichtlich ihrer Infrastruktur auferlegt, um von außen wirksamer auf sie Einfluß nehmen und die nach Auffassung der Geberländer besseren Strategien durchsetzen zu können.

Für die internationalen Beziehungen, die in weitem Umfang auch im Zeichen unterschiedlicher Vorwände stehen — so werden zum Beispiel ökologische Rücksichten geltend gemacht oder die Notwendigkeit der Begrenzung der nuklearen und chemischen Waffen —, sind des weiteren Bemühungen charakteristisch, die darauf abzielen, die bestehende wirtschaftliche und industrielle Überlegenheit zu bewahren und gleichzeitig die Länder der Dritten Welt am Zugang zu fortgeschrittener Technologie sowie zu den notwendigen natürlichen Ressourcen und zum Kapital zu hindern.

Aus einer realistischen und zukunftsbezogenen Sicht der Dinge ergibt sich abschließend, daß Stabilität ohne Engagement für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und für Ausgewogenheit auf Dauer nicht möglich sein wird. Diese Tatsache verdient auf der Ebene der Politik und Sicherheit ebenso Beachtung wie im Bereich von Wirtschaft und Kultur.

Anzeichen für neue positive Optionen und Perspektiven

Pichler Zweifellos hat Herr Zarif in seinem Referat sehr ernste Probleme angesprochen. Auf verschiedene Punkte möchte ich an dieser Stelle vorerst nicht näher eingehen; insbesondere nicht auf die Frage, inwieweit es angebracht erscheint, mit unseren Bemühungen, den Dialog und damit die gemeinsame Basis für ein neues gegenseitiges Verständnis zwischen Christentum und Islam zu vertiefen, den Aufbau gleichsam einer gemeinsamen Quadriga, einer gemeinsamen Kampfesfront, zu verbinden. Davon abgesehen ist es vielleicht möglich, die im Referat anklagenden Argumente insgesamt im Blick auf die Zukunft in eine auch etwas positivere Perspektive zu rücken. Bei all dem, was auf politischer Ebene an diskriminierenden Tendenzen tatsächlich gegeben scheint, was auch an Organisationsformen etwa im Rahmen der Weltwirtschaft auf weitergehende Diskriminierung, auf Weiterführung der ‚Herrschaft der Industrieländer‘, wie es im Referat hieß, angelegt ist, gibt es doch wohl Anzeichen dafür, daß diese ‚Waffe‘ zumindest in den letzten 15 Jahren etwas stumpf geworden ist. Von regionalen Unterschieden abgesehen, ist es eine Tatsache, daß wirtschaftliche Dynamik und Wachstum in der Dritten Welt in den letzten fünfzehn Jahren bedeutend und durchgehend höher (zum Teil doppelt so hoch) waren als in den Industrieländern. Zudem ist es international zu einer massiven Verlagerung der Handelsströme gekommen, was ebenfalls positiv gewertet werden mag. Dies natürlich global gesprochen, denn die Situation zum Beispiel in Afrika nimmt sich demgegenüber gewiß anders aus. Doch eröffnen diese Fakten weltwirtschaftlicher Entwicklung insgesamt auch positive Optionen und Perspektiven.

auch eigene Ansätze zur Überwindung von Mißständen?

Aus politischer wie wirtschaftlicher Perspektive drängt sich, dem Referat folgend, somit die Frage auf, ob nicht eine so anklagend defensiv artikulierte Position die Gefahr birgt, allenfalls auf nationaler Ebene eine Art Popanz oder Schreckgespenst aufzubauen, wie in Wahrheit nicht existent. Gibt es, so bliebe zu fragen, von seiten Irans gegenüber aufgezeigten ‚Übeln‘ auch positiv gestaltende eigene Ansätze und Maßnahmen, ohne gleichsam darauf zu warten, was von anderer Seite kommt; Ansätze etwa für eine verstärkte

Reintegration in internationale Beziehungen bzw. wirtschaftliche Verflechtung und in den politischen Diskurs im weiteren Sinne?

neben einigen Anzeichen positiver Entwicklung allgemeine Tendenz weiter im Zeichen der Diskriminierung

Zarif Wollen wir uns in unserer Welt gemeinsam in Richtung auf Entwicklung und konstruktive Zusammenarbeit bewegen, so setzt dies nicht voraus, daß wir dies gleichsam an der Realität vorbei tun, daß wir die bestehenden Verhältnisse ignorieren.

Was nun konkret die Frage der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen anbelangt, so sind sicherlich einige Anzeichen für eine Besserung zu erkennen. Aus meiner Sicht der Dinge steht jedoch die allgemeine Atmosphäre und Tendenz weiterhin ganz deutlich im Zeichen einer Fortsetzung der Diskriminierungspolitik.

Ohne mit Ihrem Wissen auf wirtschaftlichem Gebiet Schritt halten zu können, möchte ich doch darauf hinweisen, daß einige Entwicklungen in der Welt vielleicht dem widersprechen, was Sie sagten: Denn es gibt zwar auf der einen Seite eine positive Diskussion über den freien Handel – wobei die Ergebnisse der 8. Gesprächsrunde in Uruguay zur Errichtung einer Organisation für den Welthandel freilich erst genauer zu überprüfen sein werden, wie dies in Iran zur Zeit geschieht, um zu sehen, wie viele Vorteile tatsächlich daraus für die Industriestaaten erwachsen und wie viele für die Entwicklungsländer. In diesem Sinne ist wohl die Zeit der Sicherheitspolitik in den westlichen Ländern vorbei und dafür die Möglichkeit einer ernsthaften Konkurrenz gegeben. Da jedoch die nötigen Voraussetzungen dafür in den Ländern der Dritten Welt noch nicht entsprechend gegeben sind, werden sicher zunächst jene vom Fall der ‚Sicherheitsmauer‘ am meisten profitieren, die sie gebaut und die lange Zeit in ihrem Schatten gelebt haben.

Daneben gibt es aber auch andere Realitäten. So lebten im Jahre 1985 allein in Asien und Ozeanien 350 Mio Menschen unter der Armutsgrenze, heute sind es laut internationaler Statistiken 800 Mio. Ferner zeigt der Regionalismus, der im Grunde eine der positiven Entwicklungen innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft darstellt, zum einen, daß die Lösung der Probleme mancher Regionen einfach diesen überlassen worden ist. Und zum anderen wird (in der Terminologie der Menschenrechte) die Struktur der Entwicklung als ein nationales, nicht aber als internationales Problem angesehen – und entsprechend auch das

Recht auf Entwicklung als nationales und nicht als internationales Recht angesehen.

Aus unserer Sicht gehören die angesprochenen Probleme zu dem, was die Muslime und Christen dazu bewegen sollte, die Grundlagen der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen zu stärken. Wenn ich oben nur auf einen positiven Aspekt hingewiesen habe, so übersehe ich dabei nicht, daß es auch noch andere positive Aspekte gibt. Doch sollte es in unseren Gesprächen vor allem um Problemfelder gehen.

Kritik der UNO-Charta berechtigt, aber ihre Entstehungsgeschichte nicht übersehen

Schneider Man kann nur bedauern, nicht zwei Tage Zeit zu haben, um über das so anregende und umfassende Referat zu diskutieren. Auf viele Argumente möchte ich nicht eingehen, wie insbesondere auf die Fallbeispiele vom Palästina-Problem bis zur Verlängerung des Nichtverbreitungsvertrages. Man könnte hier noch verschiedene Nuancen herausstreichen und Gemeinsamkeiten feststellen, aber vielleicht auch unterschiedliche Akzente setzen.

Ich würde mich gerne vor allem auf die zentralen Themen des ersten Teils konzentrieren. Der Referent hat die Charta der Vereinten Nationen heftig kritisiert, und ich stimme dieser Kritik weitgehend zu. Die von ihm angeführten Artikel sind vollständig und korrekt zitiert, und man kann tatsächlich in diesem Kontext große Bedenken haben. Ich möchte Sie aber bitten, daß wir uns an die Entstehungszeit dieser Charta zurück-erinnern. Sie wurde vor allem zwischen den alliierten Siegermächten des Zweiten Weltkrieges vereinbart. Damals gab es schon die bestimmende Konstellation der Westmächte auf der einen und die der Sowjetunion auf der anderen Seite; China war noch nicht kommunistisch. Die Situation zwischen diesen Mächten war durch gegenseitiges Mißtrauen geprägt, was dazu führte, die privilegierte Position der ständigen Mitglieder mit ihrem Vetorecht in die Charta einzufügen.

Es gab aber nicht nur ein machtpolitisches Mißtrauen, sondern auch einen ideologischen Antagonismus. Die Gerechtigkeitsvorstellungen der weltrevolutionären Kommunisten und die der anderen Staaten waren miteinander unvereinbar. Hätte man in dieser Situation den Begriff der Gerechtigkeit ohne nähere Spezifizierung stärker in den Mittelpunkt der Charta gestellt, so hätte dies zu einer Verschärfung jener Konflikte geführt, die damals den Inbegriff des Kalten Krieges ausmachten. Aus

diesem Grund hat man die Gerechtigkeit ganz klein geschrieben und auf die internationale Sicherheit im Zeichen der Stabilität gesetzt. Das bedeutete natürlich im wesentlichen die Durchsetzung der westlichen Positionen, denn der Westen hatte damals die Aufrechterhaltung des politischen Status quo gewünscht, der Osten hingegen eine Ausdehnung der kommunistischen Ideologie und die Etablierung entsprechender Herrschaftssysteme, so daß die Stabilitätsparole in der Tat den westlichen Interessen eher entsprechen konnte. Aber man war sich einig darüber, daß Kriege nach Möglichkeit eingedämmt oder verhindert werden sollten.

das Gleichgewicht des Schreckens' und der Friede

Was den Nichtverbreitungsvertrag anbelangt, so wünschen sich viele von uns die Abschaffung aller Massenvernichtungsmittel, nicht nur der nuklearen, sondern auch der chemischen und biologischen. Andererseits haben wir in den vergangenen Jahrzehnten erlebt, daß in Europa — und das Folgende klingt jetzt geradezu unmoralisch — Friede herrschte, weil dieses nukleare Patt, das Gleichgewicht des Schreckens zur Folge hatte, daß jeder Krieg, auch ein kleiner Krieg, in der Gefahr stand, zu einem Nuklearkrieg zu eskalieren. Und in den Teilen der Welt, in denen es keine nukleare Sicherheitsgarantie gab, weil sie nicht in irgendwelche Bündnisse oder in derartige bipolare Machtkonstellationen einbezogen waren, gab es in den letzten Jahren mehr und mehr Kriege. Will man also die Abschaffung aller Massenvernichtungsmittel erreichen, muß man gleichzeitig weitere Reformmaßnahmen in die Wege leiten, die unter diesen anderen Bedingungen dem Krieg entgegenwirken und den Frieden sichern. Der Vortragende würde nun sicher antworten, daß Friede ohne Gerechtigkeit auf Dauer nicht gesichert werden kann. Wir dürfen uns aber daran erinnern, daß es im Rahmen der Vereinten Nationen noch andere Bemühungen im Zeichen eines ‚peaceful change‘, einer friedlichen Veränderung, gegeben hat: zum Beispiel die Entkolonialisierung, die Bemühungen um wirtschaftliche Zusammenarbeit und die Initiativen der UNESCO. Und die Welt hat sich geändert.

früher bipolare Welt entwickelt sich zu einer multipolaren

Als vielleicht wichtigste Aussage des Referats schien mir, daß wir einer multipolaren Welt entgegengehen. Die Entwicklung der Vereinten Nationen hat, wie eingangs bereits erwähnt, eigentlich auf einer bipolaren Grundstruktur, auf der einer östlichen und einer

westlichen Hemisphäre, beruht. Nach dem Ende des kommunistischen Systems in der Sowjetunion haben manche in den Vereinigten Staaten von Amerika freilich geglaubt, wir würden nun einer unipolaren Welt mit einer Hegemonialmacht entgegengehen. Und es gibt Ereignisse, die dieser Perspektive gewissermaßen rechtgeben, wie zum Beispiel der zweite Golfkrieg oder der Krieg in Bosnien, wo sich die Situation erst änderte, als die Amerikaner eingriffen. Kommen wir aber stattdessen auf den Weg zu einer multipolaren Welt, dann müssen wir uns überlegen, was aus der Staatenorganisation werden soll. Ich erlaube mir, die These aufzustellen: Ohne eine institutionalisierte Organisation der Völkergemeinschaft und der Staatengemeinschaft werden sich die Verhältnisse nicht verbessern, sondern verschlimmern. Das heißt, die Alternative zu den Vereinten Nationen besteht nicht im Beiseiteschieben der Vereinten Nationen, sondern in ihrer Evolution zum Besseren hin. So wäre es begrüßenswert, wenn sich ein Studienprojekt, das aus dieser Runde hervorwächst, einmal mit der Frage befaßt: Wie könnte man sich eine produktive Weiterentwicklung der internationalen Ordnung vorstellen, die sowohl dem Frieden und der internationalen Sicherheit gerecht wird wie den kulturellen Werten aller Völker, den Menschenrechten und der wirtschaftlichen Gerechtigkeit? Vielleicht wäre ein Studienprojekt zu dieser Frage nicht ganz nutzlos.

die internationale Ordnung weiterentwickeln

Zarif Ich stimme dem Großteil Ihrer Ausführungen zu. Ihre Schlußfolgerung, daß man ein gemeinsames Studienprojekt beginnen sollte, das sich mit einer konstruktiven Weiterentwicklung der internationalen Ordnung in Richtung Gerechtigkeit befassen sollte, ist im Zusammenhang mit einer Reihe von Studien zu sehen, die vielerorts zu diesem Thema bereits durchgeführt werden. So gibt es zum Beispiel in Amerika eine Untersuchung über ‚Methoden, um die internationale Ordnung zu ersetzen‘. Freilich hat man sich dabei im großen und ganzen auf eine einzige Kultur beschränkt, auch wenn einzelne Initiativen schon bemüht sind, darüber hinauszugehen.

Waffen des Kalten Krieges jetzt gegen Dritte Welt gerichtet?

Sie haben natürlich recht, daß die UNO und das nukleare Patt den Ausbruch eines größeren kriegerischen Konflikts in Europa verhindert haben. Welche Folgen hat das aber für die anderen Regionen der Welt gehabt? Mit einer Untersuchung dieser Frage gilt es, sich auch der anderen Frage zu stellen, ob und

inwieweit mit diesen Waffen heute noch die gleiche Politik verfolgt wird, oder ob sie nicht, wie Nachrichten aus westlichen Quellen zu entnehmen ist, jetzt gegen die Länder der Dritten Welt gerichtet sind. Ist nicht vielmehr angesichts jüngst getroffener Vereinbarungen von einem unbefristet geltenden Abkommen auszugehen, daß diese Waffen fortan nur im Besitz einer einzigen Gruppe bleiben sollen? Wäre dies ohne weiteres akzeptabel? Und: Inwiefern wird nun tatsächlich die Zeit der Verlängerung des Moratoriums hinsichtlich der Produktion weiterer Nuklearwaffen genützt, um zu einem vollständigen Abbau dieser Waffensysteme zu gelangen?

Gerechtigkeit in die UNO-Charta integrieren

Ich teile Ihre Meinung, daß die Charta der Vereinten Nationen das bestmögliche Resultat einer Zeit darstellte, die ganz im Zeichen des Kalten Krieges zwischen Ost und West stand. Es bleibt jedoch die Tatsache, daß sie der Gerechtigkeit keine wesentliche Rolle einräumt. Wir sollten diese Tatsache akzeptieren und uns zugleich bemühen, darüber hinauszukommen. Von diesem Realismus in der Einschätzung der gegenwärtigen Verhältnisse ausgehend, wird es am ehesten möglich sein, die gegenwärtigen anstehenden Probleme zu bewältigen.

Gemeinsamkeit entwickeln, die kommunikativ ist auf die ganze Menschheit hin

Bsteh Nach einem Jahr intensiver Vorbereitung, bei der wir auch die Möglichkeit zu einem persönlichen Gedankenaustausch hatten, sind wir nun hier als Gäste Ihres Landes bei dieser gemeinsam geplanten Dialogkonferenz. Es ist ein Dialog zwischen Menschen, die daran glauben, daß Gott die Menschheit als *eine* geschaffen hat, und daß die Erde *eine* ist — Gott alleine gehörend —, und daß es keinen Menschen gibt, den Gott nicht geschaffen hat. Das heißt, ich bin hier in diesem Dialog mit muslimischen Gläubigen im Bewußtsein, daß es unsere Aufgabe ist, als Gläubige dieser beiden Religionsgemeinschaften neue Wege der Gemeinsamkeit zu finden, wie wir der *ganzen* Menschheit dienen können. Gehen wir doch aufgrund unserer gläubigen Sicht der Welt davon aus, daß die Welt keinem einzigen Menschen und keiner Religionsgemeinschaft, niemandem gehört — außer Gott. Aus dieser Verantwortung vor Gott müßte es ein immer dringenderes Anliegen des Dialoges sein — sei es zwischen Muslimen und Hindus, zwischen Christen und Buddhisten u. a. — eine Gemeinsamkeit zu entwickeln, die immer wieder auf die *ganze* Menschheit hin kommunikativ ist.

Besonders haben mich Ihre Ausführungen über die Gefahr beeindruckt, die jeglicher Bipolarität innewohnt. Wendet sich darin einer gegen den anderen, wird sie zu einer tödlichen Gefahr. Kommunikation ist das Geheimnis der Schöpfung Gottes: daß Gott seine Weisheit, seine Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit mitteilt und den Menschen daran teilhaben läßt. Für uns gläubige Menschen sollte das ein besonderer Ansporn sein, mit dem Ganzen der Schöpfung, die alleine Gott gehört, zu kommunizieren. Unser gemeinsames Anliegen liegt meiner Meinung nach in der Förderung dieses Bewußtseins.

in den Dialogbemühungen immer von den Tatsachen auszugehen

Zarif Diesen Ausführungen ist voll und ganz zuzustimmen. Tatsächlich besteht heute die Gefahr einer neuen Polarisierung in der Welt. Derlei Tendenzen, eine bestimmte Gruppe als neuen Feind zu erklären, gilt es entgegenzutreten bzw. soweit möglich zuvorkommen. Ein Dialog, der sich damit befaßt, sollte

drei Elemente beachten: Zunächst wird unsere Welt in naher Zukunft nicht mehr die gleiche sein wie die jetzige. Sie wird ein anderes Gesicht haben. Zweitens, die unbedingt notwendige Voraussetzung für jeden Dialog ist Toleranz, nicht aber die Annahme der Meinung des anderen. Wollen wir aber auf der Grundlage dieser beiden Voraussetzungen etwas in Bewegung setzen, so gilt es, noch einen dritten Aspekt zu beachten: Es gilt, die realen Gegebenheiten der jeweiligen Zeit zu berücksichtigen. Gehen wir von diesen Realitäten aus, wird es uns möglich sein, dem Ziel näherzukommen, von dem die Rede war: das gegenseitige Verständnis zu vertiefen und das Entstehen neuer Feindbilder bzw. von Bipolaritäten in den internationalen Beziehungen zu verhindern, auch wenn eine Gruppe von Industrieländern möglicherweise auf eine neue Polarisierung abzielt, um daraus Gewinn zu ziehen. Unsere Bemühungen sind sicherlich gegen solche Bestrebungen gerichtet, doch haben wir dabei von den Tatsachen auszugehen.

UNO-Charta der Menschenrechte wie eine unveränderliche Verfassung für die ganze Welt

Rashad Der Vortrag und die daran anschließenden Stellungnahmen waren sehr interessant und aufschlußreich. Bei einer wissenschaftlichen Zusammenkunft dieser Art geht es immer wieder darum, die bestehenden Verhältnisse in wissenschaftlicher Weise zu erfassen, sie zu analysieren und nach Lösungen für die anstehenden Probleme zu suchen.

Wir alle leiden unter den gleichen Schwierigkeiten, und deswegen ist keiner der Dialogpartner Adressat irgendeiner Kritik und daher auch nicht verpflichtet, Kritiken zu entgegnen oder Mißstände zu rechtfertigen. Herr Dr. Zarif hat offensichtlich gemeint, daß sich die Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten weltweit sehr wohl positiv auf das Leben der Menschen ausgewirkt haben. Was jedoch in seinem Referat noch stärker zum Ausdruck kam, ist, daß die Charta der Menschenrechte anscheinend zu einer Art immerwährender Verfassung für die Menschheit, für die ganze Welt geworden ist.

von vielen kritisiert und doch nicht erneuert

Niemand ist bereit, einen bestimmten Rahmen theoretischer Diskussion zu überschreiten, eine Kritik ihrer Mängel zu akzeptieren und sie einer grundlegenden Reform zu unterziehen. Ein Dokument mit einer derartigen Wirkungsbreite, auf das sich alle einschlägigen Dokumente regionaler wie internationaler Entscheidungsgremien beziehen — warum beinhaltet es so viele Mängel und Probleme? Stellen wir diese Charta immer wieder zur Diskussion und wird Kritik daran vorgebracht, so wird diese im Osten und im Westen, bei wissenschaftlichen Tagungen ebenso wie bei offiziellen internationalen politischen Zusammenkünften von vielen geteilt. Während also viele bestätigen, daß angesichts der bestehenden Mängel solche Kritik angebracht ist, ist doch niemand gewillt, eine wirksame Reform der Menschenrechtserklärung vorzunehmen. So stellt sich die Frage, warum niemand bereit ist zuzugeben, daß diese Charta in bestimmten Krisensituationen entstanden ist, möglicherweise zugunsten einer bestimmten Bewegung und zuungunsten einer anderen Ideologie oder eines anderen Landes — und daß sie dann auf alle Menschen aller Zeiten übertragen wurde. Und: warum darin liegende Benachteiligungen aufrecht erhalten werden, indem eine Reihe von Interessen und Rechten, die in der Menschenrechtserklärung enthalten sind, wie sie nun einmal vorliegt, vielen Nationen und Ländern vorenthalten werden.

weiterhin unterstützt, weil mangelhaftes Gesetz besser als Chaos

Ich bin der Meinung, daß wir insgesamt als Angehörige von Religionsgemeinschaften, die die Mehrzahl der Menschen umfassen, dieser Charta der Menschenrechte gegenüber Stellung zu beziehen haben, und zwar von jenem klaren Standpunkt aus, der der inneren Natur des Menschen, die sich in der Religion

kundtut, entspricht. Solange die Charta auf internationaler Ebene Geltung hat, wollen wir sie nicht verleugnen und ihr widersprechen. Obwohl wir in den Jahren seit der islamischen Revolution Kriege zu ertragen hatten, vielen Repressalien und Boykottmaßnahmen ausgesetzt waren und uns ständig Probleme bereitet wurden, haben wir trotz aller Mängel, die der Charta aus unserer Sicht anhaften, versucht, uns zu ihr zu bekennen und uns ihr verpflichtet zu fühlen. Wir wollen nie die Meinung unterstützen, daß in der Welt Chaos herrschen solle — denn die Schäden daraus sind größer, als wenn ein mangelhaftes Gesetz weiterhin in Geltung bleibt. Die Durchführung eines mangelhaften Gesetzes ist besser als die Gesetzlosigkeit.

gemeinsam für eine Charta, die die Interessen und Rechte aller sichert

Was wir aber sehr wohl zum Ausdruck bringen wollen, ist die Überzeugung, daß es gut wäre und schön, wenn wir gemeinsam, wie mit einer Stimme, der inneren Natur des Menschen folgend und in der Sprache Gottes unbefangen und ohne Umschweife die Mängel und Fehler dieser Charta aufzeigen könnten — bis zu dem Tag, da es der Menschheit gelingt, notwendige Verbesserungen anzubringen, bis diese Charta endlich, anstatt nur die Rechte und Interessen einiger Völker und einzelner Staaten zu vertreten, die Interessen und den Nutzen aller Völker und aller Staaten sichern wird.

gemeinsam und mit allen Menschen guten Willens für die Gerechtigkeit eintreten

Gabriel Ich möchte noch einmal die These des Vortragenden aufgreifen, derzufolge die internationale Ordnung im wesentlichen auf Stabilität hin angelegt ist und dabei in der Vergangenheit die Ebene der Gerechtigkeit vernachlässigt wurde. Ich würde vielleicht in einzelnen politischen Fragen, die hier nicht zur Diskussion stehen, nach meinen Kenntnissen andere Akzente setzen. In jedem Fall aber gilt, was wir beim Propheten Jesaja so formuliert finden: „Das Werk der Gerechtigkeit wird Frieden sein.“ (Jes 32,17). Das heißt, langfristig gesehen ist es für die Menschheit eine Überlebensfrage, ob es uns gemeinsam gelingen wird, dem Ruf nach Gerechtigkeit auch international Gehör zu verschaffen. Ich stimme Ihnen zu, daß die realen Machtverhältnisse dem in vielem entgegenstehen. Doch sind wir als Gläubige davon überzeugt, daß die Umgestaltung der Welt im Zeichen der Gerechtigkeit nicht

nur unsere Aufgabe ist, daß Gott vielmehr selbst endgültig Gerechtigkeit schafft und ihr zum Sieg verhilft. Ich glaube, daß es dabei wichtig ist, die positiven Zeichen zu sehen, die heute auch von seiten nichtgläubiger Gruppen in den internationalen Dialog eingebracht werden. So unvollkommen alle diese Bemühungen bleiben — es darf hier nur an die Konferenz von Kopenhagen über soziale Fragen im vergangenen Jahr erinnert werden —, sie stellen doch einen wichtigen Ansatz dar. Ich möchte daher die Frage von Professor Schneider noch einmal aufgreifen: Wie können die Gläubigen der Religionen diese Kräfte auf lange Sicht auch auf internationaler Ebene stärken und zwar in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, das heißt auch mit denen, die nicht gläubig sind, sich aber durchaus der Gerechtigkeit verpflichtet fühlen?

Zusammenarbeit für bestimmte Anliegen

Khoury Wir suchen hier gemeinsam nach den Grundlagen und Strukturen einer gerechten Weltordnung. Ich meine eine Weltordnung, die die ganze Welt vor Augen hat, die für alle da ist; die auch Partikularisten nicht von vornherein ausgrenzt, sondern sich darum bemüht, auch ihnen einen entsprechenden Platz einzuräumen. Deswegen sind wir sehr gerne zur Zusammenarbeit bereit und suchen sie — in der Offenheit für eine universale Kommunikation, wie Herr Kollege Bsteh es schon gesagt hat. Deswegen möchten wir nicht gerne von Block- oder Frontbildungen gegen andere sprechen, sondern im positiven Sinne von einer Zusammenarbeit für ein bestimmtes Anliegen.

gemeinsames Vorgehen der Gläubigen kann Grundlagen für eine gerechte Welt stärken

Zarif Vielleicht ist es notwendig, an dieser Stelle etwas klarzustellen: Es werden hier die internationalen Bedingungen kritisiert, nicht etwa bestimmte Gruppen. Es geht auch nicht darum, neue Fronten zu bilden. Kein Mensch ist allein für die Ungerechtigkeit in der Welt verantwortlich. Vielmehr haben jene allgemeinen Bedingungen zur Ungerechtigkeit geführt, die aus dem konfrontativen Gegenüber zweier Seiten hervorgegangen sind bzw. aus einer kurzfristigen Überlegenheit der Machtverhältnisse zugunsten einer Seite.

Welche Aufgabe stellt sich nun den Gläubigen zweier Religionen, für die die Gerechtigkeit ein zentrales Anliegen ist? Jedenfalls ist es weder unsere noch Ihre Aufgabe, sich angesichts der bestehenden Situation zu recht-

fertigen. Sind wir doch nicht für etwas verantwortlich, was uns aufgezungen wurde. Eine ganz andere Frage ist es freilich, wie wir gegen die herrschenden Verhältnisse vorgehen sollen, wie wir sie verbessern bzw. zunächst einmal nutzbringend untersuchen können.

Bei jener Konferenz in Kopenhagen, von der Frau Professor Gabriel schon gesprochen hat, war der Vertreter des Vatikans einer von jenen, mit denen ich am engsten zusammenarbeiten konnte, weil wir auf vielen Gebieten ähnlicher Ansicht waren. So haben wir uns in mancher Hinsicht als Vorkämpfer für das Recht der Armen gefühlt und haben gemeinsam gegen gewisse Vorlagen gestimmt, die eine bestimmte Gruppe auf gesellschaftspolitischem Gebiet durchsetzen wollte.

So kann das gemeinsame Vorgehen der Gläubigen die positiven Grundlagen für eine gerechte Welt stärken bzw. negativen Tendenzen wehren, obwohl die Entwicklungen in der Welt unserer Möglichkeit, darauf Einfluß zu nehmen, oft entzogen sind. Und wenn wir sicher gemeinsam daran glauben, daß Gott selbst der Gerechtigkeit in der Welt letztendlich zum Sieg verhelfen wird, führt er uns doch ein gemeinsames Ziel vor Augen und eine gemeinsame Zukunft, für die es gilt, zusammenzuarbeiten und uns gemeinsam dafür einzusetzen.

Gestaltungsprobleme der Gerechtigkeit im weltpolitischen Kräftefeld

Heinrich Schneider

1. Von Wien nach Tehran: Friede und Gerechtigkeit

Zum Hauptthema dieser ersten Iranisch-Österreichischen Konferenz „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“ soll sich der hier vorgelegte Beitrag der Frage widmen, wie im Bereich der internationalen Beziehungen, insbesondere im Kontext der Weltpolitik, eine Mehrung und Förderung der Gerechtigkeit möglich ist. Der Referent möchte dazu einige Überlegungen aus einer christlichen Perspektive vortragen.¹

Dabei gilt es darüber nachzudenken, wie das Zusammenleben der Völker, der Staaten und der Kulturen (Zivilisationen) so entwickelt und geordnet werden kann, daß bessere Chancen für eine „humane Welt“ entstehen, „in der alle Menschen in Würde, Gerechtigkeit, gegenseitiger Toleranz und Frieden miteinander leben können, in der die Güter unserer Erde gerecht verteilt und die Spannungen und Konflikte im Geiste des Dialogs und mit den Mitteln einer entschlossenen Friedensbereitschaft gelöst werden.“

Diese Formulierungen stammen aus der „Wiener Erklärung“, die im Rahmen der Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz zum Thema „Friede für die Menschheit“ vor nahezu drei Jahren erarbeitet wurde.² Dort wird zugleich festgestellt: „Der Friede kann nicht verwirklicht werden, ohne daß rechtliche Grundlagen und geeignete politische Strukturen zu seiner Begründung und Sicherung geschaffen werden.“

Dies ist auch diesmal das Thema, obschon der Zentralbegriff der Wiener Konferenz der Friede war, während diesmal die Gerechtigkeit im

¹ Er gehört der römisch-katholischen Kirche an; orthodoxe oder evangelische (protestantische) Referenten würden wohl manche Akzente anders setzen.

² Text in: A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, 305 ff.

Zentrum steht. Aber mindestens in der christlichen Denktradition sind beide Begriffe untrennbar miteinander verknüpft³: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein“, lesen wir im Alten Testament, beim Propheten Jesaja, nämlich dann, „wenn der Geist der Höhe über uns ausgegossen wird“.⁴ Wahrer Friede ist nur dort, wo Gerechtigkeit herrscht. Andererseits steht im Neuen Testament: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird im Frieden gesät“⁵, erst im Frieden kann Gerechtigkeit verwirklicht werden.⁶

Dies ist so, weil in christlicher Sicht Friede wie Gerechtigkeit ihren Ursprung in Gott haben, den Menschen von ihm verkündet und gewährt werden.⁷ Im gottgeschenkten Heil „begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede küssen sich“.⁸

Dieses Heil ist in unserer durch das Wirken des Bösen vom Unheil durchzogenen Welt dank der Erlösung durch Jesus Christus bereits angebrochen; seine uneingeschränkte Erfüllung steht noch aus, und daher ist es nach wie vor Gegenstand der Hoffnung. Aber die Menschen sind aufgerufen und ermächtigt, an der Verwirklichung des Gerechtigkeits- und Friedenswillens Gottes mitzuwirken — so kümmerlich und unvollkommen Menschenwerk auch sein mag. Das Zweite Vatikanische Konzil hat an die Christen appelliert, die Hoffnung auf das Heil (auf den vollkommenen Frieden und auf die vollkommene Gerechtigkeit) nicht in ihrer Herzensinnerlichkeit („in animi interioritate“) zu verbergen, sondern im Kampf gegen das Böse gerade auch durch die Gestaltungen des Weltlebens zum Ausdruck zu bringen („per vitae saecularis structuras expriment“).⁹ Einrichtungen und Verhältnisse der Welt („instituta et condiciones mundi“) sollen sozusagen gesunder gemacht werden; dadurch, daß

³ Anders verhält es sich in der Rechtstradition des Westens, wie sie sich zusammen mit dem neuzeitlichen Staatensystem entwickelt hat. Sie definiert den Frieden schlichtweg als Abwesenheit des Krieges: „Pax est absentia belli“ (Hugo Grotius, De iure belli ac pacis, 1625).

⁴ Jes 32,15 ff.

⁵ Jak 3,18; im Hebräerbrief (12,11) ist von der „friedvollen Frucht der Gerechtigkeit“ die Rede.

⁶ Dazu E. Biser, Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf, München 1960, 28 f.

⁷ Das Werk der göttlichen Gerechtigkeit setzt aber immer das Werk der Barmherzigkeit voraus und ist in ihm begründet: Thomas von Aquin, Summa theol. I q. 21 a. 4 („Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur.“).

⁸ Psalm 85,11.

⁹ Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (1964), Art. 35.

alles nach der Norm der Gerechtigkeit umgeformt wird („ut haec omnia ad iustitiae normas conformentur“).¹⁰ Die Erwartung des vollendeten Heils dürfe die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, sondern müsse sie im Gegenteil ermutigen.¹¹ Gerechtigkeit ist zugleich Sache Gottes und Aufgabe der Menschen.

2. Gerechtigkeit und Solidarität in der internationalen Ordnung?

Der Einsatz für die Gerechtigkeit erfordert also auch das Handeln zur Umgestaltung von Verhaltensweisen, aber auch von Ordnungsgefügen, nicht zuletzt von Normen und Institutionen des Rechts.

Dies bedeutet nicht, der Mensch könnte souverän oder gar willkürlich über die Lebensordnungen verfügen. Gott hat der Welt und auch dem menschlichen Daseinszusammenhang eine Verfassung gegeben. Der Mensch kann die Grundstrukturen dieser Wirklichkeitsverfassung erkennen, und er kann ihnen — und damit dem Willen Gottes — gerecht werden oder sie verfehlen. Aber er kann im Rahmen dieser Grundstrukturen — Christen würden sagen: kraft seiner Gottebenbildlichkeit — in Freiheit und Verantwortung auf die Herausforderungen des Daseins antworten, und dies schließt auch eigene Kreativität ein. Es gibt (um es in Anlehnung an die Gedankenführung des für die katholische Tradition erstrangig maßgebenden Theologen des Mittelalters, Thomas von Aquin, auszudrücken) ein ewiges, den Menschen unverfügbar vorgegebenes und ein menschliches, zeitliches Gesetz.¹² Einerseits ist die menschliche Vernunft außerstande, an der göttlichen Vernunft mehr als nur unvollkommen teilzuhaben, vor allem durch die Erkenntnis allgemeiner Grundsätze; andererseits bedarf die Ordnung des Zusammenlebens der näheren Ausgestaltung, und diese muß im Blick auf die jeweils konkreten, auch geschichtlich wandelbaren Lebensbedingungen erfolgen. Überdies kann sich auch die geistige Sensibilität, der ‚Scharfblick‘ für die Realitäten der Lebenswelt, geschichtlich verändern (Thomas von Aquin meint: zum

¹⁰ A. a. O. (Anm. 9) Art. 36.

¹¹ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (1965), Art. 39.

¹² Thomas von Aquin, Summa theol. I/II q. 91 a. 3, unter Berufung auf Augustinus.

Besseren). So ist das ‚menschliche Gesetz‘ als Inbegriff dessen, was verantwortliches Handeln verbindlich regelt, wandelbar.¹³

Die Bemühung um die angemessene Konkretisierung des Rechten kann gelingen oder mißlingen. Die Ordnung, insofern sie in diesem Sinn Menschenwerk ist, kann gerecht oder ungerecht sein. Dies ist die eine Bedeutung des Begriffs ‚Gerechtigkeit‘ im hier zu betrachtenden Zusammenhang. (Freilich: gerade weil von Menschen gestaltete Lebensordnungen von der menschlichen Unvollkommenheit bestimmt sind, werden sie nie voll und ganz ‚gerecht‘ sein; eben deswegen dürfen, ja müssen sie auch immer wieder auf ihre Veränderungswürdigkeit hin überprüft werden. Und außerdem ist politische Gesetzgebung ohnehin nicht dazu bestimmt, das Leben so zu regeln, daß die Menschen schlichtweg den Willen Gottes erfüllen; sie beschränkt sich auf die Sicherung des Friedens in der Gemeinschaft.¹⁴)

Im Hinblick auf die internationale Dimension bedeutet dies: Nur insofern eine Struktur internationaler Beziehungen Erfordernissen der so verstandenen Gerechtigkeit entspricht, sind Menschen und Gruppen und Staaten verpflichtet, sie sozusagen kritiklos zu akzeptieren. Insofern sie ungerecht ist, besteht nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich um

¹³ Siehe Summa theol. I/II q. 95 a. 2 über die Ableitung menschlicher Gesetzesnormen aus dem „natürlichen Gesetz“ einerseits durch logische Schlußfolgerung (*conclusio*), andererseits durch konkretisierende „Bestimmung“ (*determinatio*). Siehe ferner ebd. I/II q. 97 über die legitime Änderbarkeit der menschlichen Gesetze und über die normative Kraft von verfestigten Praktiken.

Vgl. dazu: O. H. Pesch, Kommentar zum Text, in: *Philosophisch-theologische Hochschule Walberberg* (Hrsg.), Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Bd. 13: Das Gesetz, Heidelberg u. a. 1977, 529 ff., hier bes. 585 ff.; ferner U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Kirche und Konfession; 9), Göttingen 1965, bes. 157 ff. sowie auch: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie: Philosophische Reihe; 2), Mainz 1964, bes. 230 ff.

¹⁴ Siehe *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 91 a. 1: Das Ziel des menschlichen Gesetzes besteht . . . in der zeitlichen Ruhe des politischen Gemeinwesens. — *Thomas* kennt also den Unterschied zwischen ‚Moralität‘ und ‚Legalität‘, zwischen Gottes Forderungen an den Menschen und den Forderungen der Rechtsordnung. Vgl. auch O. H. Pesch, a. a. O. (Anm. 13) 740: „Thomas ist also kein Anhänger theokratischer Ideen . . . Die Politik ist der *lex humana* überantwortet und in die Freiheit ihrer rationalen Erwägung und ‚Erfindung‘ gestellt“ — selbstverständlich im Rahmen und auf der Grundlage dessen, was aufgrund der Daseinsverfassung des Menschen, also kraft ‚Naturrechts‘, aufgegeben ist und insofern die Willkür politischer Ordnungsentscheidungen einschränkt.

ihre Änderung zu bemühen; freilich auf eine ihrerseits ‚gerechte‘ Weise, d. h. unter Verzicht auf Nötigung (Druck) und Gewalt, sofern die Veränderung nicht erstens aus Gründen der Gerechtigkeit (also z. B. um der Menschenrechte willen) unabdingbar und zweitens ohne Nötigung oder Gewaltausübung unerreichbar ist.

Von ‚Gerechtigkeit‘ kann jedoch im Blick auf unser Thema auch noch in einem anderen Sinn die Rede sein: Die christliche Lehrtradition sagt, daß der Mensch, vor allem der Politiker, besondere Eigenschaften aufweisen muß, wenn er an der Aufgabe, die gesellschaftliche und politische Ordnung zu wahren und weiterzuentwickeln, nicht scheitern soll. Er bedarf der „Tugend der Gerechtigkeit“¹⁵, aber übrigens auch noch anderer Tugenden wie der Klugheit und der Weisheit.

Unter der Gerechtigkeit als einer Tugend versteht die Tradition die standhafte Willensausrichtung, jedem das zuzuerkennen, worauf er ein Recht hat; schon bei *Aristoteles*, dessen Lehre *Thomas von Aquin* weitgehend übernimmt, schließt dies mehreres ein, nämlich:

(1) die Orientierung am rechten Verhältnis zwischen Einzelmenschen untereinander (und analogerweise auch zwischen Gruppen und zwischen Staaten); die ‚*iustitia commutativa*‘ ist die entschlossene Bemühung um den angemessenen Ausgleich, wie er in einer Welt der Interessengegensätze und der unterschiedlichen Machtpositionen immer wieder erstrebt werden muß und oft allenfalls annäherungsweise erreicht werden kann;

(2) die Orientierung am Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Ganzen, dem er angehört; wer berufen ist, im Rahmen eines Gemeinwesens über die Zuteilung von Lebens- und Rechtsgütern zu entscheiden — also der Sachwalter des Ganzen —, bedarf insbesondere der Tugend der ‚*iustitia distributiva*‘; es handelt sich dabei um die Orientierung des Handelns am Gemeinwohl, aber das Gemeinwohl umfaßt die gerechten Ansprüche aller Mitglieder dieses Gemeinwesens, wie sie sich aus der Seinsverfassung und aus den jeweils historisch gegebenen Möglichkeiten ergeben; zu diesen Ansprüchen gehören insbesondere jene auf die Achtung der Menschenwürde und der Grundrechte. Das Gegen-

¹⁵ Siehe *Thomas von Aquin*, Summa theol. II/II q. 57 ff. Dazu J. Pieper, *Gerechtigkeit als Tugend*, in: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*; Bd. I, München 1962, 479 ff.

stück zur Gemeinwohlorientierung des entscheidungsbefugten Amtsträgers ist die ‚*iustitia legalis*‘, die Orientierung des ‚Adressaten‘ der Ordnungsnormen und der Zuteilungsentscheidungen am Gemeinwohl. (In der Demokratie bedürfen alle Bürgerinnen und Bürger dieser Tugenden; auch die höchsten Amtsträger müssen sich im Blick auf die Verfassung der ‚*iustitia legalis*‘ verschreiben, und erst recht in der Orientierung an den von Gott gegebenen Normen der Seinsverfassung; auch die Bürgerinnen und Bürger müssen, wenn sie über das gemeinsame Schicksal einer Gesellschaft und eines Staates mitentscheiden, das Gemeinwohl als Richtmaß nehmen.)

Wie gesagt, reicht die Tugend der Gerechtigkeit zur bestmöglichen Sorge um gerechte Ordnungen und Zustände (um ‚Gerechtigkeit‘ im erstgenannten Sinn) nicht aus.

Zum rechten (nicht nur subjektiv gutgemeinten, sondern am Guten orientierten) Handeln ist auch die Tugend der Klugheit erforderlich; die Klugheit nämlich ‚informiert‘ den Handelnden, sie verhilft zur sachlichen Erkenntnis der jeweils gegebenen Realität. Sie macht den zur Gerechtigkeit entschlossenen Willen sozusagen sehend, sie ist die „rechte“, d. h. die den Dingen und Nöten, wie sie sind, zugewandte, praktische „Vernunft“, die „*recta ratio agibilium*“. Man könnte auch sagen: die Verständigkeit im Hinblick auf unsere praktischen Aufgaben. In bezug auf die Gestaltung des Zusammenlebens im Staat und zwischen den Staaten bedarf das politische Handeln der „*prudencia regnativa*“ und „*politica*“, der sachgerechten Verständigkeit in bezug auf jene Aufgaben, die das Wohl und Wehe einer politischen Gesamtheit betreffen („*recta ratio agibilium circa bona vel mala totius multitudinis civilis*“).¹⁶

Die politische Klugheit verhilft zur Einsicht, wie Ziele (also in der Politik die Erfordernisse des Gemeinwohls) bestmöglich erreicht werden können. Die Gabe, diese Zusammenhänge und Aufgaben sozusagen über die Politik hinaus auf das höchste Gut und das höchste Ziel zu beziehen, also das Irdische gleichsam im Licht des Göttlichen zu sehen, heißt bei *Thomas von Aquin* „die Gabe der Weisheit“. Wer an ihr teilhat, ist am ehesten imstande und berufen, Frieden zu stiften.¹⁷

¹⁶ *Thomas von Aquin*, Summa theol. II/II q. 47 und II/II q. 50. Das letzte Zitat aus dem Kommentar zur Nikomachischen Ethik des *Aristoteles*, VI, 7b.

¹⁷ *Thomas von Aquin*, Summa theol. II/II q. 45.

Es wird wohl niemanden in unserem Kreis überraschen, daß die hier ausführlich in Erinnerung gebrachte christliche Lehrtradition im herrschenden Denken des westlichen Zivilisationskreises nur geringes Ansehen genießt: ‚Gerechtigkeit‘ gilt weithin als ein ideologischer Terminus, als eine ‚Leerformel‘, die von gesellschaftlichen Gruppen und Mächten zur Rechtfertigung ihrer jeweiligen Interessen und Forderungen verwendet wird¹⁸; ‚Tugend‘ ist als Begriff aus der Mode gekommen, sofern man darunter nicht einfach ‚Tüchtigkeit‘ als Befähigung zu erfolgreichem Verhalten versteht, wiederum im Dienste irgendwelcher Interessen und Machtansprüche. Allerdings gibt es Anzeichen dafür, daß der Begriff wieder zu Ehren kommt, aber eher in spezifischen, bestimmten, von konservativen Weltanschauungen geprägten Milieus oder aber im Sinn einer interessanten Mode des Zeitgeistes.¹⁹

So klingt es in den Ohren von Vertretern typischer oder herrschender westlicher Sachkenner der Politik erst recht befremdlich, wenn auch noch auf eine weitere Grundüberzeugung der christlichen Tradition hingewiesen wird: daß nämlich eine Ordnung der Gerechtigkeit nicht ausreicht, um ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben von Menschen, Gruppen und Völkern zu ermöglichen²⁰: Menschen müssen zuweilen bereit sein, anderen weiter entgegenzukommen, als es die Gerechtigkeit gebietet, und auf das, was ihnen eigentlich zustehen sollte, zu verzichten. Das gleiche kann auch für Staaten gelten. Mit den Worten *Thomas von Aquin*: „Durch Gebote der Gerechtigkeit den Frieden unter den Menschen wahren zu wollen, ist unzulänglich, wenn nicht unter ihnen die Liebe Wurzel schlägt“²¹, also die Bereitschaft, sich mit dem Wohl des anderen über alle Kalkulation des Gebotenen und Geschuldeten hinaus zu identifizieren — sich mit ihm selbst zu solidarisieren. In der katholischen Soziallehre unserer Zeit ist gerade dieses Erfordernis

¹⁸ Vgl. statt vieler etwa: *H. Kelsen*, What is justice?. Justice, law and politics in the mirror of science. Collected essays, Berkeley u. a. 1957; *ders.*, Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons, hrsg. v. *K. Ringhofer* und *R. Walter*, Wien 1985.

¹⁹ Vgl. statt vieler einerseits z. B. *A. McIntyre*, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (Theorie und Gesellschaft; 5), Frankfurt/M. 1987; *ders.*, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame, Indiana (USA) 1988; andererseits z. B. *U. Wickert*, Das Buch der Tugenden, Hamburg 1994.

²⁰ Vgl. *J. Pieper*, a. a. O. (Anm. 15) 482 f.

²¹ *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles III 130.

mit Nachdruck betont worden, nämlich insbesondere vom derzeitigen Papst. *Johannes Paul II.* mahnt immer wieder die Grundhaltung der Solidarität an, sowohl für das Miteinander zwischen Menschen und Gruppen wie für das zwischen Völkern und Staaten.²² In diesem Sinne könnte man sagen: ‚Gerechtigkeit‘ ist für das Gedeihen der menschlichen Gesellschaft nicht genug. Obschon es dazu keine rechtliche Verpflichtung geben kann, ist die Haltung „eines selbstlosen Sich-Verschenkens, der Vergebung und der Versöhnung“ ein Strebensziel der Solidarität.²³

Johannes Paul II. ist davon überzeugt, daß dies auch für die internationalen Beziehungen gilt: Die Forderung nach dem „tätigen Einsatz für den Bruder“ macht weder an den Grenzen der Familie noch an denen der Nation oder des Staates halt.²⁴

Konfrontiert man solche Aussagen allerdings mit dem realpolitischen Geschehen von heute, dann erscheinen sie sicher vielen Betrachtern als weltfremd und zumindest als unzeitgemäß. Angesichts einer „offensichtlich weltweiten Welle von außer Rand und Band geratenden [...] nationalistischen, religiösen, ethnischen, ja sogar wirtschaftlichen Hysterien“^{24a} und eines mit brutalen oder auch mit subtilen Mitteln geführten Kampfes um die Macht im weltweiten oder regionalen Kräftefeld muten sie sicher manchen Zeitgenossen wie exotisch gewordene Relikte einer längst überholten Denkwelt an.

3. Wandlungen der christlichen Sicht des Politischen

Gegenüber einem solchen Eindruck muß man jedoch betonen, daß die heutige kirchliche Lehrverkündigung durchaus auch Aussagen umfaßt, die in früheren päpstlichen oder konziliaren Dokumenten geradezu unvorstellbar gewesen wären, und zwar aus guten Gründen: infolge der

²² Papst *Johannes Paul II.* selbst hat darauf verwiesen, daß er unter ‚Solidarität‘ das versteht, was in der älteren Redeweise ‚amicitia‘ genannt wird — und dies ist der lateinische Ausdruck für die ‚φιλία‘, die bei *Aristoteles* die Grundlage jeder wahrhaft menschlichen Gemeinschaft darstellt.

²³ Papst *Johannes Paul II.*, Lehrschreiben „Sollicitudo rei socialis“ (1987), Art. 40.

²⁴ Papst *Johannes Paul II.*, Lehrschreiben „Centesimus annus“ (1991), Art. 51.

^{24a} So *Abdel Meguid*, Generalsekretär der Arabischen Liga, in seinem Grußwort anläßlich der Eröffnung der Christlich-Islamischen Konferenz 1993 in Wien, veröffentlicht in: *A. Bsteh* (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 2) 25.

Veränderung der Lebensumstände und aufgrund der schärferen Sensibilisierung des Bewußtseins für die Probleme und die Aufgaben.

Das gilt im besonderen für die Aussagen über das Verhältnis von politischer Ordnung und menschlicher Freiheit, und zwar in mehrfacher Hinsicht: zum einen angesichts der Frage, inwieweit überhaupt die politische Ordnung, die der Gerechtigkeit zu dienen hat, in die Obhut der menschlichen Freiheit gegeben ist; zum anderen inwieweit diese Ordnung ihrerseits von Prinzipien und Erfordernissen der Freiheit bestimmt sein muß.

Der Hinweis darauf ist wichtig, weil es sich auch bei der Gestaltung der internationalen Beziehungen um politische Ordnungsaufgaben handelt.

Schon *Thomas von Aquin* beschränkte, wie erwähnt, die Aufgabe der Rechtspolitik auf die Gewährleistung des Friedens im Gemeinwesen²⁵; überdies lehrte er als erster mittelalterlicher Theologe, daß das Gewissen den einzelnen unbedingt verpflichtet, selbst dann, wenn der Gewissensspruch objektiv irrig sei.²⁶

Gleichwohl aber ist erst in der neueren kirchenoffiziellen Lehrentwicklung sowohl die legitime Autonomie der irdischen Wirklichkeiten wie die Gewissensfreiheit so nachdrücklich betont worden wie z. B. in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils: Einerseits haben die verschiedenen Bereiche der geschaffenen Welt kraft der gottgegebenen Wirklichkeitsverfassung ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen.²⁷ Diese Ordnungen gestalten sich kraft der menschlichen Freiheit und der Geschichtlichkeit in verschiedener Weise aus, so daß man „von Kulturen im Plural“ spricht.²⁸ Zugleich wächst das Bewußtsein

²⁵ S. o. Anm. 13.

²⁶ *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 19 a. 5: Wer aus schuldlos irrendem Gewissen meint, der christliche Glaube sei etwas Schlechtes, sei im Gewissen verpflichtet, sich von ihm fernzuhalten. *Thomas* bestritt auch die These von *Petrus Lombardus*, kirchlichen Befehlen, die unter Androhung der Exkommunikation erteilt würden, müsse man auch dann gehorchen, wenn das Gewissen anders urteile: Lieber müsse man mit der Exkommunikation leben und sterben, als mit der Untreue gegenüber dem eigenen Gewissensspruch (Sentenzenkommentar 2,2, 38, 2, nach: *J. G. Ziegler*, Vom Gesetz zum Gewissen, Freiburg/Br. 1987, 78).

²⁷ „Gaudium et spes“ (Anm. 11) Art. 36.

²⁸ Und zwar aufgrund der „Verschiedenheit der gemeinschaftlichen Lebensformen und der Gestalten, in denen die Lebenswerte zu einer Einheit zusammentreten“: „Gaudium et spes“, Art. 53.

der Menschen, vor allem der kreativen, „selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein“²⁹.

Entsprechendes gilt auch für die Politik. Sie steht unter der verpflichtenden Norm des Gemeinwohls. „Aber die Menschen, die zu einer politischen Gemeinschaft zusammenfinden, sind zahlreich und verschiedenartig. Sie können mit Recht verschiedene Meinungen haben“, und auch „die konkrete Art und Weise, wie die politische Gemeinschaft ihre eigene Verfassung und die Ausübung der öffentlichen Gewalt ordnet, kann [. . .] verschieden sein.“³⁰ In jedem Fall aber ist es die Aufgabe der privaten und öffentlichen Institutionen — nicht nur des Staates, nicht nur der Kirche —, „der Würde und dem Ziel des Menschen zu dienen, indem sie gegen jedwede gesellschaftliche oder politische Verknechtung entschieden ankämpfen und die Wahrung der Grundrechte des Menschen unter jedem politischen Regime sichern“³¹.

So plädiert das Konzil für die Gewissensfreiheit, einschließlich der Religionsfreiheit; sie ist ein Erfordernis der Achtung der Menschenwürde.³² Für den zwischenmenschlichen Umgang wird betont, daß auch gesellschaftlich, politisch oder religiös Andersdenkende Anspruch auf die Achtung ihrer Personwürde und auf Liebe haben.³³ Für die Politik wird die rechtmäßige Pluralität verschiedener Sichtweisen auch unter gläubigen Christen betont; wenn sie in politischen Angelegenheiten bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu unterschiedlichen Urteilen kommen können, soll für gleichermaßen plausible Meinungen nicht geradewegs die Autorität der Kirche in Anspruch genommen werden.³⁴ Dabei geht es nicht nur um Auffassungen über den bestgeeigneten Weg zu einem eindeutigen politischen Ziel, sondern auch um unterschiedliche Auffassungen über die Wichtigkeit und Dringlichkeit politischer Aufgaben; solche

²⁹ „Gaudium et spes“, Art. 55; dort auch die sehr optimistisch klingende folgende Aussage: „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit [. . .]. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.“ Allerdings wird auch die Gefahr der Entwicklung „zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus“ gesehen („Gaudium et spes“, Art. 56).

³⁰ A. a. O., Art. 74.

³¹ A. a. O., Art. 29.

³² Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ (1965).

³³ „Gaudium et spes“ (Anm. 11) Art. 28.

³⁴ A. a. O., Art. 43.

gibt es im realen Leben stets in der Mehrzahl, und ihre Prioritätenordnung hängt von der jeweiligen Perspektive ab.

Der Grund für diese Legitimierung unterschiedlicher Urteile darüber, was das Gemeinwohl erfordert, ist erst Jahre danach sozusagen kirchenoffiziös erläutert worden, nämlich in einer Denkschrift der vom Papst eingesetzten Internationalen Theologenkommission: Früher war es üblich, die Prinzipien und Normen der philosophischen oder theologischen Ethik einer Realanalyse gegenüberzustellen und daraus Schlußfolgerungen über die Legitimität oder Illegitimität der real gegebenen Verhältnisse abzuleiten. Die Realanalyse schien keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten; die dazu benützten Kategorien standen weithin außer Streit — sie waren entweder vom ‚gesunden Menschenverstand‘ (*common sense*) oder von einer allgemein akzeptierten Sozial- und Politikphilosophie vorgegeben; im Zweifel hielt man sich, was die Beschreibung und Charakterisierung des Ist-Zustandes betraf, an das Urteil derer, die sich durch besondere Reife des ‚Wissens und Gewissens‘ auszeichneten.

Die moderne Gesellschaft hat gegenüber der älteren an Komplexität ungemein zugenommen; ihre Struktur, ihre Funktionsmechanismen und die damit verknüpften Machtverhältnisse sind nicht mehr ohne weiteres durchschaubar, sondern verlangen eine wissenschaftlich angeleitete Analyse und Vergegenwärtigung. Aber es gibt nicht ‚die‘ unstrittig richtige, allen konkurrierenden Ansätzen evidentenmaßen überlegene Beschreibung der sozialen Realität. Die verschiedenen heute miteinander konkurrierenden sozialwissenschaftlichen Entwürfe und Methoden beruhen auf jeweils kontingenten Vorverständnissen, zu denen es stets auch Alternativen gibt; alle diese Vorverständnisse verdienen eine Überprüfung im Hinblick auf ihre ideologische Imprägnierung; aber auch diese garantiert keine eindeutige Klärung der Probleme. Die Folgerung daraus lautet: „Die Theologie muß ihrerseits einen Pluralismus wissenschaftlicher Interpretationen der Gesellschaft anerkennen und darf sich keiner konkreten soziologischen Analyse aus irgendeiner ‚Notwendigkeit‘ heraus verpflichten.“³⁵ Mit anderen Worten: Fast immer haben es die Ethik und die Moraltheologie, wenn sie ihre Prinzipienaussagen auf eine konkrete Situation beziehen und daraus präskriptive Folgerungen

³⁵ Internationale Theologenkommission, Menschliches Wohl und christliches Heil (1977), zit. nach: Herder-Korrespondenz 32 (1978) 24–30, hier: 26.

ableiten wollen, heutzutage mit verschiedenen konkurrierenden Interpretationen dieser konkreten Situation zu tun, und daraus ergibt sich konsequenterweise auch eine Pluralität miteinander konkurrierender Imperative oder Handlungsempfehlungen.

Die Überzeugung von der Bedingtheit und Kritisierbarkeit politischer ‚Weisungen‘ kraft kirchlicher Autorität oder theologischer Gelehrsamkeit beruht also nicht auf Glaubensschwäche oder auf mangelndem Vertrauen in die moralische oder theologische Vernunft. Überwinden ließe sich die Einsicht in die Kritisierbarkeit der vom Glauben angeleiteten konkreten Imperative wohl nur, wenn man sagen könnte: die konkreten Weisungen auch im Blick auf hochkomplizierte Sachzusammenhänge und Problemkonstellationen würden auf unmittelbarer göttlicher Inspiration beruhen.

Dies alles bedeutet: Politische Handlungsperspektiven müssen jeweils ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘ entwickelt werden, aber die Anstrengung des Wissens und des Gewissens gewährleistet nicht die eindeutige und allein richtige Antwort auf die Frage, was zu tun sei (religiös gesprochen: welches Handeln dem unbedingt verpflichtenden Willen Gottes angesichts der gegebenen Problematik entspricht). Dies erweitert den Spielraum der menschlichen Freiheit und gibt der menschlichen Verantwortung neues Gewicht.

Die Erweiterung des Feldes der Möglichkeiten verantwortlichen politischen Handelns, nämlich die größere Freiheit zur Formulierung alternativer ‚Antworten‘ auf eine politische Herausforderung, ist also nicht die Folge einer Schwächung des Bewußtseins der unbedingten Verpflichtung auf den Willen Gottes oder der Ausdruck einer Aufweichung der Moral.

Man kann die Dinge allerdings auch unter einem anderen Gesichtspunkt sehen: Die Veränderungen der kirchlichen Lehre lassen sich auch als ‚Antwort‘ darauf deuten, daß die Freiheit im Selbstverständnis der modernen Welt zum Prinzip der Politik geworden ist. Die entsprechende, tiefgreifende Umorientierung des herrschenden Bewußtseins ist von einem Politikwissenschaftler als die Ablösung des alten Zentralbegriffs der Politik durch einen neuen charakterisiert worden: als die Ersetzung des Prinzips der Tugend durch das Prinzip der Freiheit.³⁶

³⁶ W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft (Politica)*; 14), Neuwied u. a. 1963; vgl. auch: *ders.*, *Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre* (Piper Paperback), München 1968.

Aber dabei sollte bedacht werden, daß auch ‚Freiheit‘ durchaus verschieden begriffen werden kann. In der christlichen Denktradition ist Freiheit ein mit der Daseinsverfassung des Menschen gegebenes Gottesgeschenk, das durch die Erlösung zur „Freiheit der Kinder Gottes“ noch einmal in einen Raum der Gnade erhoben wurde: Der Erlöste ist „sich selbst Gesetz“, weswegen vorgegebene Gesetze und Gebote zwar nicht unwichtig, aber „zweitrangig“ werden; sie dienen dazu, vor einer „Verdunkelung“ des inneren „Gesetzes der Freiheit“ zu bewahren. Den Primat hat die begnadete Freiheit. Der Grund für diese Freiheit des „Sichselbst-Gesetz-Seins“ ist indessen das Leben in der Gottesliebe und damit die unbedingte kommunikative Selbsthingabe an Gott.³⁷ Sie gibt der Tugend erst ihre volle Kraft, und so kann die Tugend gleichsam die Freiheit durchseelen.

Gewiß wäre es falsch, diese spirituelle Freiheit mit der politischen Freiheit zu identifizieren. Aber auch wenn spirituelle und politische Freiheit voneinander verschieden sind, so kann doch das religiöse Freiheitsbewußtsein auch als Motivkraft für die Wahrnehmung gesellschaftlicher und politischer Freiheitschancen wirksam werden. Der Glaube kann und sollte eine sensibilisierende und ermutigende Kraft zur Erringung und Ausgestaltung politischer Freiheit entfalten. Die Aufwertung der Freiheit zum maßgebenden politischen Ordnungsprinzip muß daher keineswegs als widerchristlich verstanden werden.

Freilich ist die Umorientierung des christlichen politischen Denkens im Zeichen der Pluralität der Positionen und der Freiheit auch eine Konsequenz daraus, daß die katholische Kirche samt ihrer Theologie — wie die Christenheit überhaupt — genötigt war, sich mit veränderten Konstellationen der geistigen, sozialen und politischen Realität auseinanderzusetzen. Schon das Mittelalter brachte zumindest im okzidentalen Europa das Ende der Zweieinigkeit von weltlicher und geistlicher Herrschaft, von „*regnum*“ und „*sacerdotium*“, wenn auch noch unter der Voraussetzung, daß die Glaubenseinheit als Garantie der politischen Einheit eines

³⁷ Daß dies alles bereits *Thomas von Aquin* lehrt, zeigt *U. Kühn*, a. a. O. (Anm. 13) 192 ff. Im übrigen hat *Thomas* im Anschluß an *Aristoteles*, also im Horizont naturrechtlichen Denkens, die im Dienste des eigentlich von Gott gewollten Guten stehende Freisetzung des Handelns vom Wortlaut des gesetzlich Gebotenen, als eine Tugend bezeichnet und den anderen Arten der Gerechtigkeit (auch der „*iustitia legalis*“) übergeordnet: *Summa theol.* II/II q. 120 a. 2. Man hat diese Tugend, die ‚Epikie‘, geradezu als ‚Tugend der Freiheit‘ bezeichnet (siehe *A. Adam*, *Die Tugend der Freiheit*, Nürnberg 1952).

Gemeinwesens für das Gemeinwohl unerlässlich sei. Dann aber mußte man die Erfahrung einer im Glauben gespaltenen Gesellschaft verarbeiten; die Entwicklung führte von der „*Ecclesiastical Polity*“³⁸ zur Konzeption des „*Civil Government*“³⁹, also zu einer politischen Aufgaben- und Ämterordnung, die im Namen und im Auftrag der Bürgergesamtheit, der „*Civil Society*“, für Freiheit und Frieden zu sorgen hat, und zwar so, daß Angehörige verschiedener religiöser Konfessionen miteinander auskommen, zunächst im Zeichen der Toleranz gegenüber Minderheiten, dann im Zeichen der Gleichberechtigung. In Verbindung damit wird der Schutz der Menschenrechte zu einer Hauptaufgabe des Staates.

Es hat lange gedauert, bis die katholische Lehre zu diesen Entwicklungen eine unbefangene und schließlich eindeutig positive Einstellung fand. Noch 1832 erklärte *Papst Gregor XVI.* die Idee, jedermann habe Anspruch auf Gewissensfreiheit, für einen „Wahnsinn“; noch 1864 betrachtete *Papst Pius IX.* die Forderung nach Religionsfreiheit als verfehlt.⁴⁰ Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zu einer unmißverständlichen Bejahung der geistig-politischen Freiheit durchgerungen, und zwar auch jener der Andersgläubigen und der Ungläubigen. Daß der Initiator dieses Konzils, *Papst Johannes XXIII.*, sich nachdrücklich für ein „*aggiornamento*“ der Kirche ausgesprochen hatte, also für eine Reform, die die Kirche sozusagen auf die Höhe der Zeit bringen sollte, hat nicht selten zu der Einschätzung geführt, hier habe sich die Kirche einfach den profanen Realitäten und dem Zeitgeist „angepaßt“, womöglich auf Kosten der Glaubenssubstanz und der Treue zum eigenen Ursprung und zur eigenen Geschichte.

Demgegenüber sollte mit den exemplarischen Hinweisen auf Lehraussagen des „*Doctor communis*“ der katholischen Theologie, nämlich *Thomas von Aquins*, deutlich gemacht werden, daß es sich dabei nicht einfach um Abkehr von eigenem Gedankengut zugunsten moderner

³⁸ *Richard Hooker*, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1593/1597; der anglikanische Bischof betont, daß jedes politische Gemeinwesen zugleich eine Art Kirche sein muß, weil politische Einheit der Einheit im Geistigen und Geistlichen bedarf. (Die Einheit im Geiste, „*δμόνοια*“, ist für die aristotelische Tradition die „*φιλική πολιτική*“: sie schafft Solidarität; vgl. *Athanasios Moulakis*, München 1973.)

³⁹ Weniger als ein Jahrhundert nach *Richard Hooker* schreibt *John Locke* seine „*Two Treatises of Government*“.

⁴⁰ *Papst Gregor XVI.*, Lehrschreiben „*Mirari vos*“ (1832); *Papst Pius IX.*, *Syllabus* (1864).

Vorstellungen handelt, sondern um etwas anderes: Längst vor dem Anbruch der Moderne, vor der europäischen Aufklärung gewonnene, genuin christliche Einsichten wurden in ihrem Sinngehalt und in ihrer Bedeutung und in ihren Konsequenzen erkannt und konkretisiert.

Das wird man auch dann sagen können, wenn man anerkennt, daß zu diesem Prozeß der Selbstbesinnung auf das eigene Erbe der Anstoß durch die historischen Erfahrungen der letzten Jahrhunderte hilfreich und vielleicht nötig war.

4. Veränderungen der internationalen politischen Realität

Zu den ‚Einrichtungen und Verhältnissen der Welt‘, die sich gerade in neuerer Zeit und insbesondere während der letzten Jahrzehnte grundlegend geändert haben, gehören auch die Beziehungen zwischen den Völkern, den Staaten und den Zivilisationskreisen der Welt. Insbesondere die strukturellen Gegebenheiten und die Ordnungszusammenhänge, auf deren Grundlage und innerhalb derer sich diese Beziehungen entwickeln und abspielen, haben sich in erheblichem Grade gewandelt. Nur auf einige von vielen Aspekten dieses Wandels soll mit knappen Worten hingewiesen werden, im vollen Bewußtsein der Tatsache, daß solche Versuche der Vergewisserung über die gegebene Situation ergänzungs- und kritikbedürftig sind.

4.1 Globalisierung

Erst in unserem Jahrhundert gibt es im vollen Sinn weltumfassende internationale Beziehungen zwischen rund 180 Staaten aller Erdteile. In früheren Zeiten waren entsprechende Interaktionen oft nur auf einen Teil der Welt beschränkt; in das Beziehungssystem waren keineswegs alle existierenden menschlichen Sozialverbände einbezogen. Das gilt zum Beispiel für die Zeiten, in denen es Reiche oder Staatensysteme gab, die nur einen Teil der Territorien der Erde umfaßten. Der Rest der Menschheit war so gut wie inexistent oder irrelevant. In anderen Epochen, wie etwa in jener des europäischen Imperialismus, entwickelte sich tendenziell ein weltumfassendes System von Beziehungen und Interaktionen; innerhalb dessen spielten aber viele Gesellschaften nur die Rolle von mehr oder weniger passiven Objekten nationaler und internationaler Politik:

Sie waren einer Fremdherrschaft unterworfen, etwa als Kolonien oder als sonstwie abhängige politische Entitäten. Heute erkennt das Völkerrecht allen unabhängigen Staaten die Rechtsposition „souveräner Gleichheit“ zu.

Daß die tatsächliche Machtposition der in bezug auf die formelle Souveränität ‚gleichen‘ Staaten in der internationalen Politik höchst ungleich ist, steht auf einem anderen Blatt.

Der neue Sinn des Wortes vom ‚weltweiten‘ Charakter der internationalen Politik hat aber auch noch andere Inhalte. Die Rede vom „globalen Dorf“ mag ein übertreibendes Schlagwort sein; tatsächlich sind im Zuge der modernen Verkehrs- und Kommunikationstechniken Menschen und Gesellschaften einander zumindest subjektiv nähergerückt, soweit sie an der Anwendung dieser Techniken teilhaben. Das Wissen von Geschehnissen in anderen Ländern und Erdteilen nimmt zu, das Bewußtsein, einer einzigen Menschheit anzugehören, breitet sich aus.

Damit ist freilich noch nicht gesagt, wie man diese umfassenderen Zusammenhänge wahrnimmt: als ein Miteinander, Nebeneinander oder Gegeneinander von Nationen, Staaten, Religionsgemeinschaften, Klassen, Erdteilen — oder wie auch immer.

4.2 Kulturelle Pluralität

In Europa war es während langer Zeit üblich, nur die zum eigenen Kulturkreis zählenden Staaten sowie die von ihnen abhängigen Herrschaftsgebiete als Bestandteile des ‚internationalen Systems‘ zu betrachten. In dieser Perspektive erschien internationale Politik als ein Geschehen, das sich innerhalb einer Staatenfamilie im Rahmen einer Kulturgemeinschaft abspielte. Wiewohl man von der Existenz und der Dignität anderer Kulturen längst wußte und auch mit außereuropäischen Mächten Beziehungen unterhielt, waren die Europäer so ‚eurozentrisch‘ und so selbstbewußt, daß sie meinten, das europäische Staatensystem sei das internationale System schlichthin, und andere Mächte könnten in dieses System nur eintreten, wenn sie Prinzipien, Normen und Regeln der ‚zivilisierten Welt‘ — also insbesondere das in Europa entwickelte zwischenstaatliche Recht („Völkerrecht“) — als maßgeblich anerkennen.

Demgegenüber nehmen am heutigen internationalen System Staaten unterschiedlicher kultureller Prägung teil. Obschon die herrschenden Doktrinen — wie sie zum Beispiel in der Charta der Vereinten Nationen

und in zahlreichen internationalen Konventionen und Deklarationen zum Ausdruck gekommen sind — in erheblichem Grad europäische Sichtweisen widerspiegeln, entwickeln sich die internationalen Beziehungen unter dem mehr oder weniger stark mitbestimmenden Einfluß nichtwestlicher, nichteuropäischer Denktraditionen, Weltanschauungen und Religionen. Dies ist gerade in den vergangenen Jahren immer wieder bei bedeutsamen Anlässen deutlich geworden, etwa bei den internationalen Konferenzen über Menschenrechte, über Bevölkerungsprobleme oder über die Rechte der Frauen.

4.3 Die Vermehrung der Kategorien von Akteuren

Das traditionelle Interaktionssystem der internationalen Politik war das System der Staaten. Sie waren die Völkerrechtssubjekte, sie konstituierten das Kräftefeld, ihr Zusammengehen und ihre Konflikte machten das Geschehen aus. Innen- und Außenpolitik ließen sich deutlich voneinander unterscheiden; Einmischung in ‚innere Angelegenheiten‘ eines anderen Staates war unzulässig.

Inzwischen stellt sich die Sache anders dar: es gibt neuartige Teilnehmer am internationalen politischen Geschehen.

4.3.1 Nichtstaatliche transnational operierende Akteure

Zum ersten gibt es nichtstaatliche Akteure, die grenzüberschreitend tätig sind und deren Macht- oder Einflußchancen nicht ohne weiteres vernachlässigt werden dürfen; auch ihre Wirkungsmöglichkeiten beruhen auf verschiedenen Ressourcen und Aktionsweisen. Dazu gehören große Wirtschaftsunternehmen, die u. U. in vielen Staaten tätig sind, auch wenn sie ihren Hauptsitz in einem Staat haben; sie sind für die staatliche Politik u. a. deshalb zum Problem geworden, weil sie sich auf Grund der direkten Transaktionsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Niederlassungen u. U. der staatlichen Kontrolle entziehen können. Zu diesen ‚transnational‘ agierenden Gebilden gehören aber auch Interessenverbände, wie z. B. Produzenten- und Gewerkschaftsbünde, aber auch Berufsverbände; ferner Parteienzusammenschlüsse (die ersten waren die „Sozialistischen Internationalen“) sowie neuerdings mannigfache humanitäre und andere Organisationen und ‚Bewegungen‘, wie das „Rote Kreuz“ (bzw. der „Rote Halbmond“), „Amnesty International“, „Greenpeace“, Friedens- und Menschenrechtsorganisationen sowie u. a. auch

politisch engagierte professionelle Organisationen von Wissenschaftlern („Pugwash“-Bewegung), von Ärzten u. a. m.

Neuerdings macht man sich zunehmend Sorgen über ‚illegale‘ transnationale Akteure. Dabei handelt es sich u. a. um koordinierte Aktionen krimineller Organisationen (vom Typ der „Mafia“ oder des Drogenhandels)⁴¹, aber auch um illegale, u. U. terroristisch operierende Vereinigungen mit politischen Zielsetzungen; dabei ist manchmal der politische Charakter solcher Organisationen umstritten.

Überhaupt gibt es in diesem Feld Übergänge und Grauzonen; politische Oppositionsbewegungen, wie sie in vielen Staaten aufgrund der Verfassung legitimerweise aktiv sein können, können ihre Gegnerschaft zur tatsächlichen Staatspolitik soweit zuspitzen, daß sie in die Rolle von Kampfparteien eines kalten Bürgerkriegs geraten, und aus einem kalten kann sich ein heißer Bürgerkrieg entwickeln. Das ist vor allem da möglich, wo sich innerhalb eines Staates bestimmte Gruppen (Klassen, ethnische oder religiöse Minderheiten) als unterdrückt betrachten und keine Chance sehen, aus dieser Position auf friedliche und evolutionäre Weise herauszukommen. Dies wäre an sich noch kein Phänomen transnationaler Politik; es wird aber zu einem solchen, wenn erstens derartige Gruppen über Grenzen hinweg miteinander kooperieren und koordiniert agieren, und wenn zweitens ausländische Staaten mit solchen Gruppen in Beziehung treten, sie u. U. unterstützen, ja sich ihrer bedienen.

4.3.2 Zwischenstaatliche Organisationen

Sodann spielen in der internationalen Politik, und zwar häufig direkter und greifbarer als die transnational agierenden nichtstaatlichen Akteure, internationale Organisationen eine wichtige Rolle. Unter ihnen gibt es weltweit agierende (wie die Organisation der Vereinten Nationen mit ihren Sonderorganisationen und Nebenorganen) oder solche, die sich auf eine Region konzentrieren (wie z. B. die Europäische Union, die Liga der Arabischen Staaten, die Organisation Amerikanischer Staaten, die Organisation der Afrikanischen Einheit oder das ‚Commonwealth of Independent States‘ oder die Organisation für Sicherheit und Zusam-

⁴¹ In Deutschland wurden bei mehr als zwei Dritteln der Ermittlungsverfahren „organisierter Kriminalität“ transnationale Bezüge festgestellt, bei weiterhin steigender Tendenz; siehe H.-L. Zacher, Die international organisierte Kriminalität, in: Internationale Politik (Bonn) (1955) H. 2. 3 ff., hier 4.

menarbeit in Europa). In den bisher genannten Organisationen geht es um ein breites Spektrum von Gebieten zwischenstaatlicher Zusammenarbeit; andere konzentrieren sich auf bestimmte, mehr oder weniger eng abgegrenzte Aufgaben- und Problemfelder, wie die Sonderorganisationen der UNO oder besondere Organisationen mit Bezug z. B. auf wirtschaftliche Angelegenheiten (wie etwa OECD oder OPEC) oder auf sicherheits- und militärpolitische (wie etwa die NATO). Nicht alle internationalen Organisationen sind allerdings selbständige Akteure auf der Bühne der internationalen Politik. Manche stellen sich eher wie besonders institutionalisierte ‚Bühnen‘ und Verhandlungsstätten für Auseinandersetzungen und für die Erarbeitung bestimmter Kooperationsprojekte zwischen den Mitgliedern dar. Andere erscheinen geradezu als Instrumente in den Händen bestimmter innerhalb der Organisation maßgebender Staaten oder Staatengruppen; vor allem Organisationen, in denen eine Großmacht eine Hegemonial- oder Dominanzposition innehat, können diesen Eindruck erwecken. Zuweilen hat es den Anschein, daß internationale Organisationen im politischen Kräftespiel mehrere dieser Funktionen gleichzeitig erfüllen, was das Bild von den Dingen kompliziert und manchmal widersprüchlich macht.

4.3.3 Medien

Daß Kommunikationsmedien eine wichtige Rolle im Interaktionsfeld der Weltpolitik spielen können, ist schon im Zweiten Weltkrieg deutlich geworden, als die Kriegsparteien Rundfunksender für ihre Propaganda einsetzten; in der Ära des Kalten Krieges haben dann u. a. die USA Radiostationen wie „Radio Free Europe“ und „Radio Liberation“ (später: „Radio Liberty“) als Instrumente der Auseinandersetzung zwischen Ost und West genutzt. Dabei handelte es sich aber noch nicht um eine von der Politik der Staaten abgehobene Funktion. Eine solche wurde hingegen erkennbar, als Fernsehstationen mit ihren Berichten über die Entwicklung der Situation in Somalia die öffentliche Meinung so stark beeinflussten, daß sich die Regierung der USA veranlaßt sah, den Entschluß zu einem massiven militärischen Engagement zu fassen, das der Wiederherstellung geordneter Verhältnisse und damit des inneren Friedens in dem vom Chaos bedrohten Land dienen sollte. Die letztlich nicht erfolgreiche Somalia-Aktion der USA ist insbesondere unter diesem Gesichtspunkt bemerkenswert. Auch für die Veränderung der Position der USA in

bezug auf den Krieg in Bosnien-Herzegowina scheinen die Fernsehberichte (u. a. über die Konsequenzen der Nichtverteidigung von UN-Schutzzonen wie der in Srebrenica) eine wichtige Rolle gespielt zu haben.

4.3.4 Religiöse und spirituelle Kräfte

Zu den neuen in der internationalen Politik in Erscheinung tretenden Kräften eigener Art gehören auch Repräsentanten der Religionen; außerdem gibt es auch die Möglichkeit, religiöse Gesichtspunkte mit Hilfe von zwischenstaatlichen Organisationen aufgrund religiöser Gemeinsamkeit zur Geltung zu bringen. Der rechtliche Status und die Aktionsmöglichkeiten solcher Institutionen unterscheiden sich beträchtlich: Dem Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche wird in Fortführung einer alten Tradition Völkerrechtssubjektivität zuerkannt; so ist der „Heilige Stuhl“ wie jeder andere Teilnehmerstaat Vollmitglied der „Internationalen Atomenergie-Organisation“ und der „Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“. Der „Ökumenische Rat der Kirchen“ (Weltkirchenrat) ist dagegen ein nach Schweizerischem Recht konstituierter Verein und, wenn man die Angehörigen der in ihm zusammengeschlossenen über 300 christlichen Kirchen zählt, die mitgliederreichste nichtstaatliche transnationale Organisation überhaupt (die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied, arbeitet aber mit dem Rat zusammen und beteiligt sich an verschiedenen seiner Aktivitäten). Die „Islamische Konferenz“ ist dagegen eine zwischenstaatliche Organisation mit dem Ziel, die islamische Solidarität und die wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit der Mitgliedstaaten zu fördern.⁴² (Sie gehört u. a. — neben

⁴² Die Präambel der Charta der Islamischen Konferenz vom 4. März 1972 (deutscher Text in: Europa-Archiv (1976) S. D. 500 ff.) spricht u. a. von der Überzeugung der Gründer, daß „ihr gemeinsamer Glaube ein starker Faktor für Annäherung und Solidarität zwischen den islamischen Völkern“ ist, sowie von der Entschlossenheit, „die geistigen, ethischen, sozialen und wirtschaftlichen Werte des Islam zu wahren“; der Zielkatalog in Artikel 2 der Charta nennt — neben der Förderung der Zusammenarbeit unter den Mitgliedstaaten sowie der Förderung von Zusammenarbeit und Einvernehmen „unter den Mitgliedstaaten und anderen Ländern“ — u. a. die „Förderung der islamischen Solidarität unter den Mitgliedstaaten“, die „Koordinierung von Bemühungen zum Schutz der heiligen Stätten und zur Unterstützung des Kampfes des palästinensischen Volkes und Hilfe für die Palästinenser“, die „Stärkung des Kampfes aller moslemischen Völker im Hinblick auf den Schutz ihrer Würde, Unabhängigkeit und nationalen Rechte“, aber auch den Kampf gegen Rassismus und Kolonialismus sowie die Förderung des internationalen Friedens und der Sicherheit „auf der Grundlage der Gerechtigkeit“.

der Organisation der Vereinten Nationen und der Europäischen Union — zu den Mitträgern der Internationalen Jugoslawienkonferenz.)

In welcher Weise sich die Struktur des Interaktionszusammenhangs und die Gesamtdynamik der internationalen Politik durch das Auftreten der neuen Arten von Akteuren und Kräften verändert haben, ist in der Wissenschaft umstritten. Manche Autoren proklamieren einen „Abschied von der Staatenwelt“; andere betonen, daß die Staaten nach wie vor die wichtigsten Akteure seien; wieder andere verweisen darauf, daß aber das Handeln eben dieser Akteure in einem veränderten, auch von den transnationalen Größen mitgeprägten Kräftefeld stattfindet. Außerdem liegt das Urteil nahe, daß sich die relative Bedeutung von staatlichen und anderen Akteuren je nach den Gegebenheiten unterschiedlich darstellt: Es gibt unterschiedliche Grade der Durchlässigkeit von Grenzen und der Abgeschlossenheit von Staaten; es gibt starke und schwache Regierungen — sowohl im Verhältnis zu äußeren wie zu inneren Kräften; den Grenzfall bilden Länder, in denen aufgrund eines Zerfalls der früheren politischen Ordnung Chaos herrscht, so daß die Staatengemeinschaft zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Lebens intervenieren muß (oder meint intervenieren zu müssen).

4.4 Die Zunahme der Interdependenz und das Streben nach Kontrolle

Man hat die internationale Politik schlechthin als den Bereich menschlichen Handelns bezeichnet, in dem unentrinnbare gegenseitige Abhängigkeit und unzureichende Beherrschbarkeit zusammentreffen („inescapable interdependence meets with inadequate control“). Aber Interdependenz hat ein neues Gewicht gewonnen.

(1) Im Zeitalter der Satellitenaufklärung und der Fernraketen gibt es Möglichkeiten der Schädigung, die man früher nicht kannte. Andererseits hätte kein Volk der Erde den Stand seiner Technik, seiner Medizin und seines Wohlergehens ohne die Nutzung von ausländischen Erfindungen und Entwicklungen erreicht.

Trotz unterschiedlicher Einschätzungen der Relevanz transnationaler Interaktionen für den Gesamtzusammenhang der Weltpolitik gilt es als ein unbestreitbares Merkmal des internationalen Systems der Gegenwart, daß Staaten weit weniger als früher nach Maßgabe ihrer jeweils selbstdefinierten Interessen nach eigenem Ermessen miteinander Bezie-

hungen unterhalten, sondern daß sich durch mannigfache habitualisierte Verflechtungen wechselseitige Abhängigkeiten herausgebildet haben. Am augenfälligsten scheint das angesichts der Wirtschaftsverflechtung zu sein; die Zunahme der Handelsbeziehungen fördert eine ‚internationale Arbeitsteilung‘, die den Gesellschaften und Staaten die Autarkie nimmt und sie zugleich Auswirkungen anderswo stattfindender Vorgänge überantwortet. ‚Fernhandel‘ gab es allerdings schon seit langem; er war jedoch für das Funktionieren und Gedeihen der einheimischen Wirtschaft nur von begrenzter Bedeutung. Erst im Industriezeitalter hat sich das geändert.

Der Interdependenzbegriff impliziert im übrigen nicht, daß die Abhängigkeiten einen symmetrischen Charakter haben müssen; vielmehr gibt es zwar vielfältige Verflechtungen, die eine wechselseitige Abhängigkeit konstituieren, aber in diesem Kontext sind Staaten je voneinander, von bestimmten Staatengruppen oder auch vom Ganzen auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Grade abhängig. Zugleich bedeutet ‚Interdependenz‘ nicht, daß man sich aus der Verflechtung überhaupt nicht lösen kann, sondern nur, daß dies mehr oder minder große Nachteile mit sich brächte. Andererseits erfordert auch die Teilnahme an der Verflechtung immer wieder Anpassungsprozesse, die Kosten verursachen.

Hinzu kommt aber, daß es in zunehmendem Maße Probleme gibt, die mehrere oder viele Staaten zugleich treffen, und die nur im Wege koordinierter oder zumindest paralleler und kompatibler Aktion bewältigt werden können, wie zum Beispiel im Bereich der Umweltpolitik, namentlich der Gewässer- und Atmosphärenverschmutzung oder Ozongefährdung u. a. m. Auch hier müssen die Gefahren und Belastungen keineswegs gleich verteilt sein; der asymmetrische Charakter von Interdependenzstrukturen erschwert den Entschluß zu koordinierter Bewältigung; dennoch legt er ein gemeinsames Handeln nahe.

(2) Nicht von ungefähr gibt es daher auch eine Zunahme der internationalen Bemühungen, die Interdependenzen koordiniert zu beeinflussen und nach Möglichkeit zu regulieren, statt ihnen einfach ausgeliefert zu sein.

Dabei gibt es unterschiedliche Modelle und Methoden des Interdependenz-Managements. Eine u. U. relativ lockere ist die der soge-

nannten internationalen Regimebildung⁴³: Man richtet das Handeln im Lichte gemeinsam akzeptierter Prinzipien und Ziele nach bestimmten Regeln aus, ohne daß man sich dazu durch einen völkerrechtlichen Vertrag verpflichtet und ohne daß es dazu internationaler Organe bedarf. Von dieser Möglichkeit wird u. a. dort Gebrauch gemacht, wo Interessensdiskrepanzen der Gründung einer voll ausgebildeten zwischenstaatlichen Organisation entgegenstehen.

Aber auch eine Vielzahl internationaler Organisationen wurde zum Zweck der kooperativen Interdependenzsteuerung ins Leben gerufen.

Die am weitesten entwickelte Form des staatenübergreifenden Interdependenz-Managements ist die ‚Integration‘, wie sie insbesondere in Westeuropa seit 1950 ins Werk gesetzt wurde. Sie beruht auf der Voraussetzung, daß die verflechtungsbedingte wechselseitige Abhängigkeit nicht als Gefahr, sondern als Chance verstanden wird, gerade wenn sie kooperativ gesteuert wird. Sie gilt als Basis für Wohlfahrtsförderung und für die schrittweise Solidarisierung der beteiligten Staaten. So wird die Interdependenz — der Absicht nach bis zur völligen Zusammenführung der Märkte und der Währungen — gezielt vorangetrieben, nach Maßgabe ausdrücklich festgelegter Ziele, mit Hilfe von verbindlich gemachten Normen und Regeln sowie durch die Übertragung entsprechender Projektierungs-, Entscheidungs- und Durchführungsaufgaben an spezielle Organe. Das hierzu entwickelte System soll zugleich für eine gerechte Verteilung von Vorteilen und Lasten sorgen. Tatsächlich bildet es den Rahmen für immer wieder stattfindende Aushandlungsprozesse, deren Komplexität allerdings durch die Vorgabe der Ziele und Normen reduziert wird.

Manche Befürworter der Integration erwarten, daß die Amalgamierung der ‚ökonomischen Basis‘ der beteiligten Nationen eine ‚politische Union‘ zwar nicht automatisch herbeiführt, aber doch ihre Schaffung erleichtert. Das in Europa entwickelte Modell der Integration hat übrigens auch in anderen Weltgegenden Interesse gefunden, wie u. a. die Bestrebungen zur Realisierung eines „Gemeinsamen Marktes“ (oder von Vorstufen dazu, etwa Freihandelszonen oder Zollunionen) zwischen

⁴³ Siehe B. Kohler-Koch (Hrsg.), *Regime in den internationalen Beziehungen*, Baden-Baden 1989; H. Müller, *Die Chance der Kooperation. Regime in den internationalen Beziehungen*, Darmstadt 1993.

Staaten, die miteinander in engere Verbindungen eintreten wollen, zeigen.

(3) Schließlich sollte noch ein weiteres Phänomen der Interdependenz-Vermehrung wahrgenommen werden, das in der einschlägigen Literatur zum Thema kaum erwähnt wird, aber für die Verflechtung von Gesellschaften relevant und auch politisch bedeutsam geworden ist: Die durch die Möglichkeiten der Freizügigkeit gegebene Übersiedlung von Angehörigen einer Gesellschaft oder Nation in ein anderes Land, wie sie aufgrund wirtschaftlicher Notlagen in den Heimatländern zu umfangreichen Migrationsbewegungen geführt hat. In Westeuropa drängt sich vor allem die Einwanderung aus den Ländern des Maghreb nach Frankreich als signifikantes Beispiel auf. In Deutschland spielen die ansässig gewordenen ehemaligen ‚Gastarbeiter‘ und ihre Nachkommen eine Rolle. In Großbritannien gibt es viele aus Pakistan stammende Muslime; insgesamt leben in Westeuropa rund zwölf Millionen Angehörige der ‚umma‘. Die offizielle Politik geht zumeist auf ‚Integration‘ ethnischer oder kultureller Minderheiten aus; die Vorstellung einer ‚multikulturellen Gesellschaft‘ ist umstritten. Solange sich die Immigranten ihrer Heimatkultur verbunden fühlen, aber dabei zugleich am sozialen Leben ihres neuen Wohnlandes Anteil nehmen, stellen sie einen eigentümlichen Interdependenzfaktor dar.

4.5 Veränderungen der Systemstruktur und der Kräftekonstellation

Bis zum im November 1990 in Paris feierlich proklamierten Ende des Ost-West-Konflikts war das internationale Macht- und Interessensystem zu erheblichem Grad von einer ‚antagonistischen Bipolarität‘ bestimmt. Man sprach viel vom „Gleichgewicht des Schreckens“; allerdings gab es auch Bemühungen um die Begrenzung der Konfrontationsrisiken (Rüstungskontrolle, Regimebildung); zugleich versuchten die Allianzen unter Führung ihrer Hegemonialmächte alle politischen Vorgänge, auch außerhalb ihres direkten Machtbereichs, der eigenen Strategie im Wettstreit der Lager nutzbar zu machen und möglichst viele Länder als Partner zu gewinnen oder in ihren Einflußbereich zu ziehen.

Auch die Vereinten Nationen versuchte man als Instrument oder als Arena einer entsprechenden Politik zu nutzen.

(1) Das Ende des von Moskau aus gelenkten staatenübergreifenden Machtssystems und der Zerfall der Sowjetunion führten einerseits zu der

Vorstellung einer kooperativen Weltordnung, in der es größere Chancen für die Überwindung von Konflikten und für die Wahrung der internationalen Sicherheit geben werde. Als die Periode der weitgehenden Lähmung des Sicherheitsrates durch die Veto-Rechte der einander gegenüberstehenden Machtblöcke zu Ende ging, sah es so aus, als ob die Vereinten Nationen nun endlich ihre Verantwortung für den Frieden in der Welt wahrnehmen würden.

Die scheinbare Wiedergewinnung der Handlungsfähigkeit der UNO, wie man sie etwa anlässlich des Zweiten Golfkrieges (1990/91) zu erkennen meinte, weckte entsprechende Hoffnungen.

In den USA gab es die These, das „Ende der Geschichte“ sei angebrochen, nämlich das Ende des Kampfes zwischen fundamental voneinander unterschiedenen Ordnungsideen für Wirtschaft, Staat und Gesellschaft: die liberale Demokratie westlichen Typs habe sich gegen alle in Frage kommenden Konkurrenten durchgesetzt.⁴⁴ Dem entsprach die Idee einer unipolaren globalen Struktur, das heißt, einer Weltführerschaft der USA im Bestreben, „eine neue Weltordnung“ zu schaffen, „in der unterschiedliche Nationen in einer gemeinsamen Sache zusammenstehen, um die universellen Hoffnungen der Menschen zu verwirklichen: Frieden und Sicherheit, Freiheit und Rechtsstaatlichkeit“. Dazu sei „die Führungsrolle Amerikas unabdingbar [. . .]. Wir sind Amerikaner. Wir haben eine einzigartige Verantwortung, die harte Arbeit der Freiheit zu leisten. Und wenn wir das tun, funktioniert Freiheit.“ So formulierte das der damalige Präsident der USA, *George Bush*, mitten im Zweiten Golfkrieg.⁴⁵

(2) Tatsächlich führte der Wegfall des bipolaren Ost-West-Magnetfeldes zur Freisetzung mannigfacher neuer Probleme und Konflikte, die insbesondere die politische Szenerie in bestimmten Weltregionen maßgeblich bestimmten.

Auch Europa, das jahrzehntelang von Kriegen verschont gewesen war — wohl auch deshalb, weil jeder bewaffnete Konflikt mit dem Risiko der Eskalation bis zum Nuklearkrieg verknüpft war —, wurde wieder ein Kontinent, in dem Krieg stattfand. Schon 1989 hatte *Zbigniew Brzezinski*

⁴⁴ *F. Fukuyama*, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

⁴⁵ Botschaft des Präsidenten der USA vom 29. Jänner 1991 an den Kongreß zur Lage der Nation, Text in: Europa-Archiv (1991) S. D. 119 ff.

auf die Gefahr einer „Balkanisierung“ Osteuropas und auf eine ebenfalls drohende „Libanonisierung“ der Sowjetunion hingewiesen, als Folge der Revitalisierung von Nationalismen.⁴⁶

In der Tat kam es einerseits zur Erneuerung nationaler Gegensätze und zur Destabilisierung politischer Systeme — übrigens nicht nur in Europa —, so daß die Vision einer ‚neuen Weltordnung‘ sich rasch verflüchtigte. Dies erst recht, als sich immer deutlicher herausstellte, daß von einem ‚Zusammenstehen‘ der Staaten zur Abwehr von Aggressionen im Ernstfall kaum die Rede sein kann; das Versagen der Staatengemeinschaft gegenüber der exzessiven kriegerischen Gewaltanwendung im ehemaligen Jugoslawien hat zu tiefen Enttäuschungen geführt. Das ist um so ärger, als die Kriegshandlungen selbst, während die Staatenwelt zuschaute, immer barbarischer wurden, so daß die Versöhnungschancen immer mehr schwanden. Hinzu kommt, daß der schließlich doch von den Vereinten Nationen autorisierte größere Kampfeinsatz von NATO-Verbänden sowie der „Schnellen Eingreiftruppe“ der UN die immer wieder aufgestellte Behauptung Lügen strafte, eine massivere militärische Intervention, etwa zugunsten des belagerten Sarajewo oder gar überhaupt zur Erzwingung einer Friedensbereitschaft, wäre sinnlos. (Daß es wirklich zu einer dauerhaften Befriedung kommt, ist mehr als zweifelhaft; einige Jahre zuvor hätte ein entschlossenes Handeln der UN, zu dem die Organisation ihrer eigenen Charta gemäß verpflichtet gewesen wäre, noch weit bessere Erfolgsaussichten gehabt.)

Die Folgen dieser Entwicklungen sind noch kaum absehbar: Die Idee einer Solidarität der an Frieden und Gerechtigkeit interessierten Staaten gegenüber Aggressoren — einer der Grundgedanken der 1945 geschaffenen Organisation der Vereinten Nationen — ist diskreditiert. Die UN-Charta spricht jedem Aggressionsopfer für den Fall der Verzögerung oder des Ausbleibens der internationalen Solidarität das Recht der Selbstverteidigung zu; aber selbst die Wahrnehmung dieses (gemäß Artikel 51 der UN-Charta „naturegebenen“) Rechts wurde den Aggressionsopfern unmöglich gemacht (durch die Aufrechterhaltung des Waffenembargos gegen alle Kriegsparteien, ungeachtet ihrer höchst unterschiedlichen militärischen Ausstattung). Mit anderen Worten: die Diskrepanz zwi-

⁴⁶ Z. K. Brzezinski, Postkommunistischer Nationalismus, in: Europa-Archiv (1989) 733 ff. (Erstdruck in der Herbstausgabe 1989 der Zeitschrift „Foreign Affairs“).

schen Erfordernissen der internationalen Gerechtigkeit und dem Verhalten nicht nur der Staaten, sondern auch jener Organisationen, die ausdrücklich dieser internationalen Gerechtigkeit dienen sollen, ist auf beklemmende Weise offenkundig geworden. Das kann nicht nur einen Glaubwürdigkeitsverlust der UNO bedeuten, sondern einen Plausibilitätsgewinn für die Auffassung, daß nur die Macht und das rücksichtslos definierte Eigeninteresse der Mächtigen in der internationalen Politik zählt, ‚Gerechtigkeit‘, ‚internationale Sicherheit‘ und ähnliche Begriffe hätten dann nur den Charakter von Verklärungs- und Verschleierungsformeln.

(3) Die weltweite Machtkonkurrenz wurde ohnehin auch nach dem Ende des Ost-West-Antagonismus weitergeführt, insbesondere in der wirtschaftlichen Dimension. Um des Wohlergehens des eigenen Volkes willen, aber auch um im weltweiten Wettbewerb nicht ins Hintertreffen zu geraten, bemühen sich die Regierungen vieler Staaten — mit ganz unterschiedlichen Verfassungen und ideellen Orientierungen — um die Modernisierung ihrer Wirtschaft. Zuweilen hat man den Eindruck, daß der traditionelle politische Machtkampf zwischen den Staaten einer Region oder der ganzen Welt in einer wirtschaftlichen Arena stattfände, wobei es sowohl um die politische Stabilisierung geht, die mittels einer Verbesserung der Lebenshaltung der Bürger eines Landes erzielt werden soll, wie auch um die wirtschaftlichen Voraussetzungen politischer Macht. ‚Macht‘ bedeutet dabei die Chance, sich der Einflußnahme oder dem wirtschaftlichen Druck anderer entziehen zu können, aber auch die Chance, selbst Einfluß oder Druck auf andere auszuüben.

Auch dabei ist es zur Herausbildung von Koalitionen, ‚Blöcken‘ und Regimeverhandlungen gekommen; die letzten eindrucksvollen Beispiele dafür waren die Welthandelskonferenzen („UNCTAD“) im globalen Maßstab und die „GATT“-Verhandlungsrunden zwischen den Blöcken der industrialisierten Welt (zuletzt die sogenannte „Uruguay-Runde“). Auch hier wurden Diskrepanzen zwischen den Machtkonstellationen und Leitbildern der internationalen Gerechtigkeit deutlich.⁴⁷

⁴⁷ Da die internationalen Wirtschaftsbeziehungen in diesem Buch das Thema eines eigenen Beitrags von J. H. Pichler darstellen (S. 111 — 124), wird hier auf eine ausführlichere Behandlung verzichtet.

(4) Ein weiteres Element der internationalen Situation ist ein Umstand, der schon bei den Hinweisen auf die Vermehrung der Kategorien internationaler und transnationaler Akteure erwähnt wurde: Die Zunahme transnational organisierter und durchgeführter illegaler Aktionen in Gestalt von mafiosen Aktivitäten der verschiedensten Art — vom Diebstahl bis zur Schutzgelderpressung, vom Menschenhandel bis zum Aufbau grenzüberschreitender ‚Schwarzmärkte‘ für Rauschgifte, Waffen und radioaktives Material; hinzu kommt die grenzüberschreitende Kooperation terroristischer Gruppen. Den etablierten politischen Systemen, insbesondere den Staaten und den zwischenstaatlichen Organisationen, tritt sozusagen eine Gegenwelt (oder Unterwelt) gegenüber, die sich der Kontrolle durch die ‚regulären‘ Träger der Verantwortung für das friedliche und gedeihliche Leben entzieht. Die Fragmentierung der internationalen Politik und die Schwächung mancher Staaten hat „Nischen und Lücken“ entstehen lassen, „die mit einer Mischung von krimineller Energie und Geschäftssinn ausgenutzt werden“⁴⁸; dabei gibt es auch eine Verzahnung von illegalen mit legalen Geschäftstätigkeiten (u. a. über die sogenannte ‚Geldwäsche‘). Demgegenüber fühlen sich Regierungen und Polizeiapparate häufig überfordert, in der Öffentlichkeit der betroffenen Staaten nimmt das Gefühl der Beunruhigung zu. Dazu kommen Besorgnisse angesichts der zunehmenden und nicht immer erfolgreichen Versuche der kriminellen Gruppen, Funktionsträger in der Wirtschaft, in der Finanzverwaltung, in Polizei und Justiz sowie in der Politik zu korrumpieren. Fachleute plädieren für eine verstärkte zwischenstaatliche Zusammenarbeit zur Kriminalitätsbekämpfung⁴⁹; das Fünfzig-Jahr-Jubiläum der Vereinten Nationen wurde zum Anlaß genommen, die Staaten zum Abschluß verpflichtender Vereinbarungen zur gemeinsamen und wirksamen Bekämpfung der Kriminalität aufzufordern.

Im weltweiten Rahmen hat man es also mit einem Phänomen zu tun, das es früher innerhalb einzelner, begrenzter Gesellschaften und Herrschaftsordnungen gab: mit dem Gegenüber von Fürstentümern, politischen Gemeinwesen und Staatsgebilden einerseits, kriminellen Gruppen und ‚Räuberbanden‘, unter Umständen gutorganisierten Anti-Gesellschaften andererseits. In Westeuropa wird dies als überaus besorg-

⁴⁸ W. Weidenfeld, Die neue Agenda, in: Internationale Politik (Bonn) (1995), H. 2, S.1.

⁴⁹ Vgl. H.-L. Zacherl, a. a. O. (Anm. 41).

niserregend empfunden; dabei ist aber wohl ein recht selektives Bild von den historischen Realitäten im Spiel. „Frieden und Ordnung? Die hat, bei Licht betrachtet, erst das 19. Jahrhundert für den Normalzustand des Staates gehalten. Aber das ist eine sehr ungeschichtliche Anschauung.“, sagen uns die Historiker.⁵⁰

Wenn es aber früher das Königreich oder der Staat und heute die Staatesgesellschaft mit ihren internationalen Organisationen mit ‚Räuberbanden‘ zu tun haben, dann legt dies die Erinnerung an das Wort des Kirchenvaters *Augustinus* nahe: was denn Reiche, wenn ihnen die Gerechtigkeit fehlt, anderes seien als große Räuberbanden . . .⁵¹ Die Frage nach der Gerechtigkeit der internationalen Ordnung wird also angesichts der soeben erwähnten Phänomene um so dringlicher.

4.6 Die Präsenz der Religionen

Die heutige internationale Macht- und Interessenkonstellation stellt sich in vielfacher Hinsicht als eine „neue internationale Unordnung“ dar⁵²; aber zum Bild der internationalen Wirklichkeit gehört auch noch ein anderes Phänomen: Die Religionen sind zu Kräften und Akteuren eigener Art im weltweiten gesellschaftlichen und politischen Interaktionsfeld geworden, so sehr, daß man die Entsäkularisierung der Welt als „eine der prägenden sozialen Tatsachen des 20. Jahrhunderts“ bezeichnet hat.⁵³

Es gibt Kommentatoren, die das zum Anlaß der Besorgnis nehmen. *Gilles Kepel* hat seinem Buch über die politische Reaktivierung der drei monotheistischen Religionen den Titel „Die Rache Gottes“ gegeben: Die Vertreter strenger Religiosität seien nun im Namen ihres Gottesglaubens zur Gegenoffensive übergegangen, nachdem sie jahrhundertlang unter dem Einfluß der Modernisierung und Säkularisierung in die Defensive gedrängt worden waren. Man hat allerdings darauf hingewiesen, daß es

⁵⁰ Fortsetzung des Zitats: „Wer sich in der Vergangenheit umsieht, der wird als Normalzustand den Krieg entdecken, den äußeren und den inneren.“ H. Dannenbauer, Adel, Burg und Herrschaft bei den Germanen, in: H. Kämpf (Hrsg.), Herrschaft und Staat im Mittelalter (Wege der Forschung; 2), Darmstadt 1956, 66 ff., hier 82.

⁵¹ *Augustinus*, De Civitate Dei IV, 4.

⁵² So, neben vielen anderen, schon T. G. Carpenter, The New World Disorder, in: Foreign Policy, Autumn 1991 (No. 84), 243 ff.

⁵³ G. Weigel, zit. nach: S. P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs, Summer 1993 (vol. 72 no. 3), 22 ff.

auch im Buddhismus und im Hinduismus eine politische Sensibilisierung und Mobilisierung gegeben hat. In europäischen, vor allem in westeuropäischen Ländern empfindet man das als Anzeichen für neue Konflikte um die ideellen und rechtlichen Grundlagen der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Zuweilen sieht man darin ‚innenpolitische‘ Probleme (wie etwa im Fall der Auseinandersetzung um das Abtreibungsrecht, oder, wie kürzlich in Deutschland bzw. in Bayern, anlässlich der Frage, ob in Schulzimmern ein Kreuzifix hängen muß, darf oder soll).

Es gibt aber auch eine internationale Dimension der Sache; sie ist vor einigen Jahren in Aufsehen erregender Weise von *Samuel Huntington* in seinem „*Foreign Affairs*“-Aufsatz über den „Zusammenprall der Zivilisationen“ thematisiert worden.⁵⁴

Huntington kritisiert die immer noch vorherrschende Betrachtung der Weltpolitik als eines Interaktionsfeldes von Nationalstaaten. In der Ära des Kalten Krieges hätten die Staatengruppen der „Ersten“, der „Zweiten“ und der „Dritten Welt“ die Szenerie bestimmt; der Zerfall dieser Gruppen dürfe aber nicht als Wiederkehr eines nun auf die Gesamtheit der Erde erweiterten Staatensystems betrachtet werden; die Welt wachse zusammen, insbesondere aber komme es zu engeren Verflechtungen im Rahmen staatenübergreifender Weltregionen. Die nationale Identität verliere an Bindekraft, und erst recht gelte das für noch engere Bindungen. Die damit auftretende ‚Lücke‘ an übergreifender gemeinschaftsbildender Identitätsstiftung werde nun von der Religion ausgefüllt. Religiös-kulturelle Gemeinsamkeit und Verschiedenheit sei wichtiger und grundlegender als politisch-ideologische oder verfassungsrechtliche.

Am deutlichsten trete dies in Europa in Erscheinung, wo die alten Grenzlinien des Ost-West-Konflikts durch das Gegenüber von westlichem Christentum, Orthodoxie und Islam abgelöst worden seien.

In diesem Licht ist es verständlich, wenn in der muslimischen Welt nicht nur Empörung über die jahrelange westliche Weigerung aufkam, den Opfern der Aggression in Bosnien und Herzegowina zu Hilfe zu kommen (oder ihnen zumindest die Selbstverteidigung zu ermöglichen), sondern wenn dort die Vorstellung aufkommt, es finde ein neuer, diesmal von den orthodoxen Serben initiiertes, aber vom „christlichen Abendland“ zumindest geduldeter Kreuzzug gegen islamische Gläubige

⁵⁴ *S. P. Huntington*, a. a. O. (Anm. 53).

statt. (Daß die katholischen Kroaten ebenfalls Opfer serbischer Verfolgungen und Grausamkeiten wurden, wird weniger markant wahrgenommen.) So könnte es eine entscheidende Frage werden, ob den muslimischen Bürgern von Bosnien-Herzegowina Gerechtigkeit zuteil wird.

Die Konsequenzen des Problems werden erst klar, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß sowohl westliche wie muslimische Stimmen vorhersagen, daß die Konflikte und Kriege der Zukunft dem bosnischen Muster entsprechen werden.⁵⁵

4.7 Die internationale Ungerechtigkeit als Herausforderung

Daß es sich bei alledem nicht nur um ein Thema der Machtpolitik und der ‚internationalen Sicherheit‘ handelt, sondern um ein Anliegen der Gerechtigkeit, liegt auf der Hand.

Der Westen hat in den vergangenen Jahren immer wieder und mit zunehmendem Nachdruck die Achtung der Menschenrechte als das grundlegende und wichtigste Erfordernis der Gerechtigkeit bezeichnet. Zugleich gilt es als großer Fortschritt, daß gegenüber systematischen Menschenrechtsverletzungen das Prinzip der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten seine unverbrüchliche Geltung verliert, wie das z. B. inzwischen im Rahmen der KSZE/OSZE allgemein anerkannt ist: Der Schutz der Menschenrechte gilt als ein legitimes Interesse der Staatengemeinschaft, gleichsam im Dienst der Humanität und der unteilbaren Gerechtigkeit. Aber schon die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 erklärte das Recht eines jeden Menschen auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person zu einem fundamentalen Grundrecht. Es steht jedem ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, Überzeugung, nationale oder soziale Herkunft oder sonstige Umstände zu; auch die politische, rechtliche oder internationale Stellung eines Landes oder Gebietes rechtfertigt keine Diskriminierung.⁵⁶ Wenn es also überhaupt Anlässe zu einer massiven Intervention der Staatengemeinschaft gibt, dann in erster Linie dort, wo systematische

⁵⁵ So, neben *S. P. Huntington*, z. B. auch der ehemalige Hohe Kommissar der UN für Flüchtlinge, *Sadruddin Aga Khan*, nach: *B. Tibi*, Die islamische Dimension des Balkan-Krieges, in: *Europa-Archiv* (1993) 635 ff.

⁵⁶ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Art. 3 und Art. 2. (Der voranstehende Artikel 1 enthält das Bekenntnis zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit).

und massenhafte Verletzungen dieser fundamentalen Rechte stattfinden; vor allem, wo Genozid droht oder gar unternommen wird.⁵⁷ Gerade die Zulassung solcher Handlungen ist daher ein schwerer Verstoß gegen die fundamentalen Normen der Gerechtigkeit.

Die tiefe Kluft zwischen proklamierten und ausdrücklich als verbindlich geltenden Prinzipien und Normen einerseits, der politischen Praxis andererseits kommt nicht von ungefähr: Die Sorge für die Umsetzung der Prinzipien und Normen in reales politisches Handeln ist in der heutigen Staatengesellschaft in die Hände von Organen gelegt und an Willensbildungsvorschriften gebunden worden, die den Machtinteressen bestimmter Staaten eine größere Chance geben, als das mit Erfordernissen unparteiischer Gerechtigkeit vertretbar scheint. An sich ist das nicht erstaunlich. Es gehört zu den seit Jahrtausenden geläufigen Grundeinsichten der Theorie der Politik, daß unter normalen Bedingungen die Sorge um die Gerechtigkeit an die je gegebene Machtverteilung rückgebunden ist (in der Sprache des *Aristoteles*: auch unter den günstigsten real erwartbaren Bedingungen wird die Verfassung einer *Politeia* auch oligarchische Züge umfassen). Aber wer sich der Humanität und der Gerechtigkeit verpflichtet fühlt, darf sich damit nicht abfinden; vor allem dann, wenn Interessen der Mächtigen auch unter Anwendung von Gewalt durchgesetzt werden, während die Mißachtung elementarer Lebensrechte der Schwächeren und der Ohnmächtigen ohne weiteres hingenommen wird, solange die Interessen der Mächtigen nicht empfindlich beeinträchtigt werden. Wenn dies auch in der internationalen Ordnung der Fall ist — wofür es zumindest gewichtige Anzeichen gibt⁵⁸ —, ist es geboten, zusammen mit allen Kräften guten Willens auf eine Veränderung auszugehen.

⁵⁷ Vgl. dazu auch die Konvention vom 9. Dezember 1948 zur Verhütung und Bestrafung des Völkermordes, deren Unterzeichnerstaaten sich verpflichten, Völkermord zu verhüten und zu bestrafen (Art. I), wobei Völkermord vorliegt, wenn Handlungen begangen werden, die eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche „ganz oder teilweise“ zerstören sollen, was u. a. dann als gegeben gilt, wenn Mitglieder der Gruppe getötet werden, wenn ihnen schwerer körperlicher oder seelischer Schaden zugefügt wird, oder wenn der Gruppe vorsätzlich Lebensbedingungen auferlegt werden, die geeignet sind, ihre physische Liquidierung ganz oder teilweise herbeizuführen (Art. II).

⁵⁸ Vgl. neben den anlässlich des Bosnien-Konflikts gemachten Erfahrungen etwa die von *Werner Ruf* kritisch dargestellten Fälle (West-Sahara, Zweiter Golfkrieg, Somalia); siehe *W. Ruf*, Die neue Welt-UN-Ordnung — Vom Umgang des Sicherheitsrates mit der Souveränität der „Dritten Welt“, Münster 1994.

5.1 Die grundlegende Alternative

Vor der zuletzt angedeuteten Herausforderung stehen insbesondere die Religionen und vor allem die Gläubigen und die Führer jener Glaubensgemeinschaften, die sich dem Willen eines gerechten und barmherzigen Gottes verantwortlich wissen.

Die weiter oben in Erinnerung gebrachten Hinweise darauf, daß die heftigsten Konflikte schon der Gegenwart, und womöglich erst recht der Zukunft, sich im Gegenüber von Kulturen formieren, die ihre Identität und ihren Zusammenhalt aus der Zugehörigkeit zu den großen weltreligiösen Traditionen erhalten, gibt den Problemen zusätzliches Gewicht und zusätzliche Schärfe. Religionsgemeinschaften wie die christliche und die muslimische sind eben dadurch, gewollt oder schicksalhaft, in politische Auseinandersetzungen von weltweiter Bedeutung einbezogen.

Sie tragen daher für das künftige Schicksal der Menschheit eine kaum überschätzbare Verantwortung, und dies ist nicht nur Gläubigen bewußt, sondern auch Außenstehenden.

Die Frage, was Gott von ihnen in dieser welthistorischen Lage will, muß Gegenstand einer außergewöhnlich ernsten Besinnung sein.

Eine der wichtigsten Entscheidungen ist es wohl, ob sich die Glaubensgemeinschaften unter diesen Umständen dem „Zusammenprall der Zivilisationen“ hingeben, ja ihn vielleicht noch vorantreiben, weil diese Zivilisationen ja auch kulturelle und gesellschaftliche Ausprägungen des je eigenen Glaubens sind — oder ob sie im Zeichen des Gedankens der gottgegebenen Brüderlichkeit aller Menschen versuchen, der politischen Dynamik dieser interkulturellen Konflikte entgegenzutreten, so schwierig das womöglich auch sein mag.

Zu rechtfertigen wäre eine solche Entscheidung kaum, wenn sie sich als eine Indifferenz gegenüber den offenbaren Ungerechtigkeiten erkennen ließe; geboten wäre sie wohl nur, wenn man erkennen könnte, daß gerade ein gemeinsames, alte historische Erbschaften überwindendes Engagement für die weltweite Förderung der Gerechtigkeit (und also ein gemeinsamer Einsatz der eigenen Kräfte gegen Ungerechtigkeiten) um Gottes willen, zu seiner Ehre und zum Wohle der Menschen notwendig ist.

Es geht also darum, ob sich die Glaubensgemeinschaften an den Traditionen der gewaltsamen gegeneinander geführten Kreuzzüge und Glaubenskriege orientieren — oder ob die Orientierung an Chancen des gemeinsamen Dienstes am Frieden und an der Gerechtigkeit Vorrang haben muß, weil sie dem, was Gott will, eher entspricht.

Zur Besinnung über diese Alternative ist es angebracht, daß die Gläubigen selbst sich jene Aussagen ihrer eigenen Lehrtradition vergegenwärtigen, die für die anstehenden Entscheidungen maßgeblich sein könnten.

Im Anschluß daran mag es zweckmäßig sein, in den Dialog darüber einzutreten, wie weit eventuelle Gemeinsamkeiten der Lehren und der Sichtweisen gehen, und ob sich daraus tragfähige Grundlagen für ein gemeinsames Engagement für die internationale Gerechtigkeit ableiten lassen.

Die folgenden Hinweise auf christliche Auffassungen stehen in diesem Kontext.

5.2 Zur katholischen Sicht der Probleme

Die Träger des Lehramtes der katholischen Kirche haben sich mit den Problemen der internationalen Gerechtigkeit schon seit Jahrzehnten beschäftigt. Diese Beschäftigung hat sich in einer ganzen Reihe von Dokumenten niedergeschlagen, darunter insbesondere päpstlichen Lehrschreiben, aber auch Konzilsdokumenten.

(1) Die neuere katholische Sozialdoktrin, deren Beginn üblicherweise im späten 19. Jahrhundert angenommen wird — die Auseinandersetzung *Leos XIII.* mit der sogenannten „sozialen Frage“ im Lehrschreiben „*Rerum novarum*“ (1891) gilt häufig als der Anfang dieser Entwicklung —, erfährt schon bald eine Ausweitung der Perspektive auf die internationalen Beziehungen; *Leo XIII.* hat dabei allerdings noch die europäische Staatenwelt im Blickfeld, wenn er in einem 1894 veröffentlichten Schreiben kritisch vermerkt, Europa lebe „in einem Scheinfrieden“. Argwohn, Wettrüsten, Ehrgeiz und Neid seien im Wachsen begriffen, und die öffentliche Sicherheit gerate in Gefahr. Andererseits sei „das Bewußtsein von der Verbrüderung der Menschen“ noch nie so tief „in die Herzen gedrungen wie heutzutage [. . .]“, und so gäbe es vielleicht Chancen, die Uneinigkeit zu überwinden.⁵⁹ Einige Jahrzehnte später, im Anschluß an

⁵⁹ *Papst Leo XIII.*, Apostolisches Schreiben „*Praeclara gratulationis*“ (1894).

die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, erörtert *Papst Benedikt XV.* in seinem Schreiben „*Pacem Dei*“ (1920) die Probleme der Stabilisierung des neu gewonnenen Friedens. Dabei gibt der Papst der Hoffnung Ausdruck, daß die Staaten (*civitates*) sich zu einer Gemeinschaft (*consociatio*) zusammenfinden mögen, um wie zu einer Familie zusammenzuwachsen, um die Freiheit eines jeden zu schützen und um die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu wahren; so sollten sich alle Nationen im Geist der Gerechtigkeit zu einem dauerhaften Bund zusammenfinden.⁶⁰ Wenige Jahre später wird die Konzentration auf die europäische Szene überwunden: *Pius XI.* beklagt es, daß bald nach dem Ende des Krieges in Europa im Nahen Osten neue Konflikte ausbrechen und daß internationaler Haß und Streit die Völker nicht zur Ruhe kommen lassen, auch weil man unter Übervorteilung und Ausbeutung leidet oder zu leiden glaubt. Das Scheitern internationaler Verständigungsbemühungen wecke Angst vor neuen Kriegen.⁶¹

Die Gewalt habe den Sinn für Barmherzigkeit und Güte unterdrückt, so daß Menschen einander fremd und feindselig gegenüberstehen und auf Unterdrückung ausgehen. So setze „maßloser Nationalismus“ das eigene Interesse über das Recht.⁶²

Alle diese Aussagen setzen freilich ausdrücklich oder implizit voraus, daß Friede und Gerechtigkeit zwischen den Völkern als Früchte einer christlichen Glaubenseinheit erstrebt werden müßten.

(2) Ganz neue Ansätze (nicht nur Akzente) bringt dann die Amtszeit *Johannes' XXIII.* In seinem ersten Rundschreiben von 1961 über die jüngsten Entwicklungen des sozialen Lebens und eine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre wird ausdrücklich betont, die Maßstäbe der Gerechtigkeit (*iustitia*) und der Billigkeit (*aequitas*) müßten auch in bezug auf die universale menschliche Gemeinschaft angewandt werden, nämlich für die verschiedenen Länder unterschiedlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsstandes.⁶³ Der Kontrast zwischen Wohlstands- und Notstandsgesellschaften bilde eine der größten unserer Zeit

⁶⁰ *Papst Benedikt XV.*, Lehrschreiben „*Pacem Dei*“ (1920), Art. 18 und 20.

⁶¹ *Papst Pius XI.*, Lehrschreiben „*Ubi arcano*“ (1922), Art. 32.

⁶² A. a. O. (Anm. 61) Art. 42 und 46.

⁶³ *Papst Johannes XXIII.*, Rundschreiben „*Mater et Magistra*“ (1961), Art. 122.

gestellten Aufgaben. Lastenausgleich und Entwicklungshilfe seien nötig, aber dabei müsse die Eigenart und die Tradition der Entwicklungsländer respektiert werden; die hochentwickelten Länder sollten sich hüten, den bedürftigen ihren eigenen Lebensstil aufzudrängen; ganz besonders sollten sie es vermeiden, auf die politischen Verhältnisse in den Empfängerländern in eigennütziger Weise Einfluß zu nehmen, um Herrschaftsansprüche durchzusetzen; dies würde eine neue Form von Kolonialherrschaft bedeuten und den Weltfrieden gefährden.⁶⁴

Ein anderer Abschnitt ist der staatenübergreifenden Zusammenarbeit in einem umfassenderen Zusammenhang gewidmet. Ihre Notwendigkeit wird mit dem Hinweis auf die zunehmende wechselseitige Abhängigkeit der Völker begründet; „jedes Problem von einiger Bedeutung . . . auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und Gesellschaft, der Politik oder der Kultur, übersteigt darum sehr oft die Möglichkeiten eines einzelnen Landes. Es steht oft in internationalen, ja weltweiten Zusammenhängen. Die einzelnen Gemeinwesen (*civitates*) [. . .] können auf sich allein gestellt ihre eigenen Probleme nicht sachgerecht lösen“; sie sind darauf angewiesen, „sich gegenseitig auszuhelfen und zu ergänzen [. . .]. Darum seien Einvernehmen und Zusammenarbeit dringend geboten.“⁶⁵ Aber das lasse sich nur schwer realisieren, aufgrund gegenseitigen Mißtrauens und infolge des Mangels einer von allen anerkannten Rechtsordnung (*lex iustitiae*). Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ und entsprechende Redewendungen seien in aller Munde, aber darunter werde oft Verschiedenes verstanden, und zuweilen werde behauptet, die Gewalt sei das einzige Mittel zur Wahrung eigener Rechte und Interessen. Demgegenüber gelte es, die Gesetze des Wahren und Gerechten anzuerkennen. Geistige und sittliche Anliegen müßten den Vorrang vor allen anderen haben; das Fundament der sittlichen Ordnung aber sei Gott.⁶⁶

Die kirchliche Soziallehre, als ein Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen, besagt, daß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel der gesellschaftlichen Institutionen sein muß, und zwar sofern er von Natur aus auf ein Miteinander mit seinesgleichen angelegt und zu einer

⁶⁴ A. a. O. (Anm. 63) Art. 157 und 170—172.

⁶⁵ A. a. O., Art. 200 ff.

⁶⁶ A. a. O., Art. 203—210.

höheren Ordnung berufen ist (zumal ihm von Natur aus ein religiöser Sinn eigen ist).

(3) Wenige Jahre nach der Veröffentlichung von „Mater et Magistra“ hat Johannes XXIII. seine Lehre über Frieden und Gerechtigkeit in der internationalen Ordnung mit dem Rundschreiben „Pacem in Terris“ weitergeführt, das nicht nur an die Christen, sondern auch „an alle Menschen guten Willens“ adressiert ist.

Er betont nachdrücklich die Personwürde des Menschen und die daraus abzuleitenden Menschenrechte; diese werden aber im Lichte der christlichen Lehre von Mensch und Gesellschaft zum Teil etwas anders und umfassender formuliert, als das im Lichte säkular-liberaler Traditionen zu geschehen pflegt; außerdem werden ihnen moralische Pflichten gegenübergestellt, die den Rechten ihre volle sittliche Dignität geben, aber vornehmlich aufgrund von eigener Überzeugung, eigenem Urteil und persönlichem Pflichtbewußtsein erfüllt werden sollen, nicht vorwiegend aufgrund von Zwang und Druck.⁶⁷

Im Anschluß an Hinweise auf die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe und die Freiheit als die Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens sowie auf die Lehre vom Gemeinwesen und von der Ausrichtung der politischen Autorität (Hoheitsgewalt) auf das Gemeinwohl (woraus auch Folgerungen über die Partizipation der Bürger am politischen Leben abgeleitet werden)⁶⁸ geht der Papst auch in diesem Dokument auf die internationale Ordnung ein: Es sei eine längst entwickelte päpstliche Lehre, daß auch die Nationen im Verhältnis zueinander Rechte und Pflichten haben; das natürliche Sittengesetz (*lex naturae*), das für die Beziehungen zwischen einzelnen Bürgern gilt, müsse auch die Beziehungen zwischen den politischen Gemeinwesen anleiten.⁶⁹

Daraus werden Folgerungen abgeleitet: zum Beispiel jene, daß die internationale Gerechtigkeit den Staaten (*civitates*) das Recht auf Dasein und auf Entfaltung zuspricht (*ius vivendi et progrediendi*). Das Erstreben eigenen Vorteils, wenn dadurch anderen Nationen Unrecht oder ungerichte Belastung zugefügt würde, ist rechtswidrig. Wenn Interessenkon-

⁶⁷ Papst Johannes XXIII., Rundschreiben „Pacem in Terris“ (1963), Art. 9—34.

⁶⁸ A. a. O. (Anm. 67) bes. Art. 35, 46 ff., 73 f.

⁶⁹ A. a. O., Art. 80 ff.

flikte zwischen politischen Gemeinwesen auftreten, sollen sie weder mit Waffengewalt noch mit Betrug und List bewältigt werden, sondern einvernehmlich aufgrund sachlicher Erörterung oder unparteiischer Schlichtung.⁷⁰ Besondere Aufmerksamkeit wird den Problemen der Minderheiten zugewandt.⁷¹

Zwischen dem Gemeinwohl des Staates und dem der ganzen Menschheitsfamilie wird ein Zusammenhang gesehen, kraft dessen eine Pflicht zu solidarischer Zusammenarbeit besteht.⁷² Ein besonders ausführlicher Teil wird sodann den Beziehungen zwischen den Einzelstaaten (*civitates singulares, res publicae*) und der völker- und staatenübergreifenden Gemeinschaft gewidmet⁷³; dort werden die Aussagen der vorangegangenen Enzyklika konsequent weitergeführt. Das gilt für die Aussagen über die Nötigung der Interdependenz zur internationalen Zusammenarbeit, noch mehr aber für die schon seit langem entwickelte Lehre über die Korrespondenz von Gemeinwohl und politischer Hoheitsvollmacht (*potestas civilis*): Das Gemeinwohl erfordert die umfassende Realisierung der Gerechtigkeit; dazu gehört aber auch die *„iustitia distributiva“*, und diese muß in den Händen einer Instanz liegen, die über den Trägern partikularer Interessen steht. Im Weltmaßstab sind jedoch auch die Interessen der Einzelstaaten Partikularinteressen. Ihre Sachwalter, die Regierungen, kann man im Hinblick auf ihre Beziehungen sozusagen auf die *„iustitia commutativa“* verpflichten; aber so wie in einem politischen Gemeinwesen, in einer *civitas*, die Sorge um das Gemeinwohl einem eigens dazu berufenen Verantwortungsträger obliegen muß, damit auch der *„iustitia distributiva“* Rechnung getragen wird, gilt dies analogerweise auch für die Völkergemeinschaft, die *„civitas civitatum“*. In früheren Zeiten, als die einzelnen Staaten noch weniger aufeinander angewiesen waren (z. B. weil ihre Volkswirtschaften noch weit weniger miteinander verflochten waren), war es möglich, daß die Regierenden mit Hilfe der Diplomatie, der Politik der Verhandlungen, des Abschlusses von Konventionen und Verträgen in hinreichender Weise auf die Erfordernisse des nationenübergreifenden Gemeinwohls Bedacht nehmen konnten.⁷⁴

⁷⁰ A. a. O., Art. 91 ff.

⁷¹ A. a. O., Art. 94 ff.

⁷² A. a. O., Art. 98 ff.

⁷³ A. a. O., Art. 130—154.

⁷⁴ A. a. O., Art. 134.

(Mit anderen Worten: die Probleme ließen sich im Horizont der *„iustitia commutativa“* bewältigen.) Heute, so Papst Johannes XXIII., könne man den Problemen auf diese Weise nicht mehr gerecht werden: Da das übernationale Gemeinwohl „Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese [. . .] nur durch eine politische Autorität (*auctoritas publica*) bewältigt werden können, deren Machtbefugnisse (*potestas*), deren Struktur (*forma*) und deren Mittel (*instrumenta*) eine solche Reichweite (*amplitudo*) haben müssen, daß ihre Handlungsfähigkeit [nämlich im Dienste der *iustitia distributiva*! Anm. d. Verf.] sich über den ganzen Erdkreis erstreckt, ergibt sich zwingend, daß eine überstaatliche politische Autorität (*publica quaedam generalis auctoritas*) konstituiert werden muß.“⁷⁵

Das müsse allerdings durch eine Übereinkunft der Völker zustande kommen, nicht durch gewaltsame Übermächtigung; den umschriebenen Erfordernissen könne nämlich nur eine Instanz genügen, die unparteiisch und eben deshalb dem Gemeinwohl verpflichtet ist. Das heißt konkret: sie darf nicht parteiisch die Interessen der mächtigen Staaten vertreten oder gar von einer einzigen Nation abhängig sein. Die Orientierung am Gemeinwohl bedeutet, daß es ihr insbesondere um die Anerkennung und den Schutz der Rechte der menschlichen Person gehen muß. Die Aufteilung und Abgrenzung der Zuständigkeiten und der Befugnisse zwischen den Einzelstaaten und der universalen öffentlichen Autorität muß gemäß dem Subsidiaritätsprinzip festgelegt werden, so daß auf übernationaler Ebene nur diejenigen Aufgaben gelöst werden müssen, deren Lösung die Einzelstaaten überfordern würde.⁷⁶

Johannes XXIII. begnügt sich nicht mit diesen grundsätzlichen Aussagen, sondern formuliert auch konkrete politische Konsequenzen: Die Gründung der UNO (1945) und die Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte waren Schritte in die richtige Richtung, auch wenn es gegen manche Bestandteile der Menschenrechtserklärung Einwände gab. Aber auch die Organisation der Vereinten Nationen entspricht, was Struktur (*forma*) und Befugnisausstattung (*idonea instrumenta*) betrifft, noch nicht den Erfordernissen, denen sie eigentlich gerecht werden

⁷⁵ A. a. O., Art. 137.

⁷⁶ A. a. O., Art. 138—141.

müßte, angesichts der Reichweite und der Bedeutung der zu bewältigenden Aufgaben.⁷⁷

In einem weiteren Kapitel werden die katholischen Christen ausdrücklich aufgerufen, mit Andersgläubigen, wo immer das sinnvoll ist, zur Verwirklichung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gemeinwohlerfordernisse redlich zusammenzuarbeiten, in Treue zu ihren Überzeugungen, aber nicht nur in der Orientierung an eigenen Interessen.⁷⁸

(4) In der Folgezeit ist die kirchliche Lehre über die gerechte internationale Ordnung in mannigfacher Weise präzisiert und fortgeführt worden. Viele bereits formulierte Aussagen wurden bekräftigt, insbesondere vom Zweiten Vatikanischen Konzil, namentlich im bereits früher erwähnten Dokument „Gaudium et spes“. Es wäre informativ, darauf im einzelnen einzugehen; etwa auf die Bemerkungen über die Widersprüche und Gleichgewichtsstörungen innerhalb der Staaten und zwischen den Nationen, über die in der modernen Welt vor den Menschen, Gruppen und Völkern stehende Alternative, den Weg der Brüderlichkeit und Solidarität oder den Weg des Hasses und der Feindschaft zu gehen.⁷⁹

Die päpstliche Lehre über die Notwendigkeit einer allgemein anerkannten übernationalen, unparteiisch dem Gemeinwohl und dem Frieden verpflichteten Autorität wird übernommen; die Völkergemeinschaft müsse sich eine Ordnung geben, die den heutigen Aufgaben entspricht.⁸⁰

Seither sind Jahrzehnte vergangen, in denen abermals kirchliche Lehredokumente zu unserem Thema veröffentlicht wurden. Das letzte autoritative Rundschreiben des derzeitigen Papstes aus dem Jahre 1991 hält an den Positionen der Vorgänger fest, kritisiert den westlichen Utilitarismus, die autoritäre und totalitäre Orientierung an der Macht auf Kosten der menschlichen Freiheit, aber auch einen „religiösen Fundamentalismus“, der „den Bürgern anderer Glaubensbekenntnisse die freie Ausübung bürgerlicher und religiöser Rechte verwehrt“.⁸¹ Zugleich hat er allerdings nachdrücklich für die Respektierung der je eigenen Kultur eines jeden

⁷⁷ A. a. O., Art. 142–145.

⁷⁸ A. a. O., Art. 157.

⁷⁹ „Gaudium et spes“ (Anm. 11) Art. 9.

⁸⁰ A. a. O., Art. 82 und 84.

⁸¹ Papst Johannes Paul II., Rundschreiben „Centesimus annus“ (1991), Art. 29.

Volkes plädiert, mit dem Hinweis darauf, daß die verschiedenen Kulturen eigentlich „verschiedene Weisen“ seien, „sich der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz zu stellen“; im Mittelpunkt jeder Kultur stehe „die Haltung, die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt: dem Geheimnis Gottes“.⁸² Gerade auch auf internationaler Ebene müsse „die Identität eines jeden Volkes mit seinen geschichtlichen und kulturellen Eigenschaften voll geachtet werden“.⁸³

Die Reform der internationalen Ordnung im Dienste des Friedens und der Gerechtigkeit wird etwas weniger prägnant in die Perspektive übernationaler Gemeinwohlverantwortung gestellt als von Johannes XXIII. oder vom Zweiten Vatikanischen Konzil; man hat den Eindruck, daß der heute amtierende Papst entweder stärkere Zweifel daran hat, ob sich die Organisation der Vereinten Nationen wirklich im Sinne der von seinen Vorgängern formulierten Erfordernisse umgestalten läßt, oder daß er dem Bewußtsein der Solidarität, das er immer wieder beschwört⁸⁴, größere Beiträge zur Realisierung der Gerechtigkeit zutraut, als das Johannes XXIII. tat, indem er das Ungenügen zwischenstaatlicher, kommutativer Gerechtigkeitssorge betonte.⁸⁵ Gleichwohl fordert der Papst zum Beispiel angesichts der „Globalisierung der Wirtschaft“ die Schaffung „wirksamer internationaler Kontroll- und Leitungsorgane, die die Wirtschaft auf das Gemeinwohl hinlenken“; aber er verspricht sich dafür vor allem Fortschritte durch ein wachsendes „Übereinkommen zwischen den großen Ländern“.⁸⁶

Ob man darauf wirklich große Hoffnungen setzen kann?

5.3 Vom gemeinsamen Zeugnis zum gemeinsamen Wirken?

Johannes Paul II. hält es denn auch für wünschenswert, daß die großen Weltreligionen — vor allem jene Menschen, die an den gerechten und barmherzigen Gott glauben, die Juden, die Christen und die Muslime — gemeinsam Zeugnis von der Würde des von Gott erschaffenen Menschen geben, weil seiner Überzeugung nach „den Religionen eine her-

⁸² A. a. O. (Anm. 81) Art. 24.

⁸³ A. a. O., Art. 33.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., Art. 10, sowie auch schon das Rundschreiben „Sollicitudo rei socialis“ (1987), Art. 38–40.

⁸⁵ Vgl. zum Beispiel „Centesimus annus“ (Anm. 81) Art. 35.

⁸⁶ A. a. O., Art. 58.

ausragende Rolle für die Bewahrung des Friedens und für den Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft zufallen wird“.⁸⁷

Er greift damit Gedanken auf, die bereits die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im Jahre 1965 formuliert hatte; dort wird auf die Gemeinschaft aller Völker hingewiesen und darauf, daß Gottes „Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils“ sich „auf alle Menschen“ erstrecke. In einem speziellen Abschnitt wird den Muslimen Hochachtung bekundet; nach dem Hinweis auf vergangene Zwistigkeiten ruft das Konzil dazu auf, „das Vergangene beiseite zu lassen, 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“.⁸⁸

Das wurde noch zu einer Zeit formuliert, in der weder die Gefahr eines ‚Zusammenpralls der Zivilisationen‘ noch die Befürchtung einer neuen Kreuzzugsperiode aktuell zu sein schien. Mittlerweile ist die Lage ernster und kritischer geworden. Sie zwingt zur Besinnung auf das Wichtige und das Dringliche, sowohl in bezug auf die Erfordernisse einer gerechten internationalen Ordnung wie in bezug auf die interreligiösen Beziehungen. Das Wichtige und Dringliche ist das, was Gott von uns will. Er will von uns den Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Inwieweit dieser Einsatz ein gemeinsamer sein kann, das sollte zumindest im freimütigen Dialog überlegt werden. Eine christliche Sicht der Dinge legt neue Bemühungen um die Erkenntnis einer gemeinsamen Verantwortung nahe.

⁸⁷ A. a. O., Art. 60, unter Bezugnahme auf „Sollicitudo rei socialis“ (Anm. 84), Art. 47.

⁸⁸ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ (28. Oktober 1965), Art. 1 und 3.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

ist Schöpfungsstruktur gottgegebene Grundlage der Gerechtigkeit —

Wenn ich Sie in diesem Sinne recht verstanden habe, glauben Sie also an eine fundamentale Struktur der Welt, die mit ihrem Erschaffensein gegeben ist. Sie führten im weiteren aus, daß der Mensch imstande sei, diese grundlegende Struktur zu erkennen, und sämtliche Bemühungen um die Gerechtigkeit auf dieser Erkenntnis beruhen müßten.

wie ist dies mit der Geschichtlichkeit des Menschen vereinbar?

Gleichzeitig sprechen Sie von der Geschichtlichkeit des Menschen. Was verstehen Sie unter dieser ‚Geschichtlichkeit des Menschen‘? Soll der Mensch tatsächlich in jeder Epoche der Geschichte in der Lage sein, die fundamentale Struktur der Schöpfung zu erkennen, wie läßt sich dies vereinigen mit der Annahme, daß der Mensch in jeder Epoche ein dieses Epoche spezifisches Verständnis der Wirklichkeit hat? Wie kann man also erwarten, daß der Mensch angesichts der Geschichtlichkeit seiner Erkenntnis durch alle diese verschiedenen Epochen hindurch die grundlegenden Strukturen der Welt in Wahrheit erkennen — und damit auch sein Bemühen um die Gerechtigkeit auf diese Erkenntnis aufbauen kann? Hat mit anderen Worten die Geschichtlichkeit des Menschen für Sie eine Bedeutung, die mit einem durch alle Epochen der Geschichte hindurch akzeptablen Verständnis der fundamentalen Struktur der Welt vereinbar ist?

Daraus ergibt sich die zweite Frage, was Sie genauerhin unter der Entwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verstehen, da Ihre ganze Argumentation darauf beruhte.

‚Verfassungsgesetz‘ und Gesetze, die es konkretisieren

Schneider Damit ist eine der schwierigsten Fragen angesprochen, wobei ich als Politikwissenschaftler lieber anstatt von ‚Weltstruktur‘ von ‚Verfassungsständen‘ spreche. Ich habe darauf auch Bezug genommen mit der Unterscheidung eines obersten

Verfassungsgesetzes im Unterschied zu anderen Gesetzen, die dieser Verfassung zwar entsprechen müssen, sie jedoch konkretisieren und nicht einfach nur inhaltlich wiederholen.

verschiedene Epochen der Menschheitsgeschichte —

In der Menschheitsgeschichte gab es verschiedene Epochen. Gläubige werden in diesem Zusammenhang sicher daran denken, daß die Offenbarung dem menschlichen Selbstverständnis neue Sinngelänge gegeben hat. So ist für Christen das menschliche Leben in der Zeit vor der Menschwerdung Christi unter anderen Bedingungen gegeben als danach. Trotzdem schließt das nicht aus, daß sich Menschen auch vorher mit allen ihren Kräften um das Richtige und um das Gute bemüht haben.

und das Problem eines ‚Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit‘

Betrachten wir die Weltgeschichte, dann stellen wir doch, wie ich meine, zumindest Ansätze von dem fest, was *Hegel* ‚den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit‘ genannt hat. Früher waren Sklaverei und Folterung selbstverständlich. Es gibt sie zwar heute immer noch, aber im menschlichen Bewußtsein hat man dabei, im Unterschied zu früheren Zeiten, eher ein schlechtes Gewissen. Trotzdem habe ich Hemmungen zu sagen, daß der Prozeß der Geschichtlichkeit einfach ein Fortschrittsprozeß ist, denn es gibt auch Rückfälle. So hat man manchmal den Eindruck, daß die Leute vielleicht nicht gerade blind sind, aber doch bestimmte Probleme weniger klar sehen. Ohne Zweifel hat es in früheren Zeiten große Geister gegeben, die manche Probleme schon deutlicher gesehen haben, als wir es heute tun.

das Gottgewollte oft nicht einfach zu erkennen

Ich glaube natürlich auch daran, daß diese Welt und ihre Geschichte unter der Führung Gottes stehen. Doch würde ich mich nicht imstande sehen, ohne weiteres zu behaupten, daß das eine politische Ereignis gottgewollt sei, dieses oder jenes andere aber nicht. Geschieht irgendwo ein himmelschreiendes Unrecht, kann ich natürlich sagen, daß dies etwas ist, wo sich die Menschen, nach meiner Überzeugung, vom gottgewollten Weg entfernt haben. Und es gibt andere Dinge, von denen ich glaube, daß sie dem Willen Gottes eher entsprechen. Das heißt aber nicht, daß ich zu allem und jedem ein klares

Urteil fällen kann. Es gibt also sozusagen Erbschaften aus der Vergangenheit, auf die wir nicht verzichten dürfen und die uns auch für die Zukunft leiten. Doch steckt in dem berühmten Wort aus unserem Zivilisationskreis „*Vox temporis, vox Dei*“ meiner Meinung nach ein Wahrheitsgehalt — daß die Stimme Gottes auch in der unmittelbaren Gegenwart und in einer neuartigen Herausforderung, die von uns einen neuen Weg in die Zukunft verlangt, aufklingen kann. Hinter dieser Aussage steht keine historische Skepsis und kein Agnostizismus — daß alles nur relativ und bloß das augenblicklich Geforderte wahrzunehmen sei. Wir müssen, so scheint es, das Bewußtsein auf die ganze Geschichte ausweiten, um herauszufinden, was von uns hier und heute und morgen gefordert ist. Ich hoffe, Ihre Frage damit beantwortet zu haben und ihr nicht aus dem Weg gegangen zu sein.

manifestiert sich in der Geschichte der Wille Gottes — und in welcher Weise?

Dinani Wie aus Ihrer Antwort zu erkennen war, stehen Sie der Vorstellung von einer Kontinuität in der Geschichte zurückhaltend gegenüber. Ja, man konnte sogar einen widersprüchlichen Eindruck von Ihren Aussagen gewinnen. Denn einerseits haben Sie gemeint, daß die geschichtliche Entwicklung nicht notwendigerweise im Zeichen des Fortschritts steht. Damit bin ich vielleicht einverstanden. Andererseits haben Sie die Geschichte als Manifestation des göttlichen Willens bezeichnet, meinten aber zugleich, daß man möglicherweise in einer bestimmten Epoche der Geschichte nicht sagen könne, ob und in welcher Weise sich darin Gottes Wille manifestiert, so daß man zu dem Schluß kommen könnte, daß die Geschichte zwar ihren Lauf nimmt, daß es sich dabei jedoch nicht um einen kontinuierlichen Verlauf handelt. Oder sind Sie doch der Auffassung, daß die Geschichte im Zeichen der Manifestation des göttlichen Willens steht?

Friede und Gerechtigkeit doch voneinander trennbar?

Eine zweite Frage schließt daran an, daß Sie im Zusammenhang mit den Ausführungen von Dr. Zarif der Meinung waren, es bestünde zwischen Frieden und Gerechtigkeit keine notwendige Verbindung: So hätten die Vereinten Nationen in ihrer Charta zwar das Element der Gerechtigkeit kaum, wenn überhaupt berücksichtigt — und doch in den Jahren seither den Frieden in der Welt gesichert. Wäh-

rend darin also Gerechtigkeit und Friede in einer gewissen Art voneinander trennbar erschienen, sprachen Sie in Ihrem Vortrag davon, daß Friede und Gerechtigkeit Zwillinge seien, ständig zusammen und untrennbar voneinander. Stehen diese Aussagen einander nicht widersprüchlich gegenüber?

geschichtlicher Wandel, ja —

Schneider Die Frage ist für mich sehr wertvoll, weil sie mir zeigt, daß ich mich zumindest mißverständlich ausgedrückt habe. Ich bin natürlich davon überzeugt, daß wir in der Geschichte leben, und daß es geschichtlichen Wandel gibt. Wie könnte ich sonst positiv zu dem Wandel der Lehraussagen meiner Kirche Stellung nehmen? Es ist zweifelsohne ein Zeichen geschichtlicher Veränderung, daß die Päpste des frühen 19. Jahrhunderts die Frage der Menschenrechte und der Freiheit ganz anders beantwortet haben, als die letzten Päpste und das Zweite Vatikanische Konzil, und ich bin persönlich glücklich darüber, daß es diese Veränderungen gegeben hat. Ich bejahe also die Geschichte und glaube darum auch, daß Menschen, ganze Völker und ganze Kulturen morgen vielleicht vor neuen Herausforderungen und Aufgaben stehen werden, die uns heute noch gar nicht bewußt sind.

doch schwer in unsere Begriffe zu bringen

Eine der großen Schwierigkeiten besteht wohl darin, daß wir in einer Sprache reden, die es schon gibt, und mit Begriffen operieren, die schon Generationen vor uns formuliert haben. Vielleicht fällt es uns deshalb schwer, neue Herausforderungen und Probleme auch nur annähernd adäquat in Begriffe zu fassen, weil die dafür notwendigen neuen Begriffe noch gar nicht zur Verfügung stehen. Es gibt natürlich gleichbleibende Grundbegriffe, wie zum Beispiel jene, die sich auf die Natur des Menschen beziehen oder auf das, was ich ‚die Verfassung‘ nannte. Für mich als Christ bringt aber allein der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament schon etwas Neues. Und im Neuen Testament werden auch ‚herkömmliche Begriffe‘ verwendet, so wenn es heißt: „Eure politische Verantwortung bezieht sich auf das Himmelreich.“ (Phil 3,20). Der Begriff ‚*politeuma*‘ hatte ursprünglich keine theologische oder religiöse Bedeutung, erhielt sie jedoch in dem neuen Bedeutungszusammenhang. Oder: ‚Gerechtigkeit‘ bedeutete Reziprozität, Ausgleich: „Aug um Aug, Zahn um Zahn.“ Und nun lesen wir im Neuen Testament,

daß wir dem anderen sogar weiter entgegenkommen sollen, als es seinen rechtlichen Ansprüchen entspricht. Ich will nicht leugnen, daß wir alle immer wieder hinter dieser Forderung zurückbleiben, aber wir müssen sie, die zu ihrer Zeit auch neu war, wahrnehmen und dürfen sie nicht verdrängen.

dialektisches Verhältnis zwischen Frieden und Gerechtigkeit

Was die Frage von Gerechtigkeit und Frieden betrifft, so glaube ich schon, daß beide etwas miteinander zu tun haben; ich meine aber, daß beide Begriffe nicht ohne weiteres identisch sind. Ich habe das Zitat von Frau Gabriel wiederholt: „Der Friede ist das Werk der Gerechtigkeit.“ (Jes 32,17). Man muß gerecht sein, um einen gerechten Frieden schaffen zu können. Aber ich habe auch das andere neutestamentliche Wort zitiert: daß man sich nur um Gerechtigkeit bemühen kann, wenn ein gewisser Friede herrscht (vgl. Jak 3,18; siehe oben S. 276). Das Wort weist darauf hin, daß es sehr viel schwieriger ist, auf dem Weg der Gerechtigkeit voranzukommen, solange nur gegenseitiges Totschlagen und Morden, Krieg und Kampf um sich greifen. So gesehen besteht also eine dialektische Beziehung zwischen Frieden und Gerechtigkeit. Beides ist notwendig. Es kann jedoch Situationen geben, in denen der Untergang der Menschheit auf dem Spiele steht oder ein totaler Krieg droht: dann hat zunächst der Friede den Vorrang. Ist er jedoch in einem elementaren Sinne gesichert, dann muß er gerecht aus- bzw. umgestaltet werden.

Strukturen der Welt im Licht göttlicher Prinzipien verstehen lernen

Ja'fari Wir stimmen in einer wichtigen Sache, die von schicksalshafter Bedeutung werden kann, überein, wenn Sie sagten, daß das Verständnis der Struktur der Welt in den mannigfaltigen Kulturen der Welt eine gewisse Konstanz aufweist: Gelangen doch alle Philosophen und Wissenschaftler, die sich um die Erkenntnis dieser Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der Welt bemüht haben, zu gemeinsamen Grundanschauungen, zu allgemeingültigen obersten Prinzipien. Wenn wir auch nicht dieselbe Auffassung haben etwa über das Verhältnis von Materie und Geist, wie sie in Indien anzutreffen ist, so geht es doch dabei vor allem um jene Rolle, die dem Menschen im Fluß der Zeit zukommt — welche grundsätzliche Erkenntnis wir darüber gewinnen, welchen Nutzen wir aus der Gesetzmäßigkeit die-

ser Welt ziehen und in welchem Ausmaß wir in der Welt und innerhalb der Grenzen unseres Lebens Veränderungen herbeiführen können. Ein Wort von *Mawlānā Rūmī* (gest. 1273) besagt:

„Jahrhunderte sind vergangen, das Jetzt ist neu.

Der Mond ist derselbe geblieben, nicht aber das Wasser von einst.“

Der Mond und die Sterne haben ihr immer gleiches Bild im stetig dahinfließenden Wasser des Baches und in jenem des Teiches gespiegelt, mehrfach und zu wiederholten Malen; also ist ihr Wesen nicht dem Fluß der Dinge unterworfen. Um den Menschen geht es in diesem weiten und großen Universum, um den Menschen, der die Schönheit sucht, und der in der tiefsten Tiefe seiner Seele die Wurzel der Sehnsucht nach dem Schönen entdeckt. Mag die Einsicht in den Sinn des Schönen sich wandeln, in der Zeit *Platons* eine andere gewesen sein als heute — es kommt auf die allgemeinen Grundsätze an, die wir bei der Erkenntnis der Welt anwenden: Denn, wenn wir aus dieser göttlichen Perspektive heraus die Struktur der Welt erfassen und der Erkenntnis der Prinzipien des Guten und Schönen folgen, dann wird die Welt für uns interpretierbar. Andernfalls bleibt uns nur der Weg in die Teehäuser des Nihilismus, um dort Pfeifen zu rauchen und zu sagen, daß wir vom Anfang und vom Ende dieser Welt keine Ahnung haben, daß die erste und die letzte Seite dieses alten Buches fehlen. Sollen wir uns wirklich dem Nihilismus hingeben oder dürfen wir in unserem Leben göttlichen Prinzipien folgen?

wie sind die menschlichen Gesetze aus dem Naturgesetz abzuleiten?

Mohaqqeq-Damad In seinem Referat hat Professor Schneider davon gesprochen, daß die menschlichen Gesetze aus dem Naturgesetz abzuleiten sind. Wie dies zu geschehen hat, dafür haben wir in unserer islamischen Philosophie unsere eigenen Methoden, vor allem sind es Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, die uns auf diesem Gebiet verschiedene Orientierungen geben können. Es wäre für uns von großem Interesse, wenn Sie uns erläutern könnten, wie in Ihrer Sicht die einzelnen menschlichen Gesetze aus dem Naturgesetz abgeleitet werden können.

zum Begriff des ‚Naturgesetzes‘

Schneider Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß in unserer Tradition der Begriff des Naturgesetzes unterschiedlich verwendet wird: Das Naturgesetz, wie es die Physiker, die Chemiker und die Biologen erkunden, wird als ein

zwingendes Gesetz verstanden. Das Naturgesetz, wie es die Sphäre des menschlichen Lebens betrifft, stellt jedoch primär ein aufrufendes Gesetz dar: Man soll ihm folgen, muß es aber nicht. Man wird aufgerufen, sich zu entscheiden.

und zur Ableitung konkreter Gesetze daraus

Dann geht es um die Frage, wie die konkreten menschlichen Gesetze abzuleiten sind. In unserer Tradition gibt es darauf zwei Antworten — ich beziehe mich dabei wieder auf *Thomas von Aquin*: Es gibt erstens den ‚*modus conclusionis*‘. Man zieht aus allgemeinen Sätzen vernünftige Schlüsse auf spezielle Sätze. Das ist eine Sache des Schlußfolgerns, der Vernunft und des Denkens. Daneben gibt es den ‚*modus determinationis*‘. Hierbei werden die menschlichen Gesetze auf eine kompliziertere, schwierigere, aber auch auf eine interessantere Weise gewonnen: Den Ausgangspunkt bildet ein Gebot des schlechterdings gültigen Naturgesetzes, allgemeinste Sätze wie: „Du mußt das Gute tun und das Böse meiden“ oder „Du mußt gerecht sein und darfst dich nicht irgendwelchen tyrannischen Neigungen überlassen oder tyrannische Entscheidungen fällen.“ Die Determination geschieht nun dadurch, daß ich mir zuerst einmal diesen Grundsatz vor Augen führe und ihn mir bewußt mache. Dann werfe ich einen Blick auf die gegebene Realität, auf die Wirklichkeit, wie sie mir entgegentritt. Schließlich stelle ich beides einander gegenüber, um festzustellen, was an der konkreten Wirklichkeit u. U. im Widerspruch zu dem generellen Gesetz steht. Auf diesem Wege komme ich zu dem konkreten Gesetz und finde, zum Beispiel, heraus, welche Strukturen und Verhältnisse sich in der heutigen Welt wie eine Tyrannei auswirken und was ich demnach versuchen muß zu ändern. Hier genügt also nicht nur ein Vernunftschluß, es geht vielmehr auch um eine Analyse der Realität. Wie die von mir zitierte Theologenkommission festgestellt hat, darf diese Analyse der Realität heutzutage nicht naiv geschehen, sondern muß wissenschaftlich fundiert sein (vgl. oben S. 285 f.). Demnach besteht immer die Gefahr, daß in einem wissenschaftlichen Denkansatz selber schon verzerrende ideologische Elemente enthalten sind. Und das macht die Sache schwierig.

Erkenntnis der Strukturgesetze der Welt . . .

Damit sind wir bei dem Problem von Ayatollah Jaʿfari: daß wir nämlich mit der Strukturkenntnis vorsichtig sein müssen. Es hat, um das Beispiel von Herrn Jaʿfari aufzugreifen, eine Zeit gegeben, in der Naturwissenschaftler glaubten, daß es in der außermenschlichen Welt

kein Miteinander und keine Solidarität gäbe, sondern nur den Kampf ums Dasein. Dann haben jedoch andere Gelehrte erkannt, daß diese These nichts anderes war, als die Projektion einer politischen Ideologie in die Natur. Dafür gibt es viele andere Beispiele. Als ich studiert habe, war es für mich neu, daß die vorsokratischen griechischen Philosophen — von denen wir noch in der Schule gesagt bekamen, es wären die ionischen Naturphilosophen gewesen — in Wirklichkeit Rechts- und Sozialphilosophen waren, die wiederum ihre Gerechtigkeitsvorstellungen in den Kosmos projiziert haben. Heute ist es so, daß wir es zuweilen mit einer Welt zu tun haben, deren Strukturen wir zwar erkennen und beschreiben können, bei der wir uns aber fragen müssen, inwieweit es nicht eine entfremdete Welt ist, eine von ihrer eigentlichen Bestimmung abgekommene Welt. Wir glauben auch, daß Gott die Welt erschaffen hat und führt, und daß es deshalb zu keiner totalen Entfremdung kommen kann. Daher muß diese kritische Distanz zur Welt ausgewogen und balanciert sein, weil es in jeder Situation positive Elemente gibt, die wir ererbt haben und die erhaltenswert sind, und anderes, was veränderenswert ist, weil es in einen Zustand der Entfremdung geraten ist.

zur Frage nach dem Schönen

Darin läge auch meine Antwort auf die Frage nach der Schönheit: Wir finden in unserer Tradition das Wort vom „Schönen als dem Glanz des Wahren“. Da gibt es Wahres, das wir jederzeit sehen und das Künstler wiedergeben können. Und dann gibt es geistlich Wahres, das wir nicht ohne weiteres sehen können, an das wir erst herangeführt werden müssen. Schließlich gibt es auch das Häßliche, das wir nicht verehren, sondern nur wahrnehmen sollen, um darüber nachzudenken, was eigentlich die Perspektive unseres Lebens ist.

[Und anlässlich einer Wortmeldung aus dem Zuhörerkreis der Konferenz:]

Zustimmung nur zu einer Referentin, Gegnerschaft zu den anderen?

Ich nehme das erste Mal an einem solchen Dialog teil und würde es gerne noch öfters tun, weil immer noch die große Gefahr besteht, daß man aneinander vorbeiredet und sich nicht versteht. Falls meine Antworten inadäquat sind, bitte ich um Entschuldigung; wie die Dolmetscher sagten, könnte es sein, daß es ihnen in der Eile nicht möglich war, die Fragen gut zu übersetzen. Ich bin zu allererst froh darüber, daß nicht alle aus Österreich kommen-

den Vortragenden dieselben Gedankengänge vorgetragen haben. Es macht mich glücklich, daß es auch unter Christen einen Dialog gibt und nicht nur einen aufgeteilten Monolog. Tatsächlich fühle ich mich überhaupt nicht in einer Gegnerschaft zu meinen hier anwesenden Kollegen. Die Wirklichkeit ist komplex. Und man kann einen schönen Kristall von verschiedenen Seiten betrachten, dann wird dem einen die Farbe Blau, dem anderen die Farbe Grün oder Rot stärker in den Blick fallen. So wie ich Frau Gabriel zitiert habe, hätte ich auch alle anderen Kollegen zitieren können.

soll der Mensch der Gerechtigkeit folgen oder die Gerechtigkeit dem Menschen?

Aber nun zum Inhalt Ihrer Frage, ob der Mensch der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit dem Menschen folgen soll? Ich glaube, daß der Mensch so geschaffen ist, daß er bestimmten Anlagen folgen soll, die Gott ihm gegeben hat und die in ihm sind. *Johannes Messner*, ein berühmter Sozialethiker, hat in dem Zusammenhang von den ‚existentiellen Zwecken‘ des Menschen gesprochen und damit das gemeint, wozu der Mensch bestimmt und was in seine Natur eingeschrieben ist. Der von mir zitierte *Thomas von Aquin* spricht in diesem Falle von den ‚*inclinationes naturales*‘, von den dem Menschen kraft seiner Natur gegebenen Neigungen, zu denen auch die Neigung zum Guten und zur Gerechtigkeit gehört. Gott hat dem Menschen darüber hinaus noch die Offenbarung gegeben, so daß es dem Menschen leichter fällt, die Bedeutung seiner inneren Anlagen zu erkennen. Die alternative Gegenüberstellung der beiden Sätze ist zu einfach, denn an beiden ist etwas Wahres: Der Sabbat ist um des Menschen willen da, und der Mensch ist nur dann wirklich ein voller Mensch, wenn er sich bemüht, nach bestem Wissen und Gewissen das Rechte zu tun.

wie kann ‚Verwaltungsordnung‘ auf internationaler Ebene geschaffen werden?

Ich glaube nicht, daß ich zu der Frage nach den Mechanismen geschwiegen habe. Wäre ich ein Liberaler, würde ich sagen, daß das Heil im Markt liegt bzw. im freien Spiel der Kräfte. Doch setzen sich in diesem freien Spiel der Kräfte in der Regel die Mächtigen durch, auch wenn sie tyrannisch handeln. Daher mein Vorschlag, über eine Entsprechung dessen, was innerhalb des Staates als ‚Verwaltungsordnung‘ bezeichnet wird, auf internationaler Ebene zu diskutieren. Die Frage ist eben, wie

diese Autorität konstituiert sein muß, damit ihre Legitimität von den Menschen und den Völkern anerkannt wird. Man wird dabei an zwei Dingen nicht vorbeikommen: Erstens an der Notwendigkeit einer solchen Autorität und damit an einer Einschränkung der Souveränität der Mächtigen. Zweitens muß es einen umfassenden Prozeß der Kommunikation geben, wie schon Professor Bsteh gesagt hat (siehe oben S. 24 ff.), damit es zu einer Einigung auf jene Prinzipien kommen kann, nach denen eine solche Autorität zu handeln hat. Und es ist die Pflicht derer, die an ein natürliches Gesetz und an eine gottgegebene Berufung des Menschen zum Guten glauben, sich in diese Kommunikation aktiv einzuschalten. Ich bin für eine neue Weltordnung, denn ich sehe in der heutigen Welt Unordnung, die es zu überwinden gilt. Das jedoch, was wir erstreben, wird in vielem nicht mit dem identisch sein, was irgendwelche Politiker dieses oder jenes Landes mit dieser Überschrift versehen haben.

zur Philosophie
solcher Dialoge

Rashad Erstes Ergebnis derartiger Dialoge wird immer das je bessere Kennenlernen der gegenseitigen Standpunkte zu den verschiedenen Fragen sein, die da zur Sprache gebracht werden. So wird es dann im weiteren möglich, die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten in den verschiedenen Positionen festzustellen, um schließlich zu klären, wie eine Koexistenz angesichts der bestehenden Differenzen möglich ist, bzw. wie die Betroffenen von den deutlich gewordenen Gemeinsamkeiten profitieren können. So oder anders könnte man die Philosophie solcher Dialoge umschreiben.

Kulturelle Gerechtigkeit aus der Sicht des Westens und des Islams

Mohammad Ali Shoa'i

Im Namen Gottes

In den hier angestellten Überlegungen soll es um kulturelle Gerechtigkeit und um nationale kulturelle Unabhängigkeit gehen. Will man freilich genau sagen, was die Rede von einer ‚unabhängigen nationalen Kultur‘ der Völker bedeutet, so scheint dies in der Welt von heute schwierig zu sein, da die beiden Begriffe ‚Unabhängigkeit‘ und ‚Kultur‘ in sehr unterschiedlicher Weise verstanden werden können. Sie bedürfen daher weiterer Erläuterungen. Unter diesen Umständen könnte es dann aber noch schwieriger werden, die Bedeutung von Gerechtigkeit im Zusammenhang mit der Frage nach kultureller Unabhängigkeit angemessen zu erläutern und zu würdigen.

Kann man heute bei näherem Zusehen tatsächlich von so etwas wie von Gerechtigkeit sprechen im Verhältnis, das zwischen den internationalen Beziehungen und den Kulturen der Völker waltet? Sieht man auf die sich von Tag zu Tag wandelnden Situationen, dann zeigt sich, wie der Gerechtigkeit in jeder dieser neuen Entwicklungsstufen menschlicher Existenz immer wieder ein anderer Stellenwert zukommt und sie je nach den verschiedenen Standpunkten unterschiedlich interpretiert werden kann. Ist es dann verwunderlich, daß auch die bisherigen Bemühungen unserer großen Denker erfolglos geblieben sind, eine klare und eindeutige Wesensbestimmung von Kultur zu geben? Dies trifft auch für die Bemühungen der Soziologen zu, denen es mangels einer angemessenen Methode verwehrt ist, die Bedeutung von Kultur entsprechend zu erfassen. Es wäre daher besser, die Kultur selbst als Mittel und Weg zur Erkenntnis der Gesellschaft zu betrachten, statt sich direkt dem Studium der Kultur zuzuwenden, und dann zu versuchen, aus der Sicht verschiedener Kulturen heraus deren Verständnis von Gerechtigkeit zu begreifen. Es wird dabei um die Meinung der Völker und der in diesen Völkern lebenden Menschen gehen, die sie selbst über die kulturelle Dimension

in den internationalen Beziehungen haben, und um die Aufgabe zu untersuchen, ob und in welchem Maße sie diese kulturellen Belange als gerecht oder ungerecht empfinden. Anders wäre es wohl kaum möglich, ein einziges Kriterium zu finden, um das Phänomen kultureller Gerechtigkeit in der Welt beurteilen zu können — es sei denn, es findet jemand ein Kriterium, das Individuen und Kulturen übergreift, und das für alle Zeiten und alle Gesellschaften gleichermaßen gültig ist.

1. Beobachtungen zur Ordnung, die die internationalen Beziehungen prägt

Was heute im Sinne von Wissen und Ordnung die Beziehungen zwischen den Ländern und Völkern bestimmt, ist Ergebnis eines Gedanken- und Erfahrungsaustausches, in dem der westliche Mensch im Mittelpunkt gestanden ist, bei dem sich alles um ihn gedreht hat. Ihre konzeptuellen und kulturellen Grundlagen verdanken sich der westlichen Kultur. Das ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, daß es die westlichen Regierungen waren, die lange Jahre hindurch über die bestehende Ordnung in den internationalen Beziehungen befunden und entschieden haben. Vom Vorrang des westlichen Menschen ausgehend, waren die westlichen Mächte bestrebt, Mittel und Wege zu finden, um den Mitgliedern ihrer eigenen Gesellschaften Wohlstand zu ermöglichen. Die Kultur bildete in diesem Kontext eines jener Elemente, deren Entfaltung nicht nur zum Symbol wurde für ein glückliches Leben in der westlichen Gesellschaft, sondern in einem damit auch zum Mittel und Werkzeug, im Sinne der Interessen der westlichen Völker auf die Handlungen anderer einzuwirken.

Die Erfahrung der Geschichte zeigt, daß ein Volk, um Reichtum und Macht zu erlangen, andere Völker beherrschen muß, und daß es, um die einmal errungene Vorherrschaft festigen und weiterführen zu können, auch kulturelle Überlegenheit ausüben muß. Wohlstand und Macht bilden heute die beiden Hauptelemente westlicher Zivilisation, obwohl die westliche Zivilisation im Zeichen des allgemeinen zivilisatorischen Erbes der Menschheit steht. Dessen ungeachtet hat die westliche Zivilisation ihre partikulären Charakterzüge bewahrt. Wenn wir auch Wohlstand und Macht nicht unter den Idealen der Aufklärungszeit finden, so haben sie doch an der Pfeilspitze der Modernität der westlichen Zivilisation zu ihrem heutigen Status verholfen.

Befindet sich diese Zivilisation gegenwärtig in einer Krise, so deshalb, weil sie sich zu weit von ihren Idealen im Bereich der Kultur entfernt hat. Diese Diskrepanz zwischen der inneren Einstellung des Westens und seiner äußeren Verhaltensweise hat vielleicht, wie manche meinen, schon von Anfang an bestanden und wird von uns heutzutage nur gleichsam mit unseren eigenen Augen wahrgenommen. Aus der Sicht des Ostens trifft dies tatsächlich zu. Ich ziehe daraus die Schlußfolgerung, daß der Westen die herrschende Ordnung in den internationalen Beziehungen dazu benutzt, um seine Vorherrschaft zu festigen und auszubauen, und daß er dabei bestrebt ist, den Eindruck kultureller Überlegenheit zu erwecken. Anderer Ansicht sind freilich jene, die diese Entwicklung auf eine angeborene Überlegenheit der westlichen Kultur gegenüber einer ebenso angeborenen Inferiorität anderer Kulturen zurückführen.

Untersucht man die Strukturelemente der westlichen Kultur näher, so zeigen sich verschiedene Stadien, in denen sie sich herausgebildet hat. In der Geschichte ihrer Beziehungen zu anderen Gesellschaften hat die europäische Kultur sehr wohl auf die Vielzahl und die Unterschiedlichkeiten der anderen Kulturen geachtet. Sie hat sich im Bemühen, Beziehungen zu diesen Kulturen und Gesellschaften aufzubauen, mit dieser Vielfalt bewußt auseinandergesetzt, ja die westlichen Länder haben in dieser Hinsicht sogar eine gewisse Arbeitsteilung vorgenommen. Einen Kristallisationspunkt dieser Bestrebungen kann man in der Einrichtung eigener Wissenschaftszweige für das Studium fremder Kulturen sehen, wie zum Beispiel der Orientalistik. Während der Westen bestrebt war, in den Beziehungen zu anderen Kulturen seinen eigenen Interessen den Vorrang zu geben, hat er gleichzeitig jene Kulturen bevorzugt, die seiner eigenen näherstanden.

Die Geschichte zeigt, daß, je größer die Unterschiede zwischen den Kulturen verschiedener Völker und Gesellschaften sind, desto wahrscheinlicher unter ihnen das gegenseitige Verständnis abnimmt und Aggressionen wachsen, besonders in Situationen, wo die Kräfte ungleich sind; was natürlich alles andere bedeutet, als daß man damit die dunklen Kapitel der Kolonialherrschaft rechtfertigen könnte. Jedenfalls hat im Zusammenhang mit dem demütigenden Verhalten der siegreichen Armeen gegenüber den besiegten Völkern das Gefühl der kulturellen Überlegenheit eine große Rolle gespielt, wobei das Auseinanderklaffen der Kulturen nicht immer nur auf einen Mangel an Erkenntnis zurückzu-

führen ist. Die Wirkung unterschiedlicher Wertvorstellungen ist und bleibt in dieser Hinsicht immer ein beachtlicher Faktor auch da, wo andere mächtige Faktoren vorhanden sind.

Was Amerika betrifft, so hat es gewiß als kulturelles Kind Europas an einigen frühen kulturellen Prinzipien seiner Mutter festgehalten und bestimmte kulturelle Wertvorstellungen und Verhaltensweisen der europäischen Völker übernommen. Gleichzeitig hat es jedoch ohne Zweifel seine eigenen besonderen Charakterzüge entwickelt. Und dieses Kind hat wiederum seine eigenen Nachkommen, wie es *Mc Luhan* in seinem Buch „Global Village“¹ ausdrückt. Doch soll hier nicht so sehr das Phänomen ‚Weltkultur‘ kritisiert werden, als vielmehr der Einfluß, der von ihr ausgeht. Sie, die ‚Weltkultur‘ und ihre Strukturen, ist in unserer Zeit die einflußreichste Spielform der Kultur, die dem Imperialismus und Kapitalismus wohl am meisten zur Akkumulation von Macht und Kapital dient. Bedauerlicherweise entstammt diese ‚Weltkultur‘ weder einer neuen Art von Zusammenführung nationaler Werte noch gleichsam einem Querschnitt durch sie. Man muß in ihr eher eine Kollektion jener ‚Werte‘ sehen, die sich um den Konsum und die wachsende Ausbeutung der natürlichen Ressourcen unserer Welt drehen — bis hin zu deren vollständigem Verbrauch. Hat der Westen in der Kolonial- und Neokolonialära seine künstlerischen, kulturellen, wissenschaftlichen und ethischen Vorzüge eingesetzt, um andere kulturell zu dominieren, so erreicht dieses Streben nach Vorherrschaft heute seinen Höhepunkt durch den technologischen und wissenschaftlichen Fortschritt im Bereich der Kommunikationsmittel, wie zum Beispiel bei der Entwicklung von Satelliten, ohne freilich auch nur im geringsten Rücksicht zu nehmen auf die Unterschiedlichkeit und Komplexität der Kulturen anderer Völker. Satelliten überschreiten in ihrem Aktionsradius geographische und kulturelle Grenzen, sie überwinden zugleich lokale Hindernisse und gehen dabei erbarmungslos über eine öffentliche Meinung hinweg, die dem allen in keiner Weise gewachsen ist. Damit unterscheiden sich aber die Phänomene der ‚Weltkultur‘ in extremer Weise von jenen der anderen Kulturen: Sie zeigt keine Solidarität mit den Werten und dem kulturellen Erbe anderer. Was diese ‚Kultur‘ anstrebt, ist die Verbreitung

¹ *H. Mc Luhan — B. R. Powers, The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert (Medienanthropologie), Paderborn 1995.*

einer Konsumkultur und die Vereinheitlichung der Kriterien. Sie geht über die Auffassungen und Empfindungen anderer Völker hinweg und sucht einen einheitlichen Geschmack zu kreieren — jenseits der lokalen Kulturen.

Kann man unter diesen Voraussetzungen überhaupt eine gerechte Begegnung erwarten? Nach Ansicht eines westlichen Denkers, der sich mit internationalen Beziehungen befaßt — *R. B. J. Walker* —, geht Ordnung vor Gerechtigkeit, weil Ordnung als Ergebnis eines pragmatischen und nicht notwendig moralischen Vorgehens betrachtet wird und als Ergebnis einer notwendigen Anwendung von Gewalt. Folglich werden Werte ganz allgemein zurückgewiesen und gleichermaßen auch Kultur (soweit man darunter nicht Ideologie und Propaganda versteht), da sie im Licht einer Realpolitik verstanden werden, die keine Moralansprüche kennt. Charakteristisch ist vielmehr in jenen Gesellschaften, in denen Politiker meinen, daß Gerechtigkeit, Werte und Kultur sie daran hindern, Ordnung herzustellen, ein permanenter Kampf zwischen Gerechtigkeit, Wertvorstellungen und Kultur auf der einen und Ordnung auf der anderen Seite.

Ist nun von einem ‚westlichen Standpunkt‘ die Rede, sei es mir an dieser Stelle zunächst erlaubt, die Frage zu stellen, ob beim derzeitigen Stand der internationalen Ordnung vom Gesichtspunkt der westlichen Länder aus überhaupt eine Möglichkeit besteht, kulturelle Gerechtigkeit zu verwirklichen. Daher befassen wir uns im folgenden Abschnitt mit dem Standpunkt der westlichen Denker.

2. Kulturelle Gerechtigkeit im Westen

Das Zeitalter der Aufklärung signalisiert, vom Standpunkt der Kritischen Schule aus gesehen, einen Wandel von den religiösen und mythologischen Vorstellungen hin zu einem offenen Horizont des Rationalismus und der Unterscheidung verschiedener kultureller Bereiche. Nach *J. Habermas* ist der Umstand, daß zwischen den verschiedenen kulturellen Domänen ein derartiger Unterschied gemacht wird — zwischen Wissenschaft, Moralvorstellungen und Kunst —, der sicherste Beweis für die kulturelle Modernität.²

² *J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985.*

Der Umfang jedes dieser voneinander verschiedenen und eigenständigen Bereiche ist klar abgesteckt: Der Bereich der Wahrheit als kognitiver Begriff ist Sache der Wissenschaftstheorie. Der Ethik wird die Richtigkeit der Normen und der Kriterien — als Problem im Kontext von Gerechtigkeit — überlassen und der Ästhetik schließlich Natürlichkeit und Schönheit gleichsam zur künstlerischen Beurteilung. Dabei wird angenommen, daß der Prozeß der Spezialisierung und Institutionalisierung zur kulturellen Entwicklung in jedem dieser Bereiche führen wird, und daß der fortgesetzte Austausch zwischen diesen Bereichen und dem täglichen Leben eine entsprechende Erweiterung und Bereicherung des menschlichen Lebens überhaupt mit sich bringt. Ein Studium der gegenwärtigen Situation im Westen zeigt freilich, wie sehr diese einzelnen Kulturbereiche im Zeichen von Spezialisten stehen, die mit den Inhalten des täglichen Lebens kaum vertraut sind. So findet sich die moderne Gesellschaft mit einer sehr komplexen Situation konfrontiert: mit einem komplizierten und reichverzweigten Ordnungssystem auf der einen und mit Not und Verarmung des Lebens auf der anderen Seite.

Zur Lösung dieses Problems schlägt *Habermas* eine Art von Beziehungsvernunft vor, die in einer offenen Umgebung auf ein von Sympathie getragenes, wechselseitiges Erkennen hin ausgerichtet ist, auf Verständigung und Übereinkunft, und die mit freien und selbstgewählten Methoden arbeitet. Demgegenüber sieht *Foucault* in der Modernität nicht einen unvollständigen Entwurf zur Befreiung, sondern einen perfekten Entwurf von Vorherrschaft. Ihm zufolge ist in dem langsam fortschreitenden Prozeß der Normierung und der Ausbreitung in alle Richtungen eine Macht am Werk, die unter dem Titel ‚menschliche Freiheit‘ über Leib und Seele des Menschen herrscht.³ War in früheren Gesellschaften Macht an Personen gebunden, stellt sie heute eine dauerhafte, unpersönliche und alles vereinnahmende Größe dar. Sie benötigt heute weder Verwalter noch Funktionäre. Sie wird vielmehr durch eine Reihe von Kontroll- und Disziplinarorganen unmerklich und unaufhörlich ausgeübt. Die moderne Macht versteht es, mit bestimmten disziplinären Techniken und Instrumenten subtile Elemente und pädagogische Tricks

³ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1977.

zu verbinden, so daß das Individuum beginnt, über sich selbst zu wachen, und allmählich zu einem blinden und gefügigen Anhänger dieser Machtverhältnisse zu werden. Daß es diese speziellen, überall anzutreffenden und erlernbaren Techniken gibt, führt dazu, daß Kommunikation und gegenseitiges Verständnis nur auf eine sehr unausgeglichene und einseitige Art verwirklicht werden. Eine solcher Art von oben gelenkte Beziehung stellt das eigentliche Charakteristikum für die sozialen Beziehungen von heute dar und das wohl grundlegendste Element der bestehenden zivilisierten Gesellschaft.

Zwischen Macht und kultureller Dominanz besteht jedenfalls in den heutigen westlichen Gesellschaften eine sehr enge Beziehung. Die Existenz einer Vielfalt von Kulturen im Westen und die große Kluft, die zwischen den traditionellen (nationalen) Kulturen und der heutigen ‚Weltkultur‘ besteht, werden dazu führen, daß wir das Aufkommen einer kulturellen Gerechtigkeit zwischen den beiden mit Sicherheit nicht erleben werden. Dies beweisen auch die Proteste der Kulturindustrie der französischen, italienischen und anderer Ländern gegen die Vorherrschaft der imperialistischen Kulturindustrie in den Bereichen von Musik und Film, die vielfach im Zeichen von Gewalt und der Zerstörung der Familie steht, und die bis in den Bereich der wissenschaftlichen Methodik ausgeübt wird.

Es kann einem nicht entgehen, daß infolge der langjährigen kulturellen Einflüsse, die vom Westen ausgingen, einige Leute in den nichtwestlichen Gesellschaften in der Art der westlichen Menschen zu denken begannen, sei es wegen einer größeren, bereits vorhandenen kulturellen Nähe und Offenheit dafür, sei es, weil sie dazu gezwungen wurden und sie es über sich ergehen ließen, oder weil die westliche Kultur sie förmlich überrannte im Zuge von Maßnahmen, die die siegreichen Völker verfügten, um diese Kulturen zu verfremden oder überhaupt auszulöschen. Andere Gesellschaften außerhalb des Westens freilich hielten an ihren nichtwestlichen Kulturen fest, sei es aufgrund ihrer kulturellen Nähe zu den westlichen Kulturen, oder aber aufgrund von Machtausübung oder eigener kultureller Aggressivität. Wieder andere lebten einfach ihren kulturellen Vorstellungen gemäß weiter, wendeten sie bei den eigenen politischen Entscheidungen an oder setzten sie als Mittel ein, um der westlichen kulturellen Herrschaft die Stirn zu bieten.

3. Kulturelle Gerechtigkeit aus der Sicht des Islams

3.1 Gegenseitiges Erkennen und Gottesfürchtigkeit

Im Gegensatz zur öffentlichen Meinung, die mancherorts herrscht, und einiger nichtislamischer Orientalisten, der Islam sei eine fremden Kulturen gegenüber ‚kompromißlose Religion‘, akzeptiert der Islam tatsächlich gerne und offenen Herzens die kulturelle Vielfalt in der Welt. Dies geht auch aus verschiedenen koranischen Aussagen hervor, etwa, wenn es in Sure 5,48 heißt: „Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen, in dem, was Er euch hat zukommen lassen.“ (vgl. Koran 11,118 u. ö.).

Der Islam mißt, anders als der Westen, dem Prozeß spezifischer Kulturentwicklung in einzelnen Gesellschaften keine vorrangige Bedeutung bei, obwohl er einzelnen Elementen solcher Kulturen nicht ablehnend gegenübersteht und auch die Notwendigkeit einer entsprechenden Auseinandersetzung mit derartigen Entwicklungen nicht abstreitet. Er beurteilt Kultur nicht nach einzelnen Wesensmerkmalen, sondern betont in dieser Hinsicht die Gottesfürchtigkeit, *taqwā*⁴, als zentrales Thema — ein Element, das heute bei der Bestimmung der Rangordnung von Kultur in der westlichen Zivilisation keine adäquate Beachtung findet. Unter *taqwā* versteht man im allgemeinen die Befolgung der göttlichen Gebote durch die Gläubigen. Jedoch umfaßt dieser Begriff *alle* Prinzipien und Handlungen, die von der gesamten Menschheit befolgt werden können. In der Zeit bevor der Islam auftrat, war das Streben nach Überlegenheit — sei es zwischen Arabern und Persern, zwischen Arm und Reich, zwischen Schwarz und Weiß — ein bestimmendes Element der Kultur. Daher versuchte der Islam durch die Offenbarungen, die dem Propheten zuteil wurden, und kraft seiner Taten diese negativen Elemente zu eliminieren. Es gelang ihm auf diese Weise, schrecklichen Traditionen ein Ende zu setzen, wie dem Lebendig-Begrabenwerden von Mädchen — eine Vorgangsweise, die auf der arabischen Halbinsel

⁴ „O ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch. [. . .].“ (Koran 49,13).

durch den Glauben bedingt war, daß Frauen nur eine minderwertige Stellung zukommt.

Der Koran betont im weiteren, daß ein gegenseitiges Sich-Kennenlernen im Interesse einer positiven Entwicklung der Gesellschaft und für ihren inneren Aufbau notwendig ist: dadurch könnten ein gewisser Ausgleich zwischen den kulturellen Unterschieden geschaffen und gerechte Beziehungen hergestellt werden. Mit der Tatsache, daß jeder Mensch von einer Mutter und einem Vater abstammt, sei die Gleichheit der Menschen vor Gott hinlänglich bewiesen. So gesehen, liegt für den Koran in der Wahrnehmung der Unterschiede zwischen den Menschen und ihren kulturellen Überlieferungen ein Argument für den Ausbau von Beziehungen zwischen ihnen. Wird doch das Erlernen des Respekts vor anderen Kulturen erst in dem Maße möglich, als man jene Unterschiede erkennt, die zwischen ihnen gegeben sind: erst auf diesem Wege wird ein Einswerden der verschiedenen Kulturen in geordneter Weise möglich.

Fehlt jedoch bei der notwendigen Wahrnehmung der Unterschiede die Gottesfürchtigkeit, so wird der Mensch immer wieder ganz von selbst nach Überlegenheit im Erwerb von Reichtum und Macht streben, während gelebte Gottesfürchtigkeit — der Verzicht darauf, gottgegebene Grenzen zu überschreiten, und die Bereitschaft, gute Taten zu setzen — der Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Völkern den Weg ebnet.

3.2 Der Koran, die Gottesfürchtigkeit — und die internationalen Beziehungen

Ich habe nun versucht, mit Hilfe des Korans den Grundsatz der Gottesfürchtigkeit, frommen Verhaltens also, auf die internationalen Beziehungen zu übertragen. Das Ergebnis dieses Versuchs möchte ich im folgenden vorlegen. Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch und zwischen den gläubigen und nichtgläubigen Menschen stehen im Zeichen der Prinzipien und Gebote, die aus der Gottesfürchtigkeit kommen. Ich möchte hier nicht über die Beziehungen zu Gott sprechen, die im Gebet u. ä. lebendig sind, da ihnen für die Gestaltung der internationalen Beziehungen keine unmittelbare Bedeutung zukommt. Andererseits soll man darauf achten, daß die Gottesfürchtigkeit, über die wir hier sprechen, nur in einer religiösen und gläubigen Atmosphäre verwirklicht werden kann.

Und wir wissen, daß gerade diese Atmosphäre in den internationalen Beziehungen kaum vorhanden ist. Deswegen möchte ich die Notwendigkeit der Gottesfürchtigkeit und ihre Funktion in bezug auf unser Thema erörtern.

Ich habe vor allem versucht, die Botschaft des Islams auf die ganze Menschheit hin zu verstehen, und habe dabei in erster Linie die Kenntnis und das Verständnis der Kulturen sowie die Kenntnis der zwischen den Kulturen waltenden Unterschiede und ebenso die Gottesfürchtigkeit als notwendige Bedingung verstehen gelernt, zu kultureller Gerechtigkeit zu gelangen.

Als erstes und wichtigstes Gebot für die Herrscher und für jede Regierung gilt im Islam die Tugend der Gottesfürchtigkeit. In der gesamten islamischen Überlieferung hatte dieses Gebot, besonders für die Herrscher, Vorrang; beispielhaft mag hier nur an die Anweisungen von Imām ʿAlī, des Kalifen der Muslime, erinnert werden, die er *Mālik al-Aštar al-Naḥāʾī* (gest. 658) in dessen Regierungszeit in Ägypten gegeben hat.⁵ Um die Gottesfürchtigkeit geht es im Koran u. a. im Zusammenhang mit den sozialen Beziehungen im kulturellen, wirtschaftlichen und militärischen Bereich. Im Hinblick auf das Thema des Referates sollen hier jedoch hauptsächlich jene Aussagen berücksichtigt werden, in denen es um die kulturellen Beziehungen geht, wobei in der gebotenen Kürze insbesondere auf die Unterschiede zu jenen Grundsätzen geachtet wird, die die internationalen Beziehungen sonst weithin beherrschen. Natürlich würde eine ausführliche und vergleichende Untersuchung dieser Themen eine ungleich längere Zeit beanspruchen als sie im Rahmen dieses Beitrags zur Verfügung steht. Doch soll wenigstens so viel gesagt werden, daß sie hier einmal angesprochen sind.

Das Abstehen von Hochmut und Überlegenheitsgefühlen

„Das ist die jenseitige Wohnstätte. Wir bestimmen sie für diejenigen, die nicht hohe Macht und Überlegenheit auf der Erde und nicht Unheil suchen. Und das Ende gehört den Gottesfürchtigen.“ (Koran 28,83).

Herrschaft über andere bedarf des Hochmuts und eines Gefühls der Überlegenheit. Wenn wir auf internationaler Ebene dafür einen Begriff

finden wollen, so läuft dies auf den Herrschaftsbegriff hinaus. Herrschaft ist immer mit dem Gefühl von Überlegenheit und Hochmut verbunden. Steht der Mensch jedoch von solchen Herrschaftsdünkeln ab, werden im Rahmen gerechter Beziehungen, selbst da, wo es um führende Positionen in der Gesellschaft geht, immer auch die anderen, die nicht in diesen Positionen sind, mitgefördert werden, und werden diejenigen, die die Führungspositionen in der Gesellschaft innehaben, ihre bevorzugte Stellung nicht auf Kosten der anderen zu gewinnen suchen. So versammelte Muḥammad die Menschen, von denen es heißt, daß sie einander in Frömmigkeit, *birr*, und Gottesfürchtigkeit, *taqwā*, zugetan waren, bei seiner Predigt und bei Beratungen in einer kreisförmigen Sitzordnung um sich, damit er, obwohl er an seiner Führungsrolle festhielt, nicht den Eindruck einer Herrschaftsausübung erwecke.

Die Treue zu Abmachungen und in der Erfüllung eingegangener Verpflichtungen

„O ihr, die ihr glaubt, erfüllt die Verträge. [. . .]“ (Koran 5,1).

„[. . .] Wenn einer seine Verpflichtung erfüllt und gottesfürchtig ist — siehe, Gott liebt die Gottesfürchtigen.“ (Koran 3,76).

Diese Prinzipien gelten ohne Zweifel auch für den Bereich der internationalen Beziehungen. Das Problem, um das es jedoch dabei geht, liegt in der Interpretation dieses Grundsatzes, wenn es um Reichtum und Macht geht. Gerade die internationale Ordnung ist ein eklatantes Beispiel dafür, sind doch imperialistische Interessen meistens der Auftakt für den Verstoß gegen Verträge und eingegangene Verpflichtungen. In der frühislamischen Zeit finden wir ein passendes Gegenbeispiel im Verhalten des Propheten bei der Eroberung Mekkas: Er unternahm trotz seiner militärischen Überlegenheit solange keinen Schritt zur Einnahme der Stadt, wie der damals existierende Vertrag [durch die andere Seite] nicht verletzt worden war.

Zeugnis ablegen um der Gerechtigkeit willen (Aufstehen, um die Wahrheit zu bezeugen)

„O ihr, die ihr glaubt, tretet für Gott ein und legt Zeugnis für die Gerechtigkeit ab. Und der Haß gegen bestimmte Leute soll euch nicht dazu verleiten, nicht gerecht zu sein. Seid gerecht, das entspricht eher der Gottesfurcht. Und fürchtet Gott. Gott hat Kenntnis von dem, was ihr tut.“ (Koran 5,8).

⁵ Siehe „*Nahḡ al-balāḡa*“, Briefe, Nr. 53, hrsg. von *Šubḥī al-Šālīb*, Beirut 1989, 426—445.

Angst trägt wesentlich dazu bei, daß die internationalen Beziehungen weithin im Zeichen von Herrschaft stehen. Wer der Angst widersteht, macht einen wichtigen Schritt auf die Gerechtigkeit zu: Es sind jene Völker, die überlegenen Mächten ins Angesicht widerstehen, indem sie für die Gerechtigkeit Zeugnis geben. Diese Zusammenhänge werden in der gegenwärtigen Weltsituation viel zu wenig bedacht.

Rechtschaffen und der Gerechtigkeit treu bleiben, auch wenn man einem Feind gegenübersteht

„Für diejenigen, die auf Gott und den Gesandten gehört haben, nachdem sie die Wunde erlitten hatten, — für diejenigen von ihnen, die rechtschaffen und gottesfürchtig waren, ist ein großartiger Lohn bestimmt.“ (Koran 3,172; vgl. 5,8).

Es ist vielleicht ganz natürlich, wenn einige Menschen und Gemeinschaften nicht gerecht handeln, so sie zur Wut gereizt werden. Der Koran fordert jedoch alle dazu auf, der Gerechtigkeit treu zu bleiben.

Keine Ermittlungen über die Geheimnisse anderer

„O ihr, die ihr glaubt, meidet viel von den Mutmaßungen. Manche Mutmaßung ist Sünde. Spioniert nicht und führt nicht üble Nachrede übereinander. [. . .]“ (Koran 49,12).

Demzufolge ist es unter normalen Umständen unstatthaft zu spionieren und dadurch Beziehungen zu zerstören und das Recht anderer zu verletzen.

Den Zorn vergehen lassen und anderen ihre Fehler vergeben

„Wetteifert nach einer Vergebung von eurem Herrn und zu einem Garten, der so breit ist wie die Himmel und die Erde, der für die Gottesfürchtigen bereitet ist, die in guten und schlechten Tagen spenden, ihren Groll unterdrücken und den Menschen verzeihen — Gott liebt die Rechtschaffenen —“ (Koran 3,133 f.).

Ein wichtiges Beispiel für ein derartiges Verhalten wird aus der frühen Zeit der islamischen Gemeinschaft überliefert: Als *ʿUmar ibn ʿAbdūd*, der Held der gegnerischen Partei, von seinem Pferd geworfen als Besiegter auf dem Boden lag, beleidigte er Imām *ʿAlī*, den Held der islamischen Kriege, indem er ihn beschimpfte. *ʿAlī* stand in diesem Moment von sei-

ner Tötung ab und vollzog sie erst, als sich sein Zorn gelegt hatte, um sich in seinen Handlungen nicht von seinem Zorn leiten zu lassen.

Handeln in ausgewogenem Maße

„[. . .] Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht. Und fürchtet Gott und wißt, daß Gott mit den Gottesfürchtigen ist.“ (Koran 2,194).

Darin spricht sich einer der wichtigsten Grundsätze aus, die für die islamischen internationalen Beziehungen maßgeblich sind. Dieses Prinzip erspart es den Völkern, sich selbst zu erniedrigen und unter anderen Völkern leiden zu müssen; es ergänzt zudem andere Grundsätze.

Nicht hinter dem Rücken anderer sprechen

„O ihr, die ihr glaubt, meidet viel von den Mutmaßungen. Manche Mutmaßung ist Sünde. Spioniert nicht und führt nicht üble Nachrede übereinander. [. . .]“ (Koran 49,12).

Ein anschauliches Beispiel dafür, was mit diesem Grundsatz gemeint ist, ist die Propaganda, die für oder gegen andere Nationen in ihrer Abwesenheit betrieben wird. Aus der Sicht des Islams sollte man nicht einmal über positive Eigenschaften einer Person in ihrer Abwesenheit ohne ihre Einwilligung sprechen. Leider hat das weltweite Propagandasystem eine monopolartige Stellung innerhalb der öffentlichen Meinung in der Welt und den elektronischen Medien: Es kann die schwächeren Völker nach eigenem Belieben und hinter ihrem Rücken anschuldigen und so auf die internationalen Beziehungen direkt und indirekt Einfluß nehmen.

Ein Übermaß von Mißtrauen vermeiden

Koran 49,12 [siehe den vorausgegangenen Abschnitt].

Die Aktualität dieses Grundsatzes für die Gestaltung der internationalen Beziehungen und seine Relevanz für die öffentliche Meinung ist nicht zu übersehen — gerade im Hinblick auf die Tatsache, daß eine öffentliche Frontenbildung gegen ein Volk eine Reihe negativer Einstellungen in den Köpfen der betroffenen Menschen hervorruft, weil es die Position und das Ansehen dieses Volkes auf internationaler Ebene in Frage stellt.

Das Betreten von Privatbereichen nur im Einverständnis der Eigentümer und in Respekt vor ihnen

„O ihr, die ihr glaubt, betretet nicht Häuser, die nicht eure (eigenen) Häuser sind, bis ihr euch bemerkbar gemacht und ihre Bewohner begrüßt habt. Das ist besser für euch, auf daß ihr es bedenket. Wenn ihr niemanden darin findet, dann tretet nicht ein, bis man es euch erlaubt. Und wenn man zu euch sagt: ‚Kehrt um‘, dann sollt ihr umkehren. Das ist lauterer für euch. Und Gott weiß, was ihr tut.“ (Koran 24,27 f.).

Der besagte Grundsatz wendet die Aufmerksamkeit vor allem der Beachtung und Einhaltung der eigenen Grenzen der Völker zu und ist auch sonst unter dem Motto der ‚Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer‘ bekannt. Der angeführte Koranvers verdeutlicht seine Aussage.

Versöhnung zwischen gegnerischen Parteien

„[. . .] So fürchtet Gott und stiftet Aussöhnung untereinander, und gehorcht Gott und seinem Gesandten, so ihr gläubig seid.“ (Koran 8,1).

Das Wort *işlāḥ*, Versöhnung, wird in dem hier angeführten Grundsatz von der Wurzel *ṣulḥ*, Frieden, abgeleitet, gibt also dem ‚Frieden‘ die Bedeutung von ‚Versöhnung‘ zweier Parteien in einer schwierigen und strittigen Angelegenheit — im Unterschied zu einem Verständnis von Frieden, das Frieden gewährt auch da, wo keine Gerechtigkeit gegeben ist; wo also Gerechtigkeit nicht als Grundlage, sondern nur als Mittel und Instrument des Friedens gesehen wird. Im Koran wird also in der Wahrung der Gerechtigkeit die Grundlage des Friedens gesehen.

Defensives Verhalten und die Bereitschaft, kriegerische Übertretungen zu vermeiden

Mehr als alles andere, wie Abrüstungsmaßnahmen u. dgl. m., kann dieser Grundsatz dazu führen, Frieden zu schaffen; denn er siedelt den Frieden im inneren Leben der Völker an und macht ihn zu einem Teil ihres nationalen Willens.

Abschließend soll hier nochmals der Grundsatz der Gottesfürchtigkeit und der Notwendigkeit des gegenseitigen Kennenlernens unterstrichen werden. Offensichtlich steht der interreligiöse Dialog, den wir hier führen, im Zeichen der Notwendigkeit des gegenseitigen Kennens. Ja, es ist

notwendig, einander zu kennen. Und unter Berufung auf den Koran darf ich hinzufügen, daß diese Erkenntnis nicht nur das Erkennen von Gleichheit und ein Erreichen von Gleichheit meint, sondern auch die Wahrnehmung jener Unterschiedlichkeiten, auf denen die Schöpfung der Menschheit, besonders in den kulturellen Bereichen, beruht; von Unterschiedlichkeiten, die seit jeher existiert haben und die weiter existieren werden. Auf diese Weise können die religiösen Denker in den verschiedenen menschlichen Gesellschaften mit ihrem Verständnis für diese Unterschiede Mißverständnissen zuvorkommen und dazu beitragen, das allgemeine Bewußtsein von der gegebenen kulturellen Vielfalt und ihre Respektierung zu fördern. Das Wissen um diese Verschiedenheit entzieht jeder möglichen Einmischung des Bösen und jeder Form ihres Mißbrauchs den Boden und verschafft der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen mit Hilfe der Gottesfürchtigkeit Geltung. Ich hoffe, daß unsere Gespräche, so Gott will, dazu führen, Ähnlichkeiten und Unterschiede besser erkennen zu lernen und Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen.

Gemeinsamkeiten in den kulturellen Werten

Vanoni Ich danke Herrn Shoa'i vor allem für das dritte Kapitel, in dem er die kulturellen Werte des Islams dargestellt hat. Hier sind viele Gemeinsamkeiten mit unserer christlichen Tradition festzustellen. Vor allem mit der Heiligen Schrift des Alten Testaments decken sich viele der von Ihnen angeführten Grundsätze, zum Teil fast wörtlich oder zumindest in der Intention. Ich bin überzeugt, daß tatsächlich im Hinblick auf viel Gemeinsames eine vermehrte Zusammenarbeit möglich wäre.

größerer Schutz der einzelnen Kulturen

Näherhin ein Wort zu Ihrem ersten Kapitel: Sicher ist in der Vergangenheit viel Unrecht geschehen. Manche Völker und Kulturen wurden unterdrückt, andere wieder haben ihre Überlegenheit gezeigt. Ein historisches Beispiel aus der Zeit der alten Perser vor zweieinhalbtausend Jahren erscheint mir an dieser Stelle besonders erwähnenswert. Das damalige persische Großreich gestand den eroberten oder befreiten Gebieten ihre eigenen Rechte zu, was, meines Erachtens, etwas sehr Modernes war. Mir ist dieses historische Modell vom Studium des Judentums und des Alten Testaments her bekannt. Von jenen Völkern hat man verlangt, daß sie sich ihre eigene Verfassung geben, die die Perser dann respektierten und schützten — wie zum Beispiel die Tora der Juden. So sollten die Juden nach ihrer eigenen Religion und Kultur leben. Natürlich hatte dieses alte persische Modell auch seine negativen Seiten, wie die Erhebung neuer Steuern, zum Beispiel einer Münzsteuer, die in den abhängigen Ländern auch zu Ungerechtigkeiten führte. Ich wollte in unserem Zusammenhang jedoch nur auf die positiven Aspekte verweisen, weil sie meiner Meinung nach als Vorbild dienen könnten für das, was hier schon mehrfach angesprochen wurde: für eine Veränderung der UNO zugunsten eines größeren Schutzes der einzelnen Kulturen, so daß damit auch der Forderung nach Gerechtigkeit besser entsprochen würde.

globales Netzwerk der Medien kann zu Aushöhlung der Religion führen

Im Referat war auch von dem neuen „Global Village“ die Rede, das da vor unseren Augen im Entstehen ist. Ich denke, daß wir vor allem als religiöse Menschen die Veränderungen in der Welt sehr aufmerksam verfolgen sollten. Denn während wir hier über den Schutz und die Anerkennung von Kulturen reden, ist

ein globales Netzwerk — mit Hilfe von Internet — dabei, eine Art ‚Pseudokultur‘ und ‚Pseudoreligion‘ zu schaffen. Die Menschen versammeln sich vielfach nicht mehr zum Gebet, sondern sie kommen zusammen, indem sie ihre Köpfe in die verschiedenen Geräte stecken, die sie mit dem globalen Netzwerk verbinden. So kann man auf Knopfdruck in eine andere Welt gelangen — in eine ‚Stadt ohne Gott‘. Das schafft eine ganz neue Art von Pseudokommunikation, die in etwas hineinführen kann, was noch schlimmer ist, als alles, was bisher an kultureller Ungerechtigkeit geschehen ist. Wir haben dieses Problem, das da so überfallsartig auf uns zukommt, schon öfters, auch in theologischen Kreisen diskutiert und sind immer mehr zu der Auffassung gelangt, daß wir uns ihm zu stellen haben. Ich wollte nur darauf hinweisen, daß bald noch größere Schwierigkeiten auftreten könnten, und daß es in der Folge durch so eine Pseudoreligion durchaus zu einer ganz neuen Gefährdung, zu einer Aushöhlung der Religion kommen könnte.

Umso mehr möchte ich am Schluß noch einmal die politische Weisheit der alten Perser im Umgang mit anderen Kulturen unterstreichen, die sie dazu geführt hat, diese Kulturen zu schützen und zu bewahren.

Bedrohung der Religion ruft nach engerer Zusammenarbeit

Shoa'i Die Bedrohung, der religiöses Denken, der die verschiedenen religiösen Bekenntnisse heute ganz allgemein ausgesetzt sind, ist ohne Zweifel ein Grund für eine engere Zusammenarbeit zwischen den Gläubigen und frommen Menschen, im besonderen zwischen den Gläubigen der göttlichen Religionen. Darauf hat Herr Vanoni zu Recht hingewiesen. Im anderen Fall würden wir sicher Zeugen auch eines immer weiter fortschreitenden Zusammenbruchs der moralischen Werte werden, worauf heute morgen schon im Blick auf die internationalen Zusammenhänge hingewiesen wurde. Die Lage wird sicherlich in Zukunft noch schlimmer werden, als sie heute schon ist. Wir dürfen hoffen, daß der Schritt, den wir im Sinne des interreligiösen Dialoges in diesen Tagen gemeinsam setzen, als ein richtiger Schritt in die richtige Richtung betrachtet werden kann.

wie eigene Kultur in einer kommenden Weltkultur zu wahren?

Houry Herr Shoa'i hat zu Recht auf das Spannungsfeld aufmerksam gemacht, das in der heutigen Konstellation von ‚Weltkultur‘ und ‚Partikularkultur‘ besteht: daß man an einer Weltkultur partizipieren und sich nicht in die Isolation zurückziehen soll, daß

es aber gilt, in dieser Weltkultur einen Platz für sich und für seine eigene Kultur in Anspruch zu nehmen. Würde man von vornherein von einem Gegensatz zwischen Weltkultur und Partikularkultur ausgehen, dann würden wir nie zu einer Universalkultur der Menschheit finden. Es geht also darum, die eigene Identität innerhalb dieser ‚Weltkultur‘ zu wahren. Wie könnte das nun tatsächlich gelingen? Wie würde Ihr Modell einer Wahrung der eigenen Kultur innerhalb der Weltkultur aussehen, wie wäre es umzusetzen und wie würde sich das auf die anderen Völker auswirken?

Präsenz in der Gesellschaft, aber Privatsphäre schützen

Shoa'i Ich sehe das Modell für die Wahrung der eigenen kulturellen Identität im internationalen Zusammenhang analog zu einem immer wieder zu suchenden ausgeglichenen Verhältnis von Privat und Öffentlich. Dabei geht es um den Schutz dessen, was dem Menschen heilig ist, was seine persönliche Sphäre ausmacht — in welchem Maße der damit angesprochene Freiheitsraum des Menschen geschützt wird oder durch eine Art der Vergesellschaftlichung der Freiheit Schaden erleidet. Sollten nicht die internationalen Beziehungen nur soweit gehen dürfen, wie sie dieses ‚private Eigentum‘ des Menschen nicht antasten? Gerade dies geschieht jedoch heute bereits in einem nicht geringen Ausmaß. Soweit nötig, müßte man in dieser Hinsicht sogar eine Art von Verteidigungs- und Abwehrposition einnehmen, auch auf die Gefahr hin, daß man sich dadurch von manchem ausschließt, was mit dem Anschluß an die übrige Welt sonst an Vorteilen verbunden wäre. Dies erscheint in dem Maße angezeigt, als sich anderenfalls etwas anbahnen könnte, was letztendlich auf den Verlust der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des Menschen hinauslaufen würde. Dies stellt jedoch nur den negativen Grenzfall dar. Im übrigen gilt es, sich keinesfalls zu isolieren, sondern in der Gesellschaft präsent zu sein.

Hermeneutik notwendig, aber nach welchen Gesetzen?

Khoury Daran anschließend eine Zusatzfrage: Sie sprechen in Ihrem Referat im Blick auf einen bestimmten Text von der Notwendigkeit der Interpretation [oben S. 337]. Mit welchen Grundsätzen und Methoden kann so eine Interpretation durchgeführt werden? Wie soll man konkret vorgehen, wenn man nun Texte aus dem Koran, aus dem *Ḥadīṭ* oder aus der Tradition der großen Denker der eigenen Tradition interpretieren soll?

verschiedene Methoden der Koranauslegung in den Rechtsschulen

Shoa'i Im Kontext dieser Frage stellt sich den Muslimen eine wichtige Frage. Die Experten, die hier anwesend sind, können natürlich auf diese Frage besser als ich eingehen, insbesondere, was die Auslegungsmethoden des Korans in bezug auf theologische, gesellschaftliche oder rechtswissenschaftliche Probleme anbelangt. Einer der wichtigsten Ansprüche, die der Islam als Religion stellt, ist jedenfalls der Anspruch, aufgrund seiner Natur für die täglichen Probleme unter Berufung auf den heiligen Text des Korans Lösungen bereitstellen zu können. Die besonderen Methoden dafür sind in den verschiedenen islamischen Rechtsschulen bei aller Verschiedenheit doch ähnlich ausgebildet. In der šī'itischen Rechtslehre gibt es in dieser Frage eine sehr klar umrissene Vorgangsweise. Das entscheidende Element in dieser ganzen Frage ist jedoch, daß es in der Šī'a eine Methode zur Bewältigung der täglich anstehenden Probleme gibt, die alles in Verbindung mit der Offenbarung bringt, in die Beziehung zu Gott stellt. Und diese Beziehung ist es, in deren Licht wir die menschlichen Probleme zu lösen versuchen. Das ist unser Glauben, dies verdient als Quellgrund, aus dem heraus unsere religiösen Entscheidungen kommen, Beachtung.

‚universell‘ und ‚partikulär‘ hier vielleicht besser als ‚öffentlich‘ und ‚privat‘

Schneider Was die eben geführte Diskussion betrifft, so meine ich, daß man in diesem Falle das Universelle — die Weltkultur — und das Partikuläre — die nationale oder subuniverselle Kultur — nicht anhand der Klassifizierung verstehen kann, das Universelle sei ‚öffentlich‘, das Partikuläre sei ‚privat‘. Der Begriff des Privaten könnte hier mißverstanden werden: In unserem Rechtsverständnis ist das Öffentliche allgemein verbindlich, während das Private Sache der Individuen und der Gruppen ist, also eine Sphäre der freien Entscheidung, eventuell sogar der Willkür und der Beliebigkeit. Es gibt zum Beispiel westliche Länder, in denen Menschen verschiedenen Religionen angehören, in denen aber diese Glaubensgemeinschaften einen öffentlich-rechtlichen Status haben; Länder, in denen diese Glaubensgemeinschaften nicht nur hinter verschlossenen Türen existieren dürfen, sondern auch etwa den Anspruch haben, bei der staatlichen Gesetzgebung gehört zu werden.

zwei Ver-
ständnisweisen
von Kultur

Eine zweite Bemerkung: Sie sagten am Anfang, daß Kultur schwer definierbar sei, und haben damit die Blickrichtung umgekehrt, statt Kultur als Erkenntnismedium zu betrachten. Ich verstehe, daß ‚Kultur‘ zwischen Vertretern einer islamischen und einer nichtislamischen Welt möglicherweise schwer definierbar ist. Trotzdem sollte man versuchen zu sagen, was man meint. Im ‚Westen‘ gibt es mindestens zwei Verständnisweisen von Kultur: Der einen zufolge bezeichnet Kultur eine spezielle Sphäre des Lebens, die geprägt ist durch Religion und Ideologie und darüber hinaus u. a. die Bereiche von Wissenschaft, Erziehung, Literatur, Kunst sowie bestimmte Ausprägungen des Lebensstils umfaßt. So betrachtet, stellt sie eine andere Sphäre dar als die von Wirtschaft oder Politik.

Dann gibt es aber auch jenes Begriffsverständnis, nach dem Kultur die besondere Prägung des Gesamtzusammenhangs aller Lebensbereiche ist, so daß man zum Beispiel von einer ‚politischen Kultur‘ sprechen kann oder von einer ‚wirtschaftlichen Kultur‘.

Erstere Konzeption ist, meiner Meinung nach, gerade für diagnostische und analytische Zwecke wichtig. Zum Beispiel wird man sagen müssen, daß die Gegenwart bzw. die heutige Situation des Westens durch eine Dominanz der Wirtschaft über die Kultur charakterisiert ist, durch die Dominanz eines gewinnorientierten Opportunismus, für den alles käuflich und verkäuflich ist — auch politische und moralische Entscheidungen. Was *Habermas* die ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ nennt ‚durch die Steuerungssysteme von Macht und Geld‘. Diagnostiziert man in dieser oder in einer anderen Weise, darf man jedoch nicht glauben, daß diese Sphären unabhängig voneinander existieren. Der einflußreichste Soziologe dieses Jahrhunderts, *Talcott Parsons*, hat immer wieder betont, daß jede menschliche Gesellschaft von der Interpenetration der Sphären lebt: daß Wirtschaft ohne Ethik etwa, zu einer Veranstaltung von Raub und Betrug degeneriert, und auch die Marktwirtschaft von der anderen Kultursphäre lebt. Denn *Parsons* ist davon ausgegangen, und das ist sehr tröstlich, daß jede menschliche Gesellschaft letztlich von den Überzeugungen lebt, die das betreffen, was für sie das Heiligste und Wichtigste ist.

die Beherr-
schung anderer
— nicht
notwendiger
Weg zum
Wohlstand

Zuletzt möchte ich noch etwas zu einer Ihrer Aussagen bemerken. Sie meinen, die Erfahrung zeige, daß Wohlstand nur durch die Beherrschung anderer möglich ist. Das klingt für mich sehr deprimiert und resignativ. Ich glaube nicht, daß das notwendigerweise auf die Gegenwart zutrifft bzw. auf die Zukunft zutreffen wird. Es gab gewiß früher eine Zeit, in der man meinte, Menschen könnten nur gut leben, wenn Sklaven für sie arbeiten. Die modernen Produktionsverhältnisse sind darüber hinweggegangen. Es gibt durchaus Chancen, daß wir morgen und übermorgen ein anderes Verhältnis von Kultur, Politik und Wirtschaft erreichen können, das den Erfordernissen der Gerechtigkeit besser entspricht als das heute bestehende. Ich bezweifle allerdings nicht, daß dies schwierig sein wird.

Tendenz
westlicher
Zivilisation, sich
weltweit
auszubreiten

Shoaï In seinen Ausführungen hat Professor Schneider zuletzt noch einmal darauf hingewiesen, daß wir den gegenwärtigen Entwicklungen auch optimistisch gegenüberstehen können. Ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Optimismus und Pessimismus wird wahrscheinlich im Endeffekt zu jenen Lösungsvorschlägen führen, die der Realität am ehesten entsprechen. Sprechen wir jetzt über kulturelle Systeme, so ist unser Blick vor allem auf die Ereignisse und Probleme gerichtet, mit denen wir hier und heute konfrontiert sind. Dabei würden wir uns unter Umständen schwer tun, für die heute und morgen anstehenden Probleme in der Kulturgeschichte vergangener Tage nach Lösungen zu suchen. Was maßgeblich ist, sind die heutigen Bedingungen. Sicherlich kann man sie optimistisch oder pessimistisch betrachten. Es sind jedoch einige Sorgen und Zweifel, die aus der Betrachtung der gegenwärtigen Situation kommen und die uns eher pessimistisch stimmen — wobei ich mir bewußt bin, daß das Wort ‚Pessimismus‘ einer zukunftsorientierten Sichtweise sicherlich im allgemeinen nicht sehr zuträglich ist. Die Sorgen, die ich meine, ergeben sich in erster Linie aus der heute herrschenden Tendenz, daß sich jene Wertvorstellungen, die die Grundlage der westlichen Zivilisation bilden, auf die gesamte Welt ausbreiten wollen. Das ist der Grund, warum wir optimistischen Zukunftsvisionen mit Skepsis begegnen und warum wir eine gründliche Untersuchung dieser Entwicklung für notwendig erachten. In

meinem Referat habe ich darauf nachdrücklich aufmerksam gemacht. Ich würde mich freuen, wenn unsere Freunde, die aus dem Westen kommen, uns eine andere Interpretation anbieten könnten, die geeignet wäre, eine optimistische Zukunftsperspektive für begründet zu erachten und die bitteren Erfahrungen der Vergangenheit vergessen zu machen. Doch war auch in den Beiträgen unserer Freunde nicht nur einmal davon die Rede, daß Armut und Aggressionen in der Welt stetig ansteigen. Dieses schmerzvolle Gefühl, das wir in den Entwicklungsländern empfinden, macht es uns schwer, der gegenwärtigen Entwicklung und dem Prozeß der Globalisierung mit Optimismus gegenüberzustehen — zumindest in unserer Generation.

wirtschaftliches Wachstum nicht notwendig zu Lasten anderer

Peschke Meine Wortmeldung knüpft an die letzte Stellungnahme von Herrn Professor Schneider an: Im 18. Jahrhundert gab es in den absolutistischen Staaten eine Theorie des Merkantilismus, die besagte: Wenn der eine Staat reicher wird, verarmt der andere; wobei hier noch der Reichtum an Gold und Silber gemeint war. *Adam Smith* (gest. 1790) hat daraufhin die Theorie entwickelt, daß der Reichtum eigentlich nicht in diesen wertvollen Metallen liege, sondern durch Industrie und Handwerk geschaffen wird, ohne daß dadurch ein anderes Land ärmer werden muß. Eine These, die sich bewahrheitet hat. Es gibt eine ganze Reihe von Ländern, die wohlhabend und reich geworden sind, ohne daß andere dadurch ärmer geworden sind. So haben etwa die Schweiz, Norwegen und Schweden nie viel Macht ausgeübt über andere, waren auch nie eine Kolonialmacht. Jüngere Entwicklungen im asiatischen Raum bestätigen ebenfalls die Theorie. So üben zum Beispiel Südkorea, Singapur, Hongkong oder Taiwan in diesem Sinne keine Macht oder kulturelle Überlegenheit aus, sondern sind durch das Wachstum ihrer Industrie, durch Handwerk und verbesserte Ausbildungsmethoden für die Bevölkerung zu großem Wohlstand gelangt.

Streben nach materiellen Gütern im Kontext höherer Ziele

Natürlich stellt sich hier die schon öfter angesprochene Frage: Sind Wohlstand und Reichtum überhaupt das höchste anzustrebende Ziel? Sie haben diese Frage zu Recht verneint und darauf hingewiesen, daß im Islam die Frömmigkeit als bedeutendste, tiefste und höchste Haltung gilt. Das möchte auch ich

unterstreichen in der Überzeugung, daß die Hingabe an Gott, die Erfüllung seines Willens und die Verwirklichung seiner Absichten das höhere Ziel darstellt. Das sollte nie aus den Augen verloren werden und das Streben nach Reichtum in den Dienst höherer Ziele gestellt und dadurch auch begrenzt werden.

kulturelle Bedingungen für den Eintritt in die Gemeinschaft der reichen Länder

Shoa'i Danke für Ihren Hinweis auf die Bedeutung der religiösen Perspektive auch in diesen Fragen. Ich möchte jedoch an dieser Stelle noch eine andere Beobachtung anfügen: daß die Ordnung, die zur gegenwärtigen Zivilisation geführt hat, eine Blockbildung mit sich gebracht hat, indem sie bestimmte Bedingungen für das Erreichen des Wohlstands geschaffen hat. Und diese Bedingungen sind leider weithin kultureller Art. Ist eine bestimmte Gesellschaft nicht bereit, diese Bedingungen zu akzeptieren, darf sie nicht eintreten. Im Falle ihrer Akzeptanz wird sie jedoch, selbst wenn sie über keine Macht verfügt, eingelassen. Wir empfinden diesen Umstand, eine Genehmigung für den Eintritt in die Gesellschaft der reichen Länder nur erhalten zu können, wenn wir die Grundlagen der westlichen Zivilisation akzeptieren, ansonsten jedoch ernsthaft attackiert zu werden, als sehr gravierend.

Für eine größere Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen

Adel Theodor Khoury

Einleitung

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen bis in die jüngste Zeit war vor allem die Geschichte ihrer harten Auseinandersetzungen und ihrer Konflikte.¹ In diesem Beitrag geht es in einem ersten Schritt um die Aufdeckung von Ungerechtigkeits Erfahrungen, die beide Seiten von dieser Geschichte behalten haben. In einem zweiten Schritt sollen die Anzeichen einer Wende in diesen Beziehungen aufgespürt werden. So können in einem dritten Schritt Zukunftsperspektiven im Zeichen einer größeren Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen aufgezeigt und dringende Wünsche der beiden Seiten nach einer größeren Solidarität und einer festeren Partnerschaft nachgezeichnet werden.

Es soll, auch im ersten Abschnitt, nicht eine Abrechnung der einen mit den anderen erfolgen. Auch nicht eine Aufrechnung der Ungerechtigkeiten der anderen gegen die eigenen. Es geht um die Suche nach der Grundlage eines gemeinsamen Bemühens um eine größere Gerechtigkeit zwischen Christen und Muslimen und durch Christen und Muslime in der Welt von heute und von morgen.

1. Erfahrung von Ungerechtigkeit in Geschichte und Gegenwart

Ungerechtigkeit ist im Laufe der Geschichte den Muslimen von seiten der Christen und den Christen von seiten der Muslime widerfahren. Und

¹ Vgl. meine Untersuchungen: *A. Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)*, Louvain 1969; *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden 1972; *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e s.)* (*Religionswissenschaftliche Studien*; 1), Altenberge 1982; *L. Hagemann, Christentum und*

heute noch sind vielfältige Erfahrungen der Ungerechtigkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen festzustellen. Dies gilt sowohl für den religiösen wie für den gesellschaftlichen und politischen Bereich. An einigen Beispielen soll dies verdeutlicht werden.

1.1 Im religiösen Bereich

1.1.1 Gegeneinander-Identität

Ein prägender Faktor der Identität vieler Gemeinschaften und Völker in der Welt ist ihre Religion bzw. sind ihre religiösen Traditionen. Auch wenn die Religionen sich der gleichen Anliegen der Menschen annehmen, ihre konkreten Antworten und Lösungen hängen mit ihrer je eigenen Kultur zusammen. Das Verbindende in den Grundfragen und in manchen entsprechenden Antworten vieler Religionen wurde leider in der Geschichte weniger beachtet als das Trennende des spezifisch eigenen Charakters der jeweiligen Religion. Denn die erste Sorge der Religionsgemeinschaften bestand darin, die Identität der eigenen Religion bzw. Richtung gegenüber anderen Religionen bzw. Richtungen und Bewegungen abzugrenzen.

Im *Christentum* wurden Zusammengehörigkeit und Brüderlichkeit vor allem und hauptsächlich den Christen zugesprochen. So grenzte sich das Christentum da und dort von den anderen Gemeinschaften ab. Auch der *Islam* zog eine scharfe Trennungslinie zwischen Muslimen und Polytheisten und grenzte sie auch von Juden und Christen ab: Brüder sind nur Muslime untereinander. Die weitere Entwicklung brachte in beiden Religionen eine Verschärfung der Haltung: Die eigene Identität wurde immer häufiger gegen die anderen definiert.

Im islamischen Rechtssystem sowie in den späteren Kommentaren des Korans werden zum Beispiel die Unterschiede zwischen Polytheisten und den Leuten des Buches (Juden und Christen) verwischt. Immer wieder werden Begriffe wie *mušrikūn* (Polytheisten) auch auf die Juden und die Christen ausgedehnt.² Die Unterschiede zwischen Muslimen auf der

Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien; 4), Würzburg u. a. 1994; ders., *Christentum und Islam: Die Hypothek der Geschichte* – Ein Überblick, in: A. Th. Khoury – L. Hagemann – P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, Bd. 1 (Herder/Spektrum; 4036), 146–160.

² Bei seiner Kommentierung des Koransatzes: „Und heiratet nicht polytheistische Frauen, bis sie gläubig geworden sind“ (2,221), erörtert *Rāzī* in seinem großen Kommentar

einen und Juden und Christen auf der anderen Seite, auch wenn man den letzteren ein Dauerwohnrecht im islamischen Staat in der Rechtsstellung von Schutzbürgern einräumte, wurden verschärft, und dies als Zeichen ihrer Demütigung (vgl. Koran 9,29).³

Ein ähnliches Verhalten findet man auch in der christlichen Geschichte.⁴

1.1.2 Religiöse Polemik

Wer die religiösen Streitgespräche, vor allem in schriftlicher Form, zwischen Christen und Muslimen verfolgt⁵, gewinnt schnell den Eindruck, daß diese Auseinandersetzung immer noch von einer feindseligen Polemik beherrscht wird.

Mafātīḥ al-ğayb in ausführlicher Weise die Frage, ob mit dem Adjektiv „polytheistische“ hier auch die Ungläubigen unter den „Leuten des Buches“, d. h. vornehmlich Juden und Christen, gemeint sind. *Rāzī* bekräftigt, daß die Mehrheit der muslimischen Autoren die Frage positiv beantwortet, und eine Reihe von Versen und Argumenten wird zur Beweisführung vorgelegt. – Man muß jedoch hier auch erwähnen, daß andere bekannte Kommentatoren meinen, daß die Juden und die Christen zwar hier und da als Ungläubige, aber nicht als Polytheisten bezeichnet werden; darüber hinaus hat der Koran in 5,5 die Juden und die Christen vom Verbot der Mischehe ausdrücklich ausgenommen; vgl. dazu neben *Rāzī* auch *Ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, Kairo 1408 H/1988, Bd. I, 244; *Manār* (= *Tafsīr al-Qurʾān al-ḥakīm*), Neudruck, Beirut o. J., Bd. II, 347–350; *Ṭabāṭabāʾī*, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 3. Aufl., Beirut 1393 H/1973, Bd. II, 202–203.

³ Vgl. dazu mein Buch: *Toleranz im Islam* (Religionswissenschaftliche Studien; 8), Altenberge 1986, 141, Anm. 8.

⁴ Vgl. einige Angaben in meinem Buch: *Toleranz im Islam*, a. a. O. (Anm. 1) 181–182. Es wird Bezug genommen auf die Arbeit von G. C. Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris 1971, 115–122. Dort weiterführende Literatur.

⁵ Vgl. P. Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Bd. 1 (Religionswissenschaftliche Studien; 11, 1), Würzburg u. a. 1989; Bd. 2 (Religionswissenschaftliche Studien; 11, 2), Würzburg u. a. 1991 (weitere Bände sollen demnächst folgen); die Bände des *Corpus Islamo-Christianum* (CISC), Würzburg – Altenberge: *Series Latina*: Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (von R. Gleis), 1985; Thomas von Aquin, *De rationibus fidei* (von L. Hagemann – R. Gleis), 1987; Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum* (von A. Robles-Sierra), Bd. I, 1990; Bd. II, 1993; Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo / De statu Saracenorum* (von P. Engels), 1992; – *Series Graeca*: Georges de Trébizonde, *De la vérité de la foi chrétienne* (von A. Th. Khoury), 1987; Bartholomaios von Edessa, *Confutation Agareni* (von K.-P. Todt), 1988; Johannes Damaskenos – Theodor Abū Qurra, *Schriften zum Islam* (von R. Gleis – A. Th. Khoury), 1994; Manuel II. Palaiologos, *Dialogue mit einem Muslim* (von K. Förstel), Bd. I, 1993, Bd. II, 1994, Bd. III, 1996; *Series Arabica-Christiana*: Paul d'Antioche, *Traité théologiques* (von P. Khoury), 1994; *Series Arabica-Islamica*: Erste Bände sind in Vorbereitung.

• Lange Zeit, bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein, wurden im *Christentum* die nichtchristlichen Religionen — auch der Islam — undifferenziert verurteilt als Heidentum, schuldhaftes Irrwege und falsche Religionen; ihre Lehren, Normen und Verhaltensmuster wurden im großen und ganzen abgelehnt. Damit ging die Bekräftigung des Anspruchs auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit und des Heils, also des Absolutheitsanspruchs der christlichen Kirche, einher.

Von seiten des Islams gibt es eine ähnliche Haltung, die alle anderen Religionen wenigstens als überholt und damit praktisch als überflüssig einstuft. Ihre Anhänger — auch die Christen — werden nach der Lehre der Mehrheit der muslimischen Theologen zur ewigen Verdammnis verurteilt.⁶

⁶ Für die Mehrheit der muslimischen Theologen sind die „Leute des Buches“, insofern sie der prophetischen Botschaft, die ihnen verkündet worden ist, folgen, wahre Gläubige. Aber die Juden haben die Tora manipuliert, und die Christen haben sich vom Monotheismus Christi entfernt. Daher wurden im Koran nach dem Vers 2,62 („Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Šābīr, all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein.“) solche Verse wie 9,5.29–32 usw. herabgesandt, die die freundliche Äußerung von 2,62 aufheben. Man müsse also zwischen denen unterscheiden, die vor Muḥammad lebten und den Islam noch nicht kannten, und denen, die nach der Verkündigung des Islams lebten. Insofern die früheren Juden und Christen das Gesetz ihrer eigenen Botschaft befolgten, werden sie gerettet. Nachdem sie sich aber geweigert haben, an den Koran und den Islam zu glauben, haben Juden und Christen den Status von Gläubigen verloren, und sie werden ins ewige Verderben stürzen. Siehe zu dieser Frage *L. Gardet*, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 390–392. *Ṭabāṭabā'ī* vertritt eine ähnliche Auffassung; er deutet den oben zitierten Vers 2,62 wie folgt: „Diejenigen, die (vermeintlich) glauben, die Juden, die Christen, die Šābīr . . . (alle diese Bezeichnungen bringen nicht den Lohn und schützen nicht vor der Pein). Nur die, die (wirklich) an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn“, siehe seinen Kommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Bd. I, Beirut 1973, 193.

Muḥammad 'Abduh und sein Schüler *Rašīd Riḍā* (siehe *Manār* I, 336–337) verbinden diesen Vers mit der Koranstelle 4,123–124: „Weder nach euren Wünschen noch nach den Wünschen der Leute des Buches geht es. Wer Böses tut, dem wird danach vergolten . . . Diejenigen, die etwas von den guten Werken tun, ob Mann oder Weib, und dabei gläubig sind, werden ins Paradies eingehen . . .“ Sie führen aus, daß der Glaube an den Propheten Muḥammad nicht zur Bedingung für das Heil gemacht werden kann. „Das Heil hängt nicht von der Religionszugehörigkeit ab, sondern von einem wahren Glauben, der die Seele beherrscht, und einem Tun, das für den Zustand der Menschen Besserung bringt.“

Zur Haltung der muslimischen Theologen zur Frage nach dem Heil der anderen Gemeinschaften siehe *L. Gardet*, a. a. O., 301–302, 392–393; *Manār* I, 337–339. Auch hier scheint die Mehrheit der muslimischen Theologen der Meinung zu sein, daß alle Ungläubigen zum ewigen Feuer verdammt werden (siehe *Čurḡānī*, *Šarḥ al-mawāqif*, VIII,

• Man findet fast überall grobe Angriffe auf die Gegner. Selten findet man die Bereitschaft, erst zu verstehen, was der andere sagt, bevor man ihn verurteilt. Sobald man den Eindruck hat, daß eine andere Lehre als die eigene vertreten wird, wird diese Lehre als falsch und schwachsinnig verurteilt, die Gläubigen der anderen Religion werden als Irre ohne Verstand beschimpft. Kaum vorhanden ist die Bereitschaft, das Andersartige nicht sofort als das Falsche anzuprangern, es zunächst einmal nur als andersartig zu betrachten und es in einen breiteren Rahmen zu stellen, damit es sich vielleicht doch erweist, daß es wahr ist oder wenigstens eine Teilwahrheit enthält.⁷

Auch die Mechanismen der Verteidigung der eigenen Religion gehen schnell in Mechanismen der Zerstörung der anderen über: Selbsterhaltung durch Niederhaltung und Niederschlagung der anderen.

• Außerdem fehlt die Bereitschaft, differenziert über Sachverhalte nachzudenken, und zwar jeweils nach dem Selbstverständnis der betroffenen Gemeinschaft. So bestehen zum Beispiel einige Christen darauf, den Islam als Sammelsurium religiöser Elemente anzusehen, die den damals in der Umgebung des Islams befindlichen Religionen entlehnt wurden. Und so bestehen zum Beispiel Muslime darauf, den christlichen Glauben an die Dreifaltigkeit partout als einen Polytheismus entlarven zu wollen.⁸ Man könnte hier weitere Punkte anfügen.

Kairo 1907, 308–309). Bedeutende Autoren, wie *Čazzālī* (*Fayṣal at-tafrīqā bayna l-Islām wa z-zandaqa*; vgl. *R. Caspar*, *Le salut des non musulmans d'après Abū Ḥāmid al-Čazālī* [Übersetzung und Anmerkungen], in: *Islamochristiana* 3, Rom 1977, 47–49) und *Mahmūd Šaltūt* (*Al-Islām, 'aḳīda wa šarī'a*, 8. Auflage, Beirut o. J. 19–20) räumen diesen Gemeinschaften unter bestimmten Bedingungen eine Heilmöglichkeit ein. Siehe dazu meine Ausführungen in: *A. Th. Khoury*, *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. I, Gütersloh 1990, 285–290.

⁷ Ähnlich äußert sich *Gottfried Vanoni* in seinem Geleitwort zu: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm* (Beiträge zur Religionstheologie; 6), Mödling 1992, 9.

⁸ Vgl. mein Buch: *A. Th. Khoury*, *Apologétique byzantine contre l'Islam*, a. a. O. (Anm. 1); *P. Khoury*, *Matériaux*, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 5); *H. Zirker*, „Er ist Gott, der einzige — Gesellt Ihm nichts bei!“, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie; 1), Mödling 1994, 43–52 (Anfragen und Gesprächsbeiträge: 53–89); *K. Rahner*, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams* (Beiträge zur Religionstheologie; 2), Mödling 1978 (Nachdruck 1992), 119–136; *G. Greshake*, *Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens*, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Studien zur Religionstheologie; 2), Mödling 1996, 327–342 (Anfragen und Gesprächsbeiträge: 343–387).

1.2 Im sozialen und politischen Bereich

Es geht hier nicht um die Praxis der Christen bzw. der Muslime in Vergangenheit und Gegenwart (sie war und ist noch mancherorts eine Mischung von Toleranz und Intoleranz), sondern um die Modelle des Zusammenlebens von Christen und Muslimen und die grundsätzlichen Fundamente dieser Modelle.

1.2.1 Religionszugehörigkeit als Grundlage der Herrschaft

Im christlichen wie im islamischen Bereich wurde in der Vergangenheit und wird mancherorts auch heute noch die Religionszugehörigkeit als Grundlage der beanspruchten bzw. ausgeübten Herrschaft angesehen. Manche Erscheinungsformen dieser Vorstellung führten zu Vorgehensweisen, die von der betroffenen Seite als Ungerechtigkeit empfunden wurden und werden: politische Diskriminierung, Einschränkung der Religionsfreiheit und der freien Religionsausübung.

1.2.2 Relative Toleranz

In der Geschichte des *Christentums*⁹ muß man in bezug auf die Gewährung von Toleranz zwischen verschiedenen Konstellationen unterscheiden:

- Befanden sich die Christen in der Minderheit und wurden unterdrückt, dann wurde eine Trennung von Staat und Kirche und eine Unterscheidung der Zuständigkeiten gefordert.
- Bildeten die Christen die Mehrheit, dann wurde das Christentum praktisch zur Staatsreligion. Die religiösen Minderheiten wurden unterdrückt, die Spuren heidnischer Religionen wurden zerstört.
- Im Mittelalter erfolgte die Bildung der ‚Christenheit‘ und die Festigung der Einheit von Kirche und Staat, was zu folgenden Erscheinungsformen führte: Verfolgung der Häretiker (begründet durch ähnliche Argumente wie in der islamischen Tradition hinsichtlich der Apostasie, *ridda*)¹⁰; Diskriminierung von Nichtchristen.

⁹ Vgl. J. Lecler, *Die Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965; J. Leclercq, *Kirche und Freiheit*, Essen 1964 (beide Werke aus dem Französischen übersetzt).

¹⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* II/II q. 10 a. 8 ad 3. Siehe meinen Beitrag: *Religiöse Toleranz in Christentum und Islam. Elemente zu einem Vergleich*, in: A. Th. Khoury, *Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen?*, Freiburg 1992, 90–105.

Im *Islam* herrschte das *ḡimmi*-System.¹¹ Dieses Modell beinhaltet im Prinzip Toleranz, wenigstens gegenüber Juden und Christen und Gemeinschaften von Offenbarungsreligionen (vgl. Koran 2,256). Wo diese Toleranz auch im Gesetz verankert wurde, brachte sie einen gewissen Schutz der Minderheiten gegen die Willkür der Mehrheit und die Übergriffe der Eiferer. Auch wurde eine Teilgemeinschaft zwischen Muslimen und Christen ermöglicht (Tischgemeinschaft, Mischehe — einseitig im Islam —, bedingte Freundschaft). Gleichwohl blieb das politische Prinzip unangetastet: Vollbürger sind nur die Muslime. Mit den Nicht-Muslimen verbindet diese nur eine relative Solidarität. Ihre Oberhoheit drückt sich darin aus, daß sie den Christen nur die Toleranz der Herrschenden (die doch in Willkür entarten kann und in der Geschichte entartet ist) gewähren: Toleranz als Gnade, die zurückgenommen werden darf, wenn das Interesse der islamischen Gemeinschaft es als angezeigt erscheinen läßt¹² — eine Toleranz also, die nicht als geschuldetes Recht in den Beziehungen von Gleichberechtigten verstanden und gehandhabt wird.

1.2.3 Hartnäckige Vorurteile

Heute noch wird der Islam in christlichen Kreisen mit Vorurteilen belegt, die oft nur Ausdruck von Unwissen und Ungerechtigkeit sind. Ähnliches ist von islamischer Seite zu beobachten.

- Christen neigen dazu, die großartigen Leistungen islamischer Länder in Geschichte und Gegenwart auf dem Gebiet der Kultur und der Zivilisa-

¹¹ Vgl. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958; J. Gauss, *Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen*, in: *Saeculum* 19 (1968) 362–389; A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, Mainz u. a. 1980 (Neudruck: *Religionswissenschaftliche Studien*; 8, Altenberge 1986); R. Paret, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: *Saeculum* 21 (1970) 344–365; A. Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, in: *Saeculum* 29 (1978) 190–204; A. Th. Khoury, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg 1994.

¹² A. Fattal (a. a. O. [Anm. 11] 83) schreibt: „Einige Gelehrte wie Ṭabarī und Ibn Taymiyya lehren, daß die Schutzbürger ihren Status in dem Maße genießen, in dem die Muslime ihre Dienste brauchen. Wenn diese nicht mehr gebraucht werden, dann kann der Imam die Schutzbürger verbannen, nach dem Beispiel des Propheten, der die Juden von Khaybar verbannt hat. Der Schutzbund (*ḡimma*) wird hier verstanden als ein wirklicher Ausbeutungs-Schutz, der beendet wird, sobald er nicht mehr rentabel ist.“

tion¹³ zu übersehen und die islamische Religion für die gegenwärtige Rückständigkeit mancher islamischer Länder im Bereich der Wissenschaft, der Technik, der Organisation und der allgemeinen Zivilisation verantwortlich zu machen.

- Muslime verwechseln ständig den Westen mit dem Christentum, als wäre die ‚Christenheit‘ des Mittelalters nicht längst durch den säkularisierten Staat ersetzt worden. Sie neigen dazu, das Christentum für die Mißstände und die Unterdrückung der islamischen Tradition in der Kolonialzeit haftbar zu machen.
- Christen neigen dazu, vor allem die fanatischen, militanten Muslime, die mit Terrorakten in Verbindung gebracht werden, als die eigentlichen Vertreter des Islams zu betrachten. Sie übersehen immer wieder die friedfertige Mehrheit der Muslime in der Welt. Islam und Schwert werden ständig in Verbindung miteinander gebracht.
- Muslime wollen partout die westliche Gesellschaft als dekadente Gesellschaft kritisieren, ohne sich die Mühe zu machen, diese Gesellschaft in ihren Komponenten näher zu betrachten und gerecht zu würdigen. Oder sie wittern fast überall Spuren einer Kreuzzugsmentalität im sogenannten ‚christlichen‘ Westen.¹⁴

Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in fast allen Ländern der Welt sind wegen ihrer schwer belasteten gemeinsamen Geschichte von großen Spannungen überschattet. Intellektuell, emotional, sozial und politisch macht ihnen allen ihr gemeinsames Erbe aus der Geschichte zu schaffen.

¹³ Vgl. meinen Beitrag: Der Islam in der europäischen Geistesgeschichte, in: *A. Th. Khoury*, Was ist los in der islamischen Welt?. Die Konflikte verstehen, Freiburg 1991, 136–154; *G. C. Anawati*, Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), Der Gott des Christentums und des Islams (Beiträge zur Religionstheologie; 2), Mödling 1978 (Nachdruck 1992), 11–35 (bes. 19–25).

¹⁴ Vgl. die Untersuchungen von *P. Khoury*, L’Islam critique de l’Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et sécularité, Bd. 1 (Religionswissenschaftliche Studien; 35, 1), Würzburg u. a. 1994; Bd. 2 (Religionswissenschaftliche Studien; 35, 2), Würzburg u. a. 1995; Bd. 3 (Religionswissenschaftliche Studien; 35, 3), Würzburg u. a. 1996.

¹⁵ Vgl. meinen Beitrag: Auf dem Weg zu einer Ökumene der Religionen – die Etappe des II. Vatikanum, in: *K. Richter* (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanum für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 106–118. Dort weiterführende Literatur.

2. Wende im Christentum¹⁵

2.1 Bereitschaft zum Dialog

In Würdigung des Umstandes, daß die Welt enger zusammenrückt und die Völker einander immer näherkommen, suchen die christlichen Kirchen bei den nichtchristlichen Religionen nunmehr über das Trennende hinaus, das hervorzuheben, was den Menschen und den Religionen gemeinsam ist.

2.1.1 Die nichtchristlichen Religionen ernst nehmen

Die Grundhaltung in der Begegnung mit den anderen ist von der Bemühung inspiriert, die Menschen und ihre jeweilige Religion ernst zu nehmen. Denn die nichtchristlichen Religionen sind die Quelle, bei der die Menschen die Antwort auf die wichtigen und richtigen Fragen des Lebens suchen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts diese Fragen so formuliert: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“¹⁶

2.1.2 Die nichtchristlichen Religionen näher kennenlernen und hochachten

Wer die Begegnung mit den anderen sucht, muß sich bemühen, Einblick zu gewinnen in ihr Erbe, in ihre Sprache und in ihr Brauchtum, vor allem aber in die sittliche Ordnung, die ihnen ihre Religion vermittelt, in die religiösen Vorschriften und Vorstellungen, die ihr Leben inspirieren und prägen.

2.1.3 Das Wahre und Gute in den Religionen anerkennen, wahren und fördern

Die Christen sollen nichts von dem ablehnen, was sie in den nichtchristlichen Religionen an Wahrem und Gutem entdecken. Das Zweite Vatikanische Konzil sieht in diesen Elementen „einen Strahl jener Wahrheit“,

¹⁶ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, Art. 1.

die die Wahrheit Gottes und seines menschengewordenen Sohnes ist¹⁷, und eine Wirkung der Fügung Gottes.¹⁸ So gilt es, eine positive Haltung gegenüber diesen Religionen einzunehmen und das, was sie an Gutem und Wahrem enthalten, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern.

2.1.4 Dialog und Zusammenarbeit suchen

Was dem christlichen Erbe und den nichtchristlichen Religionen gemeinsam ist, bildet eine ausreichende Grundlage für einen offenen Dialog und eine entschlossene Zusammenarbeit.

2.2 Was hat sich geändert?

2.2.1 Heilsmöglichkeit der Nichtchristen

Die nichtchristlichen Religionen werden nicht mehr in undifferenzierter Weise negativ beurteilt. Den Nichtchristen wird eine Heilsmöglichkeit eingeräumt. „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinem im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“¹⁹

Die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen hängt also mit dem Wahren, das sie erkennen, und mit dem Guten, das sie tun, zusammen. Und gerade dies verbindet sie mit der Gnade Gottes.

2.2.2 Besondere Würdigung der religiösen Haltung der Muslime

Aus den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils seien hier zwei Stellen wiedergegeben:

„Der Heilswille [Gottes] umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“.²⁰

¹⁷ „Nostra aetate“, Art. 2.

¹⁸ Dekret über die Missionsarbeit der Kirche „Ad gentes“, Art. 26.

¹⁹ Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Art. 16.

²⁰ „Lumen gentium“, Art. 16.

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten [. . .] Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen [. . .] Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, 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“.²¹

2.3 Weitere Etappen zu einer ‚Ökumene der Religionen‘

2.3.1 Zu einer Theologie der Religionen

Aus dem Gesagten lassen sich weitere Konsequenzen ziehen, die eine neue Ausrichtung begründen und die Etappen des Weges zu einer ‚Ökumene der Religionen‘ andeuten.

Denn die Frage ist: Wie wahr und wie gut, wie heilswirksam sind die positiven Werte in den Religionen? Hier geht es um eine präzisere Bestimmung der Heilsrelevanz nichtchristlicher Religionen: Sind die nichtchristlichen Religionen ordentliche Heilswege für ihre Gläubigen, sind sie von Gott positiv gewollte Heilswege? In welcher Beziehung steht ihre Heilswirksamkeit zur Heilstat Christi und auch zum Christentum? Welche Rolle spielen diese Religionen im Heilsplan Gottes?

Die Tendenz in der theologischen Reflexion der Christen heute geht dahin, die Beziehungen von Christen und Nichtchristen, von Christentum und nichtchristlichen Religionen als die von Partnern im Dialog anzusehen. Der Dialog kann nicht eine Einbahnstraße sein, sondern er muß der Austausch unter Partnern sein, welche beide Zuhörende und Mitteilende, Empfangende und Gebende sind.

Dies besagt, daß diejenigen, die im Dialog engagiert sind, bereit sein müssen, jeweils vom anderen zu lernen, die bei der Religion des Partners erkannten und anerkannten Werte auch aufzunehmen und nach Mög-

²¹ „Nostra aetate“, Art. 3.

lichkeit in die eigene Tradition zu integrieren. Denn diese als wahr und gut anerkannten Werte sind die Spuren Gottes und die Wirkung seines Geistes im Leben der Menschen. So gehen die Partner gemeinsam auf die Suche nach Gott, dem gemeinsamen Herrn aller, und nach der integralen und lebendigen Wahrheit.

Dies alles führt zur Bejahung der Komplementarität aller Wirkungsercheinungen des Geistes Gottes in den Menschen und in der Geschichte. So können die Gläubigen aller Religionen die vollkommene Gestalt, zu der sie alle berufen sind, immer tiefer und deutlicher — auch in den Gesichtszügen der jeweils anderen — erkennen. So lernen sie, das Wirken Gottes in der Geschichte besser und genauer zu erkennen und anzunehmen und, damit verbunden, die wahren Dimensionen der Universalität zu erkennen und zu verwirklichen, die der Religion Gottes zu eigen sind.

Gleichwohl bedeutet dies nicht die Suche nach einer einförmigen und eintönigen Universalität und damit die Zerstörung der vielen Kulturen, die bei den Menschen entstanden sind. Es gilt vielmehr, einen Konsens über die Grundwerte zu suchen, aber eine *bunte Universalität* zuzulassen, auszuhalten, zu bejahen, zu fördern und mit Freude und Dankbarkeit zu genießen.

2.3.2 Für ein ‚brüderliches Gespräch‘

All das ist leichter gesagt als getan. Ein Weg dorthin ist das ‚brüderliche Gespräch‘. Und das ist kein leichtes Unterfangen. Diese schwierige Aufgabe erfordert eine entschiedene Offenheit des Geistes und eine große Bereitschaft des Herzens. Wer den Dialog, zumal ‚das brüderliche Gespräch‘, sucht, muß bereit sein, aus sich selbst herauszugehen, aus dem geschützten Bereich des eigenen Lebens, aus der gewohnten Sicherheit der eigenen Tradition auszuziehen, auf den anderen zuzugehen und sich um Verstehen zu bemühen.

Dem gegenseitigen Verstehen dient eine möglichst objektive Information, die aus der Mitte des eigenen Selbstverständnisses der jeweiligen Religion ausgeht und versucht, wieder zu dieser lebendigen Mitte vorzudringen, um damit dem Partner in seiner Identität zu begegnen. Es geht nicht um blindes Entgegenkommen. Die Verpflichtung zur Wahrheit und die Suche nach der Wahrheit verlieren auch hier nicht ihre Berechtigung und ihren Platz. Kritische Offenheit, *kritische Sympa-*

thie werden geradezu gefordert, und dies aus Liebe zur Wahrheit, aus Respekt für den Gesprächspartner, den man in seiner Person, in seiner Überzeugung und in seiner Religion wirklich ernst nimmt. Diese kritische Haltung schützt die Gesprächspartner vor einem nivellierenden Synkretismus.

Aber der Dialog lebt nicht nur von der Aufgeschlossenheit und der Aufnahmebereitschaft der Gesprächspartner. Er lebt gleichermaßen von der Dynamik der ersten Treue zur eigenen Überzeugung und zur eigenen Religion. Diese Treue ist kein blindes Festhalten an allem, was in irgendeiner Form zur Tradition gehört. Sie läßt aber auch nicht zu, daß man leichtfertig das aufgibt, was zur Substanz einer Tradition gehört und die Identität einer Religion ausmacht bzw. darstellt. Diese dezidierte und offene Treue zur eigenen Identität ist ein Grundpfeiler des echten, fruchtbaren Dialogs.²²

2.3.3 Für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit

Gleichbedeutend, vielleicht noch dringender ist das Zustandekommen einer praktischen Zusammenarbeit zwischen den Religionen auf verschiedenen Ebenen in der Bemühung um Lösungen für die gemeinsamen Probleme, die heute alle Menschen betreffen und bewegen.

Aus der Vielzahl solcher Probleme seien hier vor allem folgende erwähnt: Möglichkeit des friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens in einer pluralen Gesellschaft, in einer multikulturellen, weltanschaulich differenzierten Gesellschaft; Frieden und Friedenssicherung; Wahrung der Schöpfung und Harmonie zwischen Mensch und Natur; Gerechtigkeit für alle Menschen; Entwicklung und Solidarität; Umgang mit den neuen, den Menschen bedrohenden und manipulierenden Technologien.²³

Dialog und Zusammenarbeit sollen Christen und Muslime füreinander öffnen und sie einander näherbringen; sie sollen ihnen ermöglichen, in unserer einen Welt die Zusammengehörigkeit aller Menschen vor Gott, die Solidarität aller mit allen, die universale Brüderlichkeit zu erfahren und zu erleben.

²² Vgl. mein Buch: *A. Th. Houry, Der Islam. Sein Glaube — seine Lebensordnung — sein Anspruch* (Herder/Spektrum; 4167), Freiburg u. a. 1996, 229–230.

²³ Vgl. mein oben (Anm. 22) zitiertes Buch S. 236.

3. Zukunftsperspektiven

3.1 Neuorientierung

Not tut eine Neuorientierung an Werten des Christentums und des Islams, welche ja weitgehend den beiden Religionen gemeinsam sind. Gefordert ist eine humane Gesellschaftsordnung, die auf der unantastbaren Würde des Menschen gründet und die, wenn sie auch in die Praxis umgesetzt wird, folgende Ergebnisse zeitigen soll:

- eine brüderliche Gerechtigkeit,
- eine barmherzige Handhabung von Rechten und Pflichten,
- Einräumen von Priorität für die Rechte der Schwachen, Option für die Armen und Entrechteten,
- Bereitschaft zur Versöhnung,
- ein positives Angebot der Versöhnung an die Mitglieder der jeweils anderen Religionsgemeinschaft,
- statt gewaltbereiten Strebens nach Herrschaft Pflege des Friedens.

3.2 Einige Grundsätze

Um die Menge der Erfahrungen von Ungerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu verringern, sollten folgende Grundsätze beachtet werden:

- Eine andere Religion ist nicht deswegen falsch, weil sie anders ist als unsere eigene.
- Eine Religion ist kein einfaches Ganzes. Sie enthält sehr viele, verschiedene Elemente. Einige von ihnen können als falsch betrachtet werden, ohne daß dadurch die ganze Religion als falsch angesehen werden muß.
- Andersartigkeit ist nur Andersartigkeit, nicht unbedingt Gegensatz zum eigenen Glauben und zum eigenen Moralkodex. Andersartige Elemente können sich in einem größeren und breiteren Zusammenhang als mit dem eigenen Glauben vereinbar erweisen.
- Der Andersdenkende ist nicht automatisch ein Irrender, Schwachsinniger, irrational Denkender, Törichter ohne Verstand oder bösen Willens.

3.3 Für eine brüderliche Gerechtigkeit

Von großer Bedeutung für die Zukunft der Christen und der Muslime sowie für die Zukunft der Menschheit ist das Anliegen, eine Gesellschaft aufzubauen, die auf einer brüderlichen Gerechtigkeit gründet.

3.3.1 Religiöse Grundlage

Der Koran ruft die Muslime auf: „O ihr, die ihr glaubt, tretet für die Gerechtigkeit ein und legt Zeugnis für Gott ab.“ (4,135; vgl. 5,8).

Das Zweite Vatikanische Konzil schreibt an die Adresse der katholischen Christen folgendes:

- „Allen Menschen gegenüber muß man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen“.²⁴
- Diese von Menschlichkeit durchdrungene, von der Liebe beseelte Gerechtigkeit muß nicht nur im politischen Leben²⁵, sondern auch im wirtschaftlichen Bereich walten: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen; dabei hat die Gerechtigkeit die Führung, Hand in Hand geht mit ihr die Liebe“.²⁶

Papst Paul VI. äußerte sich im Jahr 1967 in einem Schreiben an die islamische Weltgemeinschaft anlässlich des Ramaḍān-Festes über die Begegnung zwischen Christen und Muslimen: „Warum sollten wir diese Begegnung nicht intensivieren? Geht es doch darum, der Menschheit noch bewußter als bisher das Zeugnis von Gerechtigkeit, Achtung und Liebe nahezubringen [. . .] Da wir den Glauben an den gleichen Gott teilen, sollten wir ihn anrufen, daß er uns einander jeden Tag näherbringen möge, damit wir fähig werden, jeder auf seine Art, für eine höhere Wahrheit, für Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt zusammenzuarbeiten.“²⁷

Außerdem gelten im Christentum und weitgehend auch im Islam folgende Grundsätze:

- Fundamentale Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes.
- Alle Geschöpfe Gottes, hier besonders alle Menschen, gehören zusammen, alle sind auf Kommunikation und Zusammenarbeit angelegt und angewiesen.

²⁴ Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“, Art. 7.

²⁵ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, Art. 73.

²⁶ „Gaudium et spes“, Art. 69.

²⁷ Zitiert in: M. Fitzgerald – A. Th. Khoury – W. Wanzura (Hrsg.), Moslems und Christen – Partner? (Islam und westliche Welt; 1), Graz 1976, 125–126.

- Alle Menschen bilden eine große Familie; sie sind miteinander in einer umfassenden Solidarität und in einer universalen Brüderlichkeit (bzw. Geschwisterlichkeit) verbunden.
- Solidarität und Geschwisterlichkeit sind nicht beliebig, sondern verbindlich. Sie beinhalten die Verantwortung aller für alle. Sie sind daher als Grundsätze der sozialen und politischen Ordnung das Fundament einer weltumspannenden brüderlichen Gerechtigkeit.
- Darin drückt sich die Bemühung aus, die Gerechtigkeit Gottes nachzuahmen, deren Maß seine Barmherzigkeit ist. „Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben.“ (1 Joh 4,11).

3.3.2 Notwendigkeit einer ‚brüderlichen Gerechtigkeit‘ heute

Die hier heraufbeschworene ‚brüderliche Gerechtigkeit‘ ist umso notwendiger, als die Struktur der Industriegesellschaft im Begriff ist, die Struktur der Gesellschaft in der ganzen Welt zu werden.²⁸ Diese Struktur ist durch die Atomisierung der Rollen und die Rationalisierung der Produktionsvorgänge und der Lebensformen gekennzeichnet. Sie trägt nicht dazu bei, die Kontakte zwischen den Menschen zu verstärken und zu vertiefen. Im Gegenteil, als Ergebnis der objektiven, menschlich neutralen Wissenschaft und der anonymen Technik ist sie dabei, eine Gesellschaft ohne humanes Gesicht zu schaffen, eine total verwaltete und uneingeschränkt manipulierbare Gesellschaft, in der der Rest an Seele verlorenzugehen droht.

Die brüderliche Gerechtigkeit ist umso notwendiger, als die Kluft zwischen den Völkern immer dramatischer wird und als die Verteilung der Güter des gemeinsamen Erbes der Menschheit immer rascher zugunsten der Reichen und zum Schaden der armen Länder geschieht.

Die brüderliche Gerechtigkeit ist umso notwendiger, als die Welt hin- und hergerissen ist zwischen der unentbehrlichen Bildung einer Weltgemeinschaft, die allein das Leben und Überleben der Völker sichern kann, und dem Rückzug aus dieser Gemeinschaft in die Gettos des Partikularismus auf der Suche nach nationaler, ethnischer, kultureller oder religiöser Identität.

²⁸ Ich übernehme hier und im nächsten Abschnitt einige Formulierungen meines Beitrags: Christen und Muslime. Gemeinsam unter dem Wort Gottes stehen, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung* (Beiträge zur Religionstheologie; 7), Mödling 1992, 30–32.

3.3.3 Ausdrucksformen der brüderlichen Gerechtigkeit

Brüderliche Gerechtigkeit kann in sehr verschiedenen Formen ihren Ausdruck finden. Es seien hier einige Beispiele angeführt, welche auf die oben erwähnten Ungerechtigkeits Erfahrungen in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen Bezug nehmen.

Brüderliche Gerechtigkeit erkennt das Recht der Menschen auf Wahrheit an. Dieses Recht bedeutet unter anderem das Recht, verstanden und in einer brüderlichen Haltung beurteilt zu werden. Es wäre ein dringendes Gebot an die Adresse der Christen, ihre Urteile über den Propheten Muḥammad²⁹, über den Koran und über die Muslime von vielfältigen Vorurteilen zu befreien. Es ist an der Zeit, den kulturellen, zivilisatorischen und religiösen Beitrag des Islams in der Geschichte der Menschheit gebührend zu würdigen.

Auf der anderen Seite dürfen wir Christen erwarten, daß die Muslime damit aufhören, uns als Ungläubige (*kuffār*) zu bezeichnen und zu behandeln. Warum weigern sich immer noch viele Muslime, die Erläuterungen der Christen in bezug auf ihren eigenen Glauben und ihr eigenes Verständnis dieses Glaubens ernst zu nehmen?

Ferner: Wie weit geht unsere Bereitschaft als Christen, von den Muslimen zu lernen: den tiefen, unerschütterlichen Glauben, die ungebrochene Treue zu Gott und die Solidarität mit den Glaubensbrüdern und -schwestern?

Und wie steht es mit der Bereitschaft der Muslime, darauf zu verzichten, das Christentum als eine völlig überholte Religion zu betrachten und zu meinen, daß sie von Christen nichts zu lernen hätten? Auch ein Muslim kann würdigen, daß es Christen gibt, die sich mit aller Kraft in den Dienst der Liebe zu Gott und zu den Menschen stellen, daß Christen ihre Verantwortung für die Welt ernst nehmen und sich um die Bewältigung der Probleme der Menschen und um die Errichtung einer humaneren Gesellschaftsordnung bemühen.

²⁹ Vgl. *R. Caspar*, *Traité de théologie musulmane*, Bd. 1, Rom 1987, 92–116; *L. Hagemann*, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen* (Religionswissenschaftliche Studien; 26), Würzburg u. a. ²1993, 182–199; *A. Th. Khoury*, *Wer war Muḥammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch* (Herder-Taschenbuch; 1719), Freiburg 1990.

Im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Verantwortung für die Herstellung dieser humanen und gerechten Gesellschaftsordnung haben Christen und Muslime die Pflicht, miteinander solidarisch zu sein und ihre Kräfte zu bündeln und ihre Möglichkeiten zur Lösung der Probleme unserer gemeinsamen Welt einzusetzen.

Es wäre eine in ihrer Tragweite für die Zukunft der Christen und der Muslime sowie für die Zukunft der gesamten Menschheit nicht zu überschauende, sehr schwerwiegende Ungerechtigkeit, wenn die Christen und die Muslime auch heute weiter darauf bestehen wollen,

- sich gegenseitig mißzuverstehen und abzulehnen,
- sich gegenseitig zurückzuweisen und auszugrenzen,
- einander die geschuldete Solidarität zu verweigern.

Umgekehrt: Es wäre für sie selbst und für die gesamte Menschheit ein kaum zu überschätzender Gewinn, wenn es ihnen gelänge, untereinander mehr Verständigung, mehr Vertrauen, mehr Solidarität, mehr Zusammenarbeit zustandezubringen.

Nicht mehr Gegner sollen Christen und Muslime bleiben und gegeneinander sein.

Partner sollen sie werden und miteinander zusammenarbeiten und sich gemeinsam einsetzen.

Ja, noch mehr: Freunde sollen sie werden und füreinander und zusammen für die gesamte Menschheit da sein und wirken.

Khamene'i Den Ausführungen von Herrn Khoury bin ich mit großem Interesse gefolgt. Wie erwartet, war seine Gedankenführung dabei sehr überlegt und wissenschaftlich fundiert. Ich möchte im folgenden eigentlich weniger Fragen stellen oder versuchen, bestimmte Aussagen zu korrigieren, als vielmehr die eine oder andere Erklärung bzw. Ergänzung anbringen.

Toleranz ist im Geiste von Freundschaft zu verstehen

Zunächst zu einigen Punkten, die aus historischer und manch anderer Sicht diskussionswürdig erscheinen. Da ist zum einen die Frage der Toleranz, im besonderen der Toleranz auf der Ebene islamischer Herrschaftsausübung dem Christentum gegenüber.

Diejenigen, die diese Herrschaft ausübten, taten dies im Sinne ihrer Regierungsverantwortung. Da sie ihren eigenen Leuten gegenüber sich anders zu verhalten hatten, entstand tatsächlich durch die Bevorzugung der einen und die Benachteiligung der anderen eine gesellschaftliche Ungleichheit, kam es im Falle der Benachteiligten zu einer Gruppe von Menschen, die von den anderen als Bürger zweiten Ranges bezeichnet wurden. Es scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig, den Begriff der ‚Toleranz‘ nicht ohne weiteres als gleichwertig dem Begriff der ‚Freundschaft‘ zu betrachten: denn ‚Toleranz‘ schließt nicht jenen inneren emotionalen Aspekt ein, der für das Verständnis dessen, was ‚Freundschaft‘ meint, wesentlich ist. Es wird vom Propheten, Heil und Friede sei mit ihm, überliefert, daß er am Sterbebett die folgenden Worte gesprochen habe: „Wer einem Christen oder einem anderen Schutzbefohlenen (*dimmī*) Schaden zufügt, fügt ihn auch mir selbst zu!“ Diese Überlieferung — und man kann sie wie ein Vermächtnis des Propheten betrachten — zeigt im höchsten Maß, daß ‚Toleranz‘ nur dann recht verstanden wird, wenn man sie im Geiste von ‚Freundschaft‘ versteht. Dies aber kann nicht Aufgabe einer Regierung sein, sondern ist persönliche Aufgabe eines jeden Muslims.

Minderheiten im islamischen Herrschaftsbereich

Ein Blick in die Geschichte des Islams und der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen zeigt, daß die tyrannischsten unter den muslimischen Herrschern den religiösen Minderheiten, die in ihrem Gebiet wohnten, mehr geholfen haben als andere

Könige. Das kann man in der spanischen Geschichte ebenso sehen wie in jener des osmanischen Reiches. Nicht selten findet man diesem Umstand auch in der christlichen Literatur Beachtung geschenkt, wenn dort das Verhalten des Christentums in vergleichbaren geschichtlichen Situationen getadelt wird. Das ist wohl auf jene tragende Kultur zurückzuführen, die das Leben der Muslime im Sinne einer rechtlichen und moralischen Verhaltensnorm verbindlich prägt, so daß es selbst despotischen Herrschern nicht möglich war, sich ihr ganz zu entziehen. Die Geschichte zeigt jedenfalls, daß sie tatsächlich so gehandelt haben. Suche ich dafür eine Erklärung, so kann ich sie darin finden, daß der Islam in seinem Fundament darauf angelegt ist, die Christen, wie überhaupt ‚die Leute des Buches‘, als Glieder der einen großen Gemeinschaft des einen Glaubens gleich zu behandeln — und zwar nicht nur auf der Grundlage der Menschlichkeit, menschlicher Rücksichtnahme also, sondern weil sie darüber hinaus im weltanschaulich religiösen Bereich mit uns tiefe Gemeinsamkeiten haben. Auf der anderen Seite zeigt die Geschichte, daß es in der staatlichen Gesetzgebung der verschiedenen Länder oft zwei Arten von Gesetzen gab: die einen ‚für die edlen Athener‘ bestimmt, die anderen ‚für die Fremden‘. Derartiges ist auch in die internationalen Bestimmungen aufgenommen worden. Man müßte hier auf alle die verschiedenen Details eingehen, wollte man daran Kritik üben. Doch geht es hier ohne Zweifel nicht nur um religiöse Belange, sondern auch um allgemeine weltliche Angelegenheiten. Jedenfalls befindet sich ein Mensch, der mit einer Regierung eine Art vertraglicher Regelung eingeht, um in einem bestimmten islamischen Land zu leben, unter dem Schutz des Islams. Die örtliche Aufenthaltsgenehmigung bedeutet für ihn, daß er die öffentlichen Dienstleistungen in Anspruch nehmen kann und auch die allgemeinen Erwerbsmöglichkeiten erhält. Seinerseits geht er natürlich auch verschiedene Verpflichtungen ein.

die Christen
im Verständnis
des Islams

Ein zweiter Problemkreis bewegt sich um die Frage, inwieweit der Islam Christen als Ungläubige betrachtet. Ursprünglich war der Islam mit zwei Gruppen von Menschen konfrontiert: mit den Gläubigen der himmlischen Religionen — Juden, Christen, Zoroastriern — und mit den Götzendienern. Hinsichtlich der letzteren finden sich sehr harte Bestimmungen, die in jener Zeit keine Versöhnung zuließen. In den Angehörigen der göttlichen Religionen jedoch sehen wir keine Götzenanbeter

bzw. Menschen, die Gott jemanden beigesellen. Wo man aber die Christen als solche betrachtete, führte dies notwendigerweise dazu, daß sie als Ungläubige galten. Sie wissen selbst noch besser, daß wir die Christen in ihren unterschiedlichen Denominationen immer als Menschen betrachteten, die gläubig, fromm und bescheiden sind, die in ihren Goteshäusern sich vor Gott verneigen, kurz: die mit uns die Grundsätze der himmlischen Religionen teilen und der einen Familie Abrahams entstammen. Dies findet man auch im Koran in einer sehr feinen Weise angedeutet, wenn dort zum Beispiel Abraham (vgl. Sure 3,67), Noach (vgl. Sure 10,72) und die Jünger Jesu (vgl. Sure 5,111), wie überhaupt die Anhänger der anderen Religionen als ‚Muslime‘ bezeichnet werden. Sie alle haben in ihrer Zeit und in ihrer Weise den Islam verkündet, Abraham, Mose, Jesus und schließlich der letzte der Propheten. Während man also im Islam die Religionen, auch das Christentum, in einem komplementären Sinn zueinander stehend sieht, kann man bei den anderen Religionen oft beobachten, daß die eine die andere verurteilt, in der Regel jedoch nur jeweils in einer bestimmten Richtung. So betrachten die Juden die Christen als Ungläubige, nicht umgekehrt, und die Christen oftmals die Muslime. Offiziell gibt es hingegen von unserer Seite aus keine Verurteilung der Christen. Natürlich kann es sein, daß jemand seine eigenen Glaubensbrüder als ungläubig bezeichnet — aber von rechtswissenschaftlicher Seite kann eine derartige Auffassung nicht vertreten werden. Wie Sie wissen, wird im Gegenteil das Christentum im Koran gelobt.

Christen wie
Muslime immer
in Gefahr, für
politische Inter-
essen mißbraucht
zu werden

Ein entscheidender Punkt in der Begegnung von Muslimen und Christen heute ist, daß wir als Anhänger unserer beiden Religionen mehr als je zuvor darauf achten müssen, von der internationalen Tagespolitik nicht als Spielzeug ihrer Interessen mißbraucht zu werden. In den vergangenen Jahrhunderten haben unsere Feinde immer wieder versucht, eine feindliche Konfrontation heraufzubeschwören. Und versucht man nicht in unseren Tagen wieder, das Christentum zu einem Instrument in der Hand der Großmächte zu machen — im Falle jenes unseligen Konfliktes zweier benachbarter Volksgruppen in Bosnien, in ihrem gemeinsamen Land? Anstatt in diesem Konflikt auf der einen Seite von ‚Bosniern‘ zu sprechen und auf der anderen von ‚Herzegowinern‘, bezeichnet man die einen als ‚Muslime‘, die anderen als ‚Serben‘ und treibt damit ein Volk in den Kon-

flikt mit einer Religion. Bringt das nicht verständlicherweise einen iranischen, arabischen oder indischen Muslim auf den Gedanken, daß es immer noch um ‚Kreuzzüge‘ geht, und daß es in der Tat nicht die Serben sind, die Krieg führen, sondern die Orthodoxen? Allein, der Iran und die Organisation, die uns beide hierher eingeladen hat, pflegen mit den Orthodoxen sehr gute Beziehungen und führen mit ihnen interreligiöse Dialoge. Wir haben also keineswegs akzeptiert, was die Welt uns aufzwingen wollte — die Auffassung, daß die Orthodoxen gegen uns kämpfen. Die Politik jedoch will uns ständig weismachen — wenn Sie heute das Radio aufdrehen, werden Sie es hören —, daß die Serben dieses oder jenes den Muslimen angetan haben und die Muslime den Serben.

Mißhandlung von Christen steht im Widerspruch zum Islam

So dürfen wir uns als Anhänger unserer beiden Religionen nie dazu mißbrauchen lassen, als Instrument eingesetzt zu werden gegen eine andere Religion oder gegen ein bestimmtes Volk, wo es unter diesem Deckmantel doch möglicherweise nur darum geht, die Interessen irgendwelcher mächtiger Gruppen zu

sichern. Wir als Anhänger der islamischen Religion verurteilen jede Regierung, die im Verlauf der 14 Jahrhunderte islamischer Geschichte die Christen schlecht behandelt hat. Wir sind bereit, diese Stellungnahme auch in jeder Resolution kundzutun, weil eine derartige Mißhandlung weder Gott, noch dem Islam, noch dem Geist der islamischen Gemeinschaft entspricht. Es hat sich in diesem Falle nur um eine partikuläre Gruppe von Menschen gehandelt, die unter ‚Leben‘ nur ‚Gewalt‘ und ‚Schwert‘ verstanden haben. Vielleicht sind sie es gewesen, die den Islam in den Verruf gebracht haben, eine Religion des Schwertes zu sein. Doch ist die innere Überzeugungskraft des Islams so stark, daß er keines Schwertes bedarf.

Das Element des politischen Mißbrauchs seitens der politisch Mächtigen spielt also bei der Konfrontation des Christentums mit dem Islam — in Vergangenheit und Gegenwart — eine wichtige Rolle. Uns diesem Problem zu stellen, gehört zu den Zielen dieser Tagung. Denn wir haben keine andere Möglichkeit, die Öffentlichkeit darüber aufzuklären, daß die Religionen und insbesondere die Religionen der heiligen Schriften imstande sind, Seite an Seite zu stehen und miteinander zu leben, als daß

wir dies bei derartigen Zusammenkünften in gemeinsamen Erklärungen zum Ausdruck bringen.

Bedeutung wissenschaftlichen Diskurses

Schließlich möchte ich als Universitätsmitglied und als Forscher sagen, daß wir der Wissenschaft keinen Dienst erweisen, wenn wir dem freien wissenschaftlich weltanschaulichen Diskurs den Weg versperren.

Diskutieren ein Christ und ein Muslim ein bestimmtes theologisches Thema, so geschieht dies, damit sie zu einem tieferen wissenschaftlichen Verständnis gelangen und auf diesem Weg verschiedene offene Fragen klären. Es bedeutet jedoch nicht, daß ein Muslim einem Christen nahelegen will, seinen Glauben zu ändern. Wir wissen, daß es auf universitärem Boden gang und gäbe ist, in einem Zimmer zusammensitzen und stundenlang über verschiedene Meinungen zu einer Frage zu diskutieren, ohne daß jetzt einer einem anderen etwas aufdrängen will.

Welt im Zeichen der Einheit geschaffen

So will auch diese Zusammenkunft nicht politischer Art sein und für den Fall, daß eine Erklärung verabschiedet werden sollte, müßte sie daher im Zeichen unserer Bemühungen stehen, einen Beitrag zu leisten für das friedliche Zusammenleben der Völker und für ein gegenseitiges Sich-näher-Kommen der Religionen in unserer Welt. Einheit ist ein natürliches Gesetz, denn Gott hat die Welt auf der Grundlage von Einheit und Konvergenz geschaffen. So glaube ich, ohne selbst ein Christ zu sein, daß sich auch die Christen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Ansichten einander nähern können. Und es muß uns gelingen, auch zwischen Muslimen und Christen hinsichtlich vieler ihrer unterschiedlichen Auffassungen einen Konsens zu erreichen. Es ist ein großes Ziel, Einheit zu erlangen. Und unser Wunsch geht dahin, daß alle Religionen zur Einheit finden. Wir sind prinzipiell Anhänger der Einheit, auch wenn es sie in vielem unter uns noch nicht gibt, und ich bete zu Gott, daß Begegnungen wie die unsere immer wieder aufs neue fruchtbar werden können. Sollte sich im Bewußtsein mancher der hier Anwesenden von früher her die eine oder andere Enttäuschung niedergeschlagen haben, so bitte ich sie, dies bei solchen Zusammenkünften zu vergessen, damit wir mit jener Motivation, die uns geistig und emotionell ursprünglich bewegte, unsere Arbeit zu Ende führen können. Darin sehe ich eine Sendung, die uns aufgetragen ist.

zum Konflikt
zwischen
,Serben' und
,Muslimen'

Khoury Sie haben hier noch einige weitere Beispiele für Fragen und Erfahrungen von Ungerechtigkeit angeführt, die zwar zu unserem Thema passen, die ich aber hier nicht weiter kommentieren möchte.

Ich würde nur gerne noch einmal die Haltung der Christen gegenüber den Serben und Muslimen ansprechen. Warum spricht man hier von ,Serben' und dort von ,Muslimen'? Sollten auf diese Weise Emotionen gegenüber dem Islam geschürt werden? Meines Wissens kommt dieses Mißverständnis daher, daß sich die Bosnier selber gerne als Muslime bezeichnet haben, wenn es darum gegangen ist, ihre Nationalität anzugeben. Trifft dies tatsächlich zu?

Schneider Tito hatte das angeordnet.

Khoury So ist es offensichtlich von den Medien in dieser Weise übernommen worden und führt nun dazu, daß nur in sehr unzureichender Weise zwischen einer Religion und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsgruppe unterschieden wird.

gegenseitige
Anerkennung
als Gläubige

Im weiteren möchte ich Herrn Ayatollah Khamene'i ausdrücklich dafür danken, offen gesagt zu haben, daß er uns nicht für Ungläubige hält. Wollen wir weiter zusammenarbeiten, so bildet eine unabdingbare

Voraussetzung dafür, daß wir uns gegenseitig als gläubige Menschen anerkennen. In diesen Tagen konnten wir vor allem in den sittlichen Werten und Normen weitgehende Gemeinsamkeiten feststellen. Wenn wir uns darüber hinaus auch grundsätzlich in unserem Glauben an Gott gegenseitig als Gläubige anerkennen, dann bildet dies eine tragfähige gemeinsame Basis für unsere weitere Zusammenarbeit.

das *dimmi*-
System
ursprünglich
und in seinen
verschiedenen
Ausgestaltungen

Was das *dimmi*-System anbelangt, so war es ohne Zweifel am Anfang im Hinblick auf die Minderheiten eine großartige Leistung des Islams. Worum es hier in einem kritischen Sinne geht, ist nicht das damalige System an sich, sondern seine Auswirkungen und seine Ausgestaltung in der späteren islamischen Rechtstradition, wo es dann nicht mehr nur um Toleranz ging, sondern um vielfache Erfahrungen von Ungerechtigkeit. Sie haben in diesem Zusammenhang auch den Propheten Muḥammad erwähnt. Wir wären froh, wenn die islamische Welt seit dem Anfang bis

heute immer so handeln würde, wie der Prophet Muḥammad oder wie 'Alī. (Ähnliches würde wohl auch im Hinblick auf die Christenheit zu sagen sein — daß viele Menschen glücklich wären, wenn die Christen im Lauf der Geschichte immer wie Jesus gehandelt hätten.) Ich glaube jedenfalls zusammenfassend, daß unsere Christen glücklich gewesen wären, wenn sie tatsächlich unter dem Regiment Muḥammads oder 'Alīs gelebt hätten. Ihre Erfahrungen wären sicherlich andere gewesen als dann in den späteren Entwicklungen; dies geht aus den einschlägigen Texten hervor.

gemeinsam
unsere Stimme
erheben, wo
Unrecht
geschieht

Zuletzt möchte ich gerne Ihren Vorschlag zur Zusammenarbeit aufgreifen. Frau Gabriel wie auch die anderen Kollegen haben immer wieder davon gesprochen, daß wir uns als Christen und als Muslime auf die Seite der Schwachen und der Entrechteten stellen sollten. Die nicht zu ihrem Recht kommen, sollten wissen, daß es zwei große Gemeinschaften in dieser Welt gibt, die für ihre Rechte eintreten, die sich zum Anwalt für sie machen. Die Frage ist nur: Wie machen wir das in der Praxis? Wie können wir eine Institution schaffen, die es uns ermöglicht, gemeinsam die Stimme zu erheben? Es reicht sicher nicht aus, daß wir uns alle zwei oder drei Jahre in Wien oder in Tehran treffen und darüber reden. Es müßte, wie ich meine, zu einem kontinuierlichen gemeinsamen Engagement kommen, das uns in die Lage versetzt, gemeinsam unsere Stimme zu erheben, wenn wir erkennen, daß irgendwo Unrecht geschieht, und so den Unterdrückten in der Welt eine Stimme zu verleihen. Das wäre bereits eine erste Aufgabe einer derartigen Initiative, die ich sehr begrüßen würde.

Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens

M. Modjtahed Schabestari

Wie im Thema des Referates zum Ausdruck kommt, soll es im folgenden um jene Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten gehen, die Muslimen und Christen gemeinsam sind und als verlässliche Stützen ihres gerechten Zusammenlebens betrachtet werden können. Vor jedem Diskurs sollte man aus unserer Sicht zunächst einmal klarstellen, ob den beiden Weltreligionen, Islam und Christentum, gemeinsame Glaubensprinzipien eignen. Denn eine Diskussion über gemeinsame Pflichten der beiden Religionen erscheint nur dann sinnvoll, wenn auch Gemeinsamkeiten im Bereich ihrer Glaubensprinzipien bestehen — übrigens im Unterschied zur Politik, wo die Dinge anders liegen.

Stellt sich doch aus der Sicht der Religion als zentrales Thema die Frage nach der Erkenntnis der letzten Wahrheiten und das Leben nach diesen Wahrheiten. Da die Wahrheit von Fall zu Fall jeweils nur eine sein kann, wird man von einer gemeinsamen Glaubenspflicht zwischen Glaubensgelehrten verschiedener Glaubensrichtungen nur dann sprechen können, wenn und insoweit beide Seiten davon ausgehen können, daß ihr Glaube auf einer gemeinsamen endgültigen Wahrheit aufruht. Anders, wie schon angedeutet, in der Politik, für die die Hauptaufgabe im Management der Gesellschaft liegt; weshalb ein Politiker mit einem anderen Politiker — ungeachtet ihrer ideologischen Unterschiede — bereits aus gewissen politischen Interessen heraus einen Kompromiß schließen bzw. mit ihm gewisse Pflichten teilen kann.

Dies vorausgeschickt, möchte ich in meinen Ausführungen zunächst der Frage nachgehen, welche Glaubensprinzipien Islam und Christentum gemeinsam sind, um dann die Frage zu klären, welche Glaubenspflichten diesen beiden Religionsgemeinschaften in unserer heutigen Welt gemeinsam gestellt sind. Dabei möchte ich freilich ausdrücklich darauf hinweisen, daß wir in diesem Diskurs die dem Christentum und

dem Islam gemeinsamen Glaubensprinzipien aus der Sicht des Islams erörtern. Das bedeutet genauerhin, daß wir auf die Frage antworten wollen, welche Prinzipien in den islamischen Schriften als Glaubensprinzipien betrachtet werden, die der Lehre Christi, Friede sei über ihm, und der Lehre Muḥammads, Gott spreche über ihn Segen und Frieden, gemeinsam sind. Es geht also um jene Grundsätze, die aus der Sicht der Muslime Christentum und Islam gemeinsam sind. Mehr als auf andere Quellen, berufen wir uns in der nun folgenden Analyse auf den Koran.

Von diesen Glaubensprinzipien, die im Koran als Prinzipien angesehen werden, die für den Islam und für das Christentum gemeinsam sind, kommt den folgenden die größte Bedeutung zu:

1. Die gemeinsamen Glaubensprinzipien

Das *erste gemeinsame Prinzip* ist der Glaube an den einzigen Gott, den Schöpfer allen Seins — der Glaube an einen Gott, der über jede Idee, Vorstellung und Vernunft erhaben ist, der ohne Anfang ist und ohne Ende, den ewigen, der die Summe aller Vollkommenheit ist, dessen ganzes Tun seiner Weisheit entspringt, dazu bestimmt, den Geschöpfen Wohltaten zu erweisen und sie von aller Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit zu erlösen.

Das *zweite gemeinsame Prinzip* liegt in dem alleinberechtigten Anspruch Gottes auf Göttlichkeit. Die religiöse Folgerung aus diesem Grundsatz bedeutet, daß kein religiöser Mensch befugt ist, einen anderen Menschen an die Stelle der Göttlichkeit, die Gott allein zukommt, zu setzen. Die gesellschaftliche Ordnung muß daher von jeder Art von Vorherrschaft, durch die eine Gruppe von Menschen dem Willen und der Bevormundung einer anderen Gruppe unterworfen wird, frei sein. Und dies gilt ohne irgendeinen Unterschied von allen Arten möglicher Vorherrschaft, von geistiger und religiöser Vorherrschaft ebenso wie von wirtschaftlicher, politischer oder militärischer Vorherrschaft. Hinter diesen allen steht eine Art von ‚Göttlichkeit‘, die sich bestimmte Menschen ihren Mitmenschen gegenüber anmaßen. Vorherrschaft jeglicher Art ist daher umgehend einzustellen. Die Beziehung zwischen den Menschen muß auf der Grundlage jener Würde erfolgen, die dem menschlichen Wesen eigen ist, weil Gott sie den Menschen verliehen hat. Dieses Prin-

zip beansprucht für alle gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen Geltung. Die Ausbeutung von Mensch zu Mensch, in welcher Form auch immer, steht im Widerspruch zum Willen Gottes, sie stellt auch ein Hindernis dar für die Vervollkommnung der Menschen.

Das *dritte gemeinsame Prinzip* besagt, daß beide, der Islam ebenso wie das Christentum, den Menschen als ein Geschöpf betrachten, dessen Wesen über das bloß Materielle erhaben ist. Der Mensch ist für sie das ehrwürdigste von allen Geschöpfen, er ist Verwalter Gottes auf Erden und hat ein freies, unabhängiges Wesen, das die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes in sich trägt. Er ist Treuhänder Gottes, sich selbst und der Welt gegenüber verantwortlich, er beherrscht die Natur, die Erde und den Himmel. Er ist begabt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und findet keine Ruhe außer im Gottgedenken. Er hat unbegrenzte Fähigkeiten der Erkenntnis und des praktischen Handelns und verfügt über eine seinem Wesen eigene Ehre und Würde. Seine höchste Vollkommenheit aber ist seine geistige und spirituelle Vollkommenheit, die er durch den Glauben an Gott, den Schöpfer allen Seins, erreicht und durch ein Handeln, das sich für den Menschen geziemt, das heißt, durch ein Leben auf dieser Erde, das dem Willen Gottes entspricht.

Das *vierte gemeinsame Prinzip* liegt darin, daß sich das dem Menschen geziemende Tun nicht allein auf das Beten beschränkt. Seine besten Taten sind das Bemühen des Menschen, das Leiden der anderen zu lindern, ihnen zum Leben zu verhelfen, eine dynamische Gesellschaft mit gesunden Verhältnissen aufzubauen — eine zufriedene, blühende und durch Wohlstand geprägte Gesellschaft. Mit einem Wort, es geht im Tun des Menschen um Kreativität zur Verbesserung der Lebensqualität in dieser Welt und um die Befreiung der Menschen von all jenen Hindernissen, die ihnen in vielfacher Hinsicht im Hinblick auf die ihnen gebührende Vervollkommnung im Wege stehen. Unter seinen Dienern gefallen Gott diejenigen am meisten, die mehr als alle anderen den Menschen dienen.

Das *fünfte gemeinsame Prinzip* lautet: Gott hat seine Offenbarung als Hilfe für den menschlichen Verstand und als dessen Wegweiser vorgesehen. Für seinen Lebensweg bedarf der Mensch stets eines zweifachen Lichtes: er braucht das Licht der Vernunft und das Licht der Offenbarung.

Das *sechste gemeinsame Prinzip* schließlich ist, daß die Verkündigung der Botschaft Gottes nicht alleine Sache der Propheten ist. Alle Menschen, die Gott leitet, werden zu Treuhändern der Botschaft Gottes und

müssen ihre ganze Existenz dafür einsetzen, diese Botschaft anderen Menschen näherzubringen. Und sie haben die Anstrengungen, die dieser Weg mit sich bringt, auf sich zu nehmen.

Der ganze Inhalt der angeführten Prinzipien ist eine Botschaft Gottes, und sie ist allen Menschen mitzuteilen. So sind sowohl Islam wie Christentum Religionen der Belehrung und der Verkündigung. Die sechs Prinzipien, von denen eben die Rede war, bilden aus unserer islamischen Sicht die wichtigsten gemeinsamen Glaubensgrundsätze des Islams und des Christentums, und zwar aus der Sicht des Korans. Offenkundig wird im Koran auch erwähnt, daß diese Prinzipien im Laufe der christlichen Verkündigungsgeschichte manchmal anders verstanden und interpretiert worden sind, als es in der Heiligen Schrift geschrieben steht. Ebenso können wir Muslime nicht leugnen, daß diese Prinzipien im Lauf der vierzehn Jahrhunderte währenden Geschichte des Islams auch von uns Muslimen verschiedentlich angetastet wurden, sei es aus kulturellen oder aus gesellschaftlichen Gründen.

2. Die gemeinsamen praktischen Pflichten

Nachdem wir diese gemeinsamen Glaubensgrundsätze in der gebotenen Kürze besprochen haben, wenden wir uns also der Frage zu, welche gemeinsamen praktischen Pflichten den Gläubigen der beiden Religionen von Islam und Christentum in der Welt von heute auferlegt sind. Diese gemeinsamen religiösen Pflichten, die sich aus dem Glauben an die oben dargelegten Glaubensprinzipien ergeben, und die die Anhänger des Islams und des Christentums gleichermaßen betreffen, kann man aus unserer Sicht, trotz des breitgefächerten Spektrums all ihrer Details, doch in drei Grundpflichten zusammenfassen. Es sind Pflichten, die Muslime und Christen deswegen angehen, weil — wie oben unter dem sechsten Prinzip bereits erwähnt — die Bewahrung der Botschaft Gottes auf Erden und deren Verbreitung unter allen Menschen für Islam und Christentum ein sehr wichtiges Glaubensprinzip darstellt.

Nun aber zu den einzelnen Pflichten.

2.1 Die erste praktische Pflicht, die Muslimen und Christen in der Welt von heute gemeinsam ist, liegt darin, *dem mächtigen Andrang der atheistischen Kulturen sehr überlegt und mit allem Ernst entgegenzutreten.*

Die angesprochenen Kulturen berauben die Menschen unserer Epoche nicht nur ihres Glaubensgutes, sondern zerstören auch das Fundament der Moral in ihrem Leben. In diesem Zusammenhang sind wir der Meinung, von einer vordringlichen Notwendigkeit sprechen zu müssen, daß sich die Gelehrten der beiden Religionen — von Islam und Christentum — mit den atheistischen Philosophien und Kulturen ernsthaft vertraut machen und gemeinsam Überlegungen anstellen, um diesen Kulturen wirksam entgegenzutreten zu können.

Die gemeinsamen Bemühungen, dieser vordringlichen Notwendigkeit zu entsprechen, müssen auf verschiedenen Ebenen unternommen werden: Da gilt es zunächst, jene Lücken und Defizite herauszuarbeiten, die heute in der Frage des Zugangs zum Glauben an den einen Gott und hinsichtlich der Rede von Gott aus philosophischer und wissenschaftlicher Sicht gegeben sind. Tatsächlich sind dem Menschen von heute auf den unterschiedlichen Gebieten der Anthropologie und der Sozialwissenschaften verschiedene Erkenntnisse zugänglich gemacht worden, mit denen sich die Glaubensgelehrten noch nicht ernsthaft auseinandergesetzt haben. So gesehen, ist es verständlich, daß Theologen gewisse Schwierigkeiten haben, der heutigen Generation bestimmte Aspekte, die die Frage der Erkenntnis Gottes berühren, zu erklären.

Eines der wesentlichen Defizite, unter dem die Arbeit der Glaubensgelehrten leidet, ist ferner das zu geringe wissenschaftliche Interesse, das sie dem Problem der Klassenunterschiede in der heutigen Gesellschaft und den sich daraus ergebenden sozialen Spannungen entgegenbringen. Hinzu kommt der Mangel an wissenschaftlichem Interesse sensiblen Bedürfnissen gegenüber, die die Psychologie im Bereich der menschlichen Seele entdeckt hat und die für das Verständnis der menschlichen Freiheit und Würde von weitreichender Bedeutung sind — wie überhaupt die unzureichende Art, sich mit wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklungen zu befassen, die die Erkenntnis des Menschen und der menschlichen Probleme betreffen. Aus unserer Sicht gilt es, diese Mängel im Rahmen einer weitgehenden, vielseitigen Kooperation anzugehen und aufzuarbeiten.

Ein weiteres Aufgabengebiet bildet der kulturelle Austausch zwischen den philosophischen und theologischen Traditionen beider Religionen mit dem Ziel, zu einem besseren und tieferen gegenseitigen Verständnis zu gelangen, aus früheren Erfahrungen, die beide Seiten gemacht haben,

zu lernen und auf diesem Wege die Entwicklung einer gemeinsamen Theologie zu erreichen. Wir zweifeln nicht daran, daß geschichtliche Ereignisse in der Vergangenheit, wie die Kreuzzüge und bestimmte kolonialistische Bestrebungen ein großes Hindernis zwischen den Gelehrten auf beiden Seiten geschaffen und sie in gegenseitiger Unkenntnis ihrer theologischen und kulturellen Schätze belassen haben. Diesen Zustand gilt es zu verändern.

Sprechen wir hier von der Notwendigkeit einer geistigen Auseinandersetzung mit atheistischen Kulturen, so ist auch davon zu sprechen, daß sich diese gemeinsame Aufgabe nicht auf eine rein wissenschaftliche und intellektuelle Arbeit beschränken kann. Es sind nicht nur die islamischen und christlichen Theologien, die wieder ins Leben gerufen werden müssen, sondern auch die Moral der Gelehrten des Islams und des Christentums. Ein Studium der Expansionsgeschichte der Religionen zeigt, daß der Glaube an Gott und religiöse Moral unzertrennlich sind. Der erfolgreichste unter den Glaubensgelehrten war jener, der seinen Adressaten nicht nur Gedanken bzw. Ideen zu vermitteln wußte, sondern auch Moral, der nicht nur ihre Vernunft zu fördern verstand, sondern auch ihre Seele und ihren Geist. Es sind nicht nur atheistische Philosophien, die unsere Welt bedrohen, es gibt in ihr auch eine tiefe moralische Krise. Und dieser Moralkrise gilt es nicht weniger von seiten der Gelehrten und religiösen Einrichtungen des Islams und des Christentums entgegenzuwirken, was aber eben nur über eine praktisch angewandte Moral möglich ist. Das bloße Reden und Philosophieren wird nicht viel nutzen. Andere auf den Geschmack der Moral bringen, ist nur möglich, wenn der Religionsgelehrte die Moral in seiner Person selbst darlebt. Die Moral ist zu vermitteln, nicht zu propagieren. Liebe zu anderen, Aufrichtigkeit, Selbstaufopferung und Bescheidenheit — die wichtigsten moralischen Bedürfnisse unserer Zeit — können nur durch jene Glieder der Menschheitsfamilie vermittelt werden, die selbst, in ihrer Person gleichsam ein Erscheinungsbild dieser göttlichen Eigenschaften sind. Das bedeutet, daß sich die Glaubensgelehrten beider Religionen in ihrem Wirkungskreis für eine umfassende moralische Erziehung engagieren müssen, damit sie in der Begegnung mit den individuellen, gesellschaftlichen, nationalen und internationalen Lebensproblemen der Menschen von heute einen in Wahrheit moralischen Standpunkt vertreten können, damit sie sich dabei nicht vor den Instrumenten der

Macht beugen müssen und nicht zu Spielzeugen der Weltmächte werden. Sie sollen Vertreter Jesu und Muḥammads sein.

Eine Gefahr, die viele Glaubensgelehrte unserer Zeit bedroht, liegt darin, daß sie sich in ‚intellektuelle Gelehrte‘ verwandeln: Als solche verfügen sie über ein ausgeprägtes politisches und gesellschaftliches Bewußtsein, sie sind aber nicht moralisch — und deswegen nicht fähig, andere zu erziehen. Sie geraten leicht in den Sog der Macht und handeln dann, auch wenn sie sich dessen nicht bewußt sind, als Vertreter der weltlichen Mächte und nicht als Vertreter Jesu, Friede sei über ihm, und Muḥammads, Gott spreche Segen und Frieden über ihn.

2.2 Eine weitere Pflicht, die Islam und Christentum gemeinsam obliegt, ist das beherzte und entschiedene *Eintreten der wahren Gläubigen dieser beiden Religionen gegen die ‚internationale Tyrannei‘*, die durch die Scheidung der Welt in zwei Lager — in den Block der Mächtigen und in den der Schwachen — entstanden ist. Alle lokalen Tyrannen erhalten die Möglichkeit ihrer Existenz von Gnaden der internationalen Tyrannei und Machtorganisation, die ihrerseits durch die Großmächte etabliert und gefestigt wurde. Sämtliche kleinere Systeme der Machtanmaßung und Arroganz basieren auf dem System der Weltarroganz. Dieses weltweite System haben die Großmächte geschaffen: Sie nehmen mit den ihnen zur Verfügung stehenden (direkten und indirekten) Instrumenten der Macht, mit den von ihnen abhängigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Organisationen alle Gaben und Güter — die Gott eigentlich überall auf der Erde allen Menschen zugedacht hat — gewaltsam für sich in Anspruch und verteilen sie dann auf eine sehr ungerechte Art und Weise unter den Menschen dieser Welt. Um diese Situation der Ungleichheit und der Ausbeutung aufrechtzuerhalten, haben sie der Mehrheit der Weltbevölkerung ein menschenwürdiges Leben verwehrt.

Dieses allgegenwärtige Netz der Weltmacht ist der größte Götze unseres Jahrhunderts und weitere Götzen, wie Konsum- und Triebabhängigkeit, müssen als Ableger dieses großen Götzen angesehen werden. Daß die kleinen Staaten einen Teil ihres nationalen Einkommens zum Kauf von Waffen verwenden, führt nicht nur dazu, daß sie in entscheidendem Maße an ihrer Entwicklung und an ihrem Fortschritt gehindert werden, sondern es setzt die Menschheit der Gefahr der Ausrottung aus und macht, daß sich die Hoffnung auf Zukunft in Angst und Schrecken vor ihr

wandelt. Es ist ein falscher Ansatz und ein Ansatz, hinter dem letztlich auch wiederum die Großmächte stehen.

Wir meinen nun, daß ein vom Glauben inspiriertes, klar definiertes und entschiedenes politisches Engagement auf allen Ebenen gegen dieses die Welt beherrschende Machtssystem eine gemeinsame Glaubenspflicht darstellt. Der erste Schritt auf diesem Wege wäre aus unserer Sicht die Verkündigung der dem Menschen von Gott verliehenen Würde und die konsequente Ablehnung jeder Art von Vorherrschaft, die den Menschen — sei es auf dem Wege von Gewaltanwendung von seiten der Machthaber oder indem man ihm Unmoral oder Gottlosigkeit unterstellt — daran hindert, Wissen zu erwerben sowie seine freie Entscheidungsmöglichkeit und Kreativität zu entfalten. Wir vertreten insbesondere die Auffassung, daß niemand berechtigt ist, sich durch die Ausübung von Macht — welcher Art auch immer — als Vermittler zwischen Gott und den Menschen aufzuspielen und so die Beziehung zwischen Gott und den Menschen gleichsam zu monopolisieren.

Im Lichte dieser Überlegungen scheint es den echten Christen und Muslimen nicht möglich zu sein, Liberalismus oder Totalitarismus zu akzeptieren. Der Geist der göttlichen Religionen ist mit keiner dieser beiden Gesellschaftsordnungen vereinbar. Würde in der ersteren der Glaube an Gott und die religiöse Moral ihren Wert sowie ihre gesellschaftliche Rolle einbüßen, so würden in einem totalitaristischen System die Herrschenden Gottes Platz einnehmen und von den Menschen Gehorsam und Unterwerfung für sich beanspruchen.

Die Anhänger Jesu, Friede sei über ihm, und Muhammads, Gott spreche über ihn Segen und Frieden, hingegen müssen für eine gesellschaftliche Ordnung eintreten, in der

- erstens die politische Macht vom Gesetz her und durch die freie Wahl der Bürger ablösbar bzw. veränderbar ist, in der
- zweitens der Moral und dem Glauben an Gott die bestimmende gesellschaftliche Funktion zukommt und in der schließlich
- drittens die Sicherung der sozialen Gerechtigkeit und die Entfaltung des Menschen im weitesten Sinn des Wortes das Hauptprogramm des Staates darstellen.

Bei diesem Engagement, wie wir es im vorausgehenden beschrieben haben, ist es notwendig, vor einer ernsthaften Entgleisung auf der Hut zu sein: nämlich die Bekehrung zu Gott der Forderung nach der sozialen Ge-

rechtigkeit zu opfern. Es ist eine Gefahr, die vielerorts aufgetreten ist, und auf die hier kurz einzugehen ist. Liegt doch die eigentliche Sendung aller göttlichen Religionen seit jeher darin, den Menschen zu befähigen, daß er seine Triebe beherrsche, zu seiner inneren geistigen und spirituellen Freiheit gelange und durch die Verinnerlichung von Glaube und Moral letztendlich die spirituelle Vollkommenheit und Gottesnähe erreiche. Einen Glauben und eine Moral dieser Art zu besitzen, darin liegt die wahre Frömmigkeit.

Für die Propheten war nun die gesellschaftliche Gerechtigkeit insofern ein zentrales Thema, weil ohne sie die meisten Menschen infolge der Last der Armut, von Unwissenheit und Krankheit die Möglichkeit zur Entfaltung ihrer Fähigkeiten und Talente verlieren würden. Behindern doch die gesellschaftlichen Zwänge und Belastungen die Menschen dabei, ihre Triebe zu beherrschen, und erwachen sie unter ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen niemals zu ihrem wahren menschlichen Selbst. Armut, Unwissenheit und Krankheit sind Feinde des Glaubens und der Moral und führen zur Entfremdung.

Die Propheten waren davon überzeugt, daß die Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes und zur Verinnerlichung der Moral in allen Menschen angelegt ist, und daß die gesellschaftlichen Bedingungen es den meisten Menschen erleichtern, diese Fähigkeit zu entfalten — oder es ihnen erschweren. So wie es eben die gesellschaftlichen Bedingungen sind, die das Erscheinungsbild und das Wachstum dieser Fähigkeiten und Talente maßgeblich beeinflussen und die Religion entweder zu einem Element des reifenden Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins und der Menschenliebe machen oder zu einem Faktor der (Selbst-)Betäubung, der (Selbst-)Entfremdung und der Vorherrschaft der gesellschaftlichen Götzen und zu einem Element, das die Klassenunterschiede festschreibt.

Da wir die Sendung der Propheten solcherart verstehen, vertreten wir die Auffassung, daß das Engagement der Gläubigen des Islams und des Christentums gegen die internationale Tyrannei im Namen Gottes beginnen und auch in seinem weiteren Verlauf stets unter diesem Namen stehen soll. Das Motto der Gläubigen muß letztendlich und in allem die Befreiung der Geschöpfe vom Götzendienst sein. Menschen und Organisationen, die dieses Engagement nicht im Namen Gottes leben und vorantreiben, die vielmehr die gesellschaftliche Gerechtigkeit selbst zum Endziel erklären, geraten unbewußt in die Fangnetze des Materialismus und eines gottlosen Humanismus.

Der entscheidende Punkt liegt also darin, daß wir die Religionen ihrer geistigen und spirituellen Identität berauben und auf ein rein gesellschaftliches Phänomen reduzieren, wenn wir unsere wissenschaftlichen Methoden bei der Analyse der gesellschaftlichen und historischen Probleme nicht auf den Glauben und die Offenbarung hin erweitern. Ein solches Versäumnis wäre eine schwerwiegende Entgleisung und ist ernsthaft zu vermeiden.

Im Zusammenhang mit der Pflicht, unser Engagement wider die Netze der Weltmacht ernstzunehmen, ist hier noch ein weiterer Aspekt anzuführen: Wir alle wissen, daß es sowohl in der Welt des Islams wie auch in der des Christentums viele religiöse Führer gibt, die von gesellschaftlicher Gerechtigkeit und Freiheit sprechen, sich jedoch nicht gerne mit Worten wie ‚Engagement‘ und ‚Kampf‘ vertraut machen. Sie haben keine innere Beziehung zu dem, was diese Wörter eigentlich meinen. Sie protestieren zwar gegen Tyrannei, wollen aber die Tatsache nicht wahrhaben, daß sich in unseren Tagen die kleinen lokalen Tyrannen auf das System der internationalen Tyrannei stützen. Sie richten sich mit keinem Wort gegen die Großmächte, sondern begnügen sich in bezug auf die unmenschlichen Machenschaften der Großmächte auf internationaler Ebene mit Predigten, deren Adressaten unbekannt sind, oder sie beschränken sich in ihrem ganzen Bemühen, gesellschaftliche Gerechtigkeit zu schaffen, darauf, gute Ratschläge zu erteilen und Appelle an die Mächtigen und Ausbeuter zu richten.

Eine Haltung dieser Art wird, unserer Meinung nach, keinesfalls der religiösen Sendung gerecht, die es zu leben gilt. Kann man doch aus unserer Sicht die Botschaft Gottes den Menschen in der Welt von heute nicht mitteilen, ohne die Hindernisse aufzuzeigen, die dem Glauben an den einen Gott im Wege stehen, und ohne einen ernsthaften politischen, wissenschaftlichen und kulturellen Kampf gegen diese Hindernisse zu führen. Fragt man, welche Menschen den Glauben und die Moral anderen Menschen vermitteln können, so sind es gewiß jene, deren Leben sich außerhalb des Netzes der internationalen Macht befindet und die bereit sind, sich für Glaube und Moral mit ihrer ganzen Kraft einzusetzen.

2.3 Die dritte praktische Pflicht, die den Gelehrten und Einrichtungen des Islams und des Christentums gemeinsam ist, besteht darin, sich *in ihren Gesellschaften als geborene und faktische Verbündete und Partner der*

Unterdrückten und nicht der Reichen und Wohlhabenden bewußt einzusetzen und in Funktion zu treten. In der Moschee und in der Kirche muß das Lager der Unterdrückten sein und nicht der Machthabenden. Wir wissen, daß sich in jeder Gesellschaft die Herren des Geldes und der Gewalt darum bemühen, die Religion und die Glaubensgelehrten in ihren eigenen Dienst zu stellen. Sowohl der Islam als auch das Christentum haben dadurch viele Niederlagen erlitten.

Heute wie gestern kann die Botschaft des Glaubens an den einen Gott nur dann richtig verkündet werden, wenn die Verkünder der Botschaft die Schmerzen und Leiden ihrer Adressaten teilen. Mit einem Wort: Wir müssen uns gemeinsam bemühen, daß unsere Gelehrten und unsere religiösen Einrichtungen sich im Lager der Unterdrückten befinden und nicht im Lager derer, die über die Unterdrückten herrschen. Es wird außerdem darauf zu achten sein, daß dies alles nicht bloß eine interne Angelegenheit der Gesellschaft bleibt, in der wir leben. Die Großmächte sind, wie schon gesagt, mit großem Nachdruck darum bemüht, die Gelehrten und religiösen Einrichtungen in ihren Dienst zu stellen. Vieles wird in dieser Richtung unternommen. Und es gilt, dieser gefährlichen Verschwörung Widerstand zu leisten. Eine der Maßnahmen nun, dieser Verschwörung entgegenzutreten, liegt darin, internationale religiöse Institutionen zu schaffen, bestehend aus Muslimen und Christen, die — unabhängig vom Staat — das Ziel haben, sich für die Unterdrückten einzusetzen und ihnen zu helfen. Diese Organisationen werden ihre Unabhängigkeit umso besser wahren können, je mehr Internationalität sie aufweisen. Anscheinend gibt es auf diesem Weg noch keine praktischen Erfahrungen, und es ist uns auch keine Institution dieser Art bekannt, die tatsächlich aus Christen und Muslimen besteht.

Es scheint, daß die Vertiefung des Verständnisses der angeführten Glaubensprinzipien und das Bemühen, ernsthafte Maßnahmen zu ergreifen, um die gemeinsamen Glaubenspflichten in die Tat umzusetzen, als stabilste und wirksamste Stützen eines gerechten Zusammenlebens von Muslimen und Christen betrachtet werden können. Diese Prinzipien und Pflichten können nicht nur der Anfang sein, die Strategie für den Aufbau eines gemeinsamen Zusammenlebens von Christen und Muslimen zu skizzieren. Sie können auch die Linien für dieses Zusammenleben selbst kennzeichnen.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

gemeinsamer Glaube an Auferstehung und Jüngstes Gericht

Dinani Herr Schabestari hat die dem Islam und Christentum gemeinsamen Prinzipien in sechs Punkten zusammengefaßt. Auch wenn man dazu in einzelnen Fragen unterschiedlicher Meinung sein kann, können die angeführten Prinzipien so stehenbleiben. Einen wichtigen Aspekt in dieser Gemeinsamkeit müßte man jedoch noch hinzufügen: Sowohl der Islam als auch das Christentum glauben an die Auferstehung und an das Jüngste Gericht. Diesem Prinzip kommt in der Tat sehr große Bedeutung zu.

Schabestari Das von Dr. Dinani angesprochene Prinzip ist für mich bereits berücksichtigt in dem von mir angeführten Glaubenssatz, daß Gott die Welt kraft seiner Weisheit und Vorsehung auf das von ihm gesetzte Ziel hin führt. Darin ist aus meiner Sicht die Auferstehung sowohl der Welt wie auch des Menschen enthalten, so daß es nicht nötig erschien, darauf eigens hinzuweisen.

war an konkrete Formen der Zusammenarbeit gedacht?

Khoury Herr Kollege Schabestari, Sie sagen in Ihrem Referat u. a., daß ein kultureller Austausch zwischen den philosophischen und theologischen Traditionen unserer beiden Religionen stattfinden muß. Wie könnte das praktisch aussehen? Meinen Sie hier nur die Wissenschaftler im allgemeinen, die ohnehin schon in mannigfaltiger Weise und vielerorts um einen derartigen Austausch bemüht sind, oder denken Sie an etwas Konkreteres — an eine bestimmte Arbeitsgruppe oder etwas Ähnliches? Steht Ihnen dafür also eine konkrete Form der Zusammenarbeit vor Augen?

Eine zweite Frage ist ähnlich gelagert. Sie bezieht sich auf Ihre Vorstellung von jener Einrichtung, die sich um die Herstellung einer gerechteren Gesellschaft bemühen und in bestimmten Fällen eine gerechte Handhabung des Gesetzes anmahnen soll, die sich für Menschen einsetzen soll, denen ihr Recht vorenthalten wird, die, mit einem Wort, bestimmt wäre, sich zum Anwalt der Entrechteten und Unterdrückten zu machen. Haben Sie konkrete Vorstellungen, wie so eine internationale Einrichtung funktionieren sollte? Ihre Ansicht würde mich sehr interessieren, denn wir wollen alle unsere Tagung hier nicht als eine ein-

malige Angelegenheit betrachten, sondern als eine Arbeit, die fortgesetzt werden soll.

Einrichtungen zum Studium des Abendlandes und des Christentums erforderlich

Schabestari Seit langem bewegt mich ein Gedanke, den ich heute hier vertreten möchte. In den letzten zwei Jahrhunderten ist in den westlichen Gesellschaften mit der Einrichtung der beiden Wissenschaftszweige ‚Orientalistik‘ und ‚Islamwissenschaft‘ eine wichtige Initiative ergriffen worden. Mit wissenschaftlichen Methoden hat man sich auf diesen Gebieten der Orientalistik und der Islamkunde vielerlei Themen zugewandt, beachtliche Werke vorgelegt und Erkenntnisse erzielt, die zur Grundlage einer Reihe von Maßnahmen in den westlichen Gesellschaften wurden. Denn diese Erkenntnisse sind in der Folge sowohl von den Theologen als auch von Politikern, von Wirtschaftsexperten und anderen in ihrem jeweiligen Wirkungsbereich in Anspruch genommen worden. In den islamischen Ländern wurden hingegen keine vergleichbaren Institutionen geschaffen, die sich mit der wissenschaftlichen Erforschung der im Westen vorhandenen Kulturen und Religionen befaßt hätten. So sind eine Reihe von Entwicklungen und Veränderungen zum Beispiel in der christlichen Theologie in der islamischen Welt noch weithin unbekannt geblieben. Wenn man etwa meint, daß es aufgrund einiger Schriften und Aussagen manchmal schwer sei festzustellen, ob das Christentum an die Einzigkeit Gottes glaubt oder nicht, so ist dies zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, daß man mit den Entwicklungen innerhalb der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert nicht genügend vertraut ist. Ohne damit sagen zu wollen, daß dieses oder jenes früher nicht monotheistisch aufgefaßt worden sei — obwohl es doch manche Unklarheiten gegeben hat —, hat sich so manches in der christlichen Theoriebildung auf eine monotheistische Vorstellung hin weiterentwickelt. Sprechen wir also von Kulturaustausch oder von kulturellen Begegnungen, dann denke ich in erster Linie daran, daß es notwendig wäre, in den islamischen Gesellschaften wissenschaftliche Einrichtungen zu schaffen, die sich vielseitig und in ernsthafter Weise mit der Kunde des Abendlandes beschäftigen, mit der westlichen Kultur und Zivilisation und mit dem Christentum. Hier gälte es, neue Initiativen zu ergreifen. Das würde vielen Ländern und Gesellschaften, die anderen Kulturen und Gesellschaften bewußt begegnen wollen, großen Nutzen bringen. Wenn mir dem-

nach in erster Linie solche Institutionen vor Augen schweben, so gehe ich davon aus, daß islamische und westliche Wissenschaftler zusammen dank ihrer Methodologie viele gemeinsame Schritte unternehmen könnten.

gemeinsame
Einrichtung zur
Lösung von
Konflikt- und
Problemfällen

Was jene gemeinsame internationale Institution betrifft, von der ich am Ende meines Vortrages sprach, so könnte sie zunächst klein beginnen und ihre Tätigkeit dann im Laufe der Zeit ausbauen — ähnlich wie jetzt zwischen der islamischen Welt und dem Christentum Einrichtungen zur Pflege des interreligiösen Dialoges entstanden sind. Im Vatikan gibt es eine ständige Einrichtung, die für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen zuständig ist. Auch in manchen islamischen Ländern existiert bereits das eine oder andere Zentrum für den interreligiösen Dialog. Ähnliche Organe und Zentren könnten nun, wie Herr Khoury schon gesagt hat, in einem größeren Rahmen entstehen, um zum Beispiel gemeinsame Standpunkte zu aktuellen internationalen politischen Problemen zu erarbeiten, insbesondere zu Problembereichen, bei denen es um Menschen oder ganze Länder geht, die unterdrückt werden. Es sollten also Komitees aus Vertretern islamischer und christlicher Gesellschaften geschaffen werden, die aus einer guten, religiös motivierten Einstellung heraus konkrete Fälle von Unterdrückung orten, die geeignete Standpunkte ausarbeiten, von denen aus diese Unrechtsfälle bekämpft werden können, die entsprechende Stellungnahmen in der Öffentlichkeit abgeben, die, wo es angezeigt erscheint, auch die internationalen Medien zu befragen und sie um ihre Unterstützung ersuchen — wohlwissend um das, was die Medien bewirken und erreichen können, daß sie umgekehrt aber leider vielfach nicht in Händen jener sind, die wohlwollende Absichten haben. Derartige Maßnahmen kann man, vom Glauben geleitet, auch mit kleinen Institutionen zu ergreifen beginnen, und sie dann erweitern.

„Gott der Moral“
und „Gott der
Gesetzgebung“

Mohaqqeq-Damad Im Anschluß an die sehr aufschlußreichen Ausführungen von Professor Schabestari über die Muslimen und Christen in vielen Hinsichten gemeinsamen Grundsätze stellt sich mir die folgende Frage: Einerseits kann man davon sprechen, daß es hinsichtlich

der erwähnten Fragen keine Differenzen zwischen ihnen gibt, da Gott für den Islam in gleicher Weise wie für das Christentum ein Gott der Moral ist. In diesem Sinne gäbe es eigentlich nicht zwei Religionen, gäbe es keine Streitpunkte zwischen Islam und Christentum, ebensowenig wie zwischen allen anderen Lehrtraditionen, die an die Moral glauben. Sie alle könnten zu gemeinsamen Prinzipien gelangen und in weiterer Folge auch keine Differenzen haben hinsichtlich ihrer Anwendung auf die praktischen Pflichten, von denen am Ende des Referates die Rede war. Andererseits, so sehr von diesen fundamentalen Gemeinsamkeiten zu Recht gesprochen werden kann — was also den Glauben an Gott betrifft als einen „Gott der Moral“ —, stellt sich dem Zusammenleben von Christen und Muslimen auch dann kein Problem, wenn man bedenkt, daß zwar der Gott des Christentums auch ein „Gott der Moral“, der Gott des Islams jedoch darüber hinaus noch ein „Gott der Gesetzgebung“ ist? Wie sollen also die Probleme gelöst werden, die sich für ein Zusammenleben von Muslimen und Christen ergeben, wenn wir den Gott des Islams als einen gesetzgebenden Gott betrachten? Denn diese Gesetzgebung hat ihre Folgen auch für die Politik, für die Führung und Verwaltung der Gesellschaft?

Unterschied
zwischen
atheistischer
und religiöser
Moral

Schabestari Damit ist ein sehr interessantes Phänomen angesprochen. Fürs erste gilt es, sich in diesem Zusammenhang des Unterschiedes bewußt zu bleiben zwischen einer religiös begründeten Moral und einer atheistischen Moral, in der von Gott keine Rede ist. Ich glaube, daß sich die moralischen Erfahrungen eines Menschen, der auf dem Boden der Erfahrung von Gottes Segen lebt, von den Erfahrungen eines Menschen unterscheiden, der sich auf der Basis einer verstandesmäßigen Philosophie eine Moral zurechtgelegt hat, nach der er lebt. Es sind dies zwei grundverschiedene Lebensweisen.

grundlegende
Gemeinsamkeit
— Unterschiede
auf sekundärer
Ebene

In bezug auf den Gott des Islams und des Christentums geht es jedoch zunächst darum, in einem sehr grundlegenden Bereich eine Gemeinsamkeit wahrzunehmen, während die Unterschiede erst auf einer zweiten Ebene beginnen. Ist Gott für das Christentum ein Gott der Moral, so bedeutet dies, daß er als

Ursprung der Moral betrachtet wird, als Ursprung der ‚göttlichen Gebote‘ oder ‚der göttlichen Weisungen‘, wie es im Deutschen heißt. Deshalb gibt es auch im Christentum eine Moralthologie — eine Theologie, die die Wurzeln der Moral und der einzelnen sittlichen Verpflichtungen im Glauben an Gott zu finden sucht. Derartige moralische Gesetze, deren Ursprung Gott ist, gibt es auch für die Muslime. Ein frommer Muslim findet die Stützen für sein sittliches Leben im Glauben an Gott. Und die Moral, von der wir Muslime sprechen, ist die Summe der sich daraus ergebenden Grundsätze.

So gibt es für die Muslime ebenso wie für die Christen Prinzipien, die Gott zu verpflichtenden Grundlagen des sittlichen Handelns macht, die Gott vorschreibt, damit sich der Mensch nach ihnen richte. Doch bedeutet dies keinen Zwang. Es geht vielmehr um eine Verpflichtung, die aus der religiösen Überzeugung des Menschen kommt, daß der Mensch sich dem nicht entziehen kann, was Gott in verbindlicher Weise von ihm erwartet bzw. verlangt. An dieser Stelle zeigen sich nun bestimmte Auffassungsunterschiede zwischen Christen und Muslimen: im Verständnis dessen, wie Gott vom Menschen die Erfüllung seiner Gebote erwartet.

Das Entscheidende aber bleibt, ob der Mensch sein Leben nach Gott ausrichtet, ob er sein Leben aus dem Gegenüber von Gott und Mensch heraus versteht und sich in seinem Leben nach den göttlichen Geboten richtet oder nicht. Und das ist Christentum und Islam grundsätzlich gemeinsam. Das ist es, was das säkulare Leben ohne Gott, in dem sich der Mensch seine eigene Moralphilosophie schafft, von einem religiösen Leben im Gegenüber zu Gott, in dem der Mensch die Gebote Gottes erfüllt, unterscheidet. Die Differenz ergibt sich demgegenüber erst auf der nächsten Ebene: da, wo man im Christentum, anders als im Islam, keinem rechtlichen System begegnet, das die Konkretisierung jener moralischen Prinzipien für das Leben beinhaltet. Doch verursacht letztlich auch diese Ebene kein wesentliches Problem: Ist doch Gott für beide, für Christen und Muslime, Gesetzgeber, das heißt der, von dem die Richtlinien und Weisungen für das sittliche Leben des Menschen kommen.

Barmherzigkeit Gottes — Ursprung der Gesetze

Schneider Ich möchte an dieser Stelle etwas zum Thema Religion und Ethik ansprechen. Einer unserer muslimischen Gesprächspartner hat das Schriftwort zitiert: „Ich bin gekommen, das Gesetz zu erfüllen, nicht es aufzulösen.“ In diesem Sinn ist auch die

christliche Religion eine Religion der Ethik, eine Religion der verpflichtenden Ethik. Doch ist für mich Gott nicht nur der Gesetzgeber und der Richter. Er hat sich vielmehr darüber hinaus mit den Menschen in unendlicher Liebe solidarisiert und sie dadurch motiviert, sich auch — über alle Gesetzesinhalte hinaus — miteinander zu solidarisieren. In diesem Lichte sollte der Christ das Gesetz sehen.

Schabestari Genauso denke auch ich über das Christentum, so wie ich es bei den christlichen Gelehrten kennengelernt habe, die meine Lehrer auf diesem Gebiet waren: Daß die Barmherzigkeit Gottes der Ursprung des Gesetzes ist, daß im Christentum die Barmherzigkeit Gottes an oberster Stelle steht.

es ist ein Gott, an den alle glauben

A'vani Man könnte aus der Weise, wie hier von einem ‚Gott des Islams‘, ‚des Christentums‘ und ‚des Judentums‘ gesprochen wurde, den Eindruck gewinnen, als ob jeder von ihnen einen anderen Gott hätte, während es in der Welt doch nur *einen* Gott gibt, der als der eine und einzige Gott der Gott des Islams, des Christentums, des Judentums, der Gott aller Dinge und aller Religionen ist.

Tugend — Grundlage der Moral

Zur Bedeutung der Moral in der Religion möchte ich noch bemerken, daß das Verständnis von Moral keinesfalls nur etwas Theoretisches und Abstrakt-Begriffliches meint, sondern eine existentielle Wahrheit. In allen Religionen, auch im Islam und im Christentum, ist die Tugendhaftigkeit die Grundlage der Moral. Ohne sie gibt es keinen Weg zur wahren Erkenntnis Gottes, ebenso wie der Weg der Religion im allgemeinen und der Weg der Moral einhergeht mit dem Weg der Tugendhaftigkeit. Natürlich gibt es für die Tugend im Islam eine eigene Definition: Sie wird als Manifestation eines der Namen Gottes verstanden. Denn es gibt keine Tugend, die nicht ihren Ursprung in Gott hätte. In diesem Sinne hat die Moral also eine sehr unmittelbare Beziehung zur Theologie.

Gottesglaube und Ethik

Gabriel Ich möchte noch ein Wort zu dem Verhältnis Gottesglaube und Ethik sagen. Bekanntlich war dies eines der am häufigsten und ernstesten diskutierten Probleme der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten. Ich werde mir daher nicht anmaßen, eine letztgültige Lösung geben zu können. Ich möchte nur zwei Gedanken vorlegen.

Die Ebene des Glaubens meint jene Ebene, auf der Gott in seiner Weisheit den Menschen erwählt. In seiner Gnade erwählt nun Gott, wen er will. Und der Betreffende hat diesem Bekenntnis nach bestem Wissen und Gewissen zu folgen. Gott hat es in seiner Weisheit jedoch so gefügt, daß die ethischen Prinzipien und Regeln der Menschen um vieles mehr übereinstimmen als die Glaubenssätze der Religionen. So gilt es allgemein als gut, sein Wort zu halten, nicht zu lügen, gütig zum Nächsten zu sein — um nur einige universal gültige ethische Normen anzuführen. Diese Übereinstimmung ist notwendig, um das Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen und Völker zu ermöglichen. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Glaube an den einen Gott sowohl eine klarere Erkenntnis, als auch eine tiefere und absolute Verpflichtung auf diese ethischen Prinzipien ermöglicht, die das Zusammenleben aller Menschen regeln sollen.

„Religion“
entspricht im
Alten Testament
dem Begriff der
„Gottesfurcht“

Vanoni Im Anschluß daran möchte ich zunächst eine philologische Anmerkung machen, die mir hilfreich erscheint. In unserer Heiligen Schrift gibt es kein direktes Wort für „Religion“. Für das Alte Testament könnte man sagen, daß dafür der Ausdruck *yir'at elochim* oder *yir'at adonai* steht — „die Gottesfurcht“,

was im Islam, glaube ich, dem Ausdruck *taqwā* entspräche. Wenn also jemand gefragt wird: „Zu welcher Religion gehörst du?“, so antwortet er: „Ich fürchte *Adonai*.“ Das ist also die Bezeichnung für ihn und seine Religion. Die YHWH-Furcht bedeutet aber nicht, daß man Angst hat vor Gott, sondern Ehrfurcht und auch Respekt — denn man weiß, daß man ihm am Ende der Tage wieder begegnen wird. Gottesfurcht heißt also im alttestamentarischen Sinn: „vor Gott verantwortet sittlich handeln“ — frei von jeglicher Form von Egoismus.

Christentum
heißt, den Weg
gehen, den Gott
weist

Im Neuen Testament ist der Ausdruck für Religion ganz einfach. Die erste Bezeichnung, die die Christen erhielten, war „der Weg“ (vgl. Apg 9,2 u. ö.). „Weg“ entspricht im Alten Testament „*derech*“; und „*derech*“ ist im Judentum wiederum die Tora. Somit

haben auch die Christen einen Weg zu gehen, nicht viele Wege, sondern diesen Weg, den Gott ihnen weist. Das wäre eigentlich die Definition unserer Religion von unseren Glaubensurkunden her. Erst später hat man

dann das lateinische Wort „*religio*“ genommen, wobei seine wirkliche Bedeutung nach wie vor ungeklärt ist.

Gesetz wichtig,
wichtiger aber
Gott, der seine
Geschöpfe nicht
im Stich läßt

Zuletzt noch eine Anmerkung, die die Aussage von Herrn Kollegen Schneider unterstreicht. In der biblischen Religion wird von Gott auch gesagt, daß er „Vater“ ist. Dieses Prädikat steht für Muslime in Gefahr, das Weltliche und Gott zu sehr miteinander zu vermischen. In der Bibel ist aber gemeint, daß

Gott sich zu seinen Geschöpfen bekennt, wie ein Familienvater sich seiner Familie gegenüber solidarisch verhält. Das wichtigste jüdische Bekenntnis ist nach der Meinung vieler: *Adonai hanūn rahūm*. Gott ist barmherzig — *rahūm*: diese Formulierung haben Sie auch in Ihrem muslimischen Glauben. Und *hanūn* müßte man richtig mit „solidarisch“ übersetzen — Gott hält seinen Geschöpfen die Treue, er läßt sie nicht im Stich, besonders wenn sie in Not sind, wenn sie seine Hilfe brauchen. Deswegen teile ich die Meinung von Herrn Schneider, daß das Gesetz zwar sehr wichtig ist, wichtiger aber ist Gott, der zu seinen Menschen steht und der am Ende der Zeiten über jeden richten wird, besonders über jene, die ihre Mitmenschen mißachten und nicht gegen Unterdrückung und Unrecht vorgehen.

Gebot Gottes
lebt aus der
Beziehung zwi-
schen Gott und
Mensch

Schabestari Ich danke unseren Freunden für ihre Erläuterungen zum Verhältnis zwischen Moral bzw. Gesetz und Gott. Einen Satz hinsichtlich der Beziehung Gottes zum Menschen füge ich hinzu: Wenn gesagt wurde, daß das Gesetz seinen Sinn erfüllt im Rahmen der Beziehung des Menschen zu Gott und

Gottes zum Menschen, so wird dieser Sachverhalt in der islamischen Mystik ganz ausdrücklich in dem Sinne dargestellt, daß die primäre Beziehung zwischen Gott und Mensch jene der Gnade, des Segens und der Barmherzigkeit ist. Während man sich also in der islamischen Mystik bewußt geblieben ist, daß das Gebot Gottes auf diese Beziehung zurückzuführen ist, stellt sich der Sachverhalt in der islamischen Theologie anders dar.

Schlußworte

ALI AKBAR SADIQI RASHAD

Head of the Institute for Islamic Culture and Thought

Der Rückblick auf die Tage unserer gemeinsamen Beratungen ruft wieder das Ziel derartiger Dialoge in Erinnerung, das man in einer zweifachen Richtung sehen kann: Es wird dabei, erstens, immer darum gehen, daß wir im Gedankenaustausch ein tieferes gegenseitiges Kennenlernen erreichen und uns um einen Konsens hinsichtlich des Verständnisses der verschiedenen Probleme und ihrer Lösungsmöglichkeiten bemühen. Das zweite Ziel ist die Zusammenarbeit in der Praxis — Schritte zu tun, um einander die Hände zur gegenseitigen Hilfe zu reichen.

Die Diskussionen haben gezeigt, wie vielseitig und umfassend das Thema ‚Gerechtigkeit‘ ist. Es kamen dabei nicht nur die vielfältigen Dimensionen der Gerechtigkeit zur Sprache, sondern auch die großen Hindernisse, die es da zu überwinden gilt, sobald man sich auf den Weg macht, um der Gerechtigkeit in der Welt mehr Raum zu schaffen. Darin kann man schon ein erstes positives Ergebnis unseres Dialoges sehen. Das Prinzip des Dialoges erfordert jedoch eine Beständigkeit auf dem einmal eingeschlagenen Weg, es verlangt eine Weiterführung des Begonnenen. Daher sollten wir in dieser Zusammenkunft erst einen Anfang sehen, so etwas wie eine Stunde der Morgendämmerung von einem Tag, der noch vor uns liegt.

Hinsichtlich der verschiedenen Fragen, die in diesen Tagen aufgegriffen wurden, zeigten sich ähnliche Standpunkte, aber auch divergierende, wobei sich die Differenzen nicht nur zwischen den beiden Gesprächsseiten zeigten, sondern auch innerhalb derselben. Eines scheint jedenfalls festzustehen, daß die österreichischen Konferenzteilnehmer, wie Professor Bsteh bereits bei der Eröffnung betont hatte, nicht die Standpunkte der österreichischen Regierung vertreten wollten, was gleicherweise auch für uns gilt. Sind im übrigen bei dieser ersten Begegnung viele Differenzen sichtbar geworden, so liegt dies in der Natur der Sache, wenn man sich eben zum ersten Mal trifft.

Auf der anderen Seite hat sich in diesen Tagen das Gefühl verstärkt, daß wir Verwandte sind, daß die beiden Religionen von ihrem Ursprung her und in ihrem Wesen zusammengehören. Dies kam unter anderem auch in den Prinzipien zum Ausdruck, die Professor Schabestari als gemeinsame Prinzipien der Gläubigen anführte. Zudem wird man es sicher gut aufnehmen, wenn ich hier auch einmal darauf hinweise, daß das Christentum eigentlich als eine östliche, orientalische Religion zu betrachten ist, weil Jesus ein Orientale war. Auf jeden Fall haben wir in dieser Zusammenkunft das Gefühl einer geistigen und religiösen Verwandtschaft gehabt. Das war gewiß ein weiteres nicht unwesentliches Ergebnis.

Darüber hinaus wurde von einigen Freunden die Notwendigkeit betont, daß Christen und Muslime den Einsatz für die Gerechtigkeit und deren praktische Ausübung als ihre Pflicht betrachten müßten. Sicher wird man diesen Gedanken gerne auch von unserer Seite aus unterstreichen, da nur Menschen, die sich einer Idee persönlich verpflichtet wissen, in der Lage sind, sie auch zu verbreiten, ihr auch an den entferntesten Orten der Welt zum Durchbruch zu verhelfen. Was die anderen Möglichkeiten der Zusammenarbeit und der kontinuierlichen Pflege derartiger Dialoge anbelangt, so wurden in diesen Tagen schon einige konkreter ins Auge gefaßt, wenn etwa davon gesprochen wurde, eine Organisation der Kooperation ins Leben zu rufen, um gemeinsam über die Lösung aktueller Probleme nachzudenken, oder der Wunsch nach einer vergleichenden Theologie vorgebracht wurde. Einige unserer Freunde haben dabei auch von der Notwendigkeit gemeinsamen Handelns gesprochen, um zu einer rechtlichen Ordnung zu kommen, die Gott gefällt, angesichts der Tatsache, daß vieles in den bestehenden Rechtsordnungen und in den Institutionen, die das Schicksal der Menschen bestimmen, mehr oder weniger weit davon entfernt ist, den göttlichen Gedanken und Prinzipien zu entsprechen.

Es sind aber auch Probleme deutlich geworden, wie etwa die schwer überschaubare Mannigfaltigkeit jener Themen, die in diesen Tagen im Umkreis des Gesamthemas der Tagung ‚Gerechtigkeit‘ unter anderem von wirtschaftlicher, politischer und theologischer Seite angesprochen wurden. Vielleicht wäre es in Zukunft bei Dialogveranstaltungen dieser Art gut, weniger Referate zu planen und stattdessen den Diskussionen mehr Raum zu geben, um einem bestimmten Thema besser gerecht

werden zu können. Sonst ist es schwer, am Ende einer solchen Tagung sagen zu können, welche Ergebnisse die Gespräche im einzelnen gebracht haben, welche Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den Gesprächsteilnehmern sichtbar geworden sind.

Unser Dank gilt unseren österreichischen und iranischen Freunden, die diese Konferenz zustande gebracht haben, den Fachexperten, die an den Sitzungen teilgenommen haben, insbesondere jenen, die durch ihre Referate zum guten Gelingen der Tagung beigetragen haben, den geschätzten Übersetzern, den Vertretern der christlichen, zoroastrischen und jüdischen Gemeinden in Iran, den iranischen Medien und allen Organisationen, die die Abhaltung dieser wissenschaftlichen Konferenz unterstützt haben.

Wir bitten nun Professor Bsteh um seine abschließenden Ausführungen.

Sehr verehrte Freunde, lieber Herr Mitvorsitzender! Wir haben diese Tagung miteinander begonnen im Dank gegen Gott, der uns auf seinen Wegen führen will, der mit uns unendlich barmherzig und geduldig ist. Wir dürfen am Ende dieser Tagung wiederum, vor allem anderen, Gott danken. Gott danken für eine Zeit intensiver Arbeit. Sind wir doch hier zusammengekommen, um uns angesichts der vielfältigen Problemfelder in den internationalen und interreligiösen Beziehungen Gedanken zu machen über unsere gemeinsame Verantwortung, die wir als Christen und Muslime in der Welt von heute haben. Die Frucht dieser Arbeit dürfen wir nun bei Gott wissen. Und er möge uns diese Frucht als sein Geschenk mitgeben auf unseren weiteren Weg. Das ist, glaube ich, unser gemeinsames Gebet. So darf ich am Ende dieser Tagung in unser aller Namen, die wir hier als Gäste so liebevoll und gastfreundlich aufgenommen worden sind und auch in den nächsten Tagen noch in Ihrem Land zu Gast sein dürfen, Ihnen allen danken. Wir durften uns vom ersten Augenblick an, da wir den Boden Ihrer Heimat betreten haben, als Ihre Gäste nicht nur wissen, sondern auch fühlen und erfahren. Dank Ihnen allen, die in großer Mühe alles getan haben, um diese Tagung so gut vorzubereiten, Herrn Mirdamadi vor allem und Herrn Shoa'i. Ich darf aber auch allen danken, die als Teilnehmer dieser Konferenz mit uns waren und die Mühe, Gott zu suchen und seine Gerechtigkeit in der Verantwortung für seine Schöpfung, mit uns geteilt haben.

Es war ein akademischer, wissenschaftlicher Austausch, wie der Herr Mitvorsitzende Rashad es eben auch noch einmal betont hat. Wir hatten keine offiziellen Meinungen zu vertreten, jeder hat gesagt, was er in seinem Gewissen für wichtig und richtig erachtet hat. Es war jedes Teilnehmers persönliches Wort, und keiner hat erwartet, daß alle anderen auch seiner Meinung sind. Das ist ein wunderbares Geschenk Gottes, so miteinander sein zu dürfen, und eine Gemeinschaft nicht nur des Wissens, sondern auch des Herzens zu bilden.

Ich darf mit der Hoffnung schließen, daß der Dialog dieser Tage ein erster Schritt war im Sinne einer Aufgabe, die uns unsere Welt von heute und morgen in einer ganz neuen Weise stellt. Ich freue mich, auch unsere

Bereitschaft zum Ausdruck bringen zu dürfen, nach unseren Kräften mit Ihnen zusammen diesen Weg in Zukunft fortzusetzen und zu vertiefen. Ich habe den Eindruck, daß es nun nach dieser ersten Tagung, in der ein weites und wichtiges Aufgabenfeld sichtbar geworden ist, darum gehen wird, einzelnen Fragen näher nachzugehen, um wenigstens den einen oder anderen Schritt weiterzukommen. Und ich glaube, wir dürfen in diesem Beisammensein ein Zeichen der Hoffnung sehen — nicht nur für uns, sondern für viele, die Zeugen dieser Tagung geworden sind.

Ein aufrichtiges Wort des Dankes unseren Übersetzern für die große Mühe, die sie mit uns gehabt haben und für ihre bewundernswerte Geduld. Wir durften ihnen unser Wort anvertrauen, und sie haben es sachkundig und gewissenhaft in der Sprache des jeweiligen Dialogpartners weitergegeben. Allen, die auch von seiten der Medien Interesse gezeigt haben, darf ich gleichfalls aufrichtig danken. Es war für uns alle ermutigend zu sehen, wie sie bemüht waren, an viele Menschen weiterzugeben, was uns hier gemeinsam bewegt hat, damit ein Zeichen der Hoffnung sichtbar werde in einer Welt, die so arm ist und friedlos.

Gott möge uns führen!

Danke!

Konferenzteilnehmer

Iranische Teilnehmer

- Professor Gholam-Reza A'VANI
Head of the Islamic Academy of Philosophy, Tehran
- Professor Gholam-Hossein DINANI
Faculty of Philosophy, University of Tehran
- Professor Homayun HEMMATI
University of Tarbiat Modarres, Tehran
- Professor and Researcher Ayatollah Mohammad Taqi JA'FARI
Hoze-y-e Elmiyeh, Qom
- Professor Ayatollah Seyed Mohammad KHAMENE'I
Hoze and the University, Qom — Tehran
- Seyed Abdolmajid MIRDAMADI
Secretary for Inter-religious Dialogue in the Organization for Islamic Culture & Communication, Tehran
- Professor Seyed Mostafa MOHAQQEQ-DAMAD
Faculty of Law & Theology, University of Tehran
- Ali Akbar Sadiqi RASHAD
Head of the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran
- Professor M. Modjtahed SCHABESTARI
Faculty of Theology, University of Tehran
- Mohammad Ali SHOA'I
Director of the Center for International Cultural Studies, Tehran
- Ayatollah Mohammad Ali TASKHIRI
Head of the Organization for Islamic Culture & Communication, Tehran
- Dr. Javad ZARIF
Deputy of Law and International Affairs, Ministry of Foreign Affairs, Tehran

Österreichische Teilnehmer

- Professor Dr. Andreas BSTEH
Vorstand des Religionstheologischen Instituts der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling
- Professor MMag. Dr. Ingeborg GABRIEL
Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
- Ass. Professor Dr. Stefan HAMMER
Institut für Staats- und Verwaltungsrecht der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- Professor Dr. Adel Th. KHOURY
Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
- Professor Dr. Gerhard LUF
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- Professor Dr. Karl-Heinz PESCHKE
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling
- Professor Dkfm. Dr. Dr. h. c. J. Hanns PICHLER, M. Sc.
Lehrkanzel für Politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft und Entwicklung, Wirtschaftsuniversität Wien
- Professor Dr. Richard POTZ
Institut für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- Professor em. Dr. Heinrich SCHNEIDER
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien
- Professor Dr. Gottfried VANONI
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

REGISTER

Namenregister

Im folgenden Register sind die Namen der Referenten und Teilnehmer der Akademie in KAPITALCHEN gedruckt, ebenso die Namen von Persönlichkeiten, die am Eröffnungsabend Botschaften an die Konferenz gerichtet haben. Bei diesen Namen sind die Seitenangaben des Buches in *Kursiv* angegeben im Falle eigener Beiträge zur Akademie (Referate und/oder Gesprächsbeiträge), in Normalschrift, wenn der Name — wie bei allen sonst im Register Genannten — aus einem anderen Grund erwähnt wird.

- | | | |
|---|--------------------------------------|---|
| *Abdūd, *Umar ibn
338 | Augustinus Aurelius
243. 277. 303 | Brunner, O.
200 f. |
| *Abduh, Muḥammad
(gest. 1905)
354 | A'VANI, GH.-R.
168. 243. 393 | Brzezinski, Z.
299 f. |
| Abraham «Ibrāhīm»
50 f. 56. 371 | Balz, H.
53 | BSTEH, A.
<i>Eröffnung 23—28;</i>
<i>166—168. 218 f. 269 f.</i> |
| Abū Qurra, Theodor
(gest. 820)
353 | Baqai, M.
123 | 123. 275. 282. 355.
358. 366
<i>Schlußworte 400 f.</i> |
| Adam, A.
287 | Bartholomaios von Edessa
353 | Bünning, H. H.
123 |
| Addicks, G.
123 | Batzli, S.
135. 151 | Bush, George
299 |
| Adelman, I.
123 | Bauer, P. T.
123 | BUTTENHAUSER, E. M.
<i>Grußbotschaft 32</i> |
| Adler, J. H.
123 | Beck, H.
124 | Carpenter, T. G.
303 |
| Aga Khan, S.
305 | Benedikt XV. [Papst]
309 | Casanova, J.
209 |
| *Alī ibn Abī Ṭālib [Imām]
36. 159. 232. 336. 338.
375 | Bielefeldt, H.
135. 141. 143 | Caspar, R.
355. 367 |
| Alston, Ph.
155 | Bina
78 f. | Chenery, H. B.
123 |
| Āmulī, Ḥaidar (gest. 1921)
95 | Biser, E.
276 | Clement, W.
124 |
| Anawati, G. C.
358 | Bodin, J.
200. 202 | Corm, G. C.
353 |
| Aristoteles
91. 95. 279. 282. 287. 306 | Boldt, H.
201 | Crüseman, F.
57 |
| | Braulik, G.
123 | Dannenbauer, H.
303 |
| | Brecher, I.
123 | |

- David (Dāwūd)
168. 232
- Demmer, K.
66
- DINANI, GH.-H.
76 f. 192. 319 f. 388
- Duparc, C.
123
- Ebach, J.
71
- Eder, K.
201
- Ely, R. T.
123
- Engels, P.
353
- Eschenbach, R.
124
- Fabry, H.-J.
53
- Fattal, A.
357
- Feiner, J.
61. 71
- Fitzgerald, M.
365
- Förstel, K.
353
- Foucault, M.
332
- Freud, Sigmund
20
- Friedrich II. [Kaiser]
216
- Fries, H.
279
- Fukuyama, F.
299
- GABRIEL, I.
*Gerechtigkeit aus
christlicher Sicht* 51—72
73—75. 77. 79 f. 82. 168 f.
189. 272 f. 393 f.
- Gardet, L.
354
- Gauss, J.
357
- al-Ġaz(z)ālī, Abū Ḥāmid
(gest. 1111)
355
- Georgios von Trapezus
353
- Glei, R.
353
- Gregor XVI. [Papst]
288
- Greiffenhagen, M.
66
- Greshake, G.
355
- Griffin, K.
123
- Grotius, H.
276
- al-Ġurġānī, 'Alī b.
Muḥammad (gest. 1413)
354
- Haberler, G.
123
- Habermas, J.
331 f. 346
- Haeberle, H.
123
- Häberle, P.
197. 204
- Häring, B.
52. 60. 71
- Ḥāfiẓ, Muḥammad Šams
ad-Dīn (gest. 1389)
95. 220
- Hagemann, L.
351—353. 367
- HAMMER, ST.
*Menschenrechte in den
internationalen
Beziehungen* 133—156
(mit G. Luf)
- 159—161. 165 f. 221 f.
206 f.
- ul Haq, M.
123
- Hegel, G. W. F.
318
- Heimbach-Steins, M.
64. 66
- Heine, P.
352
- Heinrich, W.
124
- HEMMATI, H.
*Das Verständnis von
Gerechtigkeit bei den
muslimischen Theologen
und Mystikern* 83—97
82. 98—101. 103 f. 108 f.
219—221
- Hemmer, H.-R.
123
- Hennis, W.
286
- Herrera, A. O.
123
- Hobbes, Th.
200
- Höffe, O.
136
- Hooker, R.
288
- Hürni, B.
123
- al-Huġwīrī, Abū l-Ḥasan
'Alī (gest. 1072)
36
- Huntington, S. P.
303—305
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī d-Dīn
(gest. 1240)
95. 220 f.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn
(gest. 1373)
353
- Ibn Taymiyya, Taqī ad-Dīn
Aḥmad (gest. 1328)
357
- Innozenz III. [Papst]
199
- Isutzu, T.
93
- JAFARI, M. T.
*Gerechtigkeit und
Machtausübung im
Existenzkampf* 225—236
211—213. 217—219. 222 f.
237. 240—247. 321 f.
- Jellinek, G.
206
- Johannes XXIII. [Papst]
210. 288. 309. 311. 313. 315
- Johannes von Damaskus
353
- Johannes Paul II. [Papst]
282. 314 f.
- Johnson, B.
53
- Kälin, W.
151
- Kämpf, H.
303
- Kant, I.
102 f. 171. 185
- Kelsen, H.
202. 281
- Kepel, G.
303
- Kern, W.
61 f. 66
- Kertelge, K.
53
- KHAMENE'I, S. M.
*Begriff und Wurzeln der
Gerechtigkeit in der Sicht
islamischer
Rechtswissenschaft* 35—45
46—50. 73. 101. 106 f.
157—159. 188. 369—373
- Khan, A. R.
123
- Khan, M. S.
123
- KHOURY, A. TH.
*Für eine größere
Gerechtigkeit in den
Beziehungen zwischen
Christen und Muslimen*
351—368
46. 98. 109 f. 191. 244.
273. 343 f. 374 f. 388 f.
351—353. 355—358. 363.
365. 367
- Khoury, P.
353. 355. 358
- Kissinger, H. A.
111
- Kissling, F.
135
- Kittel, G.
53
- Klippel, D.
200—202
- Kluxen, W.
278
- KÖNIG, F.
Grußbotschaft 22
- Kohler-Koch, B.
297
- Kräutler, E.
194
- Krause, G.
71
- Krüger, H.
203 f.
- Kühn, U.
278. 287
- al-Lāhiġī, 'Abd al-Razzāk
(gest. 1661)
85
- Landes, D. S.
123
- Laodse
226. 238
- Lecler, J.
356
- Leclercq, J.
356
- Leo XIII. [Papst]
308
- Lienkamp, A.
64
- Locke, J.
288
- Löhrer, M.
61. 71
- LUF, G.
*Menschenrechte in den
internationalen
Beziehungen* 133—156
(mit St. Hammer)
78. 102 f. 162—164
137. 206 f.
- McIntyre, A.
281
- McLuhan, H. M.
330
- Manuel II. [Palaiologos]
353
- Maréchal, J.
103
- Martini, R.
353
- Marx, Karl
20
- Matis, H.
123
- Mawdūdī, Sayyid Abū l-
A'lā (gest. 1979)
96
- Mayrezedt, H.
123
- Meguid, A.
282
- Messner, J.
325

- MIRDAMADI, S. A.
Eröffnung 15—17
- MOHAQQEQ-DAMAD, S. M.
Menschenrechte im Westen und im Islam 171—181
73 f. 183—185. 188—194. 322. 390 f.
- Moore, G. E.
88
- Moqerrī, Nišābūrī
36
- Morris, C. T.
123
- Mose (Mūsā)
50. 81. 371
- Moulakis, A.
288
- Müller, G.
71
- Müller, H.
297
- Müller-Armack, A.
115. 123
- Muḥsin Faiḍ Kāšānī,
Muḥammad b. Murtaḍā
(gest. 1679)
95
- Muṭahharī, (Ayatollah)
Murtaḍā (gest. 1979)
96
- Myrdal, G.
111
- al-Naḥaṭī, Malik al-Aštar
(gest. 658)
336
- Neufeld, K.-H.
66
- Niederwimmer, K.
62
- Noach
371
- Norman, C.
124
- Noth, A.
357
- Nurkse, R.
123
- Oparin
235 f.
- Paret, R.
357
- Parsons, T.
346
- Paulinos von Antiocheia
353
- Paul VI. [Papst]
130. 365
- Pesch, O. H.
278
- PESCHKE, K.-H.
49. 125 f. 210. 348 f.
- Petrus Lombardus
283
- Petrus Venerabilis
353
- PICHLER, J. H.
Weltwirtschaftliche Strukturen und Entwicklung
111—124
126—130. 214 f. 238 f.
264 f.
124. 152. 301
- Pieper, J.
279. 281
- Pius IX. [Papst]
288
- Pius XI. [Papst]
309
- Plato
42. 91. 95. 243. 322
- Pleitner, H. J.
124
- POTZ, R.
Globalisierung und staatliche Souveränität 197—209
184 f. 210—214
68. 153
- Powers, B. R.
330
- Qayṣarī
95
- Quaritsch, H.
198 f.
- Qūnawī, Šadr ad-Dīn
(gest. 1274)
95
- Quṭb, Sayyid (gest. 1966)
96
- Rahner, K.
355
- RASHAD, A. A. S.
Eröffnung 29—31
270—272. 326.
Schlussworte 397—399
- Rašīd Riḍā, Sayyid
Muḥammad (gest. 1935)
354
- Rauscher, A.
137
- al-Rāzī, Faḥr ad-Dīn
(gest. 1209)
352 f.
- Richter, K.
358
- Riedel, E.
147. 206
- Ringgren, H.
53
- Ringhofer, K.
281
- Ritter, J.
66
- Robles-Sierra, A.
353
- Röpke, W.
121. 124
- Romig, F.
124
- Roosevelt, Eleonore
258
- Rousseau, J. J.
201
- Rüstow, A.
124
- Ruf, W.
306
- Rūmī, Mawlānā Čalāl ad-Dīn (gest. 1273)
220. 229. 322
- Sa'dī, Šayḥ Muṣliḥ ad-Dīn (gest. 1292)
190
- Šadr, Muḥammad Bāqir (gest. 1980)
96
- Šadra, Mullā (gest. 1640)
243
- aš-Šālīḥ, Šubḥī
336
- Salomon
232
- Šaltūt, Maḥmūd (gest. 1963)
355
- Šarī'atī, 'Alī (gest. 1975)
96
- SCHABESTARI, M. M.
Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens 377—387
75 f. 107 f. 185—188. 216 f. 222. 239—241. 245 f. 317. 388—393. 395
- Schimmel, A.
93
- Schmirber, G.
124
- Schmitt, C.
200
- Schneider, G.
53
- SCHNEIDER, H.
Gestaltungsprobleme der Gerechtigkeit im weltpolitischen Kräftefeld 275—316
48. 104—106. 126. 130 f. 182 f. 213. 215 f. 237. 266—268. 317—326. 345—347. 374. 392 f.
- Schrenk, G.
53
- Schwartländer, J.
137
- Schweitzer, A.
99
- Sen, A. K.
124
- Senghaas, D.
124
- SHOAI, M. A.
Kulturelle Gerechtigkeit aus der Sicht des Westens und des Islams 327—341
129. 161 f. 343—345. 347—349
- Sieyès, E.-J. [Abbé]
216
- Simonis, U. E.
124
- Simson, W. von
206
- Skolnik, H. D.
123
- Smith, A.
111. 348
- Smith, W. C.
99
- Socher, K.
124
- Sokrates
177
- Stiefel, D.
123
- Streeten, P.
124
- Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 'Umar (gest. 1234)
243
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ča'far Muḥammad (gest. 923)
357
- Ṭabāṭabā'ī, Ghulām Ḥuṣayn Ḥān (gest. 1815) [?] 353 f.
- Tamir, Y.
156
- TAKHIRI, M. A.
Eröffnung 18—21
- Taylor, Ch.
204 f.
- Thomas v. Aquin
53. 276—281. 283. 287 f. 323. 325. 353. 356
- Tibi, B.
305
- Tito, Josip
374
- Todt, K. P.
353
- Toynbee, A.
124
- aṭ-Ṭūsī [aš-Šayḥ], Ḥwāḡa Našīr ad-dīn (gest. 1067)
84 f.
- VANONI, G.
80—82. 193 f. 213 f. 245. 342 f. 394 f.
355
- Verosta, St.
251
- Vitoria, Francisco de
185
- Walker, R. B. J.
331
- Walter, R.
281
- Walther, H.
199

Walzer, M. 57	Wielandt, R. 123	ZARIF, J. <i>Politische Gerechtigkeit in der Welt von heute</i> 249—263
Wanzura, W. 365	Wiemayer, J. 64	164 f. 265 f. 268—270. 273 f.
Weidenfeld, W. 302	Wilhelm von Tripolis 353	Ziegler, J. G. 283
Weigel, G. 303	Willms, B. 216	Zihlmann, R. 135
Westermann, C. 54 f.	Wolbert, W. 64	Zirker, H. 123. 355
Wickert, U. 281	Zachert, H.-L. 292. 302	

Begriffe der islamischen Tradition

'abd 190	fiṭra 19—21. 41. 46	irṣādī 100	mizān 42	ṣinā'āt ḥams 88
'adāla 35. 38—40. 229	ḡabr 89	iṣlāḥ 340	murūwa 38 f.	ṣullḥ 340
'adl 36. 40	ḡāṭliq 29	iṣrāq 109	muṣrikūn 352	ṭā'ifa 19
'adliyya 85	ḡayba 96	isti'mār 40	mutakallimūn 36	taklīf 87
ahl al-bayt 39	ḥalāl 107	istiṭā'a 87	naḥs 233	taqwā 334. 337. 394
aṣālat al-wuḡūd 109	ḥalīfa 190	al-istiwā' 37	niyābat 96	tasalluṭ 38
awād 'ālam 87	ḥāqīqa 40	kuffār 367	qānūn asāsī 107	umma 19. 298
birr 337	ḥaqq 36. 40	luṭf 85. 87	qawānīn ḡuz'ī 107	umūr 'ammā 84
ḡimma 357	ḥarām 102. 107	makrūh 102	qawānīn uṣulī 107	uṣūl 83
ḡimmī 357. 369. 374	hiḡra 187	malaka 38 f. 44. 243	qisṭ 229	walāyat 43—45. 96
dīn al-fiṭra 177	ḥikmat-i muta'āliya 109	maṣḥūrāt 88	Ramaḡān 365	waliy al-amr 90
faqīh 100	iḡtihād 100. 108. 187	maṣlaḥa 188	ridda 356	waliy al-faqīh 90
fatwā 38. 108	iḡhtiyār 89	mawlawī 100	ṣarī'a 47. 75. 108	wuḡūb aṣlah 87
fiqh 35. 108	imām al-ḡamā'a 90	mayl 42	ṣarik 190	wuḡūd 40

Quellenregister

Die Stellenangaben in Koran und Bibel sind jeweils in der ersten Zeile in *Kursiv* gedruckt. In der darunterstehenden Zeile sind die betreffenden Seiten des Buches in Normalschrift angegeben.

Koran

<i>Sure 2,62</i> 354	<i>3,113</i> 19	<i>6,115</i> 229 f.	<i>Sure 39,17 f.</i> 29
<i>2,136</i> 50	<i>3,133 f.</i> 338	<i>6,153</i> 44	<i>Sure 40,8</i> 229
<i>2,168</i> 101	<i>3,172</i> 338	<i>Sure 7,29</i> 44	<i>Sure 42,15</i> 44
<i>2,172</i> 101	<i>3,199</i> 35	<i>7,181</i> 44	<i>42,40</i> 187
<i>2,194</i> 339	<i>Sure 4,40</i> 229	<i>Sure 8,1</i> 340	<i>Sure 49,9</i> 44
<i>2,221</i> 352	<i>4,123 f.</i> 354	<i>Sure 9,5</i> 354	<i>49,12</i> 338 f.
<i>2,256</i> 357	<i>4,135</i> 44. 365	<i>9,29—32</i> 354	<i>49,13</i> 176. 187. 334
<i>Sure 3,18</i> 229	<i>Sure 5,1</i> 337	<i>9,29</i> 353	<i>Sure 55</i> 43
<i>3,50</i> 50	<i>5,2</i> 230	<i>Sure 10,72</i> 371	<i>55,7</i> 42
<i>3,64</i> 18	<i>5,5</i> 353	<i>Sure 11,61</i> 40	<i>Sure 57,25 ff.</i> 99
<i>3,67</i> 371	<i>5,8</i> 44. 337 f. 365	<i>11,118</i> 334	<i>57,25</i> 44
<i>3,72</i> 19	<i>5,48</i> 334	<i>Sure 17,70</i> 242	<i>Sure 89,6</i> 232
<i>3,76</i> 337	<i>5,82</i> 30	<i>Sure 18,87</i> 229	<i>89,10—12</i> 232
<i>3,85</i> 50	<i>5,90 f.</i> 101	<i>Sure 22,37</i> 190	<i>Sure 91,9</i> 101
<i>3,98 f.</i> 18	<i>5,111</i> 371	<i>Sure 24,27 f.</i> 340	<i>Sure 96,6 f.</i> 231
<i>3,113—115</i> 19	<i>Sure 6,16</i> 101	<i>Sure 28,83</i> 336	<i>Sure 103,2</i> 240
<i>3,113 f.</i> 19	<i>6,73</i> 40	<i>Sure 30,30</i> 41. 177	

Schriften des Alten Testaments

Genesis	25,8—17	1 Samuel	55,8
1,26 ff.	58	2,8	23
53 f.	25,23—55	57	57,19
1,26	58		82
70	Deuteronomium	Psalmen	58,1—14
1,27	5,16	85,11	60
54	80	276	58,5—8
2,15	10,9		60
55	80	Weisheit	61
3,16	10,17—19	9,3	60
71	59	53 f.	
6,5	14	11,23 f.	Jeremia
81	80	51	7,1—7
8,21	14,28 f.	11,26	60
81	58	51	23,5
	15,4		61
Exodus	122	Jesaja	33,15
3—15	15,11	1,10—17	61
57	122	60	Ezechiel
20,12	15,12—18	11,4	36,26 f.
80	58	57	81
21,2—11	16,19	14,19	
58	58	82	Hosea
31,13	17,8—13	30,18	6,6
61	58	51	61
31,17	19,1—13	32,15 ff.	Amos
61	58	276	4,4—6
	23,20 f.	32,17	60
Levitikus	58	272. 321	5,21—27
25,1—4	24,10 f.	33,6	60
58	58	82	

Schriften des Neuen Testaments

Matthäus	5,45	12,7	Markus
5,17	62	61	2,27 f.
79	6,13	19,3—12	62
	193	71	
5,20 ff.	9,13	25,31—46	7,1—8
79	61	77	62

7,10—13
81
10,2—12
71

Lukas
82
4,18 f.
61
6,35 f.
62
11,37 ff.
79

Apostelgeschichte

9,2
394

Römer

2,15 f.
237
12,17—21
82

1 Korinther

15,10
23

Galater

3,26
71

Philipper

3,20
320

Kolosser

3,5
70

Hebräer

12,11
276

Jakobus

3,18
276. 321

1 Johannes

4,11
366

Zweites Vatikanisches Konzil (1962—1965)

„*Gaudium et spes*“:
Pastorale Konstitution über
die Kirche in der Welt von
heute

Art. 9
314
Art. 27
65
Art. 28
284

Art. 29
284

Art. 36
283

Art. 39
277

Art. 43
284

Art. 53
283

Art. 55
284

Art. 56
284

Art. 69
365

Art. 73
365

Art. 74
284

Art. 82
314

Art. 84
314

„*Lumen gentium*“:
Dogmatische Konstitution
über die Kirche

Art. 16
360

Art. 35
276

„*Nostra aetate*“: Erklärung
über das Verhältnis der
Kirche zu den
nichtchristlichen Religionen

Art. 1
316. 359

Art. 2
360

Art. 3
316. 361

„*Ad gentes*“: Dekret über
die Missionstätigkeit der
Kirche

Art. 26
360

„*Dignitatis humanae*“:
Erklärung über die
Religionsfreiheit

Art. 7
365

Päpstliche Lehräußerungen

Leo XIII. „ <i>Praeclara gratulationis</i> “ (1894) 308	Johannes XXIII. „ <i>Pacem in terris</i> “ (1963) 210	Art. 157 314
Benedikt XV. „ <i>Pacem Dei</i> “ (1920) Art. 18 309	Art. 9—34 311	Johannes Paul II. „ <i>Sollicitudo rei socialis</i> “ (1987) Art. 38—40 315
Art. 20 309	Art. 35 311	Art. 38—40 315
Pius XI. „ <i>Ubi arcano</i> “ (1922) Art. 32 309	Art. 46 ff. 311	Art. 40 282
Johannes XXIII. „ <i>Mater et magistra</i> “ (1961) Art. 122 309	Art. 73 f. 311	Art. 47 316
Art. 157 310	Art. 80 ff. 311	Johannes Paul II. „ <i>Centesimus annus</i> “ (1991) Art. 10 315
Art. 170—172 310	Art. 91 ff. 312	Art. 24 315
Art. 200 ff. 310	Art. 94 ff. 312	Art. 29 314
Art. 203—210 310	Art. 98 ff. 312	Art. 33 315
Art. 219 66	Art. 130—154 312	Art. 35 315
	Art. 134 312	Art. 51 282
	Art. 137 313	Art. 58 315
	Art. 138—141 313	Art. 60 316
	Art. 142—145 314	



Mödling 21992



Mödling 1992



Jounieh (Libanon) 1997



Mödling 1994



New Delhi 21997



Jounieh (Libanon) 1997



Mödling 1994



Mödling 1996

Religionstheologisches Institut St. Gabriel A-2340 Mödling

Verlag St. Gabriel A-2340 Mödling