

Andreas Bsteh – Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.)

*Werte – Rechte – Pflichten.  
Grundfragen einer gerechten  
Ordnung des Zusammenlebens in  
christlicher und islamischer Sicht*

H. Schneider – A. A. Rashadi –  
M. M. Schabestari – K.-H. Peschke –  
S. M. Khamene'i – A. Th. Khoury – G. Vanoni –  
R. Potz – G. Luf – A. Gordji –  
M. A. Taskhiri – St. Hammer –  
J. H. Pichler – I. Gabriel – A. Ganbari

2. Iranisch-Österreichische Konferenz  
Wien, 19. bis 22. September 1999

Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge

VERLAG ST. GABRIEL, MÖDLING

89884

Gedruckt mit Unterstützung  
des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
<i>Eröffnung der Konferenz</i>	
<i>Professor Dr. Andreas Bsteh</i> Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel .....	15
Rezitation aus dem Koran .....	19
Lesung aus dem Neuen Testament .....	20
<i>Seyed Abdolmajid Mirdamadi</i> Secretary for Inter-religious Dialogue Organization for Islamic Culture & Communications .....	21
<i>Botschafter Dr. Gerhard Rainer</i> Stellv. Leiter der kulturpolitischen Sektion des Bundesministeriums für auswärtige Angelegenheiten .....	26
<i>Sektionschef Dr. Raoul F. Kneucker</i> Sektion für wissenschaftliche Forschung und internationale Angelegenheiten im Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr .....	28
<i>Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri</i> Head of the Organization for Islamic Culture & Communications .....	30
<i>S. E. Ebrahim Rahim Pour</i> Botschafter der Islamischen Republik Iran in Wien .....	34
<i>Kardinal Dr. Franz König</i> Alterzbischof von Wien .....	37
<i>Die Plenarsitzungen</i>	
Das Menschenbild als Leitmaß für die Ordnung des Zusammenlebens, <i>Heinrich Schneider</i> .....	41
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	78
Das Bild vom Menschen im Islam und seine Bedeutung für das Leben der Gesellschaft, <i>Ali Akbar Rashadi</i> .....	85
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	102
Die Grundlegung der Werte als Kriterien für sittliches Verhalten aus islamischer Sicht, <i>M. Modjtahed Schabestari</i> .....	115
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	120

Wertmaßstäbe des sittlichen Handelns aus christlicher Perspektive, <i>Karl-Heinz Peschke</i> .....	133
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	148
Die Wertgrundlagen des islamischen Rechts und der islamischen Rechtslehre, <i>Seyed Mohammad Khamene'i</i> .....	159
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	179
Werte und Normen. Gemeinsame Grundlagen von Rechtsbestimmungen, <i>Adel Theodor Khoury – Gottfried Vanoni</i> .....	189
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	214
Christliche Werte im Sozialstaat – entwicklungsgeschichtliche Perspektiven und aktuelle Herausforderungen, <i>Richard Potz – Gerhard Luf</i> .....	225
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	245
Die Beziehungen zwischen <i>ḥaqq</i> und <i>taklīf</i> , <i>Abolghassem Gordji</i> .....	255
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	271
Die Beziehung von Recht ( <i>ḥaqq</i> ), Verpflichtung ( <i>taklīf</i> ) und Gerechtigkeit in islamischer Betrachtung, <i>Mohammad Ali Taskhiri</i> .....	279
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	286
Zum Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten, <i>Stefan Hammer</i> .....	297
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	307
Das ethische Element in der ökonomischen Doktrinbildung und die Katholische Soziallehre, <i>J. Hanns Pichler – Ingeborg Gabriel</i> .....	321
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	343
Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung, <i>Akbar Ganbari</i> .....	353
Anfragen und Gesprächsbeiträge .....	376
<i>Konferenzteilnehmer</i> .....	385

### Register

Namenregister .....	387
Quellenregister .....	395
Begriffe der islamischen Tradition .....	408

### Vorwort

Der iranisch-österreichische Dialog, der im Januar 1995 mit einer Konsultation in Tehran begonnen und im darauffolgenden Jahr zu einer ersten Begegnung geführt hat<sup>1</sup>, war von Anfang als ein *Dialogprozeß* konzipiert. Man hatte sich darauf geeinigt, die Frage der Gerechtigkeit, insbesondere Problemfelder im Zusammenhang mit der Gestaltung einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in den Mittelpunkt zu stellen. Die Dialoginitiative sollte im Zeichen einer interdisziplinären wissenschaftlichen Zusammenarbeit stehen, die aus islamischer und christlicher Perspektive anstehende Fragen auf akademischem Boden aufgreift, um sie durch gemeinsame Anstrengungen einer Beantwortung näherzubringen.

Eine zweite bilaterale Konsultation<sup>2</sup> ebnete den Weg für die nächste Begegnung, legte dafür das Thema „Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht“ fest und wählte als Tagungsort Wien. Wie vereinbart, wurden wieder in der Zeit der Vorbereitung die Manuskripte der einzelnen Referate unter den Teilnehmern ausgetauscht, so daß die Tage der Konferenz vom 19. bis 22. September 1999 für einen intensiven Gedankenaustausch im Anschluß an die einzelnen Impulsreferate genutzt werden konnten. Die Ergebnisse dieser zweiten Dialogrunde können nun wieder in beiden Konferenzsprachen veröffentlicht werden, ihre Präsentation erfolgt durch beide Dialogpartner in Zusammenarbeit mit der Kommission für Iranistik an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen einer akademischen Feier am Konferenzort Wien.

Für das laufende Dialogvorhaben bleibt kennzeichnend, daß die Vorbereitung der eigentlichen Konferenztage ebenso wie deren Auswertung

<sup>1</sup> Veröffentlicht in: A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997; dies. (Hrsg.), *‘Edālat dar rawābet-e bain al-milal wa bain-e adyān az dīdgāh-e andīšmandān musulmān wa masīhī*, Tehrān 1998.

<sup>2</sup> Sie fand in der Zeit vom 4. bis 12. Juli 1998 im Religionstheologischen Institut St. Gabriel statt. Aus Tehran waren dazu die Herren Hojat-ol-Islam Ali Akbar Rashadi und Seyed Abdolmajid Mirdamadi gekommen.

und Veröffentlichung einen integrierenden Teil der gemeinsamen Bemühungen um die Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses und des Bewußtseins gemeinsamer Verantwortung angesichts der Probleme in der Welt von heute bilden.

Zeitlich traf die Veranstaltung dieser zweiten iranisch-österreichischen Dialogkonferenz mit dem Besuch des österreichischen Bundespräsidenten Dr. Thomas Klestil in Tehran zusammen, bei dem am 21. September 1999 zwischen der Republik Österreich und der Islamischen Republik Iran auch ein „Memorandum of Understanding“ unterzeichnet wurde, das in Artikel 10 festhält: „Beide Seiten begrüßen den christlich-islamischen Dialog und setzen sich dafür ein, daß die Folge der hierzu veranstalteten Dialogkonferenzen über die für September 1999 angesetzte Konferenz hinaus fortgesetzt wird und daß die jeweiligen Konferenzergebnisse in Deutsch und in Farsi sowie gegebenenfalls in anderen Sprachen veröffentlicht werden.“ Beide Länder begrüßen demnach eine politisch unabhängige Dialoginitiative, die sich wichtigen Fragen des Zusammenlebens der Menschen von heute auf nationaler und internationaler Ebene zuwendet, die Probleme in einem aufrichtigen akademischen Diskurs hinterfragt, um aus islamischer und christlicher Sicht Ansätze zu erarbeiten, die zu einer konstruktiven Lösung dieser Probleme beitragen können.

Was in den Jahren seit Beginn des Dialogvorhabens gewachsen ist, verdankt sich zu einem wesentlichen Teil einem breiten Feld der Zusammenarbeit, die engagierte Muslime und Christen immer mehr zu einem tätigen Miteinander verbindet. Spätere Generationen sollen einmal sagen können, daß wir es mit vielen anderen, die sich gleichfalls dieser Aufgabe in unserer Zeit widmen, gemeinsam unternommen haben, neue Wege der Verständigung und Zusammenarbeit zu suchen. Daß dies möglich ist, wollen auch die beiden iranisch-österreichischen Dialogkonferenzen bezeugen, deren Veranstaltung und Veröffentlichung nur durch ein kontinuierliches und aufrichtiges Miteinander möglich geworden ist.

Öffentliche Unterstützung finden unsere gemeinsamen Bemühungen auf iranischer Seite zur Zeit durch die „Organization for Islamic Culture & Communications“, deren Leiter Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri diesmal auch persönlich an der Konferenz teilgenommen und maßgeblich mitgewirkt hat, und auf österreichischer Seite durch die Bundesministerien für auswärtige Angelegenheiten und für Bildung, Wissenschaft und Kultur

sowie durch den Magistrat der Stadt Wien, Geschäftsgruppe Kultur und Wissenschaft. Auch die österreichische Kirche nimmt lebendigen Anteil an dem Dialoggeschehen, was anlässlich dieser 2. Iranisch-Österreichischen Konferenz vor allem in der Teilnahme des Alterzbischofs von Wien Kardinal König am Eröffnungsabend der Konferenz<sup>3</sup> und in der Einladung von Abt und Konvent des Stiftes Melk zu einem Besuch dieser ehrwürdigen Stätte österreichischer Kultur und gelebter Frömmigkeit nach dem Abschluß der gemeinsamen Beratungen seinen Ausdruck fand.

Besondere Bedeutung kam dem Empfang zu, zu dem der Erzbischof von Wien Kardinal Schönborn die Konferenzteilnehmer am Abend des letzten Konferenztages in das Erzbischöfliche Palais eingeladen hatte. Nicht schöner hätte dabei der Geist, der das Dialoggeschehen der zu Ende gegangenen Tagung geprägt hatte, greifbar werden können, als in der Einladung des Kardinals zu einem Besuch in Iran, die Ayatollah Taskhiri bei dieser Gelegenheit aussprach. Kann doch im Gewähren gegenseitiger Gastfreundschaft ein Leitprinzip eines aufrichtigen Dialoges zwischen den Gläubigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften gesehen werden – das Öffnen der Türen des eigenen Hauses für den Anderen, um ihn aufzunehmen, ihm eine Bleibe auf seinem Weg zu gewähren und so die Gemeinschaft des Weges zu bezeugen, die uns alle auf dem Weg zu Gott vereint. So sollte es im Februar dieses Jahres zu jenem denkwürdigen Besuch von Kardinal Schönborn in Iran kommen, der möglich geworden war durch die in diesen Jahren gewachsenen freundschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Ländern und den Kairos einer Begegnung, die maßgebliche Vertreter beider Religionsgemeinschaften dazu befähigte, sich gegenseitig der Gastfreundschaft des Anderen anzuvertrauen.

Am Ende eines dreijährigen gemeinsamen Bemühens um die Vorbereitung, Veranstaltung und Veröffentlichung unserer 2. Iranisch-Österreichischen Konferenz sei an erster Stelle Herrn Seyed Abdolmajid Mirdamadi, dem Mitherausgeber des Buches, Dank gesagt für eine intensive Zeit gemeinsamer Anstrengungen, gemeinsamen Suchens dessen, was möglich ist, und geduldiger Arbeit an der Realisierung vereinbarter Schritte bis zum erfolgreichen Abschluß dieses wissenschaftlichen Dialogvorhabens. Wir sind uns bewußt, daß wir damit weithin Neuland betreten haben – mit großen Erwartungen, aber auch im Bewußtsein, daß es kein einfacher Weg sein

<sup>3</sup> Siehe die Grußworte des Kardinals unten S. 37.

wird angesichts einer Vergangenheit, die in vieler Hinsicht immer noch als schwere Hypothek gerade auch über den Beziehungen zwischen den Angehörigen unserer beiden Religionsgemeinschaften lastet, und einer Gegenwart, die uns in vielfacher Hinsicht auch vor ganz neue Fragen und Probleme stellt. Doch haben wir uns gemeinsam auf diesen Weg gemacht in der Überzeugung, daß wir angesichts der Entwicklungen in unserer immer mehr einswerdenden Welt dazu gerade als gläubige Menschen verpflichtet sind.

Dank sei auch denen ausgesprochen, die bei der Veranstaltung der Konferenz die schwierige und anspruchsvolle Dolmetscharbeit mit großem Einfühlungsvermögen und persönlichem Interesse geleistet haben: Dr. Manutschehr Amirpur und Dr. Hadi Resasade. Der zuletzt Genannte hat auch wesentlich dazu beigetragen, daß die Veröffentlichung der Konferenz in beiden Konferenzsprachen, Farsi und Deutsch, nunmehr vorliegt. Besonders dankenswert war auch die fortgesetzte Unterstützung, die dem Dialogprojekt seitens der Kommission für Iranistik an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften durch ihren Vorsitzenden Prof. Dr. Heiner Eichner und Dr. Nosratollah Rastegar zuteil geworden ist. Frau Mag. Brigitte Sonnberger, anschließend Frau Mag. Kerstin Feigl-Tomenendal und Frau Petra Gerl haben als Mitarbeiterinnen unseres Institutes zum erfolgreichen Verlauf des Unternehmens wesentlich beigetragen, Frau Gertrude Gruber war, wie bei allen Dialogveranstaltungen der Hochschule St. Gabriel, unersetzlich in ihrer umsichtigen Sorge um die vielfältigen organisatorischen Belange. Auch ihnen gilt an dieser Stelle unser aufrichtiger Dank.

Nicht nur die Gemeinsamkeiten betonen – und es sind viele grundlegende Gemeinsamkeiten, die immer wieder sichtbar werden –, sondern sich auch den bestehenden Differenzen aussetzen, soll kennzeichnend sein für den Dialog zwischen Muslimen und Christen, um den es hier geht. Wir wollen auf keine ‚Metaebene‘ ausweichen, die man durch Abstraktion von den Differenzen erreichen kann, sondern diese Differenzen austragen in der Überzeugung, daß sie uns, tief genug verstanden, nicht immer weiter auseinander, sondern zueinander führen werden, daß sie in ihren religiösen Wurzeln in das Erdreich Gottes hineinreichen, der uns helfen wird, als suchende Menschen nicht bei den divergierenden Elementen stehen zu bleiben, sondern Konvergenzen zu entdecken, die hinlänglich tragfähig sind, unseren Weg inmitten aller bestehenden Verschiedenheit immer mehr miteinander zu teilen und gemeinsame Verantwortung für die Gestal-

tung der Welt in der gemeinsamen Verantwortung vor unserem Schöpfer zu leben. Möge uns im Rahmen des laufenden iranisch-österreichischen Dialogvorhabens noch der eine oder andere Schritt in diese Richtung geschenkt sein.

Das Buch „Werte – Rechte – Pflichten“ erscheint in dem Jahr, das auf Initiative des iranischen Staatspräsidenten Dr. Seyed Mohammad Khatami von den Vereinten Nationen als Jahr des „Dialogue among Civilizations“ ausgerufen wurde. Von der ersten Begegnung im Oktober 1992 in Teheran, als Dr. Khatami noch der Iranischen Nationalbibliothek vorstand, über seine sich daran anschließende Teilnahme an der ersten internationalen christlich-islamischen Dialogkonferenz in Wien<sup>4</sup> bis hin zu der nun vorliegenden Veröffentlichung der zweiten iranisch-österreichischen Dialogkonferenz spannt sich ein weiter Bogen. Das Buch, das sich mit „Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht“ auseinandersetzt, sei Dr. Seyed Mohammad Khatami, dem gegenwärtigen iranischen Staatspräsidenten, ein Zeichen tiefer Wertschätzung und aufrichtiger Bewunderung für den Weg des Dialoges, den er nicht müde wird, selbst zu beschreiten und einer Welt voll von Ideologien, Spannungen und Konflikten, aber auch großer Hoffnungen mahnend und ermutigend zugleich ins Gedächtnis zu rufen.

Andreas Bsteh SVD

St. Gabriel, im September 2001

<sup>4</sup> Das Grußwort, das Dr. Khatami damals als Berater des Präsidenten der Islamischen Republik Iran am 30. März 1993 in Wien an die Konferenzteilnehmer gerichtet hat, ist veröffentlicht in: A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, 29–31.

*Eröffnung der Konferenz*

### Begrüßung

Es ist für mich eine aufrichtige Ehre und Freude, Sie, sehr verehrte Damen und Herren, zur Eröffnungsfeier der Zweiten Iranisch-Österreichischen Konferenz, die vom 19. bis 22. September 1999 hier im Hotel Regina zu Wien stattfinden wird, begrüßen zu dürfen.

Mein ehrerbietiger Gruß gilt zunächst unserem verehrten Alterzbischof von Wien Kardinal Dr. Franz König. Seit über 40 Jahren begleiten und unterstützen Sie, verehrter Herr Kardinal, unsere Bemühungen in St. Gabriel um die Begegnung mit den Menschen aus anderen Religionen, haben damals im Jahr 1959 unsere Pläne zur Gründung eines Afro-Asiatischen Instituts in Wien begrüßt und es als kirchliche Einrichtung der Erzdiözese Wien ins Leben gerufen und haben seit dem Jahr 1975 die Dialoginitiativen unserer Theologischen Hochschule im Sinne der Erklärung „*Nostra aetate*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils wohlwollend begleitet und immer wieder auch persönlich daran teilgenommen, insbesondere als wir zu Beginn der 90er Jahre vom österreichischen Außenminister gebeten wurden, unsere Dialogbemühungen auch auf die wechselseitigen Beziehungen von Religion und Gesellschaft auf internationaler Ebene auszuweiten.

Mein aufrichtiger Gruß gilt namens unseres Religionstheologischen Instituts Ihnen *allen*, sehr verehrte Damen und Herren, die Sie zu diesem Abend hierher gekommen sind – hierher gekommen sind – zunächst als unsere wissenschaftlichen Gesprächspartner aus der Islamischen Republik Iran. Ich darf Sie als Gäste Österreichs, als unser aller Gäste ganz herzlich bei uns begrüßen: Verehrter Herr Ayatollah Taskhiri, Sie haben uns als Leiter der „Organization for Islamic Culture & Communications“ vor drei Jahren am Eröffnungsabend unserer ersten Dialogkonferenz in Tehran so herzlich willkommen geheißen und jetzt die Mühe nicht gescheut, persönlich mit nach Österreich zu kommen, um als Gelehrter und Dialogpartner an dieser Tagung teilzunehmen. Wir begrüßen Sie herzlich und danken Ihnen für Ihr Kommen. Herr Ayatollah Khamene'i mußte uns leider mitteilen, daß er aus gesundheitlichen Gründen an der Tagung nicht persönlich teilnehmen kann. Er hat Herrn Mirdamadi gebeten, uns seinen Konferenzbeitrag zur Kenntnis zu bringen, und wir dürfen Herrn Ayatollah Khamene'i unsere besten Wünsche für eine baldige Genesung übersenden. In gleich herzli-

cher Weise wende ich mich Ihnen allen zu und begrüße Sie als unsere Gäste auf dem Boden unserer Heimat: Sie, verehrte Herren Professoren Modjtahed Schabestari, Ali Akbar Rashadi, Abolghassem Gordji, Akbar Ganbari, Mohsen Khalidji und Reza Ali Reza'i. Einen besonderen Gruß Herrn Seyed Abdolmajid Mirdamadi, Secretary for Inter-religious Dialogue, der durch all die Jahre immer mehr zu meinem aufrechten Freund und Weggefährten geworden ist. Es ist heute wohl für uns beide eine Stunde tiefer Freude, die wir miteinander teilen dürfen im Vertrauen auf den einen und allerbarmenden Gott, der uns den geraden Weg führt, den Weg derer, die sich in allen ihren Sorgen und Freuden ihm anvertrauen.

Wir alle wären nicht hier, würden nicht auch auf österreichischer Seite eine Reihe von Gelehrten aus den Bereichen der Theologie und der Religionswissenschaft, der Rechtswissenschaft, der Wirtschaftswissenschaft und der Politikwissenschaft diese Dialoginitiative, die in ihrer interdisziplinären Ausrichtung sicher einen besonderen Charakter hat, von Anfang an mittragen: Frau Prof. Ingeborg Gabriel und die Herren Professoren Hammer, Khoury, Luf, Peschke, Pichler, Potz, Schneider und Vanoni. Ihnen allen, sehr verehrte Frau Kollegin und verehrte Kollegen, die Sie vor drei Jahren schon an der ersten Konferenz in Tehran teilgenommen haben und jetzt wieder bereit sind, an der Weiterführung des Dialoges mit unseren iranischen Gesprächspartnern mitzuwirken, gilt an diesem Abend mein herzlicher Gruß und aufrichtiger Dank!

Das Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten und das Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr begleiten und unterstützen unsere Dialogbemühungen nicht erst im Blick auf das von den Vereinten Nationen für das Jahr 2001 ausgerufene Jahr des „Dialogue among Civilizations“, sondern bereits seit über 20 Jahren. Es ist mir eine besondere Freude und Ehre, Herrn Botschafter Dr. Rainer, stellvertretender Leiter der „Kulturpolitischen Sektion“ des Außenamtes, als Vertreter von Frau Staatssekretärin Dr. Ferrero-Waldner, und Herrn Sektionschef Dr. Kneucker, Leiter der Sektion für „Wissenschaftliche Forschung und internationale Angelegenheiten“ im Wissenschaftsministerium, sowie die verehrten Damen und Herrn der beiden Ministerien, die zu dieser Eröffnungsfeier unserer Tagung gekommen sind, begrüßen zu dürfen. Wovon Kultur und Wissenschaft seit jeher leben, gewähren uns diese beiden Bundesministerien schon durch viele Jahre bei unserer Arbeit: die Freiheit des Gedankens und der Rede, die Freiheit der denkerischen Auseinandersetzung und des wissenschaftlichen Meinungs austausches – und die für die innere und äußere

Kontinuität wissenschaftlicher Arbeit notwendige finanzielle Unterstützung. Aufrichtigen Dank im Namen von uns allen, die wir uns in den Dienst dieser Aufgaben gestellt haben.

Herrn Gesandten Hossein Farahi, der in Vertretung des zur Zeit in Tehran weilenden Botschafters der Islamischen Republik Iran S. E. Rahim Pour unter uns weilt und uns ein Grußwort des Herrn Botschafters zur Kenntnis bringen wird, ebenso Herrn Kulturattaché Hejazi, der verehrten Gattin des Herrn Botschafters und der Gattin von Herrn Hejazi entbiete ich einen respektvollen Gruß. Wir freuen uns über die fortgesetzte konstruktive Zusammenarbeit mit der iranischen Botschaft in Wien, von der der unabhängige akademische Charakter unserer Dialogbemühungen nicht nur respektiert, sondern aktiv unterstützt wird.

Herr Kardinal Christoph Schönborn und mit ihm die Kirche von Wien heißt unsere Tagung herzlich willkommen. Wir freuen uns, dann zum Abschluß unserer Gespräche bei Kardinal Schönborn im Erzbischöflichen Palais eingeladen zu sein.

Einen respektvollen und freundschaftlichen Gruß zugleich entbiete ich dem geschäftsführenden Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich Herrn Prof. Anas Schakfeh, der seit unserer ersten christlich-islamischen Begegnung im Jahr 1977 in St. Gabriel mit uns auf dem Weg des Dialoges verbunden ist.

Abt und Konvent des Stiftes Melk schon im voraus unseren herzlichen Dank, daß Sie uns am Tag nach dem Abschluß unserer Sitzungen im Stift empfangen werden.

Die Bundeshauptstadt Wien gewährt unserer Konferenz in diesen Tagen gastfreundliche Aufnahme. Es ist für uns eine besondere Freude, daß Herr Kulturstadtrat Dr. Peter Marboe uns am zweiten Konferenztag namens des Bürgermeisters der Bundeshauptstadt Dr. Michael Häupl zu einem Abendempfang in das Rathaus einladen wird.

Einen herzlichen Willkommgruß dem Leiter der Kontaktstelle für Weltreligionen im Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz und Rektor des Afro-Asiatischen Instituts Petrus Bsteh, mit dem mich nicht nur unsere Familienbande, sondern seit vielen Jahren die Gemeinsamkeit einer Aufgabe verbindet, der in der Welt von heute auf der Suche nach neuen Wegen eines gedeihlichen Zusammenlebens der Menschen aus den verschiedenen Religionen und Kulturen immer größere Bedeutung zukommt.

Von seiten der Österreichischen Akademie der Wissenschaften darf ich Herrn Prof. Dr. Heiner Eichner als Vorsitzenden der Kommission für Irani-

stik und einige seiner wissenschaftlichen Mitarbeiter, insbesondere Herrn Dr. Rastegar herzlich begrüßen. Die intensive Zusammenarbeit mit der Iranistik-Kommission ist für den erfolgreichen Verlauf des wissenschaftlichen Dialoges mit unseren iranischen Gesprächspartnern von entscheidender Bedeutung. Ich darf Ihnen an dieser Stelle aufrichtig dafür danken.

Dem Dekan unserer Theologischen Hochschule St. Gabriel Prof. Mitterhöfer und dem Rektor von St. Gabriel P. Hans Ettl schließlich einen mitbrüderlichen Gruß. Alles, was unser Institut unternimmt, lebt seit jeher von der Zustimmung und Unterstützung unserer Ordensgemeinschaft. Auch dafür soll einmal in aller Öffentlichkeit ein aufrichtiges Wort des Dankes gesprochen werden.

Die wissenschaftliche Klausurtagung, zu der wir uns in den kommenden Tagen zurückziehen dürfen, dient der Fortsetzung des interdisziplinären Gespräches, das wir in den vergangenen Jahren begonnen haben und in dessen Mittelpunkt das Problem der ‚Gerechtigkeit‘ bzw. der vielfältigen Unrechtserfahrungen in der Welt von heute steht. Diesmal soll aus islamischer und christlicher Sicht das für eine gerechte Ordnung des Zusammenlebens fundamentale Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten und deren Verankerung in verbindlichen Wertkriterien im Mittelpunkt des Interesses stehen. Angesichts der bedrängenden Probleme im Zusammenleben der Menschen auf nationaler und internationaler Ebene wollen wir gerade als religiöse Menschen nicht müde werden, uns nach *unserer* Verantwortung vor Gott und den Menschen zu fragen, wollen und können nicht zufrieden sein, das einfach zu wiederholen, was die Generationen vor uns in ihrer Zeit gedacht und getan haben, da Gott uns einmal nicht danach fragen wird, was diese oder jene Menschen vor uns, sondern was *wir* in unserer Zeit getan oder nicht getan haben – denn zu Ihm ist unsere Rückkehr und wir werden von ihm über *unser* Leben zur Rechenschaft gezogen werden.

Und von dem, was wir ungestört vom Lärm dessen, was das Alltagsinteresse der Menschen in Anspruch nimmt, in diesen Tagen miteinander denken und sprechen werden, soll nichts verloren gehen, vielmehr werden wir es mit aller Sorgfalt wieder aufzeichnen, bearbeiten und dann in Tehran in Farsi bzw. in Österreich auf Deutsch veröffentlichen. So mögen unsere Tagungen längerfristig umso mehr als ein besonnenes und zugleich leidenschaftliches Bekenntnis zur Notwendigkeit eines aufrechten Dialoges an die Öffentlichkeit dringen und als konstruktiver Beitrag zur Bewältigung jener Probleme dienen, die auf dem Weg der Menschheit in die Zukunft einer Lösung harren.

Rezitation aus dem Koran,

Sure 3 *Āl ‘Imrān*, Verse 42–47

„<sup>42</sup> Als die Engel sagten: ‚O Maria, Gott hat dich auserwählt und rein gemacht, und Er hat dich vor den Frauen der Weltenbewohner auserwählt.

<sup>43</sup> O Maria, sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder und verneige dich mit denen, die sich verneigen.‘

<sup>44</sup> Dies gehört zu den Berichten über das Unsichtbare, die Wir dir offenbaren. Du warst ja nicht bei ihnen, als sie ihre Losstäbe warfen, wer von ihnen Maria betreuen solle. Und du warst nicht bei ihnen, als sie miteinander stritten.

<sup>45</sup> Als die Engel sagten: ‚O Maria, Gott verkündet dir ein Wort von Ihm, dessen Name Christus Jesus, der Sohn Marias, ist; er wird angesehen sein im Diesseits und Jenseits, und einer von denen, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden.

<sup>46</sup> Er wird zu den Menschen sprechen in der Wiege und als Erwachsener und einer der Rechtschaffenen sein.‘

<sup>47</sup> Sie sagte: ‚Mein Herr, wie soll ich ein Kind bekommen, wo mich kein Mensch berührt hat?‘ Er sprach: ‚So ist es; Gott schafft, was Er will. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist.‘“

Lesung aus dem Neuen Testament,  
Matthäusevangelium Kapitel 7, Verse 21–27

„<sup>21</sup> Nicht jeder, der zu mir sagt: ‚Herr! Herr!‘  
wird hineinkommen in das Reich der Himmel,  
sondern der, der den Willen meines Vaters in den Himmeln tut.

<sup>22</sup> Viele werden an jenem Tage zu mir sagen:  
‚Herr! Herr! Haben wir nicht in deinem Namen prophezeit  
und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben  
und in deinem Namen viele Machttaten vollbracht?

<sup>23</sup> Und dann werde ich ihnen bekennen:  
‚Niemals habe ich euch gekannt.  
Weichet von mir, die ihr Täter der Gesetzlosigkeit seid.‘

<sup>24</sup> Jeder nun, der diese meine Wort hört und sie tut,  
wird einem klugen Mann gleichen,  
der sein Haus auf den Felsen baute.

<sup>25</sup> Und es fiel der Regen, und es kamen die Fluten,  
und es bliesen die Winde, und sie stürmten gegen jenes Haus  
und es stürzte nicht ein,  
denn es war auf den Felsen gegründet.

<sup>26</sup> Und jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht tut,  
wird einem törichten Mann gleichen,  
der sein Haus auf den Sand baute.

<sup>27</sup> Und es fiel der Regen, und es kamen die Fluten,  
und es bliesen die Winde, und sie stießen gegen jenes Haus  
und es stürzte ein,  
und sein Sturz war groß.“

SEYED ABDOLMAJID MIRDAMADI  
Secretary for Inter-religious Dialogue  
Organization for Islamic Culture & Communications

Sehr geehrter Herr Vorsitzender, sehr geehrte Damen und Herren!

Aufrichtiger Dank bewegt mich anlässlich der Eröffnung dieser Konferenz. Bedeutet sie doch die Möglichkeit, jene iranisch-österreichische Dialoginitiative im Interesse der Vertiefung der Beziehungen zwischen Islam und Christentum fortzusetzen, die seit Jahren in Zusammenarbeit zwischen dem Zentrum für den interreligiösen Dialog in Tehran und dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel gepflegt wird. Gott, dem Erhabenen, sei dafür in herzlicher Freude Dank gesagt.

Was bisher erzielt wurde, ist herausgewachsen aus unseren gemeinsamen Bemühungen, die auf die erste internationale christlich-islamische Konferenz in Wien „Friede für die Menschheit“ im Jahr 1993 zurückgehen, an der auch unser heutiger Staatspräsident Dr. Seyed Mohammad Khatami teilgenommen hatte. Dort wurde das Interesse an einem bilateralen Dialog geweckt. Gegenseitige Besuche der österreichischen und iranischen Außenminister trugen damals das ihre dazu bei.

So kam es zunächst zu einigen vorbereitenden Kontaktnahmen zwischen unseren beiden Institutionen in Tehran und in Wien, bei denen sich herausstellte, daß es in dem geplanten Dialog um grundlegende Fragen gehen müsse, wie vor allem um gemeinsame Anstrengungen zum Thema Frieden bzw. in vielleicht noch dringlicherer Weise zum Thema Gerechtigkeit, das uns in weiterer Folge beschäftigen sollte. Unter dem Titel „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen“ fand dann im Jahre 1996 in Tehran die erste iranisch-österreichische Konferenz statt, bei der das Thema der Konferenz aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet und in seiner religiösen, kulturellen, politischen und ökonomischen Aktualität diskutiert werden konnte. Darüber hinaus aber suchten wir durch den Austausch unserer jeweiligen islamischen und christlichen Standpunkte Antworten auf die vielen offenen Fragen zu finden, mit denen die Welt heute konfrontiert ist.

Die bisherigen gemeinsamen Überlegungen haben im Geiste des Dialoges viele Übereinstimmungen sichtbar werden lassen, sie haben gezeigt, daß gerade das eingehende Studium und das wache Ernstnehmen der religiösen Grundsätze von beiden Seiten neue Verstehenszugänge zu diesen

Grundsätzen eröffneten. Diese Einsichten hätten wir nicht jeder für uns alleine erreichen können, sondern nur auf dem Weg des Dialoges und der Zusammenarbeit. Denn würden wir es so machen, wie es in der Vergangenheit geschehen ist, würden die Differenzen von Tag zu Tag immer größer werden. Was unsere Welt heute nötig hat, ist eine stärkere Hinwendung zu Problemen wie sie die Stichworte Familienkrise, Umwelt, Armut und Analphabetismus, Identitätskrise, verantwortete Sittlichkeit und Spiritualität ansprechen. Die gemeinsamen Anstrengungen auf dem Gebiet des Glaubens, der Theologie, der Moral, der sittlichen Gebote und anderer Prinzipien, deren Befolgung zu Glück und Rettung führen wird – dem Endziel aller göttlichen Religionen –, sollen in einer geistigen Haltung des Miteinanders erfolgen, ungeachtet aller Fragen der Chronologie von Offenbarung, von religiösen Geboten oder Entscheidungen von Gelehrten. Sie alle haben letztendlich nichts anderes als Befreiung und Rettung zum Inhalt. So heißt es in Vers 62 von Sure 2 des Heiligen Korans: „Diejenigen, die glauben und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Šābīer, 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.“

Das Verständnis dieser Möglichkeit der Rettung mußte zwar nach Auffassung der christlichen Welt verschiedene Phasen durchlaufen, doch räumt das Zweite Vatikanische Konzil die Möglichkeit der Rettung auch den Gläubigen der anderen göttlichen Religionen ein. In ähnlicher Weise entsprechen auch andere Erklärungen dieses ökumenischen Konzils, was manche Fragen des Lebens nach dem Tode anbelangt, ursprünglichen islamischen Vorstellungen. Umgekehrt hat auch die islamische Kultur und Zivilisation im Lauf der Geschichte in manchen Fällen von der christlichen Zivilisation profitiert. Man darf darin die Frucht eines besseren gegenseitigen Kennenlernens sehen, zu dem es in früherer Zeit und in der Gegenwart gekommen ist, ein Ergebnis von Dialog und Zusammenarbeit wie in unserem gegenwärtigen Falle. Dies alles weist auf den einzigen Ursprung der göttlichen Offenbarungsreligionen hin, deren Aufgabe es ist, die Menschheit zu Glück und Rettung zu führen – gestern ebenso wie heute und morgen.

Bei unserer letzten Dialogkonferenz wurde betont, daß das Prinzip Gerechtigkeit auf die Gesetzgebung des gerechten Gottes selbst zurückzuführen ist und daß die menschlichen Gesellschaften daher verpflichtet sind, vom Standpunkt ihrer Gesetzgebung aus diesem Prinzip zu folgen. Der Grundsatz der

Gerechtigkeit steht im Mittelpunkt der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ebenso wie im Zentrum des Korans. Tatsächlich haben die göttlichen Schriften in der Geschichte der Menschheit und der gesellschaftlichen Beziehungen hinsichtlich der Überwindung vielfältigen Unrechts eine nachhaltige Rolle gespielt. Doch nicht nur in ihnen, sondern auch in der Geschichte der Propheten, der lauterer religiösen Führer – der Imāme –, in der Tradition der Theologen und der Glaubensgelehrten wird dieses Anliegen vertreten. So hat z. B. ein angesehener katholischer Theologe die Überzeugung ausgesprochen, daß ohne das beharrliche Festhalten an den Tugenden der Gerechtigkeit, der Versöhnungs- und Friedensbereitschaft das Bekenntnis zu dem einen Gott ein leeres Wort bzw. eine Lüge ist.

Da die Sicherung und die Beobachtung der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen eines der Hauptziele unserer letzten Dialogkonferenz war, wurde dabei in besonderer Weise der Forderung nach Gerechtigkeit auf globaler Ebene, im Verhältnis der souveränen Staaten zueinander und im Bereich der individuellen Rechte Beachtung geschenkt. In diesem Zusammenhang haben wir festgestellt, daß es nur dann möglich ist, gute Beziehungen zwischen den Staaten herzustellen, wenn im Herrschaftsbereich der einzelnen Regierungen und auf globaler Ebene Gerechtigkeit zwischen den Menschen waltet. Das aber ist nur möglich, wo die Bereitschaft zu einem tiefen Umdenken da ist – was uns alle mit einer großen Verantwortung konfrontiert, die wir in unserem Leben wahrzunehmen haben. Betrifft doch die uns von Gott auferlegte Pflicht, für Gerechtigkeit zu sorgen, nicht nur alle individuellen Belange auf den unterschiedlichen Ebenen unseres Lebens, sondern ist darüber hinaus auf die Verpflichtung zu gemeinsamen Anstrengungen auszuweiten, an Regierungen und an die gesetzgebenden Organe auf nationaler und internationaler Ebene entsprechende Empfehlungen und Appelle zu richten.

In diesem Sinne konnten wir bei der vergangenen Konferenz das Thema Gerechtigkeit auf dem Gebiet der religiösen Grundlagen, von Kultur, Mystik, rechtlicher Ordnung, Politik und Wirtschaft erörtern und darüber in ganz neuer Weise einen eingehenden Gedankenaustausch pflegen. Es gelang darüber hinaus, sämtliche Referate sowie die sich in den Plenardiskussionen an die Referate anschließenden Anfragen und Gesprächsbeiträge in einer harmonischen Zusammenarbeit in den beiden Konferenzsprachen Farsi und Deutsch zu veröffentlichen, so daß sich heute bereits tausende Exemplare des Buches in den Händen von Menschen befinden, die an diesem Dialog interessiert sind.

Die große Spannweite des Themas ‚Gerechtigkeit‘ im Bereich der Religion und die Aufgabe, nach gemeinsamen Grundlagen der Gerechtigkeit in unseren Traditionen zu suchen, führte uns die Notwendigkeit einer Fortsetzung des begonnenen Dialogs deutlich vor Augen. So sahen wir uns veranlaßt, die Auseinandersetzung mit diesem Thema in verstärktem Maße nochmals in Aussicht zu nehmen und uns den Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens unter den drei Gesichtspunkten „Werte – Rechte – Pflichten“ neuerlich zuzuwenden. Wir sind heute nach einem Jahr intensiver Vorbereitungen, bei denen wir keine Mühe scheuten und auch keinen Augenblick an der Sinnhaftigkeit des Unternehmens zweifelten, Zeugen der Realisierung dieses Vorhabens in Kontinuität mit dem vorangegangenen Dialog.

Wir freuen uns, daß die Veranstaltung unserer Dialoge und deren Kontinuität dazu geführt haben, daß dieses Projekt offiziell in den Text des jüngsten Kulturabkommens zwischen Ihrem Land und unserem Land aufgenommen wurde, woraus erhellt, daß die christlich-islamischen Dialoge von den für die kulturellen und politischen Angelegenheiten unserer beiden Länder zuständigen Stellen als eine wichtige religiöse und kulturelle Kommunikationsebene angesehen wird. Ich möchte mich an dieser Stelle bei beiden Regierungen für ihre Aufmerksamkeit und für ihr Interesse bedanken, das sie diesem interreligiösen Dialogvorhaben schenken, einem Dialog, der ganz im Zeichen über Initiative unseres beliebten Präsidenten eingeleiteten „Dialoges der Zivilisationen“ steht.

Schließlich ist es mir ein besonderes Anliegen, dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel, besonders Herrn Professor Bsteh und seinen wissenschaftlichen Kollegen meinen Dank für ihre unermüdlichen Bemühungen auszusprechen. Mein Dank gilt in gleicher Weise dem Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten, im besonderen Herrn Botschafter Dr. Gerhard Rainer, der österreichischen Botschaft in Tehran und dem Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr in Wien auf der einen Seite und den Mitgliedern der wissenschaftlichen Delegation der Islamischen Republik Iran auf der anderen Seite, die uns ungeachtet ihrer vielfältigen anderen Verpflichtungen aus Interesse und in Hinsicht auf die Bedeutung dieser Dialoge ihre Unterstützung zugesagt haben. Meinen aufrichtigen Dank richte ich gleichzeitig an das iranische Außenministerium sowie an die Botschaft und an die Kulturvertretung der Islamischen Republik Iran in Österreich. Es drängt mich, an dieser Stelle auch all jener Persönlichkeiten

zu gedenken, die an unseren bisherigen Dialogveranstaltungen aus Liebe zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit anderen teilgenommen haben und bereits aus unserer Mitte gegangen sind. In diesem Sinne möchte ich vor allem den Namen von *Professor Mohammad Taqi Ja'fari* erwähnen, der bei unserer vorangegangenen Dialogrunde noch unter uns weilte. Im Gedenken an ihn ersuche ich den Herrn Konferenzvorsitzenden, als Zeichen der Pietät und unserer großen Achtung vor seiner reinen Seele eine Schweigeminute abzuhalten.

BOTSCHAFTER DR. GERHARD RAINER  
Stellv. Leiter der kulturpolitischen Sektion des  
Bundesministeriums für auswärtige Angelegenheiten

Eminenzen,  
Exzellenzen,  
meine Damen und Herren!

Darf ich Sie im Auftrag der Frau Staatssekretärin Dr. Ferrero-Waldner sehr herzlich willkommen heißen. Die Frau Staatssekretärin bedauert, wegen eines dringenden Termins bei der Generalversammlung der Vereinten Nationen in New York Sie nicht persönlich begrüßen zu können.

Der österreichische Außenminister Dr. Alois Mock hat Anfang der 90er Jahre die Initiative zu einem internationalen christlich-islamischen Dialog ergriffen. Dieser Wiener Dialog leistet einen bedeutenden Beitrag zur weltweiten Diskussion um eine gerechte Ordnung für das Zusammenleben der verschiedenen Völker und Kulturen, der unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Systeme, der Menschen in den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und Ethnien in der Welt von morgen. Die Aktualität der Problemstellung wird uns in jüngster Zeit wiederum vor Augen geführt durch die Krisen in Ruanda und Burundi, im Sudan ebenso wie in Bosnien-Herzegowina und im Kosovo, in Irland und in Osttimor. Österreich ist überzeugt, daß es keine vertretbare Alternative zum Dialog gibt, der immer und überall mit denen gesucht werden muß, die zu einem offenen, vorurteilslosen Gespräch bereit sind.

Im Rahmen dieses weltweiten christlich-islamischen Dialoges, dessen bisherige Höhepunkte internationale Konferenzen in den Jahren 1993 und 1997 in Wien waren, haben die Außenminister Österreichs und des Irans im Jahre 1995 iranische und österreichische Theologen, Rechts-, Sozial-, Politik- und Wirtschaftswissenschaftler zu bilateralen Gesprächen eingeladen. Eine erste iranisch-österreichische Konferenz im Jahr 1996 in Teheran hat sich mit dem Problem der Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen befaßt. Erfolgreiche Publikationen in Deutsch und in Farsi wurden herausgegeben. Es sollte damit ein Dialogprozeß eingeleitet werden, der die österreichischen und iranischen Gesprächspartner immer näher an die tatsächlichen Probleme der Welt von heute heranhöhrt, um sich mit ihnen aus christlicher und islamischer Perspektive kritisch und konstruktiv auseinanderzusetzen.

Ich bin überzeugt, daß die erfreuliche Entwicklung dieses österreichisch-iranischen Dialoges zu den Voraussetzungen beigetragen hat, die den Besuch des österreichischen Bundespräsidenten im Iran ermöglicht haben. Bundespräsident Klestil, der morgen nach Teheran fährt, wird auch das erste Staatsoberhaupt eines Staates der Europäischen Union sein, das seit der iranischen Revolution den Iran besucht. Unsere guten Wünsche für eine erfolgreiche Mission im Interesse des gegenseitigen Verständnisses und der Verstärkung der Zusammenarbeit unserer beiden Staaten werden ihn begleiten.

Im Anschluß an die Konferenz in Teheran stellt sich die heute beginnende zweite Runde des österreichisch-iranischen Dialogs einem Aspekt, dem besondere Bedeutung zukommt für eine gerechte Ordnung im Zusammenleben der Menschen: dem Verhältnis von Rechten und Pflichten und der Frage ihrer Verankerung in einer verpflichtenden Werteordnung, in bindenden Wertmaßstäben – ein Aspekt, für den die religiösen Traditionen der Menschheit besondere Verantwortung tragen.

Abschließend möchte ich noch auf die Initiative des iranischen Präsidenten Dr. Khatami zurückkommen, der einen weltweiten Dialog der Zivilisationen vorgeschlagen hat. Über seine Initiative wurde das Jahr 2001 zum „UN-Year of Dialogue among Civilizations“ bestimmt (GA-Res. 53/22 vom 4. II. 1998).

Österreich begrüßt diese umfassende Initiative, an der sich mit Verantwortlichen aus allen gesellschaftlichen Bereichen auch Wissenschaftler beteiligen werden, deren Rat politische Entscheidungsträger dringend benötigen. Damit sind auch die hier vertretenen iranischen und österreichischen Wissenschaftler angesprochen, einen Beitrag zum Dialog der Zivilisationen zu leisten.

Den Dank der Frau Staatssekretärin möchte ich an Prof. Dr. Bsteh weiterleiten für seine unermüdliche und kompetente Vorbereitung und Durchführung dieser Veranstaltung. Ihr Dank geht auch an das Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr, das in interministerieller Kooperationsbereitschaft die Veranstaltung nicht nur mit großem Interesse begleitet, sondern auch mit seiner Erfahrung und seinen finanziellen Mitteln zum Gelingen der Konferenz beiträgt.

Eminenzen, Exzellenzen, meine Damen und Herren, die Sie an der österreichisch-iranischen Konferenz teilnehmen, auch im Namen der Frau Staatssekretärin viel Erfolg für Ihre im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen gelegenen Bemühungen.

SEKTIONSCHEF DR. RAOUL F. KNEUCKER  
Sektion für wissenschaftliche Forschung  
und internationale Angelegenheiten im Bundesministerium  
für Wissenschaft und Verkehr

Die zweite iranisch-österreichische Konferenz über Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht „Werte – Rechte – Pflichten“ eröffnen wir am Vorabend des Staatsbesuches des Herrn Bundespräsidenten in Teheran.

In der Delegation des Staatsbesuches befinden sich nicht nur Diplomaten, Beamte und Vertreter der Industrie, diesmal auch – ganz bewußt – Vertreter der Wissenschaft, nämlich Generaldirektor HR Dr. Wilfried Seipel für die Bereiche Archäologie und Museen, ferner für die Bereiche Neue Werkstoffe, Medizin/Aids, Biotechnologie/Biologie, Verkehrs- und Informationstechnologien fünf bedeutende österreichische Forscher, die als Multiplikatoren wirken sollen. Sie unternehmen eine erste Erkundigungsmission, der bald eine zweite folgen wird. Die Vertreter des iranischen Staatspräsidenten und des Bundesministeriums für Wissenschaft und Verkehr haben vor kurzem gemeinsam diese möglichen Kooperationsfelder ausgewählt und ein Verfahren der Wiederaufnahme der lange unterbrochenen wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Österreich und dem Iran vereinbart. Die beiden Missionen dienen der Entwicklung konkreter gemeinsamer Forschungsprojekte; und ich zweifle nicht, daß die Partner-suche erfolgreich sein wird. Zahlreiche persönliche Kontakte und Vorarbeiten geben zu dieser Überzeugung Anlaß. Danach kann der Entwurf eines wissenschaftlich-technischen Abkommens vorbereitet und der neuen österreichischen Bundesregierung bzw. der Regierung der islamischen Republik Iran vorgelegt werden.

Mit diesem Vorgang schließen Österreich und der Iran für eine neue Generation von Forschern an die erfolgreiche Tradition der früheren Zusammenarbeit wieder an: Es ist an die Kooperationen in Sprachwissenschaft, Iranistik, Archäologie (vor allem in Laristan), Philosophie und Botanik zu erinnern. Ich bin überzeugt, daß auch geisteswissenschaftliche Gemeinschaftsprojekte wieder zu den vorerst geplanten naturwissenschaftlichen Projekten hinzutreten werden.

Das alles sind Brücken zu einem Neuanfang der Beziehungen! Aber Brücken geschlagen haben bereits die iranisch-österreichischen Konferenzen, durch die zahlreiche persönliche Beziehungen entstanden sind, vor allem durch St. Gabriel auf österreichischer Seite. Mit anderen wurde St. Gabriel Trägerorganisation für den Dialog „Christentum – Islam“, eine Initiative der iranischen und österreichischen Außenminister.

Es war eine Ehre für das Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr mitzuhelfen, daß diese Dialoge durchgeführt werden konnten. Sie bereiteten ein wissenschaftliches Forum für religionswissenschaftliche, philosophische und rechtswissenschaftliche Vergleiche, sie haben darüber hinaus aber neue forschungspolitische Anstöße gegeben. Die Konferenz, zu der ich namens des Bundesministeriums für Wissenschaft und Verkehr allen Teilnehmern Erfolg, Bereicherung und Freude wünschen darf, ist zu einem Brückenpfeiler für die erweiterte wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen Iran und Österreich geworden.

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers

Es ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis, allen hochgeschätzten Persönlichkeiten, die Professor Bsteh bereits namentlich erwähnt hat, meinen dankbaren Gruß zu entbieten. Mein besonderer Dank gilt dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel, das uns die Gelegenheit für diese wertvolle Begegnung bereitet hat.

Ich freue mich besonders darüber, daß die österreichische Regierung, das österreichische Volk und verschiedene Einrichtungen des Landes diesen Dialog ermöglicht haben. Hat doch Österreich in Europa seit jeher eine Vorreiterrolle bei der Veranstaltung solcher Dialoge wahrgenommen.

Ich danke Gott, dem Erhabenen, daß die Vereinten Nationen die Anregung der Islamischen Republik Iran aufgegriffen haben, das Jahr 2001 zum „Jahr des Dialoges der Zivilisationen“ zu erklären. Der interreligiöse Dialog vermag in besonderer Weise den Weg für einen ernsthaften Dialog der Zivilisationen in der Welt zu ebnet, weil die Religion und die religiösen Gebote das Herz der Kulturen bilden. Ohne Zweifel kann ein aufrichtiger Dialog wesentlich dazu beitragen, daß es zu einem besseren gegenseitigen Verständnis zwischen den Religionen und Zivilisationen kommt ebenso wie zu einem Gedankenaustausch und zur Zusammenarbeit zwischen den religiösen Führern und den Gläubigen.

Derartige Dialoge können auch eine wichtige Rolle bei der Bewältigung von Krisen in der Welt spielen, beispielsweise im Zusammenhang mit Spannungselementen im Bereich von Familie, Menschenrechten, spirituellen Werten und Umwelt sowie im Kampf gegen Unrecht und Tyrannei. Sie können ein friedliches Zusammenleben zwischen den Völkern, Zivilisationen und religiösen Minderheiten fördern, indem sie die gegenseitige Wertschätzung unter den Religionen und Kulturen vertiefen helfen. In der Folge dieser Dialoginitiativen mag es auch da und dort zur Gründung von Vereinen, Körperschaften und zwischenstaatlichen Kommissionen kommen, die für den Frieden und die Harmonie in der Welt arbeiten. Solche Dialoge können dem Weltfrieden dienen, zu einer tieferen Begründung und Sicherung von Gerechtigkeit und Brüderlichkeit beitragen und die spirituellen Werte in der Welt verbreiten helfen. In diesem Sinne hat

Ayatollah Seyed Mohammad Khamene'i, der Führer der Islamischen Republik Iran, mit Recht betont, daß Dialoge, die auf derartigen Grundlagen aufbauen, fruchtbringend und segensreich sein können.

Dialoge dieser Art haben seit dem Sieg der Islamischen Revolution in Iran unter der Führung von Ayatollah Khomeini stattgefunden, und so konnte sich unser Land um die Pflege kultureller Beziehungen zu den Gläubigen anderer Religionen, besonders zur christlichen Religionsgemeinschaft bemühen.

In aller Kürze sei hier auf eine Reihe von Dialogen hingewiesen, die im Rahmen dieser Bemühungen veranstaltet wurden:

- zwei Dialogkonferenzen mit der russisch-orthodoxen Kirche in Tehran und in Moskau,
- vier Dialogkonferenzen mit der griechisch-orthodoxen Kirche in Tehran und in Athen,
- eine Dialogveranstaltung in Tehran mit dem vatikanischen Rat der katholischen Kirche,
- zwei Dialoge mit dem ökumenischen Weltkirchenrat in Tehran und in Genf,
- eine Dialogrunde mit der Agnelli-Stiftung in Italien zum Thema „Religion, Gesellschaft und Staat in Italien und in Iran“,
- je eine Dialogveranstaltung in Tehran und in Birmingham mit dem Zentrum für christlich-islamische Beziehungen,
- eine Dialogtagung mit der zoroastrischen Weltorganisation, die den Heiligen Schriften des Islams und der Zarathustra-Religion gewidmet war, und
- schließlich zwei Dialogkonferenzen mit dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel.

Natürlich sollen diese Dialoge fortgesetzt werden, wobei wir auch verschiedene Pläne für einen Dialog mit dem Buddhismus in unsere Agenda aufgenommen haben.

Dialoganstrengungen dieser Art können, wie gesagt, geeignete Lösungen für die verschiedenen Krisenherde in unserer Welt vorbereiten helfen, deren Zeugen wir leider sind – moderne Kriege, in die Islam und Christentum hineingezogen sind. Unmenschliche Ereignisse, wie wir sie heute im Kosovo ebenso erleben wie in Osttimor, in Berg Karabach, Palästina, Sudan und Ruanda können nicht dem Wunsch der göttlichen Religionen entsprechen, denn die göttlichen Religionen verfolgen erhabenerer spirituelle Ziele, die auf Höheres gerichtet sind.

Der Heilige Koran spricht über die Propheten, ohne Unterschiede zwischen ihnen zu machen. Zwei Aufgaben sind ihnen gestellt: „Und wir haben aus der Mitte jeder Gemeinschaft einen Gesandten erstehen lassen: ‚Dienet Gott und meidet die Götzen.‘ [...]“ (Koran 16,36).

Ein Kommentar zu diesem koranischen Vers erläutert ihn folgendermaßen: Wir sollen untereinander wetteifern zum einen auf der Rennbahn, die zu Gott hinführt, und zum anderen auf jener, die uns von den Dämonen, von der Gotteslästerung und dem Satan wegführt. In diesen beiden Richtungen liegen die Hauptziele aller göttlichen Religionen. Selbstverständlich haben sämtliche Propheten die Menschen aufgefordert, an die Einheit Gottes zu glauben, wie es auch die Verse des Korans bezeugen. Wenn ich hier nur den einen oder anderen davon zitieren kann, verfolgen sie doch das gleiche Ziel, wie der schon angeführte Vers. So heißt es an einer anderen Stelle im Koran: „Und Wir haben keinen Gesandten vor dir geschickt, dem Wir nicht offenbart hätten: ‚Es gibt keinen Gott außer Mir, so dienet Mir.‘“ (Sure 21,25).

Gott zu verkünden und die Menschen vor der Sünde zu warnen, das war die Aufgabe aller Propheten. Sie wurden dazu bestellt, die Wahrheit zu festigen. Ihnen allen gilt es zu folgen. Sie mahnen uns: „Eßt reine Speisen und verrichtet gute Taten.“ (Koran 23,51). Und sie richten sich gegen Übeltäter und Verschwender: „Eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos. Er liebt ja die Maßlosen nicht.“ (Koran 7,31). Schließlich sind sie es, die die Fesseln und Ketten entfernen, die man auf die Schultern der Völker gelegt hat: „[...] und er nimmt ihnen ihre Last und die Fesseln, die auf ihnen lagen, ab.“ (Koran 7,157).

Dies zeigt, daß alle diese Auseinandersetzungen unter den Menschen und deren Zuordnung zu den Religionen aus unserer Sicht als unakzeptabel zu verurteilen sind, wenn man dieses eine Ziel, das den Propheten gesteckt ist, berücksichtigt. Und es ist notwendig, daß alle Gläubigen der göttlichen Religionen einander die Hände reichen, damit sie gemeinsam auf eine Welt des Friedens und der Freundschaft zugehen und miteinander den Weg der Spiritualität gehen.

Am Ende meiner Rede möchte ich mich noch einmal bei der österreichischen Regierung für ihre grundsätzlichen Standpunkte bedanken, bei den Ministerien für Äußeres und für Wissenschaft und Verkehr für ihre freundliche Unterstützung und Zusammenarbeit, bei S. E. Kardinal König, bei den wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen des Religionstheologischen

Instituts St. Gabriel und bei allen Persönlichkeiten und Einrichtungen, die uns auf diesem Weg unterstützt haben. Wie Sie sicher wissen, ist mein Land in diesen Tagen Gastgeber des Präsidenten der Republik Österreich. Es ist aus meiner Sicht ein Besuch, der einen Wendepunkt in den bilateralen Beziehungen unserer beiden Länder einleitet.

Ich hoffe, daß Begegnungen wie diese Tag für Tag ertragreicher, nützlicher und zum Wohl aller Menschen sein werden. Ich danke Ihnen.

*as-salāmu ‘alaykum wa-rahmatu llāhi wa-barakātuhū.*

S. E. EBRAHIM RAHIM POUR

Botschafter der Islamischen Republik Iran in Wien

[verlesen durch den stellvertretenden Botschafter Hossein Farahi]

*as-salāmu ʿalaykum wa-rahmatu llāh!*

Lassen Sie mich zu Beginn meiner Freude über diese wissenschaftliche religiöse Veranstaltung Ausdruck geben, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Ethik zweier großer göttlicher Religionen weiter zu erforschen, und ihre Veranstalter hiezu beglückwünschen. Ich möchte aber auch Herrn Professor Bsteh, der durch seine Aktivitäten und Bemühungen für das kontinuierliche Zustandekommen solcher Begegnungen verantwortlich ist, und dem österreichischen Außenministerium für seine Unterstützung, die es diesen Gesprächen angeeignet läßt, meinen besonderen Dank aussprechen. In den auf diese Weise bislang möglich gewordenen Seminaren darf man darüber hinaus das Ergebnis jener Aktivitäten und Schritte sehen, die durch die seinerzeitigen Außenminister beider Länder S. E. Dr. Velayati und S. E. Dr. Mock mit dem Ziele der verstärkten Annäherung beider Länder und des tieferen gegenseitigen Verständnisses zwischen Islam und Christentum gesetzt wurden. In Zusammenarbeit zwischen dem Institut St. Gabriel in Österreich und der Organisation der Islamischen Kultur und Beziehungen in Iran war das erste Seminar mit Wissenschaftlern und Experten beider Länder im Jahr 1996 in Tehran veranstaltet worden. Und nun ist die zweite Runde der gemeinsamen Gespräche angesagt, was beweist, wie erfolgreich der bisherige Verlauf der Bemühungen gewesen ist. Für uns alle bedeutet dies Anlaß zu Freude und Hoffnung.

Am Beginn dieser Gespräche vor einigen Jahren waren wir Zeugen kontinuierlicher und fortschreitender Entwicklungen im Bereich des Dialoges zwischen den Zivilisationen geworden – im Zeichen jener Theorie des Dialoges der Zivilisationen, die von Präsident Khatami, dem Präsidenten der Islamischen Republik Iran entwickelt wurde und die, von der internationalen Gemeinschaft begrüßt, in das Programm der Vereinten Nationen Aufnahme fand. Dadurch konnte eine spürbare Veränderung herbeigeführt werden. Eine neue Atmosphäre bildete sich im Zusammenhang mit dem Dialog zwischen den Kulturen und unterstrich die große Bedeutung und Notwendigkeit eines intensivierten gegenseitigen Austausches der Ansichten aus der Perspektive des Glaubens und der Kulturen. Die positiven

Impulse dieser Entwicklung, die unleugbar sind, haben sich auf die Beziehungen zwischen den Nationen und sogar zwischen den Regierungen ausgewirkt.

Obwohl doch in der Grundstruktur eine tiefe Gemeinsamkeit des Glaubens an die Einheit Gottes besteht, steht dennoch aus der Sicht mancher heutiger Experten der gegenseitige Meinungs-austausch der beiden großen Religionen, von Islam und Christentum bedauerlicherweise vielfach auch im Zeichen divergierender Positionen. Trotzdem wird der weitaus größere Teil der Gespräche an dieser Tagung zu sehr fruchtbaren Ergebnissen führen und sich als ein vernünftiger Weg erweisen zur Vertiefung der Beziehungen zwischen den Gläubigen beider Religionen und zur gegenseitigen Respektierung des Glaubens, wodurch Mißverständnisse jeglicher Art überwunden werden können.

Der von Ihnen geführte Dialog kann aus meiner Sicht und aus der Sicht der Experten neben verschiedenen anderen Elementen, die glücklicherweise auch zu einer Vertiefung der Beziehungen zwischen Iran und Österreich geführt haben, als eine Säule der politischen und kulturellen Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern betrachtet werden. In einer Zeit, da die Islamische Republik Iran in ihrer grundsatzpolitischen Ausrichtung Schritte zur Vermeidung von Spannungen unternommen hat, kann der Dialog als eine wichtige und wirksame Möglichkeit betrachtet werden, eine weite Ebene der gegenseitigen Verständigung zu gewinnen, um zu einer verstärkten bilateralen Kooperation zu gelangen, in der Frage des friedlichen Zusammenlebens einen aktiven Beitrag zu leisten und auf internationaler Ebene eine vernünftige Rolle zu spielen.

Da der Termin dieser Tagung mit dem der Reise S. E. Thomas Klestil, des Bundespräsidenten der Republik Österreich, nach Tehran zusammenfällt, kann ich zu meinem Bedauern an ihr nicht persönlich teilnehmen. Doch hoffe ich, sehr verehrte Anwesende, noch vor dem Ende Ihres Seminars mit Ihnen zusammentreffen zu können.

Ich wünsche Ihnen abschließend für diese Tagung, daß sie die freundschaftlichen Beziehungen und das gegenseitige Verständnis weiter auszubauen vermag, und hoffe, daß die Behandlung der auf ihrer Tagesordnung stehenden Themen wie in der Vergangenheit so auch diesmal zu einem Ergebnis führen wird, das einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen unseren beiden Nationen den Weg bereiten kann und einen weiteren Schritt zur Erreichung wichtiger Ziele bedeuten wird. Hoffe ich, daß das gegen-

seitige Verständnis zwischen den Gläubigen der islamischen und christlichen Religionsgemeinschaften auf dieser Tagung durch Gottes Erbarmen weiter vertieft wird, so würde dies jedenfalls, fernab von Resignation und Unheil, einen weiteren positiven Schritt zum Aufbau einer heileren, freien und glücklichen Welt für die Menschheit bedeuten.

Nochmals aufrichtigen Dank und *as-salāmu ʿalaykum wa-rahmatu llāh!*

KARDINAL DR. FRANZ KÖNIG  
Alterzbischof von Wien

Es ist für mich als Alterzbischof von Wien und als Mitglied des Kardinalskollegiums in der katholischen Kirche eine Auszeichnung und Freude zugleich, an der heute beginnenden Zweiten Iranisch-Österreichischen Konferenz teilnehmen zu können. Gerne erinnere ich mich an die erste Begegnung dieser Art vor etwa drei Jahren, die sich mit dem Thema der Gerechtigkeit in unseren internationalen und religiösen Beziehungen beschäftigte. Das gute menschliche Klima damals hatte alle Teilnehmer ermutigt, das begonnene Werk fortzusetzen. Es ist nicht nur das vorbereitete Thema für diese Konferenz, das heißt „Werte – Rechte – Pflichten“, das uns helfen soll, eine gerechte Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht gemeinsam zu überlegen, sondern es ist vor allem auch die menschliche Begegnung und der Dialog, die uns aus verschiedenen Religionen und Kulturen hier zusammenführen, um dadurch das gegenseitige Vertrauen zu stärken.

Ich begrüße sehr herzlich unsere Gäste aus dem Sekretariat für den Interreligiösen Dialog in Tehran und ich freue mich, daß Prof. Bsteh mit seinem Religionstheologischen Institut in St. Gabriel sehr umsichtig und zielstrebend an dieser Konferenz mit all den notwendigen Vorbereitungen am Werke ist.

Gerne denke ich in dieser Stunde an meine Besuche in der schönen Stadt Tehran sowie im ganzen Land vor vielen Jahren. Und gerne erinnere ich mich an meine religionsgeschichtlichen Studien, die sich in meinen Universitätsjahren so intensiv mit den Gathas und den Awestischen Quellen sowie mit der Religion des Zarathustra beschäftigt haben. Diese Erinnerungen verbinden mich in besonderer Weise mit dem Iran und seiner großen Geschichte.

Heute geht es aber darum, daß wir miteinander den Friedensdienst der Religionen, vor allem auch unserer beiden Religionen für die Zukunft schätzen und ausbauen. Daher wünsche ich der heute beginnenden Konferenz für die nächsten Tage sehr viel Erfolg, eine weitere Stärkung des gegenseitigen Respektes und Vertrauens im Interesse unserer Länder und unserer gemeinsamen Zukunft.

*Die Plenarsitzungen*

# Das Menschenbild als Leitmaß für die Ordnung des Zusammenlebens

Heinrich Schneider

## 1. Statt einer Einleitung

Aufs erste scheint klar zu sein, was mit der Überschrift zu diesem Beitrag gemeint ist: Wie das Recht die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ordnet, das hängt davon ab, welche Vorstellung vom Menschen die Schöpfer eines Rechtssystems im Sinn hatten. Auch in den ganz grundlegenden Zielen und Verfahrensweisen der Politik drücken sich Überzeugungen von der Natur und von der Bestimmung des Menschen aus.

Gleichwohl ist es nicht überflüssig, gleich zu Anfang auf einige Implikationen des Themas hinzuweisen: Das Menschenbild gibt es in unserer Welt, und auch in unserer eigenen Gesellschaft, nicht nur im Singular. Es ist nicht das Resultat wissenschaftlicher Analyse oder philosophischer Spekulation, sozusagen der gültige, geläuterte Begriff des Menschen oder gar die Idee des Menschen, sondern die Vorstellung, die Menschen von ihrer Wesensart, von ihrer Lebensaufgabe, von den Möglichkeiten und Grenzen ihres Denkens und Handelns haben. So stehen verschiedene Menschenbilder einander im Widerstreit oder im Wettbewerb gegenüber, oder vielleicht auch nur in einem undiskutierten Nebeneinander. Und daher sind auch unterschiedliche Leitbilder der Gesellschaftsordnung und der Gesellschaftsgestaltung (der Politik) im öffentlichen Bewußtsein präsent.

Gleichwohl gibt es in unserer Tradition alte Erbschaften, die das Leitbild menschlichen Miteinanderlebens lange Zeit hindurch geprägt haben und die in Erinnerung gebracht werden sollten, wenn es darum geht, „Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht“ zu erörtern.

Dabei kann nicht nur von christlicher Theologie die Rede sein, denn das Christentum ist vom Prinzip der spannungsvollen Zusammengehörigkeit von Göttlichem und Menschlichem geprägt, wie sich das bereits im Gedanken der Inkarnation ausdrückt und in der Christologie begrifflich entfaltet wurde.

Wenn also hier ein Beitrag in einer christlichen, näherhin in einer christlich-europäischen Perspektive vorgelegt werden soll, dann gilt es, sich auf

das Wichtigste zu konzentrieren; so darf man sich an das berühmte Wort von *Karl Jaspers* erinnern, das aus einer Zeit europäischer Selbstbesinnung – gleich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – stammt: „Europa, das ist die Bibel und die Antike“.<sup>1</sup>

So wird im nächsten Schritt (Abschnitt 2) an einige Beiträge der Antike zu unserem Thema erinnert und dann im übernächsten (Abschnitt 3) auf einige spezifisch christliche Gedanken aufmerksam gemacht.

Im Anschluß daran wird die Frage nach der Einschätzung der neuzeitlichen Aneignung und Umformung dieser Erbschaften gestellt (Abschnitt 4) und auf die Problematik einer heute weitverbreiteten Redeweise in bezug auf die thematisierten Probleme angedeutet (Abschnitt 5).

## 2. Grundlegende Vermächtnisse der griechischen Antike

2.1 Die Antike hat unserer Kultur eine Fülle von Erbschaften überantwortet, von der griechischen Epik und Lyrik und von der Tragödie bis zum römischen Recht. Doch legt gerade unser Thema die Erinnerung an einige Lehren der klassischen griechischen Philosophie nahe.

Auch in der Zeit ihrer Begründung herrschte Unsicherheit über Menschenbilder und Gesellschaftsordnungen. Die überkommenen Weltbilder und Moraltraditionen waren umstritten und zerrüttet. Die Sophisten hatten gezeigt, wie bislang herrschende oder ihnen mit aufklärerischem Elan gegenübergestellte Lehren und Normen der Rechtfertigung handfester Interessen dienen, etwa denen des alten Kriegeradels oder der Reichen oder jenen des Proletariates und seiner Führer. ‚Wahrheit‘ wurde als ‚Ideologie‘ entlarvt. War also Politik nur das verbrämte oder das nackte Machtstreben, war die Orientierung am ‚Willen der Götter‘ oder an den ‚Gesetzen der Natur‘ Lug und Trug, oder Illusion?

2.2 *Platon* zeigt auf, daß sich die widerstreitenden Ordnungskonzepte durchschauen lassen durch die Zurückführung auf Leitbilder menschlicher Lebensführung. Die Polis ist der Mensch im Großen, ihre Verfassung ist sozusagen die Institutionalisierung eines bestimmten ‚*bíos*‘, eines ‚*way of life*‘. Es gibt drei typische Entwürfe humanen Lebens: die Befriedigung der Vitalbedürfnisse und der davon abhängigen Interessen (das Leben im Reich der Notwendigkeit) zum ersten; das Engagement für Aufgaben, die das

<sup>1</sup> *K. Jaspers*, *Vom europäischen Geist*, München 1947 (es handelt sich um eine 1946 in Genf bei den „Rencontres Internationales“ gehaltene Rede).

Leben sinnvoller machen (die Betätigung für das Gemeinwesen, für die Kultur, die gesteigerte Selbstverwirklichung in solcher Betätigung) zum zweiten; und zum dritten die Ausrichtung auf ein göttliches unbedingt Gutes, die auch noch die edlere politische und kulturelle Betätigung hinter sich läßt, ihr aber die richtige Orientierung gibt.

Die Sinnggebung und Ausprägung menschlichen Daseins ist das Maß der Politik. Die Verfassung der Polis setzt Menschentypen und Motive in ein spezifisches Verhältnis zueinander: Bestimmte Institutionen bringen Menschen einer bestimmten Art in führende Stellungen (oder verbessern zumindest die entsprechenden Chancen), so daß ihr Lebensleitbild vorbildlich, ‚maßgebend‘ wird. Je nachdem, wie die Polis verfaßt ist, kann sich Politik typischerweise vor allem um materielle Interessen drehen oder aber im Zeichen anderer, in *Platons* Sicht höherer Anliegen stehen. Wo ersteres der Fall ist, wo menschliches Leben und politisches Geschehen vom Luststreben, von materiellen Interessen und vom Kampf um deren Durchsetzung bestimmt ist, herrscht Entfremdung von den eigentlichen Möglichkeiten menschenwürdiger Existenz: ein Zustand, mit dem man sich nicht zufrieden geben darf. Triebmenschen sollten entmachtet, geistige Anlagen kultiviert und Geistmenschen maßgeblich werden. Anders gesagt: Am besten ist jene Ordnung, die dem besten Leitbild menschlicher Lebensführung die größten, dem verächtlichsten ‚*way of life*‘ die geringsten Chancen gibt, zum herrschenden zu werden.

*Platons* „*Politeia*“ ist also zugleich eine kritische Theorie der entfremdeten, der ungerechten, unmoralischen, geistvergessenen Polisordnung und eine Darlegung der unzulänglichen und der erstrebenswerten inneren Verfassung des Menschen. Die in dieser Schrift entfaltete ‚Politische Anthropologie‘ macht die Probleme des menschlichen Selbstverständnisses und der Existenzausrichtung einerseits sowie die Probleme der rechtlich-politischen Ordnung des Zusammenlebens und ihrer Sinnorientierung andererseits in wechselseitiger Widerspiegelung begreiflich – aber in kritischer und praktischer Absicht: der menschlichen Lebensführung (der Erziehung und der Selbsterziehung) wird ebenso wie der Politik ein Leitmaß vorgestellt, das der Zerrüttung des moralischen Bewußtseins entgegenwirken und eine Alternative zum politischen Nihilismus erschließen soll.

2.3 Wenn *Platon* das philosophische Lebensideal in ein Strukturmodell der besten Polis übersetzt, führt dies zu der Vorstellung, daß sozusagen alles der philosophischen Ideenschau dienstbar gemacht und die Polis als

strenge Herrschaftsordnung im Zeichen der Ungleichheit begriffen wird. Dagegen wehrt sich *Aristoteles*. Jeder Mensch, abgesehen von ‚defekten‘ Exemplaren der Gattung, ist ein „*zôon lógon échôn*“, also fähig, sich mit seinesgleichen über das Rechte und das Unrechte (und auch über das Zuträgliche und das Abträglichke) zu verständigen, wenn auch die intellektuellen und moralischen Anlagen (die dianoëtischen und die ethischen Tugenden) unterschiedlich entwickelt zu sein pflegen. Wahrhaft menschenwürdig ist daher nur eine Ordnung des Zusammenlebens, die dem Rechnung trägt: Nicht eine ‚despotische‘, in der nur Befehl und Gehorsam gilt, sondern eine ‚politische‘, in der die Bürger gemeinsam definieren, was gilt und was erstrebt werden soll; nicht willkürlich, sondern nach Maßgabe des Rechts. Die Inhaber politischer Herrschaftsämter müssen dem Recht und dem Gemeinwohl verpflichtet sein. *Aristoteles* betont, daß die Polis als eine Rechtsgenossenschaft aus freien Bürgern besteht, ihrer Natur nach zur Gleichheit tendiert und nur dann gedeiht, wenn die Mitglieder durch eine Haltung der Solidarität (*philía*) miteinander verbunden sind; politische Solidarität (*philía politikê*) beruhe auf der Gemeinsamkeit der Geisteshaltung (*homónoia*). Je mehr die gegebenen Verhältnisse die Auskristallisierung dieser Prinzipien gestatten, desto ‚menschlicher‘ ist die Lebensordnung. Dies meint der berühmteste Satz der antiken politischen Theorie, der Mensch sei ein „*zôon politikòn phýsei*“: Seiner Wesensbestimmung nach sei der Mensch ein zur Polis berufenes, zum Miteinander in Freiheit, in gerechter Gleichheit und in Solidarität bestimmtes Lebewesen.

*Aristoteles* verkennt freilich nicht, daß die Verwirklichung dieses Leitbildes nur in Grenzen möglich ist – beschränkt z. B. durch die Bedingungen und Grade intellektueller und moralischer Mündigkeit, durch die mit der Leiblichkeit mitgegebenen Lebensumstände und durch die Bedingungen materieller Existenzfristung. Menschen sind in ihrer Wesensart gleich, in ihrer Ausstattung ungleich, so daß es unterschiedliche Grade der Verantwortung und Mitbestimmung gibt. Aber es ist die Aufgabe der Politik, die Polis zum Besseren hin zu verändern, die Chancen der Freiheit, der gleichheitsorientierten Gerechtigkeit und der Solidarität zu mehren – und dies heißt zugleich: sich um die Kräftigung der intellektuellen und moralischen Qualitäten der Bürger zu bemühen.

2.4 Selbstverständlich erscheint heute vieles am platonischen und aristotelischen Denken als zeitgebunden, etwa der Gedanke, daß die Träger der Polis nur die vollbürtigen ‚Oikodespoten‘ sind, in deren Hauswesen es

Frauen und Unfreie gibt, denen die Teilhabe an der politischen Rechtsgenossenschaft versagt ist. Auch die moderne Differenzierung „des Öffentlich-Rechtlichen und des Privat-Sittlichen“<sup>2</sup> kennt *Aristoteles* ebensowenig wie *Platon*. Beide sprechen der Politik eine ethische Aufgabe zu: die Menschen besser zu machen. Auch die Theologie der beiden Philosophen steht zur biblischen Lehre vom persönlichen Schöpfergott (und erst recht zur christlichen Erlösungslehre) in großer Distanz.

Trotzdem kommt es nicht von ungefähr, daß man sich in unserem Zivilisationskreis immer wieder an die Politische Philosophie der Griechen, besonders an die platonische und die aristotelische, erinnert hat. Ihr verdanken wir neben vielem anderen den paradigmatischen Aufweis des Zusammenhangs von menschlichem Selbstverständnis einerseits und gesellschaftlich-politischer Ordnung andererseits und in Verbindung damit auch den Gedanken, daß die politische Ordnung im Dienst der Entfaltung der menschlichen Anlagen (der Tugenden) stehen, aber auch auf der Freiheit der Mitglieder des Gemeinwesens beruhen soll.

Diese Gedanken gehören zu den Fundamenten des politischen Humanismus, zu dem sich unser Zivilisationskreis bekennt, wobei gerade die griechische Philosophie zeigt, daß politischer Humanismus nicht das Prinzip der ‚Souveränität‘ des Menschen einschließen muß, sondern sehr wohl die Überordnung Gottes einschließen kann: Zu den bekanntesten Lehraussagen *Platons* gehört der Satz, daß nicht der Mensch das Maß aller Dinge ist (wie *Protagoras* behauptet hatte), sondern Gott. So ist es nicht verwunderlich, daß die Lehre der griechischen Klassiker später von christlichen Philosophen und Theologen aufgegriffen (freilich auch nicht unwesentlich modifiziert) wurde.

### 3. Die christliche Sicht des Menschen

3.1 „Europa, das ist die Bibel und die Antike“, sagte *Jaspers*; die Bibel, das ist zunächst das Alte Testament. Dort aber ist der Mensch das Ebenbild Gottes und Herr der übrigen Schöpfung (vielleicht sollte man heute eher

<sup>2</sup> Diese Termini im Anschluß an *L. Oeing-Hanhoff*, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, in: *J. B. Metz u. a.* (Hrsg.), *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner, Freiburg u. a. 1964, Bd. 1, 240–268, hier: 256. Siehe dazu weiter unten Abschnitt 4. Im zunächst folgenden Abschnitt 3 wird freilich gezeigt, daß diese ‚moderne‘ Vorstellung schon im Denken des Mittelalters auftrat und zwar von einem der größten christlichen Kirchenlehrer, zumindest ansatzweise, formuliert wurde.

sagen: zur ihrer verantwortlichen Verwaltung, Ausgestaltung und Betreuung berufen<sup>3</sup>). Immer wieder aber wird betont, daß der Mensch seinem Schöpfer und Herrn Gehorsam schuldet, daß er vergänglich und ohnmächtig ist und daß er aufgrund der Schuld des Ungehorsams sein Leben in Mühsal führen muß.

Gleichwohl erhebt die Gottebenbildlichkeit den Menschen über alle Erdenwesen. Neuere Auslegungen betonen, daß ‚Ebenbildlichkeit‘ Ähnlichkeit und Verwandtschaft bedeutet<sup>4</sup>; jedenfalls bekundet das Alte Testament eine Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch<sup>5</sup>: Gott spricht zum Menschen („Fürchte dich nicht, denn [...] ich habe dich bei deinem Namen gerufen [...]“ [Jes 43,11]), sein Herz schlägt für ihn (vgl. Jer 31,20), er würdigt sein Volk einer frei geschenkten Gemeinschaft, neigt sich ihm als Bundesherr und Bundespartner zu.<sup>6</sup> Der jüdische Gelehrte *Martin Buber* hat gemeint, weil im Sinai-Bund Gott selbst als das ausschließliche politische Oberhaupt des Volkes erscheint, kenne die ihr entsprechende Gemeinschaftsordnung eigentlich die Verfestigung von Herrschaftsstrukturen (etwa in Form des Erbkönigtums) nicht; charismatische Führung sei nur ein „Kommen und Gehen der Ruach“, und die menschliche Seite der Gotteherrschaft sei eine Art Theopolitie, im Gegensatz zur damals verbreiteten theokratisch legitimierten Sakralmonarchie.<sup>7</sup> Gottes Treuezusage wird aller-

<sup>3</sup> Im herrschenden modernen Verständnis verknüpft sich der Ausdruck ‚Herrschaft‘ von vornherein mit ‚Unterdrückung‘ und ‚Ausbeutung‘; die vormoderne Erfahrung, daß Herrschaft (zumindest auch) Schutz und Schirm und damit eine Wohltat bedeutet, liegt fern.

<sup>4</sup> Vgl. *O. Loretz*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik), München 1967. Auch von Adam wird gesagt, er zeugte einen Sohn nach seinem Bild und Gleichnis (Gen 5,3). In der Politischen Theologie alter Hochkulturen (etwa der ägyptischen) gilt der König als Ebenbild und Sohn Gottes; dabei muß man bedenken, daß in älteren Kulturen Verwandtschaftsbeziehungen das Verständnismodell für zwischenmenschliche Beziehungen überhaupt darstellen. Die dort dem Herrscher (etwa dem Pharao) zugesprochene Gottesähnlichkeit wird erst im Alten Testament auf den Menschen schlechthin bezogen; so *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 72, mit Verweis auf *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen 1964, 136 ff. Indessen kannte man schon im alten Ägypten die Vorstellungen, alle Menschen seien aus dem Leib Gottes hervorgegangen: siehe *E. Hornung*, Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten, in dem oben angeführten Buch von *O. Loretz*, S. 123–156, hier: 136.

<sup>5</sup> Siehe *A. Deißler*, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: *J. Feiner – M. Löhrer* (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln u. a. 1967, 226–269, hier: 243 ff.

<sup>6</sup> A. a. O. (Anm. 5) 248 ff.

<sup>7</sup> *M. Buber*, Königtum Gottes, Heidelberg 1956. (*Buber* selbst verwendet nur die Begriffe „Theopolitik“ und „theopolitisch“.) Die Einführung des Königtums geschieht auf Drängen des Volkes und erscheint dem Propheten Samuel als zunächst ärgerlich und unheimlich.

dings vom Volk mit Untreue vergolten und, schuldig geworden, bittet es durch seine Repräsentanten um Schonung vor dem Zorn Gottes und um Vergebung. Aber zum alttestamentlichen Glauben gehört die zunehmend dringliche Hoffnung auf eine endgültige und vollkommene Verwirklichung des Heilswillens Gottes am „Tag des Herrn“; sogar derart, daß er nicht nur dem getreuen Teil seines auserwählten Volkes durch die Verleihung eines neuen Herzens und eines neuen Geistes an seinem Reich des Friedens Anteil geben wird, sondern allen Völkern. In unterschiedlichen Umschreibungen bildet sich das Bild eines Heilsmittlers (Messias als Sohn Davids, Gottesknecht, Menschensohn) heraus, auf den die gläubigen Juden bis heute warten.

3.2 Jesus von Nazaret verkündet, daß eben dieses Gottesreich nahe ist, und die nachösterliche Verkündigung proklamiert seinen Anbruch als Frucht der Menschwerdung, der Selbsthingabe (am Kreuz und im Tod) sowie der Auferstehung des Sohnes. Das Heil hat begonnen, seine volle Verwirklichung steht bis zur Wiederkunft Christi und bis zur Verwirklichung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde nach dem Endgericht noch aus. Aber man kann andeutungsweise umschreiben, wie es sich zeichenhaft darstellen sollte: alle seien Brüder und zum Dienst füreinander bereit, keiner lasse sich Meister, Vater oder Lehrer nennen ...

Den Gläubigen (das heißt: jenen, die Gottes Anruf wahrnehmen, Ja dazu sagen und ihr Leben diesem Ja gemäß einrichten und führen in der Gottes- und Nächstenliebe) wird aufgegeben, sich in den Dienst dieser neuen Lebensform zu stellen.

Die auf dem Neuen Testament beruhende und aus dem Glaubensbewußtsein der christlichen Gemeinde erwachsende Theologie faßt ein neues Verständnis des Menschen und der gottgewollten Gestaltung des Zusammenlebens in Begriffe.

Der Mensch ist das Wesen, zu dem Gott sein unbedingtes Ja gesprochen hat, das ganz ursprünglich schon zur Freundschaft mit Gott berufen war und das nun diese Freundschaft wieder zugesprochen bekommt und zur Mitwirkung an Gottes Werk der liebevollen Heiligung der Schöpfung gerufen ist; dieser anspruchsvollen Einladung kann der Mensch folgen – oder sich versagen. Gott will freilich das Heil aller Menschen, gleichwohl respektiert er deren Freiheit.

Freiheit ist damit ebenso wie Gottgerufenheit ein Wesensmerkmal des Menschen.

3.3 Für die Herausbildung der christlichen Lehre vom Menschen als eines freien und eben dabei voll und ganz auf Gott verwiesenen Wesens spielt die Entfaltung des Personbegriffs die Schlüsselrolle.

Der Personbegriff wurde gegenüber vordem üblichen Verwendungsweisen tiefgreifend umgedeutet<sup>6</sup>; und zwar insbesondere einerseits im Zusammenhang der Entwicklung der Trinitätslehre und andererseits im Kontext der Christologie. Erst im Anschluß an die dabei erarbeiteten Begriffsklärungen kommt es zur Verwendung des Personbegriffs im Blick auf den Menschen als solchen.

3.3.1 Gott ist der wesenhaft Eine; aber in dieser Einheit lassen sich, so die Theologie, drei ‚Personen‘ (griechisch: ‚Hypostasen‘) unterscheiden, was immer wieder zu Mißverständnissen (nämlich im Sinn eines Tritheismus) führte, so daß man immer wieder versucht hat, das abzuwehren und das Ineinander der Dreieinigkeit zu umschreiben (nicht: durch Auflösung des Geheimnischarakters begreiflich zu machen).<sup>9</sup> Es ging seinerzeit vor allem um die Sicherung des Erlösungsgedankens: Christus kann nur dann das

<sup>6</sup> Etymologisch wird heute oft auf das etruskische Wort ‚*phersu*‘ verwiesen, auf den Namen eines Unterweltgottes und seine Maske in dramatischen Darstellungen; davon wird die Bedeutung ‚Maske‘, ‚dargestellte Rolle im Drama‘ abgeleitet. In der Rechtssprache bezieht sich der Ausdruck auf Träger von Rechten, die in einem dramenähnlich verstehbaren Prozeßgang ‚vertreten‘, handelnd dargestellt werden, insbesondere aber auf die typischen ‚Rollen‘ des Anklägers, des Verteidigers, der Zeugen und des Richters. Bei Cicero bedeutet der Ausdruck auch soviel wie die amtliche Rolle als Inbegriff von Aufgaben z. B. eines Magistrats. Theologisch wird das Wort zunächst im Kontext der Analyse und Auslegung von Texten verwendet: es geht um die Identifizierung der ‚Person‘ des Sprechenden, des Angesprochenen oder dessen, von dem die Rede ist (vgl. die Verwendung in der Grammatik!), so daß ausgemacht werden kann, in welcher Perspektive eine Aussage steht. Siehe den ausführlichen Artikel „Person“ (von M. Fuhrmann u. a.), in: J. Ritter – K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 269–338, sowie A. Stolz, Der Personbegriff im allgemeinen, in: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 3, Salzburg u. a. 1939, 404 ff.

<sup>9</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, 98, zitiert die beiden Aussagen der 11. Synode von Toledo (675): „Der Vater ist dasselbe wie der Sohn, der Sohn dasselbe wie der Vater, der Vater und der Sohn dasselbe wie der Heilige Geist, nämlich von Natur ein Gott“, und doch zugleich: „Der Vater ist nicht derselbe wie der Sohn, noch ist der Sohn derselbe wie der Vater, noch ist der Heilige Geist derselbe wie der Vater oder der Sohn“. – Zur formellen Verurteilung der z. B. von Johannes Philoponos (ca. 550) und später noch von anderen Theologen vertretenen Dreigötter-Lehren und anderer „trinitarischer Häresien“ s. zum Beispiel M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 1, München 1960, 427–430, sowie L. Scheffczyk, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, in: J. Feiner – M. Löhrer (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 5) 146–220, hier v. a. 161 ff. Als ein Beispiel für die zeitgenössische christliche Theologie der Einheit Gottes in drei Personen vgl. das gedankenreiche Buch von K. J. Wallner, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuz Studienreihe der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz 7), Heiligenkreuz 1992.

Heil bewirken und die Heiligung nur dann voll wirksam werden, wenn die Einheit von Gott, Christus und dem den Menschen zuteil werdenden Pneuma außer Zweifel gebracht wurde.<sup>10</sup> Die drei göttlichen Personen sind ‚füreinander und ineinander‘, und so vollzieht sich in Gott ein unendlicher Liebesprozeß in wechselseitiger Hingabe, die einen gleichzeitigen Selbststand voraussetzt; wenn Gott – wie die christliche Lehre besagt – die Liebe ist, wenn Liebe nicht als in sich selbst verschlossen begriffen werden soll, dann braucht ein Liebender einen Geliebten, und wenn Gott in sich selbst vollkommen ist, dann muß es dieses Miteinander, Füreinander und Ineinander in Gott selbst geben. Man hat das mit dem Wort vom „Lebensaustausch der göttlichen Personen“ und vom „innertrinitarischen Gespräch“ zu umschreiben versucht.<sup>11</sup>

3.3.2 Die andere Grundlage des christlich-theologischen Person-Verständnisses ist die Herausarbeitung der Lehre von Jesus Christus dem Gottmenschen: Weder sollte er als ein lediglich besonders gottgesegneter Mensch begriffen werden, noch aber als der göttliche Logos in einer bloß menschlichen Gestalt (ohne voll und ganz wirklich Mensch zu sein); dies führte zur sogenannten ‚Zweinaturenlehre‘: Christus ist zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott im vollen Sinne. Aber wie ist die „Lebens-einheit“ Jesu zu begreifen – wie ist es denkbar, „daß dieser Mensch zugleich in seiner Menschlichkeit verständlich bleibt und im Ganzen seines Daseins mit Gott eins ist?“<sup>12</sup> Die Lösung lautete: die göttliche und die menschliche Wirklichkeit sind in einer Person miteinander verbunden („hypostatische Union“) und diese ist die ‚zweite Person‘ des dreifaltigen Gottes; in Jesus Christus denkt und handelt der göttliche Logos und er spricht sich in Jesu Rede aus, er ist das Ich der Person Jesu Christi – redet und handelt in

<sup>10</sup> L. Scheffczyk, a. a. O. (Anm. 9) 184 ff.

<sup>11</sup> M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 4/2, München 1959, 614–621. Die himmlische Seligkeit des vollendeten Menschen wird S. 620 f. als Einbeziehung in diesen Wahrheits- und Liebesaustausch umschrieben. – Daß man zur begrifflichen Fassung des Gemeinten (oder Geahnten) den Personbegriff verwendet, wird heute zuweilen als problematisch empfunden, weil es im Beisein Gottes ja nicht drei verschiedene ‚Subjektivitäten‘ und ‚Freiheiten‘ gibt, wie man dann denken möchte, wenn man den Personbegriff so begreift, wie heute üblich, nämlich bezogen auf die menschliche Personalität; vgl. etwa K. Rahner, Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität, in: J. Feiner – M. Löhrer (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 5) 369–401, hier: 385–393 (Die Aporetik des „Person“-Begriffs in der Trinitätslehre).

<sup>12</sup> Diese Formulierung im Anschluß an W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 324; dazu Ch. Schönborn, „Aporie der Zweinaturenlehre“. Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24 (1977) 428–445, hier: 429 f.

Jesus Christus. Seine menschliche Natur wird sozusagen voll vom Gotteswort durchdrungen, ohne ihr menschliches Sosein zu verlieren, aber auch ohne daß der Logos in die menschliche Natur sozusagen eingeschmolzen wird. Jesus war einer von uns, stand auf unserer Seite Gott gegenüber und entschloß sich sozusagen für uns (als ‚zweiter Adam‘) zum Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters. Er war Versuchungen ausgesetzt und konnte gar klagen: „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?!“ Und doch ist er sowohl auferweckt worden wie auferstanden, da Gott sich mit dieser menschlichen Wirklichkeit (die als menschliche erlösungsbedürftig ist) voll identifiziert und damit seine Schöpfung nochmals bejaht hat ... Im Zug der Auseinandersetzung über die damit angedeuteten Probleme wird also der Personbegriff herausgearbeitet: ein individuell selbständig existierendes Geistwesen (*Boëthius*: „*persona est naturae rationalis individua substantia*“, die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur).

3.3.3 Im Mittelalter wird dann ausgiebiger erörtert, inwiefern dem Menschen als solchem Personalität zukommt – ob und inwieweit die trinitätstheologisch und christologisch erarbeiteten Umschreibungen auf ihn übertragen werden können. Dabei kommt auch die rechtsbezogene Bedeutung ins Spiel: ‚*persona*‘ ist ein ‚*nomen iuris*‘ oder eine ‚*res iuris*‘; Personen sind Träger von Rechten, und es kommt ihnen ‚Würde‘ und eine gewisse Macht zu, insbesondere in bezug auf das Handeln.<sup>13</sup>

Besonders bedeutsam ist die Lehre *Thomas von Aquins*: Die Person ist durch sich und für sich, hat Selbststand – und sie kann erkennen und wollen, d. h. sie hat Zugang zu Wahrheit und Freiheit. So wird jedes mit einer Vernunftnatur begabte Individuum ‚Person‘ genannt, weil das in einer vernunftbegabten Natur gründende Fürsichsein von hoher Würde ist. ‚*Persona*‘ bezeichnet ja im gängigen sozialen Sprachgebrauch jemanden, dem eine besondere Würde zukommt. Hier aber geht es um die sozusagen ontologische Würde der menschlichen Natur, kraft ihrer seinsmäßigen Personalität: in dieser Beziehung bezeichnet ‚Person‘ sogar das Vollkommenste in der gesamten Wirklichkeit.<sup>14</sup> Durch sein Personsein ist der Mensch als solcher die Krone der Schöpfung, als Person erreicht er die vornehmste Seinsweise in dieser Welt, seine Würde überragt alle anderen irdischen Geschöpfe – eben weil er, auf seine Weise, eine Qualität hat, die in aller-

<sup>13</sup> Vgl. den Artikel „Person“, in: *J. Ritter – K. Gründer* (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 8), hier: Sp. 283–300.

<sup>14</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I q. 29 a. 3.

dings unendlich vollkommener Weise Gott zugeschrieben werden kann: Geistigkeit und damit Freiheit.<sup>15</sup>

Im Beisichsein, das seiner selbst bewußt („*super seipsum reflectitur*“) auf Wahrheit hin erschlossen und ausgerichtet ist, aber auch auf das Gute hin (*voluntas*), ist er Herr seines Handelns, wird nicht nur zum Agieren getrieben, wie andere Wesen<sup>16</sup>, und dies beruht auf einer besonderen, die Gottebenbildlichkeit begründenden, verleihenden Ermächtigung durch den allweisen und allgütigen Schöpfer.

Man hat dies weitergedacht:<sup>17</sup> Die Personalität des Menschen ist in seinem Angerufensein von Gott begründet; als Person ist er unausweichlich auf Gott bezogen, „weltlich-leibhaft Partner Gottes“; er kann dem Anruf folgen oder ihn verwerfen. Jedenfalls aber ist er im Besitz seiner selbst, fähig zu Einsicht und Entscheidung, und damit verantwortlich (vor Gott und seinesgleichen); als einmalig und unvertauschbar nicht einfach Exemplar einer Gattung, in gewissem Sinn der Einsamkeit überantwortet, aber doch aktiv und passiv zur Gemeinschaft berufen, weder zur Isolation noch zum Eingehen in eine Masse bestimmt.

Als Kreatur verdankt sich der Mensch nicht sich selbst, als Person ist er durch den erweckenden Anruf Gottes, durch Gott selbst konstituiert; aber er lebt leibhaftig in der Welt, ist den biologischen Existenzbedingungen unterworfen, auf andere verwiesen, von der Natur und von der Kultur abhängig, freilich auch zu ihrer Ausgestaltung fähig (und zur Sorge um sie berufen). Mit alledem ist der Mensch ein der Natur zugehöriges, auch Triebimpulse und Leidenschaften erfahrendes, ein auch physischer Not und dem Tod ausgesetztes, insbesondere auch ein geschichtliches Wesen; ein ‚*zōon politikón*‘; aber zugleich in eine Wirklichkeit einbezogen, die alle Natur und Gesellschaft transzendiert.

Der Sinn dafür ist dem Menschen eben durch den Anruf Gottes verliehen, aber dieser Anruf kann u. U. auch ganz ‚anonym‘ zu Bewußtsein kommen: als Bewußtsein sittlicher Pflicht, als Gewissensspruch; wo immer der Mensch

<sup>15</sup> Vgl. *Thomas von Aquino*, *Das Geheimnis der Person* (*Summa Theologica* I, 29, 1–3). Übersetzt und erläutert von *A. Huñagel*, Stuttgart 1949. Die Personalität kann man auch Gott zuschreiben, aber auf eine noch höhere Weise (*excellentiore modo*).

<sup>16</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I q. 1 a. 29: Vernunftwesen „habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt“, und dies bedeutet einen eigenartigen und vollkommeneren Modus der Besonderheit und der Individualität (ebd.).

<sup>17</sup> Das Folgende im Anschluß v. a. an: *A. Guggenberger*, Art. „Person“, in: *H. Fries* (Hrsg.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1963, 295–306; *K. Rahner*, Art. „Mensch“, IV. Theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7 (1962), Freiburg u. a., Sp. 287–294.

etwas Gutes will, ist Gott – bewußt oder unbewußt – immer mitbejaht, ob schon der menschliche Selbstvollzug „im leibhaftigen Geist immer circa media ad finem geschieht“.<sup>18</sup> Das heißt: der Mensch ist ein sittliches Wesen, weil Gott den Willen und das Gespür für die gebotene Ausrichtung der Existenz in ihm wachgerufen hat, als Grund (*principium*) und als Horizont (*finis*) des geistigen Lebens; die entsprechende Hinordnung wird durch die Liebe bewirkt. Die menschliche Freiheit ist also – vor aller Wahl zwischen einzelnen Objekten – dieser Selbstvollzug; in ihm eröffnet sich Wahlfreiheit.<sup>19</sup> Der freie Mensch steht freilich auch in der Gefahr, in den Kurzschluß der geistigen Selbstbefriedigung zu verfallen (statt aus dem *amor Dei*, der liebenden Ausrichtung auf das Wahre und Gute, aus dem *amor sui* zu leben)<sup>20</sup>, und dieser Gefahr ist die Menschheit kraft ihrer Sündigkeit verfallen – allerdings auch diesem Verfall durch die Erlösung enthoben.

Daraus ergeben sich auch Konsequenzen für die Ordnung des Zusammenlebens: Personsein ist Mitsein. Zusammenleben ist nötig und dem Menschen wesentlich; für *Thomas von Aquin* ist der Mensch, in Übernahme der aristotelischen Formel, ein *animal sociale*; aber auf Grund der Achtung und der Solidarität, die menschliche Personen einander schulden, ist auch das, was für *Aristoteles* der in der Verfügung des *oikodespótes* stehende *oikos* war, eine *societas*; Menschen sind gehalten, einander als *socii* zu betrachten. Alles Miteinander aber muß – ohne daß Ungleichheiten in so mancher Hinsicht geleugnet werden – auf Achtung vor den Anderen beruhen, die ebenso Personen sind, gottbezogen existieren und daher durch jegliche Ausbeutung und Vergewaltigung entwürdigt würden. Kraft ihrer ‚Gottebenbildlichkeit‘ (die durch die Menschwerdung Christi noch einmal erneuert und intensiviert wurde) und ihrer Gottbezogenheit bedeutet die Entwürdigung einer menschlichen Person aber zugleich die Entwürdigung Gottes.<sup>21</sup>

3.3.4 Welche Folgerungen daraus für die Ordnung des Zusammenlebens abzuleiten sind, hat das christliche Denken seit jeher beschäftigt. Nur auf wenige Aspekte soll, mit knappen Andeutungen, aufmerksam gemacht werden:

<sup>18</sup> *J. B. Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 79.

<sup>19</sup> *J. B. Metz*, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: *ders. u. a.* (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. 1, a. a. O. (Anm. 2) 287–314, hier: 299.

<sup>20</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I/II q. 73 a. 1. Die Charakterisierung des „*amor sui*“ durch das Bild des „*cor incurvatum in se*“ geht auf *Augustinus* zurück.

<sup>21</sup> Im Mitmenschen begegnen wir Gott – dem Evangelium zufolge haben wir das Christus angetan, was wir dem geringsten seiner Brüder angetan haben: Mt 25,31 ff.

Die Menschen stehen unter dem Anruf Gottes und in der Pflicht, sich diesem Anruf zu öffnen und sich nach dem Guten auszurichten. Aber eben darin bewährt sich ihre Würde; das wird z. B. in den Lehraussagen über das natürliche Sittengesetz („*lex naturalis*“) deutlich: es ist „*participatio legis aeternae in rationali creatura*“: der Mensch hat Anteil am Plan der göttlichen Weltregierung.<sup>22</sup> Dieser Plan zielt auf die Verwirklichung des für den Menschen, die menschliche Gesellschaft und die Schöpfung insgesamt Guten.

Ganz grundlegende Orientierungen gibt die menschliche Natur dem Willen vor, in Gestalt der ‚*inclinationes naturales*‘ (die Willensbewegung ist nichts anderes als die ‚Hinneigung‘ des Willens zu etwas<sup>23</sup>). Die dem Menschen von Natur aus (die Geistnatur eingeschlossen!) gegebenen Neigungen beziehen sich *erstens* auf die Selbsterhaltung (die Wahrung des Lebens), *zweitens* auf die allen Lebewesen (*animalia*) eigenen natürlichen Strebenziele (Vereinigung von Mann und Frau, Erziehung der Kinder u. dgl.) sowie *drittens* auf die Strebenziele der Geistnatur, und diese sind die Gotteschau (als das höchste für den Menschen erstrebenswerte Gut), sowie die Erfordernisse, die guten Bedingungen des Gemeinschaftslebens („*ad hoc quod in societate vivat*“).<sup>24</sup> Da auch im Stand der Erlösung die menschliche Natur nicht ihre Ordnung verliert, gilt dies weiter. Aber das ‚neue Gesetz des Geistes und der Freiheit‘ besteht in der Richtschnur, die der Glaube in der Liebe dem freien Handeln vorgibt, dank der Eingießung des Heiligen Geistes.<sup>25</sup> Was äußere Verhaltensvorschriften betrifft, so ist das Bekenntnis des Glaubens und der Vollzug der Sakramente geboten; was aber andere ‚äußere Werke‘ anlangt, die aus der Gnade (also vermöge des ‚neuen Gesetzes der Freiheit‘) getan werden, so steht es jedem frei, nach seinem Ermessen zu entscheiden, was er tun und lassen soll, und die je-

<sup>22</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I/II q. 91 a. 2; die deutsche Umschreibung nach *L. Oeing-Hanhoff*, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, in: *J. B. Metz u. a.* (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. 1, a. a. O. (Anm. 2) 260.

<sup>23</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I q. 29 a. 1.

<sup>24</sup> In der Sicht *Thomas von Aquins* sind in der Schöpfungsordnung alle niederen Strebungen und Bewegungen auf die höheren hin ausgerichtet; die ‚*inclinatio*‘ auf die Gotteschau hin ist nicht als eine höhere Schicht der niederen ‚aufgestockt‘, sondern sie liegt dem Gesamtstreben des Menschen zugrunde, erweckt ihn zum personalen Leben: *W. Kluxen*, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 154 f. Das bedeutet für die Praxis: alle ‚Neigungen‘ bedürfen der Lenkungen durch die Vernunft.

<sup>25</sup> S. zum Beispiel *U. Kühn*, *Via Caritatis – Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, 192 ff. – Gott hat nämlich, nach *Thomas von Aquin*, zunächst die menschliche Natur Christi mit Gnade erfüllt – und: „Von dort ist sie auf uns übergeströmt (exinde est ad nos derivata).“: *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I/II q. 108 a. 1.

weiligen Vorgesetzten können ihren Untergebenen entsprechende Anordnungen geben – ganz anders als im Alten Bund.<sup>26</sup> Die ‚Werke der Liebe‘ gehören ohnedies zu den bleibend aufgegebenen Handlungen des Sittengesetzes. Die Vorschriften über den Gottesdienst aber und ebenso die Rechtsvorschriften, die die Ordnung des Zusammenlebens regeln, sind der menschlichen Freiheit überantwortet<sup>27</sup>, soweit hier das natürliche Sittengesetz Ermessensräume vorgibt.

Doch gibt es vielerlei Aufgaben im Leben, also Möglichkeiten und Nötigungen der Willensbetätigung auf Besonderes hin, und ein Mensch kann auch bei redlicher Bemühung um die Erkenntnis der jeweils bestmöglichen Entscheidung dazu kommen, daß er diesen oder jenen Umstand für wichtiger oder dringlicher hält als einen anderen – so, daß er daher etwas anderes will als ein Mitmensch in ganz ähnlicher Situation. Nur zu oft kann man für diese oder jene Entscheidung Gründe finden; vielleicht verhilft die Vernunft zur Einsicht in den Vorrang einer Aufgabe vor einer anderen; jemand kann aber auch durch ‚zufällige Gedankenverbindungen‘ oder durch hervorstechende Eindrücke, die sich ihm in der aktuellen Situation und beim Nachdenken aufdrängen, oder aufgrund seiner individuellen Veranlagung, infolge seiner Charakter- und Schicksalsprägung zu einem anderen praktischen Urteil kommen als sein Nächster.<sup>28</sup> Mit anderen Worten: es gibt da keine unfehlbare Sicherheit, man kann keineswegs immer erkennen, was Gott unter den gegebenen Umständen von einem erwartet; wenn man aber dabei ehrlich das Gute tun will, ist das Handeln gut, und es muß respektiert werden.<sup>29</sup> Zwar kann Gott dem Menschen in solchen Situationen mithilfe der übernatürlichen Geistgabe des Rates (*donum consilii*) Hilfe leisten<sup>30</sup>; aber das Wissen darum ist nicht verfügbar: Es gibt keine unbedingt verlässliche Vergewisserung über die eigene innere Verfassung (etwa in Gestalt einer perfekten Ausleuchtung des eigenen oder

<sup>26</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 108 a. 1.

<sup>27</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 108 a. 2: „[...] relinquuntur humano arbitrio“.

<sup>28</sup> *W. Kluxen*, a. a. O. (Anm. 24) 209 f., unter Verweis auf *Thomas von Aquin*, Quaestiones disputatae de malo, 6.

<sup>29</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 19 a. 10: „Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.“ Vgl. etwa *J. Gründel*, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 39,5), Münster 1963, 638 ff. Siehe auch *Thomas von Aquin*, Summa theol. q. 91 a. 3: Die praktische Vernunft hat es mit den „operabilia“ zu tun, den Aufgaben (Gegenständen des Handelns), aber diese sind „singularia et contingentia“, einzelnhaft und zufällig, entsprechende Richtmaße geben daher keine verlässliche Gewißheit.

<sup>30</sup> Vgl. *J. Gründel*, a. a. O. (Anm. 29) 644 f.; *W. Kluxen*, a. a. O. (Anm. 24) 210.

gar des fremden Gewissens).<sup>31</sup> Die unbedingte Pflicht, das zu tun, was man nach ernsthafter Bemühung als richtig erkannt hat, ist der Grund für die unbedingte Achtung vor dem Gewissen, die schon *Thomas von Aquin* dazu bringt, die Unantastbarkeit auch des objektiv irrenden Gewissens zu bejahen: man müsse eher bereit sein zu sterben (oder den Ausschluß aus der Kirche hinzunehmen), als dem eigenen Gewissen untreu zu werden.<sup>32</sup>

Soll das Menschenbild Leitmaß für die Ordnung des Zusammenlebens sein, dann ergeben sich aus dem Dargelegten weittragende Folgerungen. Das gilt vor allem für die Einsicht, daß der Mensch als Ebenbild Gottes (und als Bruder Christi) nicht entwürdigt werden darf und daß seine Freiheit Respekt verdient.

Dies kann selbstverständlich nicht zur Anarchie führen, aber zu einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung, die es dem Menschen erlaubt, seinen ‚*inclinationes naturales*‘ zu entsprechen, und die im Zeichen der Freiheit steht.

Für *Thomas von Aquin* war angesichts der zu seiner Zeit herrschenden sozialen Realitäten und Leitbilder vieles selbstverständlich, was inzwischen mit den dargelegten Grundüberzeugungen kaum verträglich scheint: Er bejahte die Todesstrafe für Häretiker, und auch die Sklaverei lehnte er nicht schlichtweg ab. Aber er sah die Differenz zwischen dem, was um des gedeihlichen Zusammenlebens willen vermittels einer allgemein verbindlichen Rechtsordnung geboten werden muß, einerseits, und den Weisungen Gottes, denen der Mensch zum Gelingen seines Lebens zu folgen verpflichtet ist, andererseits: Zwar lehrt *Thomas* im Anschluß an *Aristoteles*, daß die Ordnung des Gemeinwesens im Dienste der Tugendentfaltung steht, aber die Rechtsordnung darf dabei nicht zu weit gehen.<sup>33</sup> „Das Ziel

<sup>31</sup> Der Mensch kann sich nicht an die Stelle Gottes versetzen, der in das Herz sieht, und sich auch nicht „vor sich selbst zum ‚unbefangenen Richter‘ erheben“, sondern nur auf Vergebung hoffen, denn der Herr ist es, der ans Licht bringen wird, was verborgen ist, und der die bewegenden Absichten der Herzen offenbar machen wird (1 Kor 4,4 f.); *J. B. Metz*, a. a. O. (Anm. 19) 303.

<sup>32</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 19 a. 5. Vgl. auch den Hinweis von *J. G. Ziegler*, Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche, Freiburg u. a. 1968, 78, auf die These im Sentenzenkommentar 2 sent. 2,38,2. Zur Bedeutung dieser Lehre vgl. auch *J. B. Metz*, a. a. O. (Anm. 18) passim. Der Vortragende hat auf die Sache bereits in seinem Beitrag „Gestaltungsprobleme der Gerechtigkeit im weltpolitischen Kräftefeld“ bei der ersten Konferenz dieser Art 1996 in Tehran hingewiesen, siehe *A. Bsteh – S. A. Mirdamadi* (Hrsg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997, 275–316, hier: 283.

<sup>33</sup> Die gesellschaftlich-politische Rechtsordnung (das menschliche Gesetz) hat dem „*bonum commune civitatis*“ zu dienen (*Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 90 a. 2), und so gehen

des menschlichen Gesetzes besteht nämlich in der zeitlichen Ruhe des bürgerlichen Gemeinwesens“, und so hält es „die äußeren Handlungen in Schranken“, die „den Zustand des Friedens im Gemeinwesen stören können“. <sup>34</sup> Das ist auch deshalb gerechtfertigt, weil guter Wille und Gewissenhaftigkeit gar nicht gesetzlich erzwungen, sondern nur in Freiheit akuiert und entfaltet werden können. <sup>35</sup>

*Thomas von Aquin* begreift also den Unterschied zwischen ‚Moralität‘ und ‚Legalität‘ als Erfordernis der Respektierung der Freiheit, ungeachtet der Verpflichtung des Menschen zu seiner Vervollkommnung (zur Entfaltung des Tugendlebens). Daraus ergibt sich zum Beispiel, daß Straffreiheit einer Handlung keineswegs deren ethische Erlaubtheit anzeigt.

Ein kompetenter Interpret der Lehre des Aquinaten hat dazu gesagt: die Kirche hätte sich auf ihrem Weg zur Anerkennung des modernen freiheitlichen Rechtsstaates manchen Umweg ersparen können, wenn sie seine diesbezüglichen Grundeinsichten ernster genommen hätte; tatsächlich hätten „erst antikirchliche Aufklärung und antiklerikale Staatsführungen durchgesetzt, was die Kirche mit Fug und Recht auf Grund ihres Glaubens als ihre ureigene Konzeption hätte anbieten können“. <sup>36</sup>

#### 4. Freiheitliche Ordnung als Konsequenz?

4.1 Es ist eine geläufige Ansicht, daß die Entwicklung der gesellschaftlichen und politischen Leitbilder im neuzeitlichen Europa eine Abkehr von der christlichen Denktradition darstellt: „das neuzeitliche Denken sei in seinem Kern ‚unchristlich‘ [...]“. <sup>37</sup> Soeben ist eine Gegenthese referiert worden: *Thomas von Aquin*, der „engelhafte Lehrer“ (*doctor angelicus*), der

---

Gesetzgeber darauf aus, „die Bürger gut zu machen“, also die Entfaltung der Tugend zu fördern (Summa theol. I/II q. 92 a. 1). Gleichwohl ist sie nicht dazu da, alle Laster zu verhindern, sondern vor allem jene, ohne deren Eindämmung die menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben könnte (Summa theol. I/II q. 96 a. 2). Umgekehrt gebietet die Rechtsordnung Wohlverhalten insoweit das Gemeinut der Gerechtigkeit und des Friedens gewahrt wird (Summa theol. I/II q. 96 a. 3). Gesetze, die die Menschen moralisch überfordern, führen dazu, daß die Dinge schlimmer werden.

<sup>34</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I/II q. 98 a. 1.

<sup>35</sup> *Thomas* zufolge ist es widerspruchsvoll zu denken, der Mensch könne gezwungen werden; auch nicht von Gott, geschweige denn von einer weniger mächtigen Instanz; siehe *J. B. Metz*, a. a. O. (Anm. 18) 62 f.

<sup>36</sup> *Thomas von Aquin*, Das Gesetz. Kommentiert von *O. H. Pesch*, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (hrsg. von der Philosophisch-theologischen Hochschule Walberberg bei Köln), Bd. 13, Graz u. a. 1977, 742.

<sup>37</sup> *J. B. Metz*, a. a. O. (Anm. 18) 135.

„Fürst der Scholastik“ <sup>38</sup>, stehe am „Anfang der Neuzeit als der im Grunde von einem christlichen, von der Erfahrung der Offenbarung bestimmten Mensch- und Weltverständnis getragenen Epoche“, die wir „erst noch auf ihren christlichen Grund hin erkennen müssen“. <sup>39</sup>

Daß in dieser Sicht tatsächlich typisch-neuzeitlichen Gedankengebäuden, die gängiger Auffassung nach ganz und gar im Gegensatz zur vor-modern-christlichen Tradition stehen, auch Positives abgewonnen werden kann, soll – wenn auch nur skizzenhaft-andeutungsweise – im Blick auf die Vorstellungen gezeigt werden, die *Immanuel Kant* über die Ordnung des Zusammenlebens entwickelt hat, ausgehend von seinen Bemühungen, die bekannten vier Fragen zu beantworten, die sich im Hinblick auf ein für die Vernunft akzeptables Menschenbild stellen („Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch?“).

4.2 *Kant* gilt als jener Philosoph, der einerseits die herkömmliche Seinsphilosophie aus den Angeln gehoben und andererseits mit der Idee der menschlichen Freiheit radikal ernst gemacht hat, indem er die Autonomie des menschlichen Willens jener Philosophie oder Theologie entgegengesetzte, die die Verfassung der Natur oder den Willen Gottes zum Maßstab oder zum Grund des rechten Handelns genommen hatten.

Dies ist auch die Grundlage seiner Rechts- und Staatsphilosophie: die innere und äußere Freiheit der Person ist das Leitmaß der Ordnung des Zusammenlebens.

Freiheit als Unabhängigkeit von der nötigen Willkür eines anderen, sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. Die „angeborene Gleichheit“ (also nicht in einer Gemeinschaft von Anderen Pflichten auferlegt zu bekommen, wenn das nicht auf Gegenseitigkeit beruht) ist darin ebenso enthalten wie „die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein“. <sup>40</sup> Das Recht ist dazu da, die freie Willkür durch Grenzziehung zwischen den Freiheitsgebräuchen zu gewährleisten; es ist also „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern

---

<sup>38</sup> *J. Gründel*, a. a. O. (Anm. 29) 580.

<sup>39</sup> So *Karl Rahner* in seiner Einführung zu *J. B. Metz*, a. a. O. (Anm. 18) 9–20, hier: 16 und 19.

<sup>40</sup> Die Metaphysik der Sitten, in: *I. Kant*, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 2. Teil (Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden hrsg. von *W. Weischedel*), Darmstadt 1971 (1968), Bd. 7, 309–634, hier: 345. – Die in dieser Werkausgabe in gesperrter Schrift aufscheinenden Hervorhebungen werden hier *kursiv* wiedergegeben.

nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.<sup>41</sup> Wenn aber ein Freiheitsgebrauch die Freiheit anderer gemäß einem solchen Gesetz behindert, so ist es nötig, diesem Unrecht Zwang entgegenzusetzen: das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.<sup>42</sup> Menschen, wenn sie „nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu geraten“<sup>43</sup>, sind gehalten, in einen rechtlich geordneten Zustand ihres Zusammenlebens einzutreten, also in einen solchen, worin „jedem das Seine [...] gegen jedes anderen Eingriff gesichert werden kann“<sup>44</sup>, also sich zu einer „civitas“ zu vereinigen – zu einem Staat als der „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“<sup>45</sup>, wobei das „öffentliche Recht“ der „Inbegriff der äußeren Gesetze“ ist, die die „durchgängige Zustimmung“ der Freiheiten möglich machen.<sup>46</sup>

Aber die Gesetze sind nicht nur dazu da, die Freiheit eines jeden zu sichern, sie müssen auch in der Willensentschließung der Rechtsgenossen ihren Grund haben. Alles Recht soll von der gesetzgebenden Gewalt ausgehen, und damit es gerechtes Recht sei, muß die gesetzgebende Gewalt „niemand unrecht tun können“; die Gesetzgebung muß daher in der Hand des übereinstimmenden vereinigten Willens des Volkes liegen, denn wenn jemand über sich selbst beschließt, tut er sich kein Unrecht („volenti non fit iniuria“); dann gilt, daß „ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen“.<sup>47</sup> Das sichert ihre Freiheit, keinen anderen als selbstgegebenen Gesetzen unterworfen zu sein, und so ist Freiheit nicht nur das Prinzip für einen bestimmten Bezirk der Lebensführung, sondern das Prinzip für die rechtliche Ordnung des Zusammenlebens schlechthin.

Eine der Freiheit dienende Civitas zu errichten und aufrechtzuerhalten ist das größte Problem für die Menschengattung; der Mensch ist nämlich ein Wesen, das „einen Herrn nötig hat“, weil die Befolgung des Gesetzes zuweilen erzwungen werden muß; aber da die „Herren“ – denen die zwangsweise Durchsetzung des Rechts obliegt – ebenso wie alle anderen Angehörigen des Menschengeschlechts Glieder des Gemeinwesens „aus so krummem

Holze [...] gemacht“ sind, ist die Aufgabe prekär.<sup>48</sup> Aber sie ist lösbar, „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)“.<sup>49</sup> Nicht auf die innere Moralität der Menschen darf die Errichtung des Staates, und damit der Rechtsordnung, gegründet werden; umgekehrt: erst in deren Rahmen kann man eine gute moralische Bildung eines Volkes erwarten.<sup>50</sup>

Daß eine Rechtsordnung, auch ohne von Moralität getragen zu sein, zustande kommen kann, beruht auf einem in der Natur selbst angelegten Mechanismus, der Menschen dazu nötigt, „sich zu disziplinieren“<sup>51</sup>, sie können nicht ganz ungesellig leben, aber in wilder Freiheit<sup>52</sup> können sie „nicht lange nebeneinander bestehen“<sup>53</sup>, in ihrer „ungesellige[n] Geselligkeit“<sup>54</sup> müssen sie sich dazu bequemen, eine Rechtsordnung einzuführen, sich Zwangsgesetzen zu unterwerfen, mag es ihnen auch „sauer ankommen“<sup>55</sup>.

Im Dienst der Freiheit soll die Rechts- und Staatsordnung stehen, weil nur so der Mensch menschlich leben kann, als Träger von Vernunft und Willen. Freiheit schließt die Vielfalt der Möglichkeiten ihres Gebrauchs ein. Menschen sind so verfaßt, daß sie ihr Handeln nach allen möglichen Sehnsüchten, Zielen und Bedürfnissen ausrichten; sie streben nach ‚Glückseligkeit‘, aber im Zeichen ganz gegensätzlicher Vorstellungen darüber.

Kant meint nun, daß niemand mich zwingen kann, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, und so darf auch niemand eine Befugnis dazu haben wollen. Ein jeder darf „seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt“, wenn er dem entsprechenden Recht des Anderen nicht Abbruch tut. Es wäre nämlich ein die Freiheit aufhebender Despotismus, würde eine Regierung „die Untertanen als unmündige Kinder“ behandeln, „die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist“.<sup>56</sup>

4.3 Man hat gelegentlich vermerkt, das modern-liberale unterscheide sich vom älteren europäischen Denken dadurch, daß es sich nicht an den Pflich-

<sup>48</sup> Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *I. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil (Anm. 43), Bd. 9, 31–50, hier: 40 f.

<sup>49</sup> Zum ewigen Frieden, in: *I. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil (Anm. 43), Bd. 9, 191–251, hier: 224.

<sup>50</sup> A. a. O. (Anm. 49) 224.

<sup>51</sup> A. a. O. (Anm. 48) 40.

<sup>52</sup> Vgl. auch a. a. O. (Anm. 49) 212.

<sup>53</sup> A. a. O. (Anm. 48) 40.

<sup>54</sup> A. a. O. (Anm. 48) 37.

<sup>55</sup> A. a. O. (Anm. 43) 155.

<sup>56</sup> A. a. O. (Anm. 43) 145 f.

<sup>41</sup> A. a. O. (Anm. 40) 337.

<sup>42</sup> A. a. O. (Anm. 40) 338 f.

<sup>43</sup> Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: *I. Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. Teil: Werkausgabe (Anm. 40), Bd. 9, 125–172, hier: 144.

<sup>44</sup> A. a. O. (Anm. 43) 144. Es geht also nicht nur um die Sicherung der Freiheit, sondern auch um die des rechtmäßig erworbenen Mein und Dein.

<sup>45</sup> A. a. O. (Anm. 40) 431.

<sup>46</sup> A. a. O. (Anm. 43) 144.

<sup>47</sup> A. a. O. (Anm. 40) 432.

ten des Menschen, sondern an seinen Rechten orientiert.<sup>57</sup> Indessen gilt *Kant* – aus gutem Grund – als der Philosoph der über alle *inclinaciones naturales* erhabenen Pflicht. Was rechtlich erlaubt ist und ermöglicht werden muß, ist nicht schon sittlich gut. Die Freiheit des Menschen berechtigt nicht zur moralischen Pflichtvergessenheit, im Gegenteil. Die Einschränkung der Freiheit durch die Vorgabe von Glückseligkeitsleitbildern wäre deshalb ‚despotisch‘, weil dadurch die Mündigwerdung des Menschen verhindert würde, die Selbstkultivierung, die allemal nötig ist, weil es zu einem Chaos widerstreitender Handlungen führen würde, gäbe man sich seinen jeweiligen Neigungen hin. So muß der Mensch die Freiheit unter Gesetze der Einheit bringen.<sup>58</sup> Wäre die Glückseligkeit das Orientierungsprinzip des Wollens und Handelns, dann führte dies zur chaotischen Vielfalt – eben wegen der unterschiedlichen Glückseligkeitsvorstellungen. So bedarf es eines den Glückseligkeitsvorstellungen überzuordnenden Orientierungsprinzips, das eine universale Einheit des Willens stiften kann, also von höchster Allgemeinheit sein muß.

*Kant* nennt dies das Sittengesetz, und er faßt es rein formal: der Handelnde ist für die Vernunftgemäßheit seines Tuns verantwortlich; für die Folgen seines Handelns kann man ihn streng moralisch nicht verantwortlich machen, die ‚gute Absicht‘ aber ist ebenfalls nicht genug; geboten ist vielmehr die Entschlossenheit, das Gesetz der Vernunft selbst zum Prinzip des Willens zu machen. Das Sittengesetz nötigt ihn mit dem, was er „als guter Wille immer schon selbst will“, in aller Beschränktheit und Gebrechlichkeit; es läßt sich nicht wirklich anschaulich machen, sondern nur umschreiben, in Form des „kategorischen Imperativs“, für den *Kant* nicht von ungefähr eine Vielzahl von Formulierungen vorlegt.<sup>59</sup> Da der Mensch auch ein sinnliches Wesen ist, muß der gute Wille gegen die Bedürfnisse und Neigungen (das moralisch undisziplinierte Glückseligkeitsstreben) durchgehalten werden und ‚Tugend‘ erstrebt werden; diese ist die Stärke der *Maxime* der Pflichtbefolgung, diese Stärke zeigt sich in der Überwindung von Hindernissen (in Gestalt der pflichtwidrigen Naturneigungen).<sup>60</sup> Dem pflichtgemäß Aufgegebenen „aus Neigung, oder Furcht“ zu folgen ist nicht wahrhaft sittlich, sondern erst die Pflichterfüllung aufgrund der

<sup>57</sup> W. Hennis, Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre (Piper-Paperback), München 1968, 28.

<sup>58</sup> *I. Kant*, Reflexionen zur Moralphilosophie, Akademieausg. Bd. 19, S. 284, Nr. 7204.

<sup>59</sup> Vgl. H. Saner, Widerstreit und Einheit, München 1967, 286 ff.

<sup>60</sup> A. a. O. (Anm. 40) 525, siehe auch 537 f., sowie 541: „Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an.“

Achtung vor einem Gesetz, auch wenn das „einigen Neigungen großen Abbruch tut“. <sup>61</sup> Das heißt nicht, man müsse sich gegenüber allen Neigungen versagen; sie sind legitim, solange sie den Primat des Sittengesetzes nicht usurpieren.

Allemal ist das sittliche Leben des Menschen ein beständiges Ringen um die Etablierung und Wiederherstellung des Primats des unbedingt guten Willens. Die menschliche Schwäche und Gebrochenheit ist damit immer wieder überfordert, die menschliche Gesellschaft ist allenfalls auf einem unendlichen Weg zum Besser- und Gutwerden.<sup>62</sup>

Was der Mensch sich dabei pflichtgemäß „zum Zweck machen soll“, ist zweifach: Die „eigene Vollkommenheit“ und die „fremde Glückseligkeit“. Eigene Vervollkommnung bedeutet die Kultivierung der Naturanlagen und der sittlichen Denkungsart („bis zur reinsten Tugendgesinnung“), auch auf Kosten der Bedürfnisbefriedigung.<sup>63</sup> Sich aber die Vervollkommnung eines anderen zur Pflicht machen zu wollen, ist widersinnig, weil man sich dann zu etwas verpflichtet, was nur dieser andere selbst tun kann (die Vollkommenheit eines Menschen besteht darin, daß er selbst imstande ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Bedürfnissen von Pflicht zu setzen).<sup>64</sup>

Die Rechtsordnung schafft und sichert also den Raum für die Entfaltung eines menschenwürdigen Lebens des Einzelnen und für ein menschenwürdiges Zusammenleben.

Wenn Menschen eine Rechtsordnung einführen oder akzeptieren, dann schließt dies die Achtung voreinander ein: das Recht als solches setzt voraus, daß mit der Rechtlichkeit gerechnet werden kann, das heißt, daß alle, an die es sich wendet, moralische Wesen und damit Rechtsgenossen sind. Anders kann es nicht sein: „Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch

<sup>61</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *I. Kant*, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1. Teil: Werkausgabe (Anm. 40), Bd. 6, 23. 25.

<sup>62</sup> A. a. O. (Anm. 59) 293.

<sup>63</sup> Man darf also nicht nach dem Glück (im gängigen Sinn des bleibenden Zustandes der Zufriedenheit) streben, sondern allenfalls nach der „Würdigkeit, glücklich zu sein“ (*I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft: Werkausgabe [Anm. 40], Bd. 4, 678) – obschon die Erfahrung zeigt, daß moralische Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit (im Sinn der Erfüllung der Bedürfnisse und Neigungen) in diesem Leben oft nicht zusammengehen; außerdem ist es „dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte“, mag er auch der Rechtmäßigkeit der Handlung völlig gewiß sein: A. a. O. (Anm. 40) 523.

<sup>64</sup> A. a. O. (Anm. 40) 514 ff.

auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden.“ Dies macht die Menschenwürde aus; „denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch so gar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde [...], dadurch er sich [...] über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann [...], so kann er auch nicht der eben so notwendigen Selbstschätzung anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen [...].“<sup>65</sup> – und dies rechtfertigt die Ausrichtung der Rechtsordnung an der Freiheit.

4.4 Aber die bürgerliche Verfassung des Gemeinwesens (die freiheitsrechtsstaatliche Ordnung) ist auch noch um einer anderen Aufgabe willen notwendig. Sie ist auch dazu da, die Herausbildung einer „Republik unter Tugendgesetzen“ zu ermöglichen, also die Chance für die Entfaltung eines „ethischen gemeinen Wesens“ zu eröffnen.<sup>66</sup> Dieses ist eine Idee, der die wirkliche Welt, „so viel als möglich gemäß zu machen“, aufgegeben ist; ein „corpus mysticum der vernünftigen Wesen“<sup>67</sup>, dessen Glieder von ihrer Freiheit im gegenseitigen tätigen Wohlwollen und in freundschaftlicher Solidarität Gebrauch machen, eine „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“.<sup>68</sup> Sie ist das „höchste in der Welt mögliche Gut“ – aber man kann es sich nicht als Menschenwerk vorstellen; seine „Verfassung“ dürfte nicht auf Rechtsgesetzen beruhen, die nur das äußere Verhalten steuern könnten; vielmehr muß das ethische Gemeinwesen vom Innersten her gestiftet werden. Sein Gesetzgeber könnte nur ein moralischer Weltregent sein, d. h. das ethische „corpus mysticum“ ist nur „als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*“, denkbar, mithin als eine Art Kirche.<sup>69</sup> Aber dennoch darf der Mensch die Herausbildung eines ethischen Gemeinwesens

nicht einfach dem Walten Gottes überlassen: „Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme“<sup>70</sup>, obschon „von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden“<sup>71</sup>, weil der menschliche Wille der „aus krummem Holz gemachten“ Menschen aus sich heraus nie so gut und so stark sein wird. Christlich gesprochen: man kann es sich nur als Frucht der Gnade, als übernatürlich bewirkt, vorstellen.

Wie verhalten sich aber *corpus politicum* und *corpus mysticum* zueinander?

Ein ethisches Gemeinwesen (wie es der Idee nach tendenziell menschheitsumfassenden Charakter haben mag) kann zwar „mitten in einem politischen [...], und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen“, und es kann auch im Grund kaum Bestand haben, „ohne daß das letztere zum Grunde liegt“.<sup>72</sup> Denn selbst, wenn man sich die Menschen „auch so gutartig und rechtliebend“ denkt, „wie man will“, bedarf ihr Zusammenleben dennoch einer politischen Rechtsordnung, weil sonst jeder tun mag, „was ihm recht und gut dünkt“, was zu Konflikten führt, die dann keine verlässliche Bewältigung finden.<sup>73</sup> Die vollendete Friedens- und Liebesgemeinschaft setzt also auf Erden die staatliche Rechtsgemeinschaft voraus.<sup>74</sup> Die Bürger eines politischen Gemeinwesens sind zwar verpflichtet, sich für die Entwicklung des ‚ethischen Gemeinwesens‘ zu engagieren; aber sie sind berechtigt, im „ethischen Naturzustande“, in dem sie sich als solche befinden, zu bleiben; Politik ist ja Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung, und Recht ist zwangsbewehrt. Daß ein Staat aber seine Bürger zwingen sollte, in ein ‚ethisches Gemeinwesen‘ einzutreten, wäre in sich widersprüchlich, weil dieses ja auf Tugendgesetzen beruht, die nur freiwillig befolgt werden können. Also: „Weh [...] dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn

die entsprechende Hoffnung (nämlich zusammen mit seinesgleichen ein gottgefälliger Mensch zu werden) auf dem Glauben an ein übermenschliches Verdienst beruhen (780).

<sup>65</sup> A. a. O. (Anm. 66) 760.

<sup>66</sup> A. a. O. (Anm. 66) 753.

<sup>67</sup> A. a. O. (Anm. 66) 752.

<sup>68</sup> A. a. O. (Anm. 40) 430.

<sup>69</sup> Der Ausdruck im Anschluß an *Helmut Kuhn*, der gemeint hat, der „Begriff des vollendeten Zusammenlebens in einer Friedens- und Liebesgemeinschaft“ sei ein „eidetisches Apriori der Politik“, das „als allgemein anerkannter und ausdrücklich oder unausdrücklich mitgedachter Maßstab auch dort gegenwärtig ist, wo die politischen Meinungen am schärfsten aufeinanderprallen“: *H. Kuhn*, Philosophie – Ideologie – Politik, in: Zeitschrift für Politik N. F. Bd. 10 (1963) 4 ff., hier: 17.

<sup>65</sup> A. a. O. (Anm. 40) 600 f. Weder intellektuelle noch moralische Unzulänglichkeit rechtfertigen es, jemandem die Achtung seiner Menschenwürde zu versagen. Spricht man jemandem allen Verstand ab, ist Verständigung über Wahrheit und Irrtum unmöglich. Auch dem Lasterhaften darf man nie allen moralischen Wert absprechen – dann nämlich könnte er auch nie gebessert werden, „welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.“ A. a. O. (Anm. 40) 602.

<sup>66</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: *I. Kant*, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 2. Teil: Werkausgabe (Anm. 40), Bd. 7, 645–879, hier: 757–759.

<sup>67</sup> A. a. O. (Anm. 63) 679.

<sup>68</sup> A. a. O. (Anm. 66) 762.

<sup>69</sup> A. a. O. (Anm. 66) 758; eine „unsichtbare Kirche“, weil sie in dieser vollkommenen Form kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist (760). Da der Mensch von Natur verderbt ist, muß

er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen [sc. Verfassung] bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.<sup>75</sup>

Mit anderen Worten: Der Philosoph des liberalen Rechtsstaates, der für eine Verfassung der Freiheit plädiert, die jedem die Möglichkeit gibt, die Glückseligkeit nach Gutdünken zu erstreben, sieht darin zwar die höchste Aufgabe der Politik, aber keineswegs das Um und Auf des menschlichen Zusammenlebens. Das erhabenste Leitbild des menschlichen Mit-einanderseins liegt in einer ‚metapolitischen‘ Dimension.

Ihre Entfaltung setzt aber die politische Freiheitsordnung voraus, und beide müssen, dürfen nicht aufeinander reduziert werden.<sup>76</sup>

Das alles steht in deutlicher Differenz z. B. zur Konzeption *Thomas von Aquins*; auch schon in bezug auf die Grundverständnisse der Verfassung des Menschen und in bezug auf die Begründung der Menschenwürde und der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen.

Trotzdem wäre es verfehlt, vergleichbare Blickrichtungen oder gar vergleichbare Einsichten nicht wahrhaben zu wollen. Daß es Gemeinsamkeiten gibt, wird vor allem dann deutlich, wenn man dem Denken beider Autoren eine Auffassung gegenüberstellt, die heute – in den Sozialwissenschaften, aber auch im vorwissenschaftlichen Gedankenaustausch – überaus einflußreich ist. Sie findet ihren Ausdruck in der Gewohnheit, überall dort, wo es um normative und präskriptive Aussagen und um ihre Begründungen geht, um das Gute und Gebotene, von ‚Werten‘ zu reden. Wer das tut, weiß freilich oft nicht, was mit dieser Redeweise verknüpft oder in ihr im-

<sup>75</sup> A. a. O. (Anm. 66) 754.

<sup>76</sup> Auch *Hegel*, der an die aristotelische Konzeption der Verknüpfung von Ethik und Politik im sittlichen Gemeinwesen anknüpft (vgl. *J. Ritter*, *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969, 297 f.), geht doch von der Einsicht *Kants* aus, daß Freiheit „die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht“, und daß der Mensch „keine Autorität“ gelten läßt, wenn sie gegen seine Freiheit geht (S. 283); für die Gesellschaft und den Staat ist die Freiheit des Selbst in sich, das Gewissen, „unzugänglich“, sie bleiben jedem Zugriff der Gewalt entzogen (S. 284). Auch für *Hegel*, der freilich im Unterschied zu *Kant* den aristotelischen Gedanken der institutionellen Vermittlung der Ethik wieder aufgreift, gäbe es jedoch „ohne eine staatlich ermöglichte Rechtsordnung [...] keine *moralisch-sittliche Freiheit* des Einzelnen, weil erst die Rechtsordnung [...] Raum für Verantwortung und Sittlichkeit gibt, weil sie den Handelnden von der gar nicht zu übernehmenden Totalverantwortung für alle Folgen seines Tuns und Lassens entlastet und so die von uns allein zu übernehmende endliche Verantwortung für unser Tun und seine Folgen ermöglicht. So ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen, bürgerlichen und politischen Freiheit.“: *L. Oeing-Hanhoff*, *Freiheit und Solidarität*. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses, in: *G. Pöhlner* (Hrsg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 9–21, hier: 13.

pliziert ist – wie denn überhaupt heutzutage nur noch selten bedacht wird, daß ‚Wörter‘ auf ‚Begriffe‘ bezogen sein können, die mehr oder weniger weitreichende und konsequenzenreiche Wirklichkeitsdeutungen bei sich haben.

## 5. Die Gefährdung der Menschenwürde durch die ‚Werte‘?

5.1 Für *Kant* wie für *Thomas von Aquin* ist der Mensch ein Wesen der Freiheit, und eben deshalb kommt ihm eine spezifische Würde zu.

Für *Thomas* beruht das auf der Gottebenbildlichkeit und auf der Erlöstheit, für *Kant* ist die Autonomie der „Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“: als Vernunftwesen kann und soll der Mensch an der allgemeinen Gesetzgebung teilnehmen. Deshalb muß er, von seiner Zugehörigkeit zum Reich der Natur abgesehen und über sie hinaus, nur jenen Gesetzen untertänig sein, die er sich selbst gibt. Diese Selbstgesetzgebung, die wiederum die Würde des Menschen bekräftigt und auf ihr beruht, muß selbst „eine Würde“ haben.<sup>77</sup>

Der Mensch ist selbst in einem möglichen Reich der Zwecke „Zweck an sich selbst“, und das heißt: notwendig für jedermann „Zweck“, d. h. nie nur ausnutzbares Mittel für andere eigene Zwecke.<sup>78</sup>

Denn: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“<sup>79</sup> Die Schätzung

<sup>77</sup> A. a. O. (Anm. 61) 69.

<sup>78</sup> A. a. O. (Anm. 61) 60. So läßt sich der kategorische Imperativ auch demgemäß formulieren: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Dies ist eine Konsequenz daraus, daß der Mensch „keine Sache“ ist (S. 61). Gegenstände unserer Neigungen haben nur einen bedingten Wert, keinen absoluten, und ebenso unsere Neigungen selbst (man kann sich wünschen, frei von ihnen zu sein). Alles, was wir durch unsere Handlungen erwerben können, hat bedingten Wert. Auch die Wesen, deren Dasein auf der Natur beruht, haben, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden; ihre Autonomie (daß sie Zwecke an sich selbst sind) verdient Achtung und schränkt insofern alle Willkür ein (S. 60).

<sup>79</sup> „Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*: das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, [...] einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*“; zu Preisen austauschbar ist also alles, was in das Reich des Bedingten gehört, der natürlichen Glückseligkeit zuliebe erstrebt wird: „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Ver-

dessen, was eine Würde hat, setzt diese „über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.“<sup>80</sup> Weshalb betont das *Kant* so wiederholt und nachdrücklich? Wohl um eine alternative Sichtweise abzuwehren.

Daß es sich dabei um das Menschenbild und die Ordnungskonzeption des Zusammenlebens von *Thomas Hobbes* handelt, wird deutlich, wenn man sich *Hannah Arendts* treffende Darstellung vergegenwärtigt<sup>81</sup>:

„Der Wert des Menschen ist ‚sein Preis, das ist das, was für den Gebrauch seiner Kraft gegeben werden würde‘. Der Wert ist das, was früher Tugend geheißen hat, und wird festgestellt durch die ‚Schätzung der anderen‘, die als Gesellschaft konstituiert in der öffentlichen Meinung die Werte nach dem Gesetz von Nachfrage und Angebot bestimmen. Die uns aus der neuesten Philosophie so bekannte Transformierung der Güter und Tugenden der traditionellen Philosophie in Werte [...] tritt uns hier zum ersten Male entgegen. Aber bei *Hobbes* ist die Tatsache, daß es Werte nur als Austausch-Werte geben kann und daß der Wertbegriff daher von Hause aus ein gesellschaftlicher Begriff ist [gemeint ist: ein Begriff der bürgerlichen Gesellschaft kalkulierender Nutzen- und Machtchanceninteressenten, Anm. des Autors], noch durch keinen idealistischen Nebel verhüllt. Daß ein ‚absoluter Wert‘ ein Widerspruch in sich selbst wäre, hat gerade er zur Genüge gewußt. Indem er die Tugend und sogar den Menschen selber als Wert bestimmte, wollte er ja gerade feststellen, daß nichts existiere außer dem, was in der Gesellschaft gegen etwas anderes austauschbar ist. Diese allgemeine Austauschbarkeit hat mit dem Preis, der von Haus aus [...] ein [...] ökonomischer Begriff ist, [...] insofern etwas zu tun, als jedes zu einem Wert gewordene Gut oder jede in einen Wert transformierte Tugend ihren Preis hat, nämlich dasjenige, wofür ihr Besitzer bereit wäre sie einzutauschen. Die Vergesellschaftung der Güter, der Tugenden und schließlich der Menschen, die sich darin beweist, daß alles zum Wert wird, über dessen jeweiligen Preis im allgemeinen Austausch die Gesellschaft entscheidet, führt automatisch in einen radikalen Relativismus, in dem Absolutes überhaupt nicht mehr festzustellen ist, weil ja [...] die eines Absoluten gar nicht fähige Gesellschaft einen Maßstab hergeben müßte [...].

sprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen [...] haben einen innern Wert“, weil nichts an ihre Stelle gesetzt werden könnte ... A. a. O. (Anm. 61) 68.

<sup>80</sup> A. a. O. (Anm. 61) 69.

<sup>81</sup> *H. Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M. 1958, 219 f.

Was im Austausch und Kampf der Werte miteinander den Ausschlag gibt, ist Macht [...]. Daher ist der Wille zur Macht die Grundleidenschaft des Individuums [...].“

Damit hängt der ständige Machtwettbewerb zusammen, der den Charakter eines Krieges aller gegen alle hat. Daß dies zur Begründung des Staates führt, der also, nach *Hannah Arendt*, eine „bedingte Garantie gegen das Totgeschlagenwerden“ leistet, klingt auch bei *Kant* noch an: Die ungesellige Geselligkeit nötigt zur Unterwerfung unter eine durch Zwangsgewalt aufrechterhaltene Rechtsordnung. Aber das Recht setzt, für *Kant*, seinem Begriff nach voraus, daß die Adressaten Rechtsgenossen sind, die die Fähigkeit zum verantwortlichen Handeln und zur Anerkennung des Richtigen besitzen.

Bei *Hobbes* indessen wird Überlebenseicherheit durch ein Gesetz gewährleistet, „das weder auf einem Naturgesetz noch auf dem Wort Gottes noch auf irgendwelchen menschlichen Maßstäben von Recht und Unrecht beruht (es hat mit den Kategorien von Recht und Unrecht im traditionellen Sinne [...] nicht das geringste zu tun), [...]. Nichts hält [...] *Hobbes* für unsinniger und gefährlicher als die traditionellen Unterscheidungen zwischen tyrannischer Willkür und Gesetz [...]“.

Die Gesellschafts- und Ordnungskonzeption *Hobbes'* setzt voraus, daß Menschen nur von natürlichen Neigungen, insonderheit von Leidenschaften, angetrieben sind; ‚Vernunft‘ steht allenfalls in deren Dienst, und die Orientierung des Handelns an ‚Werten‘, die allemal auf dem Markt ihren Preis haben, bedeutet die Negation der Menschenwürde. Wer sich für etwas Unbedingtes engagiert, ja sogar um seiner Gewissensüberzeugungen willen den Tod auf sich nimmt (was für *Aristoteles* wie für *Kant* ein Kriterium der Moralität ist), ist für *Hobbes* ein Verrückter (der „madness“ verfallen).

5.2 *Hobbes'* Konzeption des menschlichen Zusammenlebens gilt vielen als unzulänglich (auch wenn sein Gedanke, nur die Nutzung der Todesfurcht garantiere die Überlebenseicherung, im Konzept der Weltfriedenssicherung durch nukleare Abschreckung noch einmal bemerkenswerte Aktualität erlangt hat).

Aber die von ihm eingeführte Verwendung des Wertbegriffs im Zusammenhang mit Fragen der menschlichen Grundorientierung und der Ordnung des Zusammenlebens, und auch mit der Begründung von Rechten und Pflichten, ist nicht nur geläufig, sondern geradezu selbstverständlich geworden. Das drückt sich beispielsweise auch in der Übung aus, die für eine Gesellschaft maßgebenden Ordnungsprinzipien und die Begründung

gen für politische Leitbilder unter dem Titel von ‚Grundwerten‘ zu diskutieren.<sup>82</sup> Der Begriff ‚Grundwerte‘ ist, zumal im Plural, zu einer Sammelbezeichnung für all das geworden, was jemandem ein besonders wichtiges gesellschaftspolitisches Anliegen ist und was er daher auf eine prinzipielle Ebene erhebt. Wenn Soziologen definieren: „Werte sind das, worauf man Wert legt, was einem etwas wert ist“, dann gelten als ‚Grundwerte‘ – oder ‚oberste Werte‘ – die Dinge oder Anliegen, die dem Sprechenden besonders viel wert sind und die er daher auf ein besonders hohes Postament legt. Daß entsprechende Postamente stets hinauf- oder hinuntergeschraubt werden können, weil der Wertbegriff stets den Zusammenhang möglicher Verwertung und Entwertung bei sich hat, ist jenen, die sich mit *Karl Marx*‘ Analyse der Warenwelt und der kapitalistischen Gesellschaft beschäftigt haben, geläufig. Aber auch konservative und andere Seinsdenker, aber auch liberale Theoretiker haben die Logik des Wertbegriffs durchschaut.<sup>83</sup> Er ermöglicht nämlich eine Strategie des Ausweichens gegenüber praxisrelevanten Wahrheitsfragen (wie z. B. gegenüber den oben zitierten berühm-

<sup>82</sup> Vgl. zum Beispiel *K. Bayertz – H. H. Holz* (Hrsg.), *Grundwerte-Diskussion. Der Streit um die geistigen Grundlagen der Demokratie* (Kleine Bibliothek; 138), Köln 1978; *G. Gorschenek* (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München 1978; *O. Kimminich* (Hrsg.), *Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 80), Düsseldorf 1977; *K. Lehmann*, Art. „Grundwerte“, in: *Staatslexikon* (hrsg. von der *Görres-Gesellschaft*), Bd. 2, Freiburg 1986, Sp. 1131–1137; *H. Schneider*, „Grundwerte“ – Eine Leerformel in Diskussion?, in: *actio catholica* (Wien) H. 3 (1978) 17–32.

<sup>83</sup> *Martin Heidegger* nennt den „Wert und das Werthafte“ den „positivistischen Ersatz für das Metaphysische“ und bezeichnet den „Wert“ als „die kraftlose und fadenscheinige Verhüllung der platt und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden“ (*M. Heidegger*, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1963, 210 und 94). *Helmut Kuhn* meint: „Unerachtet ihrer wissenschaftlichen Ausdrucksform zeigt die Wertphilosophie die Symptome einer Auflösung des Gedankens der Vernunft. Die Vernunft ist nicht mehr das Licht, das den Weg erleuchtet. Statt dessen funkeln uns Irrwische entgegen: Wertgefühle, erschaute Wertwesenheiten, freie Wertsetzungen [...]“; tatsächlich ist „Wert“ der „üblich gewordene sterilste aller philosophischen Termini“ (*H. Kuhn*, *Das Sein und das Gute*, München 1962, 151 und 184). *Robert Spaemann* hat prägnant gezeigt, daß die moderne westliche Zivilisation auf der „Denk- und Lebensform [...] des funktionalen Äquivalententauschs“ beruht, daß „zentrale Begriffe des Christentums in diese Denkform nicht übersetzbar sind“; er hat auch vermerkt, daß *Heidegger* „schon den Begriff des Wertes als die geheime Aufhebung des in ihm Gemeinten“ bezeichnet habe, „als Vorboten des Nihilismus“ (*R. Spaemann*, *Einsprüche. Christliche Reden* (Sammlung Horizonte; N. F., 12), Einsiedeln 1977, 74 ff. und 41).

Vgl. ferner zum Beispiel *J. Gebhardt*, *Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts*, in: *R. Hofmann u. a.* (Hrsg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, 35 ff.; *U. Matz*, *Rechtsgefühl und objektive Werte. Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts* (Münchener Studien zur Politik; 6), München 1966, v. a. 15 ff. und 81 ff.; *C. Schmitt – E. Jüngel – S. Schelz*, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979; *E. Voegelin*, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959, 30 ff.

ten Fragen *Kants*, vor allem der Frage, was wir tun sollen, und was der Mensch ist), indem mögliche Antworten von vornherein zu bloßen ‚Meinungen‘ umgedeutet werden, deren Anerkennung Lust, deren Ablehnung Unlust hervorruft, so daß der ‚Geltungswert‘ dieser Meinungen mit anderen Vorteilen und Nachteilen kommensurabel wird. Normativ relevante, praktisch maßgebende ‚Einsichten‘, Gewissensüberzeugungen u. dgl. werden ‚vermarktbar‘, indem sie als ‚Werthaltungen‘ sozusagen zu ‚ideellen Interessen‘ umgedeutet werden, die dann gegenüber anderen Interessen (etwa auch materiellen) aufgewogen oder ausgetauscht werden können – wenn sie nicht überhaupt als Widerspiegelung oder Verschleierung materieller Interessen, als deren ‚ideologischer Überbau‘ gelten.

Ihnen gegenüber ist es dann sinnvoll, eine Haltung einzunehmen, die sich in Sätze bringen läßt wie: „Was ist mir das wert?“ oder: „Das kauf ich Dir nicht ab!“<sup>84</sup>

Das werden viele, die den Wertbegriff unbedenklich verwenden, weil er „zum Zentralbegriff der Diskussion menschlicher Ordnungsprobleme“ geworden ist<sup>85</sup>, nicht vor Augen haben oder nicht wahrhaben wollen. Vielleicht geht es ihnen gerade nicht um die Beliebigkeit subjektiver Schätzungen, sondern umgekehrt um die Rückbindung des normativen Bewußtseins an Unverfügbares. Zuweilen gewinnt man den Eindruck, als sollten Positionen des Naturrechts oder der Rechts- und Moraltheologie in moderner klingendem Sprachgewand zur Geltung gebracht werden. Daß dazu ihre Formulierung als ‚Wertfragen‘ oder ‚Wertpositionen‘ denkbar ungeeignet ist, wird nicht wahrgenommen.<sup>86</sup>

5.3 Das hängt auch damit zusammen, daß die öffentliche Erörterung entsprechender Probleme in der westlichen ‚wissenschaftlichen Zivilisation‘ kaum mehr im Rahmen überkommener philosophischer oder gar theolo-

<sup>84</sup> Das grundlegende Deutungsmuster ist dann das utilitaristische, wie es z. B. bei *Jeremy Bentham* entwickelt wird; vgl. dazu den Beitrag über *Bentham* von *M. Weber*, in: *M. Henningsen* (Hrsg.), *Vom Nationalstaat zum Empire*, München 1980, 91 ff. sowie *M. Hereth*, *Freiheit, Politik und Ökonomie* (Serie Piper; 87), München 1974.

<sup>85</sup> *J. Gebhardt*, a. a. O. (Anm. 83) 36.

<sup>86</sup> Daß die Annahme, man könne dem auf Grund der Bestimmung eines ‚höchsten Wertes‘ oder durch ein ‚objektives Wertesystem‘ bzw. eine ‚Werthierarchie‘ enttrinnen (also, mit den Begriffen *Kants* zu reden, etwa die Würde in die Werteordnung als oberste Spitze hineinzunehmen), fragwürdig ist, zeigt zum Beispiel *N. Luhmann*, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 12), Frankfurt/M. 1973, 36 ff. Werteordnungen erfordern „geradezu einen elastischen Opportunismus“ (S. 40).

gischer Begriffsfelder stattfindet, sondern häufiger in der Verwendung von Redeweisen und Deutungsmustern der herrschenden Sozialwissenschaft.<sup>87</sup> Sie ist von einigen sprachregelnden Weichenstellungen bestimmt, die es verdienen, zum Bewußtsein gebracht zu werden.<sup>88</sup>

Die entsprechenden Redeweisen bringen nämlich erhebliche forschungs- und explikationsstrategische Vorteile für die Entwicklung einer erklärenden (also an naturwissenschaftlichen Erkenntniszielen orientierten) Theorie des menschlichen Verhaltens und des Funktionierens sozialer Interaktionszusammenhänge mit sich. Aber je mehr sie das Denken über die menschliche und gesellschaftliche Realität prägen, desto bedenklicher sind die Folgen für das menschliche Selbstverständnis und für die Politik.

Max Weber, der (auch in bezug auf Nordamerika) einflußreichste Soziologe des frühen 20. Jahrhunderts, hat den ‚Wertbezug‘ der Kulturwissenschaften maßgeblich charakterisiert: Wir alle „glauben“ an die „Geltung letzter und höchster Wertideen“, in deren Licht ein „endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ mit „Sinn und Bedeutung bedacht“ wird. „[...] ohne die Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl [...]“.<sup>89</sup>

Der einflußreichste amerikanische Soziologe dieses Jahrhunderts, *Talcott Parsons*, überträgt diesen Grundgedanken, der bei *Weber* die Realitätsrekonstruktion des Wissenschaftlers betrifft, auf die Realitätserfahrung des Menschen in seiner Lebenswelt: Was Menschen als wichtig und bedeutsam wahrnehmen oder setzen, wird unter dem Titel ‚Werte‘ rubriziert.

Max Weber sprach noch von „Wertideen“, was andeutet, daß er die Umfunktionierung von sinngebenden Leitprinzipien, Vorstellungen, Symbolkonfigurationen usw. zu bloßen ‚Werten‘ (nämlich Präferenzindikatoren) noch als bedenklich empfand. Gleichwohl hielt er „Wertüberzeugungen“ und Kulturideen nicht für „wahrheitsfähig“; eben deshalb übernahm er von seinen erkenntnistheoretischen Gewährsleuten die schroffe Alternative zwischen „Tatsachen-“ und „Werturteilen“ und hielt letztere für irrational, subjektiv und allenfalls für kulturspezifisch intersubjektiv.

<sup>87</sup> Dazu: *M. Bock*, *Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes*, Stuttgart 1980.

<sup>88</sup> Das Folgende im Anschluß an *H. Schneider*, Anmerkungen zum Problem der politischen Kultur, in: *H. Feichtlbauer – W. Girkinger – A. Klose* (Hrsg.), *Zwischenrufe. Wort ergreifen, Schweigen brechen, Taten setzen in Kirche und Gesellschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Eduard Ploier*, Linz 1990, 154 ff.; dort auch die Nachweise im einzelnen.

<sup>89</sup> *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. *J. Winckelmann*, Tübingen 1968, 180. 182. 213.

*Parsons* geht einen Schritt weiter: Er will menschliches Handeln kausal erklären, indem er es auf Bestimmungsfaktoren zurückführt, und es geht ihm darum, auch Sinnorientierungen, motivierende ‚Ideen‘ usw. als solche kausal wirksame Bestimmungsfaktoren zu erfassen. Eben dazu interpretiert er sie als ‚Werte‘, d. h. er bringt sie in den Horizont von Präferenzordnungen, macht sie zu Bestimmungsgründen einer Vorzugswahl, und so lassen sie sich auf eine Skala des relativen Motivationsgewichts projizieren.<sup>90</sup> Sie werden als Faktoren der Verhaltensdetermination genommen. Ideelle Orientierungen werden als meßbare Kräfte aufgefaßt, die die Neigung zu bestimmten Verhaltensweisen mehr oder weniger – womöglich quantifizierbar – verstärken oder abschwächen. ‚Kulturgehalte‘, ‚Ideen‘, ‚Überzeugungen‘ werden als Beeinflussungsfaktoren des Handelns begriffen, die die Chance des Auftretens bestimmter Verhaltensweisen vergrößern oder vermindern. Also: Sinnunterstellungen, ‚moralische Gefühle‘ (erinnern wir uns an *Kants* Aussagen hierüber) werden zunächst zu Indikatoren der Verhaltensdisposition umfunktioniert, und dann wird über diese so geredet, als würden sie das Handeln menschlicher Personen anleiten.

Zu welch seltsamen Betrachtungsweisen die Reifizierung des Präferenzindikators ‚Wert‘ führt, kann man im Blick auf das folgende Zitat erkennen, das aus einem recht bekannten Buch eines Parsonianers entnommen ist<sup>91</sup>:

„Werte sind sowohl Erklärungen einer sozialen Situation (ob die Erklärung kausal oder mythisch ist, tut nichts zur Sache) als auch Maßstäbe eines Handelns, das geeignet ist, eine gewünschte (hoch bewertete) Auflösung oder Bewältigung einer Situation herbeizuführen. Sie erklären zum Beispiel, warum ein kastenloser Hindu (ein ‚Unberührbarer‘) die verachteten Arbeiten verrichten muß, die ihm in der indischen Arbeitsteilung zugewiesen sind (er hat in einer früheren Inkarnation ein Verbrechen begangen); und sie sagen ihm auf abstrakte Weise, wie er sich in seiner jetzigen Stellung verhalten soll (sein Los hinnehmen) und sich damit den Weg zu einem besseren Status in einer späteren Inkarnation bereiten [...]“.

<sup>90</sup> Dies wird in der modernen Soziologie ganz allgemein so gehandhabt; nur manchmal wird noch der Bezug zu subjektiven Begründungsgesichtspunkten mitgedacht, aber für das wissenschaftliche Operieren ist das unbeachtlich. Vgl. statt vieler etwa *N. Luhmann*: „Werte sind allgemeine, einzeln symbolisierte Gesichtspunkte des Vorziehens von Zuständen oder Ereignissen“, in: *ders.*, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 666), Frankfurt/M. 1987, 433. Zahlreiche weitere Definitionen des Begriffs, die das belegen bei: *R. Lautmann*, *Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie* (Dortmunder Schriften für Sozialforschung; 37), Köln u. a. 1969.

<sup>91</sup> *Ch. Johnson*, *Revolutionstheorie* (Revolutionary Change, 1966), Köln 1971, 36.

Tatsächlich ‚sagen‘ natürlich Werte (so wie sie sozialwissenschaftlich definiert werden, nämlich als Präferenzindikatoren) gar nichts – sie sind auch als solche „grundsätzlich indiskutabel“<sup>92</sup> –, und erst recht geben sie keine Erklärungen im Sinne von Antworten auf die Frage, warum und um welcher Leitvorstellungen willen jemand eine bestimmte Handlungsweise für sinnvoll hält. Nur wer die Vorstellungen, die in der Hindu-Gesellschaft über den Sinn des menschlichen Lebens, über die Abfolge und Inkarnationen, über die Auswirkung bestimmter Handlungsweisen auf das Schicksal nach dem Tode, über die Voraussetzungen und Konsequenzen des Kastensystems usw. sich oder anderen verständlich machen kann, ist imstande, das zu ‚erklären‘, was hier ‚Werte‘ angeblich ‚sagen‘, wie wenn sie Texte oder gar sprachfähige Wesen wären.

Die Umfunktionierung entsprechender Vorstellungen, Überzeugungen, Bestandteilen von ‚Sinnwelten – universes of meanings‘ zu ‚Werten‘ nimmt ihnen den inhaltlichen Sinn, kraft dessen sie einer vernünftigen Auseinandersetzung zugänglich wären.

Dadurch, daß die entsprechende Sichtweise das in Politik und Gesellschaft herrschende Grundverständnis ‚kultureller‘ (und ‚geistiger‘) Probleme weitgehend bestimmt, ist es dann auch möglich, Glaubenshaltungen, Philosophien, Gewissensüberzeugungen u. dgl. als grundsätzlich gleichartige ‚Wertesysteme‘ zu betrachten und auch irgendwelche Ordnungen von ‚Rechten‘ und ‚Pflichten‘ als Ausfluß von solchen anzusehen, die irgendwem auf Grund seines eigenen ‚Wertesystems‘ unterschiedlich schätzungswürdig erscheinen mögen – je nach seiner ‚Neigung‘, wie *Kant* sagen würde.

5.4 Was sich für das Menschenbild als Richtmaß für die Ordnung des Zusammenlebens ergibt, wenn man die Implikationen der von *Hannah Arendt* am Beispiel der Theorie von *Hobbes* gezeigten Umfunktionierung von Ideen, Gewissensüberzeugungen, Tugendkonzeptionen, Rechts- und Pflichtvorstellungen usw. zu ‚Werten‘ konsequent ernst nimmt, kann man beispielhaft an den Darlegungen eines repräsentativen amerikanischen Philosophen der Gegenwart erkennen<sup>93</sup>: *Richard Rorty* meint, man könne sich sinnvollerweise nur an subjektiven, in aller Regel „ethnozentrisch“ ak-

<sup>92</sup> *J. Habermas*, Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation, in: *ders.*, Theorie und Praxis, Neuwied u. a. 1963, 231–257, hier: 242, siehe auch 243, 249, 247.

<sup>93</sup> Als Beleg für seine Reputation vgl. etwa: *J. Habermas*, Rortys patriotischer Traktat, in: *Süddeutsche Zeitung* (München), Ausg. v. 27./28. Februar 1999, 13.

zeptierten Werten orientieren; Objektivität sei eine Illusion; wir sollten „Schluß machen“ mit „der Formulierung von Theorien der ‚Wahrheit‘ oder der ‚Erkenntnis‘“, die uns suggerieren, wir könnten der Relativität der Ethnozentrismen entrinnen. Auch gelte es, die Vorstellung zu verabschieden, es gebe in uns „ein Etwas – das Wesen des Menschen, das Gewissen –, das mehr ist als das Ergebnis der historisch bedingten Sozialisierung und idiosynkratischer Umstände“, weil wir einsehen müssen, „daß das Ich kein Zentrum hat“.<sup>94</sup> Der Autor macht kein Hehl aus seiner Überzeugung, daß seine „Philosophie“ die eigene Kultur, in Gedanken gefaßt, wiedergibt, insbesondere was die „Beziehung zwischen Pragmatismus und amerikanischer Kultur und Politik“ betrifft.<sup>95</sup> Objektivität sei allenfalls ethnozentrische Inter-subjektivität, für jeden Pragmatisten sei das Prädikat „wahr“ lediglich ein Ausdruck der Empfehlung<sup>96</sup> (der Neigungsgemäßheit, würde *Kant* sagen); die seit *Platon* für die Philosophie grundlegende Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung in bezug auf das, was uns wichtig ist und was wir tun sollen, sollte aufgegeben werden; der Pragmatist „meint, über die Wahrheit gebe es nichts weiter zu sagen, als daß jeder von uns diejenigen Überzeugungen als wahre empfehlen wird, an die zu glauben er für gut befindet“.<sup>97</sup> Allerdings kann man auch meinen, unser Denken sei durch „institutionalisierte Normen“ bestimmt, aber für deren Wahrheit gebe es keine Kriterien: „Wenn man zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort nicht an bestimmte Dinge glaubt, muß man es wahrscheinlich büßen“<sup>98</sup>; schon *Nietzsche* habe verlangt, wir müßten uns mit dem Gedanken abfinden, die Wahrheit sei nichts als „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen [...], die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken“.<sup>99</sup>

Mit *Paul Feyerabend* meint *Rorty*, wir sollten uns der Metapher entledigen, „das menschliche Tun überhaupt“ (und insbesondere die Forschung) sei etwas Konvergierendes – nein, es ist vielmehr „etwas Wucherndes“; wir sollten uns also „von den Motiven [...] befreien, die einst zur Annahme von Göttern führ-

<sup>94</sup> *R. Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, Drei philosophische Essays (Universal-Bibliothek; 8513), Stuttgart 1988, 5 f.

<sup>95</sup> A. a. O. (Anm. 94) 7.

<sup>96</sup> A. a. O. (Anm. 94) 15.

<sup>97</sup> A. a. O. (Anm. 94) 16.

<sup>98</sup> A. a. O. (Anm. 94) 18 und 20 f.

<sup>99</sup> A. a. O. (Anm. 94) 30.

ten.<sup>100</sup> *Freud* habe gezeigt, daß *Hume* recht hatte, als er meinte: „Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften und sollte ihre Sklavin sein“.<sup>101</sup>

Unsere Seele ist so etwas wie ein Miteinander von Quasi-Personen mit je ihren ‚Weltanschauungen‘ und Neigungen, und das bedeute die ‚Vermenschlichung‘ dessen, „was die platonische Tradition für tierische Triebe hielt“, aber auch dessen, was früher „als göttliche Inspiration galt“.<sup>102</sup> Das Gewissen, als Inbegriff von „Erinnerungen an idiosynkratische Ereignisse“<sup>103</sup>, wird zu einer von mehreren Geschichten über unsere innere Verfassung (es gibt mindestens drei: die vom Es, vom Über-Ich und vom Ich), und keine von ihnen verdient Bevorzugung. *Freud* hat die „herkömmliche Vorstellung von einer hierarchisch gegliederten menschlichen Natur“ revidiert, und so ist es nur empfehlenswert, „daß man vom Drang zur Läuterung abläßt [...] und eine ‚Toleranz gegenüber Ambiguitäten‘ entwickelt [...]“.<sup>104</sup> Selbstkultivierung kann entweder im Sinn *Platons* das Streben nach Läuterung bedeuten oder das „ästhetische Leben“, wie es *Kierkegaard* kritisch beurteilt hat: getragen von dem Wunsch nach Selbst-Erweiterung, also danach, „immer mehr Möglichkeiten in sich aufzunehmen [...], sich ganz und gar der Neugierde hinzugeben [...]“; dank *Freud* seien wir fähig, „uns selbst nicht mehr als mehr oder weniger gelungene Exemplare eines gemeinsamen menschlichen Wesens zu sehen, sondern als etwas Mittelpunktloses, als Zufallsgruppierungen kontingenter und idiosynkratischer Bedürfnisse“, ohne daß wir uns einreden müßten, „die spezifisch moralischen Forderungen [...] hätten Vorrang vor allen anderen.“<sup>105</sup>

So sollte man „Fortschritt“ als „eine Möglichkeit“ denken, „interessantere Dinge zu tun und interessantere Personen zu sein“<sup>106</sup>, nicht aber als Wachstum und Stärkung der Vernunft; Demokratie sei eine schätzenswerte Sache, aber Versuche, sie „auf mehr zu gründen als die erfreulichen Zufälligkeiten der jüngsten Entwicklung“, seien fragwürdig<sup>107</sup>, und ebenso „der Gedanke, die Zugehörigkeit zu unserer biologischen Art bringe gewisse ‚Rechte‘ mit sich“, was von den Verfechtern dieser These mit der für *Rorty* abwegigen Auf-

fassung begründet wird, daß „mit den biologischen Ähnlichkeiten der Besitz von etwas Nichtbiologischem einhergeht, was unsere Art mit einer nicht-menschlichen Realität verbindet“. – Derartiges vermittele „metaphysischen Trost“ – aber auch das sei ein „Ethnozentrismus“.<sup>108</sup> Was als „rational“ oder „fanatisch“ (als aner kennenswert oder als nichtswürdig) gilt, richtet sich „nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint [...]“. Für die pragmatistische Gesellschaftstheorie ist die Frage, ob die Rechtfertigungsmöglichkeiten vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, Wahrheit impliziert, schlicht belanglos.<sup>109</sup> So hat die liberale Demokratie, als der Inbegriff der in unserer ethnozentrischen Kultur herrschenden Normen und Meinungen, den Vorrang vor der Philosophie.<sup>110</sup>

5.5 „Sapienti sat“ – die zitierten Aussagen sollten genügen. Wer die philosophische und die christliche Tradition auch nur ein wenig kennt, der kann nur mit Beklemmung feststellen, wie unmißverständlich und radikal die Sinngehalte dieser Tradition hier negiert werden.

*Immanuel Kant* meinte seinerzeit, die Orientierung ausschließlich an dem, was uns reiz- und lustvoll, angenehm und glücksvermehrend erscheint, sei „pathologisch“. Das gelte sogar für jene Einstellung, in der man seine Pflichten erfüllt, weil man daraufhin irgendwelche Befriedigungen erhofft. Wenn jedoch „*Eudämonie* (das Glückseligkeitsprinzip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral.“<sup>111</sup> *Kant* betont, daß das moralische Gefühl jedem Menschen eigen ist (was freilich seine Verkümmern nicht ausschließt).

Auch zufolge der christlichen Lehre gehört es zur ontologischen Verfassung des Menschen, daß er sich auf ein über alle Wertordnungen hinausgehendes Gutes hin ausrichtet (das Streben nach der Gottesschau gehört für *Thomas von Aquin* zu den ‚*inclinaciones naturales*‘).

Immerhin hat man aber innerhalb der christlichen Theologie unserer Zeit ernsthaft die Frage aufgeworfen, ob die Menschheit sich zurückentwickeln könnte „in eine Herde intelligenter Tiere, die, ohne sich selbst überantwortet zu sein, nur *von sich selbst weg* leben.“<sup>112</sup>

<sup>100</sup> A. a. O. (Anm. 94) 23.

<sup>101</sup> A. a. O. (Anm. 94) 49.

<sup>102</sup> A. a. O. (Anm. 94) 50.

<sup>103</sup> A. a. O. (Anm. 94) 61.

<sup>104</sup> A. a. O. (Anm. 94) 50 f.

<sup>105</sup> A. a. O. (Anm. 94) 55. 57.

<sup>106</sup> A. a. O. (Anm. 94) 23.

<sup>107</sup> A. a. O. (Anm. 94) 8; *Rorty* kritisiert mit diesem Hinweis den ‚Fundamentalismus‘ von *Jürgen Habermas*, der sich in seinem Streben nach ‚allgemeingültigen‘ Aussagen bekunde.

<sup>108</sup> A. a. O. (Anm. 94) 28 f.

<sup>109</sup> A. a. O. (Anm. 94) 85.

<sup>110</sup> A. a. O. (Anm. 94) 82 ff.

<sup>111</sup> A. a. O. (Anm. 40) 506.

<sup>112</sup> *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 294.

Gläubige Christen mögen sich angesichts dessen zu beten gedrängt fühlen: „Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae – Herr, sende Deinen Geist aus, und alles wird neu geschaffen werden, und Du wirst das Angesicht der Erde erneuern“. Sie werden sich überlegen müssen, was man zur Bewältigung dieser Gefahr tun kann. Und sie sollten das gemeinsam mit allen anderen Menschen tun, denen es ein Anliegen ist, daß sich der Mensch seiner Würde würdig erweist (weil sonst der Sinn für die Menschenwürde kraftlos wird und schwindet).

## 6. Eine Schlußbemerkung

Zur Aufgabe der menschlichen Selbstbesinnung gehört auch die Vergewisserung über die Begriffe, die man in der Diskussion über das Verständnis des Menschen und über die Ordnung des Zusammenlebens verwendet. Wie gesagt: nicht selten wird heute in programmatischen Aussagen positiv von ‚Werten‘ gesprochen, und zwar in der Absicht, auf Forderungen der Vernunft oder auf unbedingte Verbindlichkeiten hinzuweisen: ‚Wertorientierte Politik‘ soll im Kontext dieses Sprachgebrauchs zum Beispiel eine Politik sein, die sich nicht im bloßen Ringen um Macht erschöpft, sondern von der unbedingten Anerkennung der Menschenwürde und von daraus ableitbaren Erfordernissen leiten läßt. Ob diese Redeweise dem eigentlich Gemeinten gerecht wird oder womöglich von ihm wegführt, das sollte hier erwogen werden.

Aber in Wirklichkeit ist die Frage nach den Redeweisen nicht die wichtigste. Wichtiger sind die Erfahrungen und die Einsichten, die für die Ordnung des Zusammenlebens maßgeblich sein müssen, wenn diese Ordnung menschenwürdig und gerecht gestaltet sein soll.

Manche, ja vielleicht die wichtigsten dieser Erfahrungen und Einsichten sind den Menschen schon vor langer Zeit gegeben worden, und wir können sie in den Heiligen Schriften unserer Religion finden, aber auch Werke bedeutender Denker und Dichter können uns bei der Vergewisserung darüber hilfreich sein.

Wahrscheinlich wird es immer wieder nötig sein, diese Erfahrungen und Einsichten so zu meditieren und in Worte zu fassen, daß ihr Gehalt nicht verlorengeht.

Nicht weniger nötig ist es, daß man wahrnimmt, was der gerechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in der konkreten und erlebten Realität widerspricht, und daß man – wie es die Konzilsväter des Zweiten

Vatikanums formulierten – „gegen jedwede gesellschaftliche oder politische Verknechtung entschieden ankämpft“.<sup>113</sup> Auch darin kommt das Wissen von der Verfassung, von der Aufgabe und von der Bestimmung des Menschen zum Ausdruck, womöglich überzeugender als im bloßen Gedankenaustausch darüber.

<sup>113</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Art. 29.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

**Menschsein im Anruf Gottes** *Taskhiri* Für seinen wissenschaftlichen, geschichtlich und philosophisch fundierten Beitrag spreche ich Professor Schneider hohe Anerkennung und Dank aus. In einem ersten Teil möchte ich in mehrfacher Hinsicht auf seine Ausführungen über *Thomas von Aquin* zurückkommen, die vielfältige Assoziationen zu unseren koranischen Vorstellungen ausgelöst haben.

Da ist fürs erste die Vorstellung vom Menschen als eines Wesens im Spannungsfeld von ‚Ich‘ und ‚Du‘, von Gott und Mensch; in welchem Spannungsfeld zugleich ein Zueinander in Liebe bestehen kann, durch das dem Menschen göttliche Eigenschaften zuteil werden. Diese Zweidimensionalität des Menschen tritt uns im Koran vor allem da entgegen, wo Gott den Propheten des Islams anspricht und ihm sagt: „Sprich!“ (Koran 2,80 u. ö.), „Lies!“ (Koran 96,1.3; vgl. 16,98; 17,45.106; 87,6); oder ihn auffordert: „Stehe nachts zum Gebet auf!“ (Koran 73,2) und ihm gebietet: „O Gesandter, achte darauf, daß du Unsere Worte den Menschen richtig mitteilst!“ (Koran 5,67).

So wird deutlich, daß es im Menschsein einerseits um eine unverwechselbare Zweiheit geht – um ein reines Gegenüber von Gott und Mensch, wobei der Prophet als objektive Verkörperung der Menschheit überhaupt anzusehen ist. Andererseits gibt es eine Art von Göttlichkeit des Menschen, die bis zur Stufe der Einswerdung von Mensch und Gott geht. Wenn Professor Schneider von einem Eintreten der göttlichen Vernunft in die Gedanken des Menschen spricht, so findet sich diese Auffassung in einer bestimmten Weise auch im Koran, wenn dort von Menschen gesprochen wird, die durch Gott belehrt mit ihrem Gott eins geworden sind, *rabbānīyūn* (vgl. Koran 3,79).

**angeborene und erworbene Würde** Eine andere Vorstellung, auf die Professor Schneider hingewiesen hat – der Unterschied zwischen der dem Menschen mit seiner Natur angeborenen Würde und einer vom Menschen persönlich erworbenen Würde – findet sich gleichfalls im Koran ausgesprochen, wenn es dort heißt: „In Wahrheit haben wir den Menschen Würde geschenkt.“ (Koran 17,70) und zugleich gesagt wird: „Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.“ (Koran 49,13).

**Gedenken Gottes gibt dem Leben Sinn** Ein weiterer Gedanke, der im Referat vorgebracht wurde, war der, daß das Gedenken Gottes, *dikr*, dem Leben der Menschen Sinn gibt. Er findet sich im Koran in ganz ähnlicher Weise, wenn es dort heißt: „Im Ge-

denken Gottes beruhigen sich die Herzen.“ (Koran 13,28).

**Gott führt den Menschen in seine Freiheit** Andere koranische Aussagen sprechen vom Menschen als einem Wesen, das in seinem Leben nach Sittlichkeit strebt. Das moralische Streben des Menschen entspringt demnach seinem Inneren und bedeutet keineswegs eine Einschränkung seiner Freiheit. So heißt es an einer Stelle: „Wir haben ihn den (rechten) Weg geführt [...]“ (Sure 76,3). Dies bedeutet, daß Gott ihn in seinem Inneren berührt. Am Menschen liegt es nun, den göttlichen Gaben gegenüber dankbar zu sein; er kann sich jedoch auch den Geboten Gottes widersetzen.

**Unantastbarkeit eines Gläubigen übertrifft die des Gotteshauses** Schließlich möchte ich im Anschluß an das Gehörte noch auf einen anderen Punkt zu sprechen kommen, der zeigt, wie sehr *Thomas von Aquin* von den religiösen Lehren erfüllt war und daß sich von da aus eine natürliche Entsprechung zu den anderen religiösen Lehren, insbesondere zu den islamischen erkennen läßt: Es ist der Umstand, daß die Nichtbeachtung der Unantastbarkeit (*ḥurma*) des Menschen eine Verletzung der Unantastbarkeit Gottes bedeutet. Grund dafür ist, daß auch nach islamischer Anschauung die Unantastbarkeit eines Gläubigen die Unantastbarkeit des Gotteshauses [d. i. der Ka‘ba] übertrifft. Die Unverletzlichkeit eines gläubigen Menschen ist also noch höher einzuschätzen als die Unverletzlichkeit des Hauses Gottes, wohin sich die Gläubigen bei ihren Gebeten richten.

**die Freiheit des Menschen und Gottes Recht über ihn** Im zweiten Teil meiner Wortmeldung möchte ich mich auf *Kant* beziehen. Er liebt die Freiheit und zugleich weiß er um das Gesetz. Doch ist *Kant* so sehr von der Freiheit begeistert, daß er behauptet, niemand könne dem Anderen sein Glück aufzwingen. Aber, wer ist dieser ‚Niemand‘? Wird darunter das menschliche Individuum verstanden, könnte man vielleicht sagen, daß kein Mensch berechtigt ist, einem anderen sein Glück aufzuzwingen. Doch ist es Gott, der in seiner Göttlichkeit das alleinige Recht über den Menschen hat, ein wahres Recht über das Wesen des Menschen. Und die Menschen müssen sich als Untertanen – um diesem Recht Gottes über sie zu entsprechen – auf den Weg der Vollkommenheit machen. Hier bekommt nun ‚Freiheit‘ als Freiheit Gott gegenüber keinen Sinn mehr. Denn die Freiheit des Menschen Gott gegenüber bedeutet die Zerstörung des Menschen. *Professor Mohammad Taqi Ja‘fari* pflegte in diesem Zusammenhang nicht einfach von Freiheit

zu sprechen, sondern von einer ‚vernünftigen Freiheit‘, und dies meint jene Freiheit, die sich im richtigen Rahmen bewegt.

**Menschenwürde vor aller möglichen Leistung des Einzelnen** *Schneider* Parallelen zwischen christlichen und islamischen Auffassungen sind sicher nicht verwunderlich; allein, wenn man in Rechnung stellt, daß *Thomas von Aquin* bekanntlich *Aristoteles* über den lateinischen Averroismus, über eine muslimische Vermittlung also kennengelernt hat. Ungeachtet vieler Gemeinsamkeiten gibt es jedoch auch Unterschiede. So sind, was das Verständnis der menschlichen Würde anbelangt, nach christlicher Vorstellung zwei Dimensionen der gottgegebenen Würde des Menschen noch vor aller Tugendbewährung des Einzelnen zu beachten: die Dimension der Schöpfung und jene der Erlösung, wie es in dem alten Gebet der Christen zum Ausdruck kommt, das mit den Worten beginnt: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti – Gott, der du die Würde des Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hast“. Die Tatsache, daß sie die Würde des Menschen in dieser zweifachen Weise grundgelegt sehen, mahnt Christen, nie zu vergessen, daß dem Menschen eine grundlegende Würde zukommt vor allen Graden einer zusätzlichen Würde, die jemand allenfalls durch eigene Leistungen oder Tugenden erwerben kann. Verständlich, daß daher in unserer Tradition große Bedenken bestehen, die Menschenwürde eines bestimmten Menschen an dessen persönliche Qualitäten und Leistungen zu binden. Selbst der Geringste, und daher auch der Behinderte, der zum vernünftigen Denken nicht Fähige, ja der noch nicht geborene Mensch, der noch keinerlei Verdienste erworben oder irgendwelche Leistungen vollbringen konnte, hat eine Menschenwürde und verdient Achtung.

**Ruhe und Unruhe gehören in dieser Weltzeit zusammen** Daß es wichtig ist für den Menschen, sich selbst zu finden und ruhig zu werden, wenn er an Gott denkt und betet, ist ein Gedanke, dem ich dankbar zustimme. Die christliche Tradition räumt freilich auch der Unruhe in dieser Weltzeit einen gebührenden Platz ein, wie dies in dem bekannten Wort des Bischofs von Hippo *Augustinus* (gest. 430) zum Ausdruck kommt, wenn er von dem „cor inquietum“ spricht, von dem „unruhigen Herzen“, das erst in Gott selbst seine vollkommene Ruhe findet (Confessiones 1,1). Unruhe in dieser Welt gehört demnach zu unserem Leben. Wie könnte es auch anders sein angesichts der Unvollkommenheiten und Ungerechtigkeiten in unserer Welt? Müssen wir uns dadurch nicht erregt und zutiefst beunruhigt fühlen? Daß man trotzdem einen

festen Standpunkt im Glauben haben kann, der einem Sicherheit und in einem bestimmten Sinne auch eine unerschütterliche Ruhe gibt, liegt auf einer anderen Ebene. Beides gehört, wie ich meine, zusammen.

**den Menschen nicht zu seinem Glück zwingen** Was *Kant* betrifft, so sagt er ja auch, daß mir nicht nur der gestirnte Himmel über mir, sondern auch das Gesetz in mir sagt, wozu ich bestimmt bin und was mein Auftrag ist. Und weil dahinter kein Zwang steht, gibt es in der christlichen Tradition ja auch die Vorstellung, daß einmal am Ende aller Zeiten die Vollendung des Menschen nicht im Zeichen einer bestimmten Untertanenrolle stehen werde, sondern eines „conregnare cum Deo“ – eines Gestaltens der Wirklichkeit in der Teilhabe an Gottes Machtvollkommenheit. Wovor der Mensch jedoch Furcht haben muß und was es zu meiden gilt, das ist die Neigung, anderen seine eigenen Glückseligkeitsvorstellungen aufzuzwingen. Spricht *Kant* in diesem Zusammenhang von ‚Glückseligkeit‘, so meint er, was Menschen sich an irdischen Dingen wünschen, was sie zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse anstreben. Solange es sich dabei nicht um offenkundig unsittliche Neigungen handelt, soll man ihnen in dieser Hinsicht nichts aufzwingen und nichts vorschreiben, ja man soll sie in ihrem eigenen, persönlichen Streben unterstützen, weil sie auf diese Weise als Menschen wachsen können und dadurch möglicherweise auch ihre Fähigkeiten gestärkt werden, dem Willen Gottes zu entsprechen.

**Wert – auch ein normativer Begriff** *Khoury* Ein Wort zu dem, was unter dem Begriff ‚Wert‘ verstanden werden kann: Das ist bekanntlich zum einen, was man der persönlichen Einschätzung des Einzelnen überlassen will, weil dem Einen in einem sehr subjektiven Sinne dieses wertvoll ist, dem Anderen aber jenes. Mit dem Begriff können jedoch auch die Grundlagen und die Legitimierung von bindenden Normen gemeint sein, von verpflichtenden Geboten, die gerade nicht im Belieben des Einzelnen stehen.

**das Gesetz Gottes ist eines – seine Handhabung durch den Menschen ein anderes** Kam Professor *Schneider* in seinem Referat auf den Unterschied zwischen Moralität und Legalität zu sprechen, so geht es dabei auch um die Frage, ob vom Staat erlassene Gesetze das richtige Instrument sind, von den Bürgern die Einhaltung des Gesetzes Gottes einzufordern. Ayatollah *Taskhiri* hatte in seinem Gesprächsbeitrag die wichtige Feststellung gemacht, daß das Gesetz Gottes, das das Glück des Menschen will, keine Vergewaltigung der Freiheit mit sich bringen könne, ja daß es eventuell die Freiheit des Menschen erst in Wahrheit

ermögliche. Unsere Frage bezieht sich jedoch nicht so sehr auf das Gesetz Gottes als auf die Handhabung dieses Gesetzes durch die Menschen, näherhin durch die Herrschenden: Haben diese das Recht, den Menschen zu seinem Glück zu zwingen, das Gott für ihn will?

**das ‚Sittengesetz‘ und die Freiheit des Menschen** Schließlich zur Aussage des Referates, daß die Einhaltung der Gesetze der Freiheit des Menschen anheimgestellt ist, soweit das Sittengesetz dafür Spielraum läßt. Ist mit diesem Begriff ‚Sittengesetz‘ wieder das gemeint, was die Muslime ‚das Gesetz Gottes‘ nennen? Dann wäre die Freiheit des Menschen auch wieder ausgeschaltet, wo das Sittengesetz keine Spielräume zuläßt.

**religiöse Grundlagen für Rechte und Pflichten im Christentum?** *Gordji* Die Ausführungen von Professor Schneider können, so meine ich, ohne weiteres auch von Muslimen akzeptiert werden. Was ich davon profitiert habe, ist die Feststellung, daß der christliche Glaube nur eine Sammlung von moralischen und spirituellen Inhalten darzustellen scheint, während andere Probleme, wie jenes, das die Rechte und Pflichten der Menschen betrifft, Themen sind, die die Philosophen und die großen Denker der Menschheit diesem Glauben von außen hinzugefügt haben, damit eine vollständige Summe ihrer Rechte und Pflichten entstehe. Meine Frage ist nun, ob dies tatsächlich so ist oder ob die Rechte und Pflichten des Menschen auch religiöse Grundlagen im Christentum haben.

**Vorbehalte gegenüber Wertbegriff bleiben** *Schneider* Ich weiß, ‚Werte‘ im Sinne von Grundlagen zu verstehen, die normative Weisungen legitimieren, entspricht einer weitverbreiteten Redeweise. Im Zeichen der materialen Wertethik hat es unter Sozialwissenschaftlern und Juristen Bemühungen gegeben, alle normativen Probleme in diese Sprache zu übersetzen. Alles in allem bleibe ich desungeachtet bei meinen Bedenken dagegen, daß das gut geht, daß dabei nicht Wichtiges verlorengeht.

**Ermessensräume im Rahmen dessen, was aufgegeben ist** Als Politikwissenschaftler ist es für mich leicht, auf die Frage nach der Freiheit im Rahmen des Sittengesetzes einzugehen. Ist doch alles zu tun, was das gemeinsame Wohl der Menschen, das ‚*bonum commune*‘ fördert, die unbedingte Aufgabe der Politik. Wie sie zu erfüllen ist, hängt verständlicherweise von mannigfachen historischen Umständen ab, und in dem Maße ist es auch Sache der menschlichen Freiheit, wie

Menschen ihre Staatsverfassung gestalten. Das kann natürlich nicht bedeuten, daß zwischen Rechtsstaat und Diktatur, zwischen freiheitlicher und totalitärer Ordnung nach Belieben gewählt werden könnte – die Entscheidung für die der Menschenwürde eher entsprechende Ordnung steht nicht in der Willkür des Menschen. Wie freilich vorgegeben Gebotenes und freier Entscheidungsraum gegeneinander abgegrenzt werden können, darauf wird kaum eine immer und allgemein gültige Antwort gegeben werden können, weil dies nicht zuletzt vom Stand der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten der Menschheit abhängt. So waren Sklaven zu gewissen Zeiten eine selbstverständliche Tatsache, während es für uns heute ebenso selbstverständlich ist, daß es keine Sklaven geben darf. Es hängt aber u. a. auch von den konkreten materiellen Lebensumständen ab. In einer wohlhabenden Gesellschaft wird man vieles anders beurteilen als in einer Gesellschaft der Armut und noch einmal anders in einer Gesellschaft, in der Arme und Reiche nebeneinander leben. Da sind die Ermessensräume dessen, was aufgegeben ist, verschieden.

**Christentum mehr als eine Sammlung moralischer Weisungen** Schließlich ist mir eine Klarstellung wichtig. Ich habe nicht über das Christentum gesprochen, sondern über Folgerungen aus einigen Glaubensinhalten für die Gestaltung der Ordnung des Zusammenlebens. Denn das Christentum selbst ist für mich keineswegs eine Sammlung von moralischen und sittlichen Prinzipien, sondern bedeutet die durch Gottes Gnade ermöglichte Entschlossenheit, im Dank gegen Gott den Anruf, der vom Leben und Sterben Jesu ausgeht, wahrzunehmen und aufzugreifen. Daraus können in der Folge moralische Sätze ableitbar sein, der Anruf selbst und die Bereitschaft, dazu Ja zu sagen, liegen jedoch tiefer als eine Sammlung moralischer und sittlicher Prinzipien.

**immer die eigene Verantwortung mit ins Spiel bringen** Die Pflichten ihrerseits, von denen im Neuen Testament ausführlich die Rede ist – man denke etwa an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter –, ergeben sich aus diesen ethischen Prinzipien. Mit manchen christlichen Philosophen von heute würde ich hier nur gerne betonen, daß es bei einer ernsthaften Befassung mit christlicher Ethik immer auch darum gehen wird, die philosophisch aufgeklärte Reflexion der eigenen unmittelbaren ethischen Erfahrung mitzuberücksichtigen. Wäre es doch zu wenig, sich dabei einfach auf eine Bibelstelle zu beziehen, vielmehr gilt es immer wieder zu fragen, was dieses oder jenes nun tatsächlich bedeutet und wie es dazu gekommen ist. Es ist ja nicht immer so einfach wie im

Falle jenes Geschundenen und Geschlagenen, den man da am Wegrand liegen sieht, spontan wissend um den Hintergrund seiner aktuellen Lage und um seine Hilfsbedürftigkeit. Allein, das könnte jemand genauso wissen, der das Neue Testament nie gelesen hat, daß man dem helfen muß. Das heißt: Sicher ist das Wort Gottes unverzichtbar wichtig für den Christen, um seine Pflichten vor Gott und den Menschen in rechter Weise zu erkennen, doch entbindet das keinen Menschen vom Nachdenken über seine Pflichten.

was beinhaltet der Begriff ‚Gesetz Gottes‘?

*Schabestari* Es könnte auch für die Frage von Professor Gordji wichtig sein, noch eine klarere Antwort zu erhalten auf die Frage, was man unter ‚Gesetz Gottes‘ von christlicher Seite versteht. Bedeutet ‚Gesetz Gottes‘ in der islamischen Welt auch einige Sammlungen von bestimmten festgeschriebenen Gesetzen, so wird darunter vielleicht in der christlichen Welt etwas anderes verstanden.

Kriterien, ob eine Politik christlich oder nicht?

Daran möchte ich eine persönliche Frage anschließen: Ob es für den Christen einen ganz klaren Maßstab gibt, um feststellen zu können, daß eine bestimmte Politik christlich oder nicht- bzw. antichristlich ist, ob sie demgemäß annehmbar ist oder abzulehnen. Gibt es m. a. W. eindeutige Kriterien für diese Feststellung, über die man daher auch vernünftig und mit intellektueller Redlichkeit sprechen kann, führt ein logischer Weg zu dieser Feststellung oder geht sie auf eine weiter nicht mehr hinterfragbare Entscheidung zurück?

## Das Bild vom Menschen im Islam und seine Bedeutung für das Leben der Gesellschaft

Ali Akbar Rashadi

„Wir gehören Gott,  
und wir kehren zu Ihm zurück.“  
(Koran 2,156)

Die ‚Lehre vom Menschen‘, die ‚Anthropologie‘, hat die Aufgabe, das Wesen des Menschen und seinen Stellenwert, die aus seinem Wesen erfließenden Eigenschaften sowie die sich daraus wiederum ergebenden Haltungen und Verhaltensweisen zu erforschen. Die jeweilige Auffassung vom Menschen trägt maßgeblich zu den Unterschieden zwischen den einzelnen Religionen, Weltanschauungen, Ideologien, Sekten und Gesellschaftstheorien bei.

Die Anthropologie bildet die Grundlage für die Human- und Sozialwissenschaften, sie hat einen bestimmenden Einfluß auf den religiösen Glauben und auf das Gottesbild, es kommt ihr tragende Bedeutung zu für die jeweilige Forschung nach dem Wesen der Erkenntnis und für die Kosmologie. Ohne konkrete Interpretation des Menschen gibt es m. a. W. für keine Religion oder Pseudoreligion, gibt es für kein Weltverständnis bzw. für keine Weltanschauung eine plausible Erklärung.

Die Richtungen innerhalb der Wissenschaft vom Menschen lassen sich unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten einteilen. So kann man beispielsweise zwei Hauptrichtungen unterscheiden – eine, die dem Menschen eine Wesensmitte zuerkennt, eine andere, die ihm eine solche Mitte abspricht. Doch finden sich auch innerhalb der zuerst angeführten Richtung Auffassungen vom Wesen des Menschen, die sich grundsätzlich voneinander unterscheiden, je nachdem ob man dem Menschen gegenüber pessimistisch eingestellt ist oder optimistisch. Im Detail sind jedoch auch diese beiden Betrachtungsweisen je für sich noch einmal sehr unterschiedlicher Art. Ähnliches gilt für die andere Hauptrichtung in der Anthropologie, für jene, die dem Menschen ein ihm eigenes Wesen abspricht: sie zeigt sich gleichermaßen aufgeteilt in einzelne Richtungen und diesen wiederum zugeordnete Untergliederungen.

Der Islam sieht im Menschen ein Geschöpf, dem ein besonderes Wesen eignet und das zwei Seinsbereichen zugeordnet ist. Er sieht im Menschen ein Geschöpf mit guter Veranlagung und edler Ausstattung, ein Geschöpf, das der übrigen Kreatur gegenüber privilegiert ist, ausgerüstet mit Vernunft und Entscheidungskraft, das sich in ständiger Veränderung und Entwicklung befindet, stets unter der Obhut und Anleitung seines Schöpfers, von seinem Denken und Wollen immer auf eine nutzbringende und für ihn günstige Ausrichtung bedacht, gutgesinnt, nach Vollkommenheit strebend und befähigt, sie auch tatsächlich zu erreichen.

Des Menschen Schöpfung ist dem Koran zufolge, wie die aller anderen Geschöpfe, eine sinnvolle und zielgerichtete Schöpfung, sein Leben dazu bestimmt, gekrönt zu werden mit einem guten Abschluß. Aufgrund seiner ewigen Seele bilden Diesseits und Jenseits für den Menschen zwei zusammenhängende Seinsphasen – der jenseitige Abschnitt in einem natürlichen und unbedingten Zusammenhang mit dem diesseitigen.

Der Lehre Muḥammads (*ṣallā llāhu ‘alāyhi wa-sallama*) entsprechend ist der Mensch entscheidungsfähig und -befugt, weil er mit Wissen und Vernunft begabt ist. Als solcher kann er aber auch in die Pflicht genommen werden und muß deshalb Verantwortung tragen.

Der Lehre vom Menschen widmet der Koran, das wichtigste Zeugnis der islamischen Religion, besondere Aufmerksamkeit. Ein Blick in die Suren dieses maßgeblichen Buches zeigt, daß etwa ein Viertel aller Koranverse über den Menschen Auskunft gibt. Seine besondere Art und seine Eigenschaften werden beschrieben, seine Verhaltensweisen, die seinem zweidimensionalen, Geist und Körper in sich vereinigenden Wesen entspringen, werden analysiert. Desgleichen erörtert der Koran die Art der Beziehung zwischen den einzelnen menschlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen, wie sie zusammenspielen und in welcher Weise sie der Entfaltung des Menschen dienen.

Aus koranischer Sicht ist der Mensch bereits von seiner Erschaffung an mit einem ihm eigenen Wesen ausgestattet, ist ihm ein Ziel gesetzt und eine Grundausrichtung zu eigen. Er ist in der Folge auch nicht zwangsläufig und unabänderlich gleichsam auf einen einzigen Kurs bzw. Weg hin programmiert, wie dies etwa im Bereich des Materiellen der Fall ist, insofern der Materie nur der Weg des Materiellen offensteht.

Daß der Mensch mit einem besonderen, ihm eigenen Wesen ausgestattet ist, erhellt aus den konkreten Weisungen, die der Koran dem Men-

schen gibt. Gleiches bestätigen auch jene Verse, die von einem Wesensverlust derer sprechen, die in die Irre gingen und sich dabei selbst verloren haben. Viele Koranverse, wie zum Beispiel der 30. Vers von Sure 30 oder der 51. Vers von Sure 17 weisen mit aller Deutlichkeit auf das von Gott erschaffene ursprüngliche Wesen des Menschen hin.

Demnach verfügt er, wie schon erwähnt, über ein zweidimensionales, Geist und Körper umschließendes Wesen und ist ein Geschöpf, das durch zwei Phasen, eine nicht-irdische und eine irdische, gekennzeichnet ist, wobei sich die nicht-irdische Seite seines Wesens in seiner *fiṭra*, d. i. in seiner auf Gott ausgerichteten inneren Anlage äußert, die irdische Seite hingegen in seiner physischen Natur. Beide Dimensionen seines Wesens bzw. seiner Identität stehen jedoch im Zeichen einer Vielfalt von Details, und, obwohl diese mannigfaltigen Details der diesseitigen wie der jenseitigen Dimension seines Wesens keine gemeinsame Wurzel haben und von ihrer Herkunft her nicht zusammengehören, stehen sie sich doch gegenseitig nicht im Wege.

Die Identität des Menschen entspringt also sowohl seiner physischen Natur wie seiner *fiṭra*, seinem ursprünglich von Gott geschaffenen Wesen. Auf seine Persönlichkeitsbildung nehmen freilich noch zwei andere Faktoren Einfluß: der eigene Wille sowie Umwelt und Erziehung. Die Persönlichkeit jedes Einzelnen steht somit unter dem Einfluß dieser beiden Momente – verschieden stark oder schwach, je nachdem wie intensiv sie auf die Persönlichkeit einwirken. Art und Intensität des Zusammenwirkens oder aber Nicht-Zusammenwirkens zwischen dem Willen des Menschen, von Umwelt und Erziehung auf der einen und der *fiṭra* des Menschen auf der anderen Seite trägt entweder zur Entfaltung, Vervollkommnung und Stabilisierung seiner ‚Menschlichkeit‘ bei oder aber sie wirken sich in einer seiner schöpfungsgemäßen Identität ganz entgegengesetzten Weise aus.

Bisweilen würdigt der Koran die hohen Tugenden und Qualitäten des Menschen, dann mißbilligt er wieder sein niedriges Verhalten und seine schlechten Eigenschaften. Der Grund für diese unterschiedliche Beurteilung bzw. für die krasse Verschiedenartigkeit der Eigenschaften und Verhaltensweisen in bezug auf die Gesinnung und Werthaftigkeit des Menschen liegt in der Zweidimensionalität seines Wesens.

So wird der Mensch einmal als Geschöpf beschrieben, das Gott zu seinem Statthalter erkor (Koran 2,30), in das er von seinem Geist einhauchte (Koran 15,29; 32,9; 38,72), das er mit hohen Vorzügen ausstattete (Koran 4,95), dem er alle Dinge samt ihren Namen lehrte (Koran 2,31), dem er den

Vorrang einräumte vor den übrigen Geschöpfen (Koran 17,70); vor ihm gebot er den Engeln, sich niederzuwerfen (Koran 2,34; 7,11; 17,61; 18,50; 20,116; 15,29. 31; 38,72). Dem Koran zufolge hält Gott den Menschen für würdig und fähig, bis zu den Grenzen seiner Gottheit emporzusteigen (Koran 53,9).

Dann aber bezeichnet er den Menschen wieder als schwach und hilflos (Koran 4,28), als Tyrannen und als einen, der sehr zum Unrecht neigt und äußerst undankbar ist (Koran 14,34), als offenkundig streitsüchtig (Koran 16,4), als voreilig und hastig (Koran 17,11), als undankbaren Leugner (Koran 17,67), als geizig und engherzig (Koran 17,100), streitsüchtig und zänkisch (Koran 18,54), als töricht und albern (Koran 33,72), bar jeder Hoffnung (Koran 11,9), verzweifelt (Koran 41,49), kleinmütig (Koran 70,19) und mutlos (Koran 70,20), als Saboteur (Koran 70,21), als wankelmütig und labil (Koran 70, 20 f.), hochmütig und verblendet (Koran 82,6), frevlerisch und ungehorsam (Koran 96, 6 f.), als undankbar (Koran 100,6) und als Verlierer (Koran 103,2).

Wo die Rede von der gottnahen Dimension des Menschen ist, von seinem ‚himmlischen‘ Wesen, seiner natürlichen, ihm innewohnenden Größe und Würde sowie von seiner Fähigkeit, sich zu entfalten und zu vervollkommen, da wird anerkennend von ihm gesprochen. Kommen hingegen seine irdischen Triebe zur Sprache, trifft ihn Rüge und Mißbilligung.

„Die beiden Seinswelten –

Du warst es, der sie miteinander verband.“

Keineswegs sind die Menschen aus islamischer Sicht zu Sündenlast und sündigem Tun verurteilt, keinem wird von vornherein Glück oder Unglück in die Wiege gelegt. Da der Mensch jedoch frei ist, sich selbst zu entscheiden, und Handlungsfreiheit genießt, sich also Gutem oder Schlechtem zuwenden kann, hat er folglich auch die Möglichkeit bzw. Freiheit, sich mit Frevel zu besudeln und als Unglücklicher oder ‚Verlierer‘ das Diesseits zu verlassen. Doch ist niemand von vornherein zu Sünde, Niedrigkeit, Schande und Ehrlosigkeit geschaffen und dazu verurteilt bzw. darauf festgelegt.

Die Verse 29 bis 34 der zweiten Sure sind die ersten Verse im Heiligen Koran, die über die Schöpfung und über den hohen Rang des Menschen im Universum des Seins sprechen. Dort heißt es:

„<sup>29</sup> Er ist es, der für euch alles, was auf der Erde ist, erschaffen hat, dann hat Er sich zum Himmel aufgerichtet und ihn zu sieben Himmeln gestaltet. Und Er weiß über alle Dinge Bescheid. <sup>30</sup> Und als dein Herr zu den Engeln sprach: «Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.» Sie sag-

ten: «Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?» Er sprach: «Ich weiß, was ihr nicht wißt.» <sup>31</sup> Und Er lehrte Adam alle Dinge samt ihren Namen. Dann führte Er sie den Engeln vor und sprach: «Tut mir die Namen dieser kund, so ihr die Wahrheit sagt.» <sup>32</sup> Sie sagten: «Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist der, der alles weiß und weise ist.» <sup>33</sup> Er sprach: «O Adam, tu ihnen ihre Namen kund.» Als er ihre Namen kundgetan hatte, sprach Er: «Habe Ich euch nicht gesagt: Ich weiß das Unsichtbare der Himmel und der Erde, und Ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr verschweigt?» <sup>34</sup> Und als Wir zu den Engeln sprachen: «Werft euch vor Adam nieder.» Da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Der weigerte sich und verhielt sich hochmütig, und er war einer der Ungläubigen.“

Im Anschluß an die eben zitierten Koranverse wollen wir uns nun einigen Aspekten zuwenden, die darin zur Sprache kamen:

(1) Die guten Gaben der Erde wurden erschaffen, damit der Mensch sie nutze.

(2) Im Hinblick auf die hohe Bedeutung oder aber die besondere Beziehung zwischen der Schöpfungsart und dem Kalifat des Menschen einerseits und den Engeln andererseits setzt Gott die Engel, noch bevor er den Menschen erschafft und ihn mit dessen Aufgabe betraut, über sein Vorhaben in Kenntnis.

(3) Der Mensch wird mit der Bestimmung erschaffen, ‚Statthalter Gottes auf Erden‘ zu sein, worin auch der Sinn seines Geschöpfseins liegt. Aufgrund dieser seiner Bestimmung ist der Mensch das vortrefflichste aller Geschöpfe und fähig, göttliche Eigenschaften, wenn auch nur in sehr begrenztem Maße, zu erlangen.

(4) Im Lichte der Mitteilung Gottes oder im Wissen um das Verhalten der dem *Adam* vorausgegangenen Menschen bzw. menschenähnlicher Geschöpfe oder angesichts der Tatsache, daß der Mensch aus Erde erschaffen wurde und von daher, aufgrund seiner irdisch-materiellen Triebe und Interessen, mit seinen Mitmenschen und -geschöpfen in Kollision und Konflikte geraten wird, ahnen die Engel das skrupellos-kriegerische Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen ebenso voraus wie sein unheilvolles, zerstörerisches Vorgehen seiner Umwelt und der ganzen Kultur gegenüber.

(5) Der Einspruch der Engel im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen und mit dessen Bestimmung, Statthalter Gottes auf Erden zu sein, ist nicht gegen *Adam* selbst gerichtet, denn *Adam* war ausgezeichnet

mit Unfehlbarkeit, er richtete kein Unheil an und vergoß nie unschuldiges Blut.

Daraus ist ersichtlich, daß die Bestimmung zur göttlichen Statthalterschaft keinesfalls auf *Adam* beschränkt ist, sondern alle Menschen meint, die ihrer würdig, d. h. die wissend und gerecht sind. Einige Koranverse stellen auch klar, daß Menschen guter Gesinnung nicht mit den Frevlern auf eine Stufe zu stellen sind – sie sind einander nicht gleich. Toren, stolze Menschen und Tyrannen sind also zur göttlichen Statthalterschaft weder geeignet noch befugt.

(6) Im Unterschied zur voreiligen Annahme und Schlußfolgerung der Engel besteht das Ziel der Schöpfung nicht alleine darin, Gott zu preisen, zu heiligen und in Anbetung vor ihm niederzufallen. Darin ist nicht das einzige Kriterium für die überragende und bevorzugte Stellung des Menschen der übrigen Kreatur gegenüber zu sehen. Vielmehr ruhen in der Schöpfung des Menschen viele Geheimnisse und in seiner Persönlichkeit viel Wertvolles, was den Engeln verborgen war. Daß diese Geheimnisse und Schätze sich jedoch in einigen Menschen kundtun, darin darf man einen gewissen Ausgleich für die Verderbtheit und Blutgier einiger anderer sehen.

(7) Daß der Mensch aufgrund seines Geschöpfseins und der in ihm wohnenden Werte Statthalter Gottes auf Erden ist, bedeutet, daß er berechtigt und befugt ist, die Natur zu ‚erobern‘ und die Gaben der Schöpfung zu nutzen. Damit ist ihm jedoch keinesfalls ein Freibrief ausgestellt für das Verüben von Unrecht, für Mord und Totschlag oder für die Zerstörung der Umwelt und der Lebensbedingungen auf unserem Himmelskörper.

(8) Erkenntnis und Wissen sind von höchstem Wert und bedeuten die größte Gottesgabe. Es geht dabei um die von Gott verliehene Fähigkeit des Menschen, die Erkenntnis aller Wahrheiten dieser Welt zu erlangen. Das damit erreichte Wissen des Menschen übersteigt bei weitem das der Engel.

In diesem höheren Wissen und Verstehen liegt das Kriterium für den Vorrang des Menschen, der ihn über die übrige Kreatur erhebt. Ohne Zweifel hat dies auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft als ‚Prüfstein‘ zu gelten für den je verschiedenen Rang unter den Menschen.

(9) Die Engel gestehen nach einem Vergleich, den sie zwischen sich und den Menschen anstellen, ihre Unkenntnis ein in bezug auf das besondere Geschöpfsein des Menschen und den Maßstab für die ihm eigene Qualifikation, sie bekunden die eigene Unterlegenheit und des Menschen Überlegenheit, und sie bestätigen Gottes weise und kluge Entscheidung, den Menschen als seinen Statthalter einzusetzen.

(10) Die ‚transzendente Welt‘ und die ‚immanente‘ Welt bilden die beiden großen Seinsbereiche. Quelle allen Wissens und aller Weisheit ist der allwissende und allweise Gott. Er ist der eigentliche, wahre Lehrer des Menschen. Er gewährt ihm sein Wissen kraft der menschlichen Vernunft – als ‚innerem Propheten‘ – und mittels der Offenbarung – als ‚äußerem Verstand‘.

(11) In Anbetracht der höheren Gelehrsamkeit des Menschen und zum Zeichen für die göttliche Statthalterschaft, die dem Menschen verliehen ist, gebot Gott den Engeln (und möglicherweise auch den anderen Geschöpfen, da in dem betreffenden Kontext auch *Iblīs*, Satan, der nicht den Engeln zugehört, genannt wird), sich vor *Adam* niederzuwerfen. Während alle anderen diesen Aufforderungen nachkamen, weigerte sich *Iblīs* aus Neid und Hoffärtigkeit, dies zu tun.

So galt, entsprechend Vers 11 der siebten Sure, diese Niederwerfung *Adam* und seinem Geschlecht: „Und Wir haben euch erschaffen. Dann haben Wir euch gestaltet. Dann haben Wir zu den Engeln gesprochen: «Werft euch vor Adam nieder.»“

(12) Und aus den Versen 34 und 39 derselben Sure geht unzweideutig hervor, daß der Mensch vom ersten Augenblick seiner Erschaffung an bis zum heutigen Tag und für die Zukunft bis zum Tag der Auferstehung in die Pflicht genommen war und ist und seine Aufgabe zu erfüllen hat.

Viele weitere Aspekte finden sich in den angeführten Koranversen, auf die wir aber in diesem Beitrag aus Zeitgründen nicht näher eingehen wollen.

Seine besondere Würde und die ihr entsprechenden Rechte sind dem Menschen verliehen aufgrund des Verstandes und der Entscheidungskraft, die ihm gegeben sind. Und da es dem Schöpfer allen Seins selber gefallen hat, dem Menschen diese Rechte zu verleihen, ist niemand berechtigt, sie dem Menschen wieder zu nehmen, sie ihm zu verweigern oder sie zu verletzen.

Was nun diesen Wert des ‚Rechtes auf Leben‘, der in der dem Menschen innewohnenden ‚Menschenwürde‘ wurzelt, anbelangt, hat der Koran einen wesentlichen Grundsatz aufgestellt: Demnach ist ‚Einer‘ gleichzusetzen mit ‚unendlich Vielen‘, das heißt, ‚ein Mensch‘ ist gleich ‚alle Menschen‘. Die heutige Gesellschaft, die den Menschen als ‚Maß aller Dinge‘ erklärt hat und ständig von ‚Humanismus‘ und ‚Respektierung der Menschenrechte‘ spricht, sollte dieses fortschrittliche, von Gott offenbarte Prinzip an die Spitze ihres Denkens und ihrer Gesetzgebung setzen. So heißt es im 32. Vers der fünften Sure im Anschluß an den Bericht über die bewegende Geschichte

von *Kain* und *Abel*: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet. Und wenn jemand ihn am Leben erhält, so ist es, als hätte er die Menschen alle am Leben erhalten.“

Da er Verstand und Wissen hat, ist der Mensch berechtigt und autorisiert, Entscheidungen zu treffen. Er ist frei und mit Wissen erschaffen, damit er geprüft werde. Ist er nun willentlich nicht bereit, sein Wissen und seine Freiheit dafür einzusetzen, daß er sich in Richtung Vollkommenheit entwickle, und entzieht er sich der göttlichen Führung und den ihm gestellten Aufgaben, so wird er sich dafür zu verantworten haben.

In vielen Koranversen kommt darauf die Sprache. So lesen wir in Sure 76, die auch *al-Insān*, ‚der Mensch‘, genannt wird, in Vers 1–3: „Gab es (nicht) für den Menschen eine Zeitspanne, in der er kein nennenswertes Ding war? Wir haben den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch erschaffen, um ihn zu prüfen. Und Wir haben ihn mit Gehör und Augenlicht versehen. Wir haben ihn den (rechten) Weg geführt, ob er nun dankbar oder undankbar ist.“ In Vers 29 von Sure 18 heißt es: „Und sprich: Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.“ Im weiteren erklärt der Koran in Sure 90: „Haben Wir ihm nicht [...] beide Wege gewiesen?“ (Vv. 8 u. 10). Und in den Versen 7 bis 10 von Sure 91 heißt es: „Bei der Seele und dem, was sie zu rechtformt und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt! Dem wird wohl ergehen, der sie läutert, und der wird enttäuscht sein, der sie mit Missetaten überdeckt.“

Über seine Sinne und seinen Verstand erlangt der Mensch Verstehen und Kenntnis der Wirklichkeit. Sie sind ihm gegeben worden, so daß er entscheidungsfähig ist und für sein Tun belangbar und verantwortlich. Und die Bewohner der Hölle erklären, wenn sie nach dem Grund ihrer Höllenstrafe befragt werden: „Hätten wir nur gehört und Verstand gehabt, wären wir nun nicht unter den Gefährten des Höllenbrandes.“ (Koran 67, 10). Während in Vers 72 von Sure 33, nicht ohne Verwunderung und unter Hinweis auf die vor Anfang der Schöpfung übernommene Verantwortungsbeurteilung des Menschen, gesagt wird: „Wir haben das Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, sie aber weigerten sich, es zu tragen, sie waren erschrocken davor. Der Mensch trug es – er tut wirklich Unrecht und ist sehr töricht.“

Doch ist zu bedenken, daß jegliches Tun, das freier Entscheidung entspringt, mit tausenderlei Bedingungen und Voraussetzungen verknüpft ist,

was wiederum nicht so mißverstanden werden darf, als würde dadurch das Tun und Lassen des Menschen im Zeichen von Zwang stehen. Die Imāme der *Šī'a* (*‘alayhim as-salām*) stellen daher den in einigen islamischen Glaubensrichtungen vertretenen Theorien, die von ‚Fatalismus‘ sprechen oder umgekehrt von einer ‚absoluten Verfügungsgewalt‘ des Menschen ausgehen, die Auffassung *amr bayna l-amrayn* gegenüber: Daß der Mensch weder in einem fatalistischen Sinne zu seinem Tun und Lassen genötigt wird, noch, daß ihm Gott uneingeschränkte Verfügungsgewalt gegeben hat, sondern etwas, das zwischen diesen beiden Annahmen situiert ist. Auf diese Auffassung wäre bei passender Gelegenheit noch näher einzugehen.

Der Koran sagt, daß jene Menschen, die in die Hölle kommen, nach dem Grund gefragt werden, warum sie hier sind. „Und sie sagen: ‚Hätten wir nur gehört und Verstand gehabt, wären wir nun nicht unter den Gefährten des Höllenbrandes.‘“ Daraus geht hervor, daß Erfahrung und Vernunft die Erkenntnismittel des Menschen sind und der Mensch um ihretwillen mit Freiheit begabt ist, dazu verpflichtet, verantwortlich zu handeln.

Weil das diesseitige und jenseitige Leben zwei aufeinander folgende Perioden des menschlichen Lebens darstellen und Wirklichkeiten bedeuten, die miteinander untrennbar verbunden sind, und das jenseitige Leben wie ein Spiegel ist, in dem man sein diesseitiges Leben einmal wieder schauen wird, darum ist jener Mensch glücklich, der sich im Diesseits für sein ewiges Glück eine Grundlage geschaffen hat. Derjenige aber, der im Diesseits Grausamkeit, Finsternis und Erniedrigung gewählt hat, der muß im Jenseits die Folgen davon tragen.

Angesichts der Tatsache, daß sich der Mensch immer in Veränderung und Entwicklung befindet, kann es für ihn keinen Stillstand oder ein Stehenbleiben geben, wäre dies doch gleichbedeutend mit Rückschritt. Er, der ständig in Bewegung begriffen ist, bewegt sich entweder noch vorwärts oder er regrediert, er bewegt sich nach oben oder nach unten. Eben diese Botschaft wird uns in Sure 103 vermittelt, wenn es dort heißt: „Beim Nachmittag! Der Mensch erleidet bestimmt Verlust, außer denjenigen, die glauben und die guten Werke tun, und einander die Wahrheit nahelegen und die Geduld nahelegen.“ Auch auf diesen Prozeß der Aufwärtsentwicklung wäre einmal in einer eigenen Abhandlung näher einzugehen. Hier wollen wir uns mit dem Hinweis begnügen, daß dem Menschen Vervollkommenung und Glück möglich werden, wenn und in dem Maße es ihm gelingt, die beiden Dimensionen, die diesseitige und die jenseitige, miteinander in Einklang zu bringen. Führt doch der Weg des Menschen zu Vollkommen-

heit und Glück über das Brechen innerer und äußerer Scheinzwänge (bedingt durch seine eigene Mentalität, durch familiäre, ethnische oder allgemein menschliche Erbanlagen oder durch umweltbedingte, kulturelle, geschichtliche und soziale Faktoren) bzw. über die Möglichkeit, sich eben dieser scheinbar ursächlich wirkenden Faktoren im Sinne der Vervollkommnung zu bedienen, indem es ihm – gestützt auf die beiden Gottesgaben von ‚Verstand‘ und ‚Offenbarung‘ – gelingt, diese entwicklungshemmenden Kräfte umzupolen in Faktoren, die sich positiv für ihn auswirken und sein Glück fördern. Wird jedoch eine der beiden, die menschliche Identität bildenden Dimensionen, von denen im Vorangehenden schon die Rede war, ausgeschaltet oder nimmt eine von ihnen zum Schaden der anderen überhand, sind Identitätsverlust und Selbstentfremdung die Folge.

So kann sich der Mensch gleichsam vom Nullpunkt seines Daseins in zwei Richtungen – bis in deren Unendlichkeit hinein – entwickeln: bis zum höchstmöglichen Gipfel der Ehre oder hinunter in die tiefste Tiefe der Niedrigkeit, bis zu gottähnlichen Höhen der Vollkommenheit, der göttlichen Statthalterschaft würdig werdend, oder bis hinunter in das unterste Animalische, versinkend in absolute Verirrung – wobei allerdings der allgemeine schöpfungsgemäße Werbe- und Entwicklungsgang des Menschen an und für sich auf einen guten beglückenden Schluß zu verläuft.

Die verschiedenen Ausprägungen der Gesinnung und Wesensart des Menschen haben auch ihre Auswirkung auf sein irdisches und soziales Leben. Deshalb soll im weiteren zusammenfassend auf die Folgen hingewiesen werden, die das Menschenbild im Islam für das soziale Leben hat, für die im Islam geltenden Vorstellungen, wie das Leben der Gesellschaft zu ordnen und zu regeln ist.

(1) Der Islam versteht zunächst den Menschen als Teil des gesamten Seins, als lebendigen Teil jenes Ensembles, das das Sein als ganzes bildet. So steht der Mensch in offenkundiger und dynamischer Beziehung zu Gott, zum Universum, zu Natur, Lebensraum und Umwelt, zur Gesellschaft und zum Mitmenschen. Das Leben in Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht, in Ehe und Familie, ist ihm ein natürliches Bedürfnis.

(2) Dem Islam gemäß ist der Mensch verpflichtet, sich Kenntnis und Klarheit über sich selbst zu verschaffen und sich dabei mit Fragen auseinanderzusetzen, wie: Was war ich? Wer bin ich? Was werde ich sein? Woher komme ich? Wo bin ich? Wohin werde ich zurückkehren? Warum kam ich? Warum muß ich wieder gehen? Was habe ich getan? Was habe ich

zu tun? Davon geht ein wirksamer Einfluß auf seine Gesinnung aus und auf sein Verhalten in seinem irdischen und sozialen Leben.

(3) Da dem Menschen ein spezifisches Wesen eignet, das zweidimensionaler Art ist, bedarf er für sein Leben und für seine Entwicklung einer Ordnung, die um seine natürlichen geistigen und physischen Bedürfnisse weiß und ihnen in ausgewogener Weise Rechnung trägt. Ist dies nicht der Fall, wird sich der Mensch nicht nur nicht entfalten und vervollkommen können, sondern in Gefahr sein, sich in Identitätskrisen und Selbstentfremdung zu verlieren. Mit anderen Worten: Eine Ordnung, die sich entweder bloß seiner materiellen Bedürfnisse angelegen sein läßt oder sich nur um seine geistigen Bedürfnisse kümmert, wird dem zweidimensionalen Wesen des Menschen nicht dienlich sein.

(4) Aus islamischer Sicht kann man von einer geeigneten Lebensordnung sprechen, wenn und in dem Maße sie dem Menschen – gestützt auf seine naturgegebene, ihm innewohnende Würde – dazu verhilft, sich bis zur höchstmöglichen Würde und Vollkommenheit zu entfalten. Die tatsächliche Achtung und Respektierung der dem Menschen eigenen ‚Menschenwürde‘ setzt voraus, daß die islamischen Rechte, wie das ‚Recht auf Leben‘, das ‚Recht auf Gedankenfreiheit‘ und das ‚Recht auf Rede- und Pressefreiheit‘ gewährleistet sind. Voraussetzung für einen intensiven Fortschritt in Richtung menschlicher Entfaltung und Vervollkommnung ist freilich, daß die göttlichen Gebote, die in genauer und tiefgehender Kenntnis des Menschen erlassen wurden, eingehalten werden und daß auch eine bewußte und freie Beziehung eines jeden zum Schöpfer und Herrn des Seins gefördert wird. In diesem Sinne ist es erforderlich, daß das Gottesbewußtsein der einzelnen Menschen durch die Ordnung und Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens garantiert und gefördert wird. Und auf diese Weise wird in noch höherem Maße die Möglichkeit für die innere Vervollkommnung der einzelnen Menschen und ihrer vielfältigen Begabungen gewährleistet.

(5) Der Rang des Menschen als eines göttlichen Statthalters verlangt ebenso wie seine Begabung mit Vernunft, Entscheidungs- und Verfügungskraft, daß er in seinem privaten und sozialen Leben sowohl von seiner Vernunft in geeigneter Weise Gebrauch macht wie von Gottes Offenbarung. Denn aus islamischer Sicht wirkt sich das Ausblenden der Vernunft ebenso nachteilig aus und zum Schaden der Dinge, um die es geht, wie wenn man dabei die göttlichen Offenbarungen übergeht. Schiebt man die Vernunft beiseite, kommt dies einem Verleugnen des Menschen gleich. Ein Ausklammern des geoffenbarten Wortes aber bedeutet ein Verleugnen Gottes.

(6) Der Mensch ist in islamischer Betrachtung von gutem Wesen, er ist wohlwollend und auf Nutzen bedacht, er strebt nach Vollkommenheit, ist entwicklungsfähig und an Recht, Gerechtigkeit und vernünftigen Gesetzen ebenso interessiert wie an Erziehung und Bildung, und er lehnt, seinem Wesen entsprechend, Unrecht und Niedertracht ab. Deswegen bedarf er um seiner Entfaltung und Veredelung willen einer Lebensweise bzw. einer Lebensordnung, die diesen seinen Eigenschaften und Neigungen Rechnung trägt und sie fördert.

Die betreffenden Eigenschaften, Erwartungen und Neigungen des Menschen nehmen selbstredend und spürbar auch Einfluß auf sein Leben in der Gesellschaft und finden ihren Niederschlag im Rechtswesen, in politischen Prozessen und Entscheidungen, in der Wirtschaftsentwicklung, im kulturellen Leben und in der Ethik.

Der Mensch im Islam betrachtet sich nicht als Mittelpunkt der Welt, er ist nicht skrupellos, ist kein Menschenverächter, nicht profitsüchtig und kein nackter Materialist. Und um seiner persönlichen Interessen, um seines Komforts und Vergnügens willen setzt er nicht das Wohl seiner Mitmenschen aufs Spiel und die Gesundheit der Natur.

(7) Acht Elemente sind es vor allem, die dem Menschen vorgegeben sind, mit denen er ständig konfrontiert ist:

- metaphysische Gebote und religiöse Weisungen sowie gleichsam eine ‚Patina‘, die sich aus althergebrachten philosophisch-kulturellen Anschauungen gebildet hat;
- persönliches Erbgut;
- die eigene Geschichte;
- soziale Rahmenbedingungen in der Form von Recht und Gesetz (als geschriebene Bestimmungen und Regelungen) bzw. von Tradition und Brauch (als ‚ungeschriebenes Gesetz‘);
- Selbstachtung im Sinne des Interesses an der Wahrung des eigenen Gesichtes: da jeder Mensch eine Vorstellung, ein Bild von sich selbst hat – ob dies nun der Wahrheit entspricht oder ein bloßes Wunschbild ist –, ist er, bewußt oder unbewußt, daran interessiert, daß dieses Bild, das er von sich und seiner eigenen Persönlichkeit hat, gewahrt und in den Augen anderer unversehrt bleibt, daß es wie seine eigene Identität als unantastbar respektiert wird;
- äußere Erfordernisse, deren Erfüllung seine physische Natur verlangt;
- innere Erfordernisse, die Einschränkungen aufgrund seiner inneren natürlichen Veranlagung mit sich bringen;

• das auf Gott ausgerichtete Selbst des Menschen, *fiṭra*, mit seinen auf Entfaltung und Vervollkommnung ausgerichteten Neigungen und Tendenzen.

Keiner wird den limitierenden und bestimmenden Charakter dieser Elemente leugnen, niemand aber auch ihren positiven erzieherischen und entwicklungsfördernden Einfluß abstreiten wollen. Dank seiner Vernunft und seiner Entscheidungskraft kann und sollte der Mensch die angeführten, ihm allem Anschein nach auferlegten Faktoren stets neu bedenken und sie im Rahmen eines immer wieder neu anzusetzenden dynamischen Vorgehens im Interesse seiner Entwicklung und Vervollkommnung einsetzen.

(8) Diesseits und Jenseits stellen für den Menschen zwei zusammenhängende Phasen im Ganzen seines Lebens dar, das Jenseits hat er als unabänderliche naturgegebene Fortsetzung seines Erdendaseins zu verstehen. All sein Streben und Mühen gilt daher aus islamischer Sicht nicht allein dem irdischen Leben – was jedoch umgekehrt keinesfalls bedeutet, daß der Mensch wegen des sich daran anschließenden jenseitigen Lebens sein Interesse an den Ehren und Freuden, die ihm das Diesseits bereitet, verlieren soll. Wer hier in Ehren lebt, wird dort mit Ehren aufgenommen. Und wer in diesem Erdenleben Unrecht tat oder duldet, wird dies im Jenseits bitter zu spüren bekommen. Wird doch im vergänglichen Diesseits der Grundstein für ein – glückliches oder unglückliches – Leben im Jenseits gelegt.

Es zählt daher zu den wesentlichen Anliegen des menschlichen Lebens, die Erwartungen und Anforderungen des materiellen Erdenlebens in Einklang zu bringen mit den Voraussetzungen für eine glückbringende Ewigkeit. Darum hat sich eine Lebensweise, die der Würde und dem Niveau des islamischen Menschen entspricht, ernsthaft zu kümmern.

(9) Auf einer Konferenz über „Die bürgerliche Gesellschaft“, die unter Beteiligung iranischer und amerikanischer Professoren im Jahr 1998 in Iran stattgefunden hat, erläuterte ich auf der Grundlage des islamischen Verständnisses der Beziehung zwischen Gott und Mensch das „Modell der islamischen Gesellschaftsordnung“. Mit einer Kurzfassung dieser Ausführungen möchte ich nun diesen Beitrag abschließen. Es geht dabei im besonderen um den politischen Aspekt der islamischen Gesellschaftsordnung, und ich hatte daher die Ausführungen sinngemäß unter das Thema „Gottorientierte Demokratie – Demokrasi-ye Qodsi“ gestellt. Sie sind deshalb auch in einer politischen Sprache verfaßt, und ich wiederhole meine seinerzeitigen Erläuterungen hier, weil sie sich auch auf die übrigen Bereiche der islamischen Gesellschaftsordnung anwenden lassen.

So bilden meines Erachtens die folgenden sieben Gesichtspunkte aus islamischer Sicht den theoretischen und praktischen Rahmen der politischen Ordnung des Staates:

(1) *Der Sinn der Politik* – das sind jene Grundgedanken, die von der Weltanschauung und vom Menschenbild her die Politik bestimmen.

(2) *Die Ziele der Politik* – die drei Ebenen betreffen:

- die letzten und eigentlichen Zielsetzungen, die der Vollkommenheit und dem ewigen Glück des Menschen bzw. der Gesellschaft gelten,
- die ‚mittleren‘ Zielsetzungen, die für Gerechtigkeit, Freiheit und Sicherheit Sorge tragen, sowie
- die ‚instrumentalen‘ Zielsetzungen, die beispielsweise auf ‚Entwicklung‘, ‚Fortschritt‘ u. a. hingeeordnet sind.

Jede dieser Zielgruppen dient der jeweils nächstfolgenden als Wegbereiterin und als Mittel dazu, ihre höheren Ziele verwirklichen zu können.

(3) *Das Recht* – umfassend Grundrecht, Bürgerliches Recht, Strafrecht und Internationales Recht sowie Sozialbestimmungen für die Bereiche Politik, Wirtschaft und Recht.

(4) *Die Moral* – in bezug auf Politik, Wirtschaft und Rechtswesen; sowohl die Verantwortungsträger als auch die Bevölkerung haben sich m. a. W. um menschliche Werte und um ein menschenwürdiges Verhalten zu bemühen. So haben zum Beispiel die Verantwortlichen im Staat der Bevölkerung gegenüber Bescheidenheit an den Tag zu legen, an der Bevölkerung wiederum liegt es, in konstruktiver und begründeter Art Kritik zu üben am Vorgehen der Regierung. Weiters haben die Verantwortlichen unnötige Ausgaben und Verschwendung zu meiden, was der Gesellschaft und jedem Einzelnen in ihr gleichfalls empfohlen wird.

(5) *Das Programm* – es soll so erstellt und demgemäß auch dabei so vorgegangen werden, daß die gesteckten Ziele erreicht werden, Rechte und Gesetze realisiert werden sowie die Ethik zur Entfaltung und zum Tragen kommen können.

(6) *Die Strukturen* – sämtliche Stellen, Ämter und Einrichtungen also, auf die der Staat und die Regierung zur Erfüllung ihrer Aufgaben angewiesen sind.

(7) *Geschäftsordnungen und Methoden* – jene Bestimmungen und Verfahrensweisen betreffend, die erforderlich sind, um Recht und Gesetze, Moral, Programm und Strukturen des Staates in sachgemäßer Weise zu realisieren; so zum Beispiel die Abhaltung von Bevölkerungsumfragen im Zusammenhang mit Wahl und Nominierung der Verantwortungsträger.

Der Islam versteht nach unserer Auffassung die Religion als jene Quelle, die über den Sinn und die eigentlichen Ziele von Staat (Regierung) und Politik Auskunft geben kann. Und da der Verstand aus islamischer Sicht die Relevanz religiösen Denkens beweist und unterstützt, ist auch das Urteil der Verständigen zu beachten. Aus diesem Grund kann ihnen bzw. der Bevölkerung die Wahl der oben (unter Pkt. 2) angeführten ‚mittleren‘ wie der ‚instrumentalen‘ Zielsetzungen überlassen werden.

Was die sozialen Rechte und Bestimmungen anbelangt, so werden sie in drei Kategorien eingeteilt:

(1) in die klaren konkreten religiösen Anordnungen und

(2) in jene, die sich aus den Grundsätzen und dem Ganzen der Religion ergeben und daraus ableiten lassen.

Diesen beiden ersten Kategorien liegen einerseits das klare Wort Gottes, göttliche Offenbarungen, zugrunde und andererseits die logische Vernunft sowie *manṭiq iğtihād*, die Logik der eigenen Bemühung, der Religionsgelehrten und islamischer Rechtswissenschaftler, und zwar unter Berücksichtigung der jeweiligen Erfordernisse von Raum und Zeit.

(3) Schließlich geht es dabei um jene Regelungen, die von seiten der Bevölkerung bzw. der ‚Verständigen‘ erlassen werden.

Die islamische Sozialethik, der Religion entnommen, ist ganz und gar von der Vernunft geleitet, und es gibt zahlreiche moralische Bestimmungen, die – im Rahmen des religiösen Denkens – auf dem von Sitte und Tradition getragenen Ermessen der ‚Verständigen‘ aufruhren.

Was Programm, Struktur und Methodik der politischen Ordnung anbelangt, so sind daran die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften, die Einsichten des Verstandes und die Ansichten der Verständigen ebenso beteiligt wie die direkte oder indirekte (durch die Volksvertreter repräsentierte) ‚Stimme des Volkes‘.

Aus dem Gesagten ergibt sich zusammenfassend:

1/- Die frommen religiösen Gelehrten sind die Geeigneten auf Erden, die Religion Gottes zu erfassen und zu erklären, den göttlichen Willen zu verwirklichen und die Menschen zu ihrem wahren Glück zu leiten. In den Zeiten, da es – wie es bei den schiitischen Imämen der Fall war – ‚unfehlbare Gottesmänner‘ gibt, *‘alayhim as-salām*, obliegt daher ihnen die Führung der Gesellschaft. In den übrigen Zeiten aber wird einer der ganz großen und hervorragenden Religionsgelehrten – der bewandert ist in der Philosophie, in den islamischen Zielsetzungen, Geboten und in der religiös-politischen

Moral, der gerecht und tugendhaft ist, gut und gewandt Regie zu führen weiß, über das weltweite Zeitgeschehen im Bilde und vom Volke gewählt ist – mit dieser Aufgabe betraut. Falls er jedoch den Führungsvoraussetzungen nicht mehr entspricht, verliert er automatisch seine Bevollmächtigung zu diesem Amt.

2/- Die Legitimation der Herrschaft ist in Wahrheit mit dem bereits angeführten Prinzip der „gottorientierten Demokratie“, der „Demokrassi-ye Qodsi“, die ein Ausfluß des Willens Gottes ist, gegeben. Soll sie jedoch funktionieren, muß der religiöse Staat in seiner Machtstruktur und in seinen Machtverhältnissen zugleich auf der Akzeptanz der Menschen und ihrer Erwartungen basieren. Das ist der Grund, warum ich diese Art von Demokratie als „gottorientierte Demokratie“ bezeichnet habe.

3/- Ein so geartetes Herrschaftssystem hat u. a. die folgenden Prinzipien und Besonderheiten akzeptiert:

- die Gewaltentrennung zwischen den Bereichen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierung;
- die Beteiligung aller Einzelnen am Herrschaftsprozess, die Wahl der politisch Verantwortlichen, die Kontrolle aller politischen Entscheidungen einschließlich ihrer Durchführung und die Kontrolle aller Einrichtungen, die Macht ausüben, durch die Öffentlichkeit;
- die Gründung von politischen Parteien und Gruppierungen;
- die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz einschließlich der politischen Führer und jener Politiker, die in den obersten Rängen stehen;
- die aufrichtige Achtung der Rechte der Minderheiten und des politischen Gegners;
- eine freie, aber verantwortungsbewußte Wirtschaftsführung;
- die Rechenschaft, die der Staat zu geben hat.

4/- In dem oben geschilderten Herrschaftssystem, das auf der Theorie der „gottorientierten Demokratie“ basiert, sind Frömmigkeit, Fachkompetenz und Rücksicht auf das Allgemeinwohl ineinander verwoben und wird jeder Mensch in den Genuß dessen gelangen, was diese drei hohen Werte und Grundhaltungen versprechen.

5/- In diesem System teilen die allgemeinen Führer und obersten Politiker miteinander bestimmte Überzeugungen – wie hinsichtlich des Sinnes der Politik und ihres Zieles, hinsichtlich des Rechtes und der Moral –, und die gegenseitige Loyalität zwischen der Allgemeinheit und den angeführten Stellen, die wie Blut im Körper der Herrschaft fließt, führt zu einer von Herzen kommenden Gemeinsamkeit und Entschlossenheit.

6/- In diesem System sind Allgemeinheit und Regierende auf der einen und die einzelnen Staatsbürger auf der anderen Seite durch Pflichten und Rechte so miteinander verbunden, daß der Staat und die Gesellschaft dem Einzelnen gegenüber verantwortlich sind. Das politische System wird, indem es sich auf die beiden erwähnten Elemente religiöser und rechtlich-demokratischer Art abstützt (s. oben Pkt. 2) und sie wie Hebel einsetzt, sowie durch die angeführte Verbindung von Rechten und Pflichten zu einem höchst funktionsfähigen System.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

drei Anmerkungen  
zum Referat

*Gordji* Im Anschluß an den wertvollen Beitrag, den wir gehört haben, möchte ich drei Anmerkungen machen.

Zunächst ist nach meiner Ansicht darauf hinzuweisen, daß Wissen im Verständnis aller rechtswissenschaftlichen Gelehrten nicht als eine Vorbedingung dafür gilt, daß der Mensch zu etwas verpflichtet ist. Der Mensch kann also unter einer Verpflichtung stehen, ob er darum weiß oder nicht.

Im weiteren scheint mir die Rede von einer übereilten Urteilsbildung der Engel [vgl. oben S. 88–91] unpassend, da der Heilige Koran davon spricht, daß die Engel eine ganz bestimmte, ihnen zugewiesene Aufgabe haben; sie tun daher nicht mehr und nicht weniger als ihre Pflicht.

Hieß es im Referat schließlich, daß „‘Einer’ gleichzusetzen ist mit ‚unendlich Vielen‘“ [s. oben S. 91], so ist zu beachten, daß es im Koran heißt: „Tötet jemand einen [...], so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet.“ (Koran 5,32). Im besonderen ist hier darauf zu achten, daß gesagt wird: ‚es bedeutet so viel, als ob er hätte‘; dies wird in der Philosophie mit dem Ausdruck *ḥukm amṭāl* wiedergegeben, der besagt, daß im Falle von zwei gleichen Wesen eine Aussage über das eine Wesen im Prinzip auch als Aussage über das andere Wesen anzusehen ist.

verlangt nicht  
Wachstum in der  
Erkenntnis auch  
Neuinterpretation  
von Gesetzen?

*Gabriel* Das Referat hat uns die koranische Sichtweise des Menschen nahegebracht. In den Darlegungen, für die ich Herrn Rashadi sehr dankbar bin, war es für mich zum einen von besonderem Interesse zu hören, daß der Vernunft des Menschen bzw. seinem Wissen als Gabe Gottes eine bedeutende Rolle zukommt.

Und an einer Stelle hieß es, daß die Quelle allen Wissens und aller Weisheit Gott selbst ist. Zum anderen war es für mich sehr wichtig zu hören, wie in den Ausführungen des Referenten die Prozeßhaftigkeit, der Werdecharakter menschlichen Daseins betont wurde.

Unter dem Eindruck dieser Überlegungen stellt sich mir nun die Frage, wie es mit dem Wachstum des Wissens und der Erkenntnis des Menschen in der Geschichte steht. Wenn im Referat von Herrn Schneider beispielsweise vom Menschenbild in der Antike die Rede war und dabei auch das Befangensein der damaligen christlichen Sichtweise des Menschen in dieser Vorstellungswelt der Antike zur Sprache kam, ist doch seither ein tiefgreifender Wandel im Wissen vom Menschen, in der Erkenntnis des Menschen

eingetreten. So wurden die Sklaven in der Antike offenkundig nicht wirklich als Menschen angesehen. Auch hat sich die Sicht der Differenz zwischen Mann und Frau in dieser Zeit gewandelt – galten doch Frauen, gerade was ihre Vernunftbegabtheit anbelangt, in weiten Bereichen der Geschichte nur teilweise als Menschen.

Meine Frage ist nun: Wie verhält sich dieses Wissen, das dem Menschen als kreative Fähigkeit von seinem Schöpfer gegeben wurde, im besonderen zu den Gesetzen? Offenkundig ändert sich, wie zuletzt an den angeführten Beispielen deutlich wurde, in der Geschichte auch das Wissen davon, was für den Menschen gut ist. Würde dies nicht gegebenenfalls eine Neuinterpretation von Gesetzen in einer jeweiligen Gesellschaft zur Folge haben müssen?

Erniedrigung in  
keinem Falle  
hinzunehmen

*Taskhiri* Zu dem, was Herr Rashadi mit guten Gründen dargelegt hat, zuerst zwei persönliche Beobachtungen: Wenn mit Recht gesagt wird, daß der Mensch im Sinne des Korans nicht zu *dilla*, zu Erniedrigung

und Unterdrückung verurteilt ist, so meine ich, daß dieser Sachverhalt noch darüber hinaus geht, insofern es dem Menschen auch nicht erlaubt ist, seine eigene Seele zu erniedrigen bzw. sie durch andere erniedrigen zu lassen. „Alles ist dem Menschen anheim gestellt, außer dies, eine Erniedrigung hinzunehmen.“ So heißt es in der Tradition des Propheten. Das bedeutet, daß der Mensch nicht berechtigt ist, von der Ebene seiner Würde und seiner Freiheit herabzusteigen.

des Menschen  
höherer Stellen-  
wert den Engeln  
gegenüber

Im weiteren sehe ich den höheren Stellenwert der Menschen gegenüber den Engeln nicht darin begründet, daß die Menschen ein höheres Maß an Vernunft und Wissen haben, sondern daß sie – im Unterschied zu den Engeln – die freie Wahl haben, sich Gott zu unterwerfen. Als reine Wesen weichen die Engel also nicht von dem ab, womit sie Gott betraut hat, während in der Tat dem Menschen aufgrund der Möglichkeit zu freier Entscheidung ein höherer Stellenwert zukommt.

ohne Wissen  
keine moralische  
Verpflichtung

Was die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Pflicht anbelangt, über die Herr Gordji gesprochen hat, so ist das Wissen im *moralischen* Bereich eine Voraussetzung für die Erfüllung der Pflicht, das heißt, der

Mensch muß um seine Pflicht wissen, um ihr Folge leisten zu können. Ohne vorausgehendes Wissen gibt es also in diesem Bereich keine Verpflichtung.

die Menschen können angehalten werden, den göttlichen Gesetzen nachzukommen

Schließlich möchte ich auf die Frage von Herrn Khoury zurückkommen, ob eine Regierung und die jeweiligen Machthaber die Menschen dazu zwingen können, den göttlichen Gesetzen nachzukommen und sie zu befolgen. Bejahe ich diese Frage, so stütze ich mich dabei auf die Tatsache, daß der Mensch Gottes Geschöpf ist und Gott daher über ihn ein natur- bzw. wesensgemäßes Verfügungsrecht hat. Hinzu kommt, daß Menschen, die sich durch freie Wahl zu einer Religion bekennen und von deren Gesetzen, Propheten und Heiligen Schriften überzeugt sind, selbstverständlich diese Gesetze auch befolgen. Und einer religiösen Regierung, die diese Gesetze durchführt, ist dann klarerweise Folge zu leisten. Ist ein religiöser Führer durch die zuständige Ratsversammlung gewählt worden, ist ihm ebenso zu folgen, wie wenn der Regierende der Prophet selbst ist.

Wissen und Verpflichtung

*Rashadi* Zum Thema ‚Wissen – *‘ilm*‘ habe ich gesagt, daß im Wissen jenes Merkmal zu sehen ist, das den Menschen von den anderen Wesen, d. h. von Pflanzen, Tieren und nicht lebenden Wesen unterscheidet. Wer kein Wissen hat, hat auch keine Pflichten. Im islamischen Recht, *fiqh*, versteht man unter *‘ilm* das Wissen über die Pflicht, *taklif*. Dies ist auch der Grund, warum der Mensch von Gott angesprochen wird: auf daß der Mensch wissend und weise sei. Und Gott wird am Tag der Auferstehung jene Menschen, die keinerlei Erkenntnis über Religion und über Gottes Gebote haben, nicht bestrafen, weil sie selbst daran nicht schuld waren.

Übereilte Urteilsbildung der Engel?

Was meine Rede von einer übereilten Urteilsbildung der Engel anbelangt, so verweise ich darauf, daß es im Koran heißt: „Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‘

Sie sagten: ‚Willst du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?‘ [...]“ (Koran 2,30). Mit *Ṭabāṭabā’ī*, einem der größten Koranexegeten, vertreten viele von ihnen die Auffassung, daß die Engel an dieser Stelle zwar nur fragten, der Ton ihrer Worte jedoch den einer Frage überschritt und eine Urteilsbildung ihrerseits verriet, die übereilt war, weil sie nicht abwarten konnten, das tatsächliche Ergebnis dieser Schöpfung zu erfahren. Dann hätten sie gesehen, daß der Mensch zwar Blut vergießt und Verderbnis über die Welt bringt, aber zugleich auch positive und erhabene Eigenschaften hat, und daß er daher wert war, erschaffen zu werden. War demnach ihre

Urteilsbildung zunächst übereilt, haben die Engel dies freilich nach der Erschaffung des Menschen eingestanden, indem sie einsahen, daß die Erschaffung des Adam doch sehr weise und vernünftig gewesen ist.

jeder Mensch wie alle Menschen zusammen

Habe ich gesagt, eins bedeute soviel wie unendlich, so habe ich im Hinblick auf Vers 32 von Sure 5 nicht sagen wollen, daß ein Mensch, wenn er einen Anderen tötet, bereit sei, alle Menschen zu töten. Vielmehr wollte ich damit sagen, daß hinsichtlich ihres Wesens zwischen den Menschen kein Unterschied gemacht werden darf und jeder Mensch bei Gott so viel an Wert hat, daß, wer einem einzigen Menschen einen Schaden zufügt, das soviel bedeutet, wie wenn er diesen Schaden der ganzen Menschheit zugefügt hätte.

Verständnis des Menschen in steter Veränderung ...

Mit Recht hat Frau Gabriel in ihrem Diskussionsbeitrag darauf hingewiesen, daß das Verständnis des Menschen im Lauf der Zeit sich immer wieder geändert hat. Das Prinzip der Veränderung in unseren Wahrnehmungen und Erkenntnissen kann m. a. W. nicht bezweifelt werden. Auch wenn wir den Koran lesen, bringen wir unser eigenes Verständnis zum Ausdruck, und alle, die islamische Theologie studieren, geraten dabei unter den Einfluß unterschiedlicher islamischer Quellen und Autoritäten. So habe auch ich nichts anderes versucht, als in meinem Beitrag mein eigenes Verständnis einzubringen. Ich habe mich dabei freilich auf eine Definition des Menschen bezogen, die Gott im Heiligen Koran (Sure 2,30–34) geoffenbart hat, und sie in zwölf Punkten zu entfalten gesucht.

... doch immer auf objektive Argumente zu gründen

Ich muß natürlich damit rechnen, daß einige Elemente meiner Interpretation nicht richtig waren. Jeder drückt sich eben so aus, wie er die Dinge versteht, und die Entwicklung des menschlichen Verständnisses der Wahrheit in der Welt ist nicht zu bezweifeln. Allein, auch wenn jeder sein eigenes Verständnis der Wirklichkeit für wahr hält, sind doch nicht alle unterschiedlichen Auffassungen unterschiedslos gleich. Denn jede Interpretation und jedes Verständnis einer Sache muß auf objektiven Argumenten begründet sein, damit sie auch für andere nachvollziehbar sind.

Veränderung auch in der Interpretation der Gesetze?

Die zweite Anfrage von Frau Gabriel bezog sich auf die Erkenntnis des Menschen und ihren Einfluß auf die Interpretation der Gesetze. Fragt man also, ob auch die Interpretation des Gesetzes einer Evolution unterliegt und veränderlich ist, wird man – obwohl man das

grundsätzlich akzeptiert – feststellen, daß die meisten Gesetze in der 14 Jahrhunderte währenden Geschichte des Islams einander sehr ähnlich, wenn nicht überhaupt gleich geblieben sind. Werden auch die Gesetze in jeder Kultur und in jeder der großen Rechtsschulen des Islams, *madhab*, in einer besonderen und detaillierten Form präsentiert und dienen sie dann in dieser Form als Richtlinien für die Entscheidungen der betreffenden Schule, haben wir doch nur wenige Fälle, wo das Verständnis dieser Gesetze unterschiedlich bzw. gegensätzlich ist.

**Würde des Menschen in den Händen Gottes** Wie Ayatollah Taskhiri betont hat, sind die Menschen nicht dazu verurteilt, sich erniedrigen zu lassen, sie sind vielmehr dazu erschaffen, geschätzt und geliebt zu werden. Das einzige, wozu der Mensch nicht berechtigt ist, ist in der Tat, daß er seine Würde mit Füßen treten läßt oder selbst mit Füßen tritt. Denn es ist Gott, der sich die Würde des Menschen selbst vorbehalten hat, sie ist sein Eigentum, und er allein kann darüber entscheiden.

**Freiheit des Menschen beruht auf seiner Vernunftbegabung** Ebenso hat er mit Recht festgestellt, daß das Kriterium für den Stellenwert des Menschen in der Schöpfung nicht in erster Linie der Verstand des Menschen ist, auch nicht sein Wissen, sondern seine Freiheit. Was ich betonen wollte, ist, daß die Freiheit des Menschen ihrerseits auf Wissen beruht, daß der Mensch sich frei entscheiden kann, weil er vernunftbegabt ist.

Demgegenüber mag die Entscheidungsfreiheit der Engel zwar auf einer anderen Ebene liegen, sie selbst scheint mir jedoch gegeben zu sein. Dafür spricht in meinen Augen ihre Frage bzw. ihr Protest im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen. Wäre doch, wenn sie keine andere Wahl hätten, als das durchzuführen, was Gott will, keinerlei Platz mehr für eine solche Frage.

**besondere Stellung des Menschen** *Pichler* In seinem Referat hat uns Herr Rashadi dankenswerterweise manches von einem grundlegenden Verständnis des Korans und daraus abgeleiteter Gesetze vermittelt. Auf zwei Kritikpunkte, die Professor Gordji bereits angesprochen hat, wollte auch ich hinweisen: Auf die Unterschiedlichkeit in der Fragestellung, ob es sich nun um Engel handelt oder um den Menschen – hier scheint mir die Beachtung einer ganz entscheidenden *differentia specifica* unumgänglich. Und bezüglich der Auffassung, daß einer, wenn er einen einzigen Menschen tötet, er damit die

ganze Menschheit getötet habe, gibt es vielleicht eine Brücke zu der christlichen Auffassung, auf die Professor Schneider in seinem Referat bereits eindringlich hingewiesen hatte: daß eine Verletzung der Würde des Menschen zugleich eine Verletzung der Würde Gottes bedeutet und damit in weiterer Folge auch wieder eine Verletzung der Würde des Menschlichen schlechthin. Dies scheint mir soweit klar.

**Geschichtlichkeit des Menschen und bedingte Gültigkeit von Gesetzen** Eine andere Frage hingegen, die schon Professor Schabestari angesprochen hat [vgl. oben S. 84], scheint mir weiterer Betrachtung wert: die Frage der Bedingtheit bzw. der Relativierung grundlegender Gültigkeit von Gesetzen, wenn man der Geschichtlichkeit des Menschen in entsprechender Weise Rechnung trägt. Was ist nun tatsächlich Gottes Gesetz? Und worin liegt der Unterschied in der Beantwortung dieser Frage von christlicher wie von islamischer Seite, wenn man dabei von jener Interpretation ausgeht, die uns im Referat von Professor Rashadi vorgelegt wurde?

**Geschöpfsein und Vernunft des Menschen begründen die Menschenrechte** *Khoury* Ich habe zunächst mit großem Interesse festgestellt, daß Herr Rashadi die Menschenrechte doppelt begründet: einmal kommen dem Menschen diese Rechte zu, weil er Gottes Geschöpf ist, und zum anderen, weil der Mensch mit Vernunft und Entscheidungsfreiheit ausgestattet ist. Es kommen hier demnach beide Elemente zum Tragen.

Nun aber zu einigen Fragen:

**Gottes Wille und die Freiheit des Menschen** (1) Wie ist das mit Berufung auf die Imāme der Šī'a angeführte Axiom *amr bayna l-amrayn* [vgl. oben S. 93] konkret zu verstehen? Einerseits besagt es, daß der Mensch nicht in einem fatalistischen Sinne zu seinem Tun und Lassen genötigt wird, andererseits, daß ihm von Gott nicht uneingeschränkte Verfügungsgewalt gegeben ist – und daß die Lösung ‚zwischen‘ diesen beiden Annahmen läge. Worin besteht aber diese Lösung tatsächlich? Gibt es dazu in der Literatur der Šī'a eine Antwort? Kann es ausreichen, in dieser Frage zu sagen, es gibt zwei Pole, und unsere Position liegt dazwischen, wenn man bedenkt, daß mit dem einen Pol der unantastbare Bereich des absoluten Willens Gottes gemeint ist und mit dem anderen Pol der Bereich der menschlichen Entscheidungsfreiheit. Was gehört in den unantastbaren Bereich des absoluten Willens Gottes, und was wird nun wirklich der freien Entscheidung des Menschen überlassen? Diese Frage müßte geklärt werden.

Gut und Böse – ein Problem des ganzen Menschen

(2) Die guten Eigenschaften des Menschen, die im Koran auch aufgelistet werden, werden im Referat, wenn ich es richtig verstanden habe, der immateriellen Seite des Menschen zugesprochen, während die schlechten Eigenschaften der materiellen Seite zugeteilt werden. Auch wenn dies eine theoretische Frage zu sein scheint, aber läßt sich ein Dualismus dieser Art wirklich durchhalten? Ist nicht der ganze Mensch – mit Leib, Seele und Geist – mit guten Eigenschaften ausgezeichnet und zugleich mit schlechten Eigenschaften behaftet? An einer Stelle heißt es im Koran: „[...] Die Seele gebietet ja mit Nachdruck das Böse [...]“ (Koran 12,53). Somit ist nicht nur der Körper der Grund für das Böse, vielmehr gehört es zum ganzen Menschen, daß er gute und böse Eigenschaften hat.

Ziel und Mittel menschlichen Glücks vom Staat verordnet?

(3) Schließlich zur Rolle des Staates: Steht der Staat im Dienste der Freiheit des Menschen oder im Dienst eines von einer Religion – ob dies nun der Islam ist, das Christentum oder sonst eine Religion – positiv definierten und angeordneten Glücks des Menschen? Spricht man vom Glück des Menschen, so gehört dazu auch die Frage nach der Rolle des Staates, wenn es im Referat hieß, daß die Religion die Quelle ist, die über Sinn und Ziele des Staates Auskunft gibt: Gibt die Religion nur Auskunft oder bestimmt sie auch die Ziele und die Mittel dazu? Steht der Staat also, wie eingangs schon gefragt, im Dienste der Freiheit des Menschen oder im Dienst eines dem Menschen positiv verordneten Glücks?

was ist in Wahrheit ‚Gottes Gesetz‘?

*Schneider* Im Anschluß an die von den beiden letzten Rednern aufgeworfene Frage: Was ist nun in Wahrheit ‚Gottes Gesetz‘? Oder anders gefragt: Woran erkennen wir den Willen Gottes? Sind ‚Gottesmänner und Rechtsgelehrte‘ imstande, uns zu sagen, was Gott von uns will?

In jedem Falle ist davon auszugehen, daß wir uns alle verpflichtet fühlen, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Für den christlichen Bereich scheint es verhältnismäßig einfach zu sein, auf die Frage, was Gott von uns will, zu antworten: „[...] Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“ (Mt 22,37–40 parr.). Das ist also die höchste Aufgabe des Menschen, und sie läßt sich gewiß nicht zur Gänze in staatliche Gesetze übersetzen. Sie schließt die Gerechtigkeit ein, geht aber über sie hinaus.

damit sich der Andere in seinen gottgeschenkten Anlagen entfalten kann

Doch was heißt es konkret? Die Antwort könnte so lauten: Jemanden lieben heißt, sein Wohl bejahen und demgemäß handeln, so daß sein Leben gelingt, oder: so daß er Gottes Anruf nicht überhört – wie der Gläubige sagen wird. Es bedeutet, dem anderen so zu begegnen, daß er seine Freiheit bewahren kann, so daß sich seine Anlagen und Begabungen entfalten können. In meinem Referat habe ich von den vier ‚*inclinationes naturales*‘ gesprochen, die der Mensch von seinem Schöpfer erhalten hat – von der Selbsterhaltung bis zu gelingendem Leben in einer wirklich menschlichen Gesellschaft und in der Ausrichtung auf Gott.

weitere Konkretisierungen im Verantwortungsbereich des Menschen

Vieles, was zur weiteren Konkretisierung dieser Gebote gesagt und vorgeschrieben wird, liegt nach unserer Tradition in der Entscheidungsfreiheit des Menschen, im Ermessen der menschlichen Gesellschaften – wobei die Regierenden eben besondere Verantwortung dafür tragen. Doch das ist Sache des Menschen, die er in seiner Freiheit zu verantworten hat. Soll das aber nicht soviel bedeuten wie Willkür, sondern etwas, das dem Willen Gottes bestmöglich entspricht, gilt es an dieser Stelle weiter zu fragen, wie dies gewährleistet werden kann.

Ich komme hier noch einmal auf meine Gewährsleute zurück, auf die ich mich in meinem Referat berufen habe, im besonderen auf *Thomas von Aquin*, der nicht nur eine Möglichkeit der Konkretisierung sieht durch strikte logische Ableitung, auf dem Weg der Schlußfolgerung, sondern durch die Konfrontation bestimmter oberster, d. h. unbedingt geltender Sätze bzw. Gebote mit meinem eigenen, persönlichen Bild von der konkreten Situation, um so hier und jetzt zu einer moralisch verantwortlichen Entscheidung zu kommen. Mit anderen Worten, der *modus conclusionis* reicht zur Konkretisierung menschlichen Handelns nicht immer aus, er muß vielfach durch den *modus determinationis* ergänzt werden.

Antworten müssen oft gesucht werden

So gilt unbedingt: „Du sollst nicht töten!“ – ob ich nun Gebote wie dieses aus der Offenbarung weiß oder ob mir mein Gewissen das gesagt hat, weil ich nie das Glück hatte, Normen sittlichen Handelns aus dem Schatz einer Offenbarung kennenzulernen. Und dennoch kann sich die Frage stellen, ob etwa ein Polizist, um andere Lebensgüter zu schützen, hier und jetzt bei der Verfolgung eines Räubers die Waffe anwenden darf. Fragen wie diese

kann ich nur beantworten, wenn ich den angeführten Grundsatz mit meinem Bild von der konkreten Situation konfrontiere.

Das Schwierige dabei ist, daß wir offenkundig die Bilder von unserer Situation immer nur geprägt durch ein bestimmtes Vorverständnis und zudem aus unterschiedlicher Perspektive wahrnehmen: So kann, was für die Familie gut ist, u. U. der Vater anders sehen als die Mutter oder die Tochter. Das läßt mich zögern zu behaupten, daß der Mensch imstande sei, alle Wahrheit zu wissen. In der konkreten Entscheidungslage wissen wir es sehr oft nicht. Ähnlich kann man auch um das Budget einer Gemeinde oder eines Staates ringen. Wer will immer sagen, was hier oder dort ‚Wille Gottes‘ ist? Das Zweite Vatikanische Konzil ist davon ausgegangen, daß in bestimmten Situationen auch redlich gesinnte und sich um bestes Wissen und Gewissen bemühte Christen zu unterschiedlichen Antworten auf diese Frage kommen und daß möglicherweise keiner von den Betroffenen einfachhin die Autorität der Kirche für seine Position in Anspruch nehmen darf (vgl. die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Art. 43). Bestimmte Fragen können somit nach der Meinung unserer Gottesgelehrten weder aus den Heiligen Schriften und deren Auslegung noch auch unbedingt durch die Moraltheologie beantwortet werden, sondern vielfach nur im Dialog.

zur Frage nach einer ‚christlichen Politik‘

Das ist auch meine Antwort auf die Frage nach einer christlichen Politik. Es gibt christliche Politiker, es kann auch Meinungsunterschiede unter ihnen geben. Ähnlich kann es auch Politiker – im Plural! – geben, die für

viele Christen akzeptabel sind, die sie unterstützen können oder die sie sich sogar verpflichtet fühlen zu unterstützen. Umgekehrt kann es Politiker geben, die von Christen nicht unterstützt werden sollen oder können. Solange diese Unterscheidung klar ist, weiß der Gläubige auch ungefähr, welche Möglichkeiten ihm der Wille Gottes eröffnet. Aber ein eindeutiges, zweifelsfreies Wissen, was Gottes Wille hier und jetzt von uns verlangt, das gibt es (zumindest) nicht immer. Und in diesen Situationen, sagen uns unsere Gottesgelehrten manchmal, müsse nun jeder nach bestem Wissen und Gewissen seiner persönlichen Verantwortung entsprechend handeln.

Gesetz Gottes will in Freiheit gewußt und gelebt werden

Luf Die Diskussion scheint sich zu Recht auf das Problem zu konzentrieren: Was ist das ‚Gesetz Gottes‘ und in welcher Weise kann es in einer Gesellschaft verwirklicht werden? Professor Khoury hat ein Spannungsproblem angesprochen, das in diesem Zusammenhang aufbrechen kann: das zwischen ‚Glück‘ und ‚Freiheit‘. Denn,

wenn gesagt wird, daß Gott den Menschen in seinem Gesetz einen Weg zum Glück weise, so stellt sich die Frage, ob dieser Weg zum Glück nicht nur dann an sein Ziel kommt, wenn er von den Menschen in einer frei verantworteten Weise aufgenommen und vollzogen werden kann. Ist es nicht selbst ein Teil des ‚Gesetzes Gottes‘, daß sein Gesetz in Freiheit gewußt und gelebt wird? Das aber würde nicht bloß eine einmalige Annahme eines Glaubens, sondern eine permanente Bewährung menschlicher Freiheit angesichts der Gebote Gottes bedeuten.

menschliche Freiheit und staatliche Politik

Müßte man aber in diesem Falle nicht sehr vorsichtig sein hinsichtlich der Zulässigkeit staatlichen Zwanges? Ist doch die Gefahr groß, daß man einen Zwang zum Guten ausübt, wenn man zum Glück, und sei es auch zum Glück im Sinne der Gebote Gottes, zwingt – einen Zwang, der menschliche Freiheit bedroht. In einem solchen Falle würde eine staatliche Politik totalitär, selbst wenn sie sich dabei auf Gottes Gebot beruft.

Unterscheidung von Recht und Moral notwendig

Die Unterscheidung von Recht und Moral, die in der christlichen Tradition durchaus geläufig ist, kann in dieser Frage weiterhelfen. Während sich auf der moralischen Ebene menschliches Handeln verantwortlich auf

Gottes Anruf hin bewegt, ist die rechtliche Ebene gleichfalls auf Gottes Gebot bezogen – doch in einer ganz anderen Weise: geht es doch in diesem Bereich des Rechtes darum, die grundlegenden Voraussetzungen für ein auf Gott hin bezogenes verantwortliches Handeln des Menschen zu schaffen, indem etwa das ‚Recht auf Leben‘, das ‚Recht auf friedliches Zusammenleben‘ und das ‚Recht auf Gewissensfreiheit‘ sichergestellt werden. Diese Differenzierung von Recht und Moral erscheint aus Gründen der Achtung menschlicher Freiheit, die auch ein Teil des Gottesgebotes ist, notwendig. Es wäre wertvoll, in der weiteren Diskussion von beiden Seiten auf diese Differenzierung noch näher einzugehen.

die Freiheit des Menschen und die Freiheit Jesu

Mirdamadi In beiden Vorträgen, die wir bisher hörten, war die Freiheit der Entscheidung ein zentrales Thema. Dabei meinte Herr Rashadi mit Bezugnahme auf die Theorie des *amr bayna l-amrayn*, daß der Mensch in

stärkerem Maße sich selbst entscheiden kann, als daß über ihn entschieden ist. Herr Schneider vertrat seinerseits die Auffassung, daß der Mensch als ein freies Wesen erschaffen wurde, das sich selbst entscheiden kann, das über *ihtiyār*, über die Wahlfreiheit verfügt. Auch in der Situation des Angesprochenenseins durch Gott würde er *muhayyar* bleiben, d. h. frei in seiner

Entscheidung, das Wort Gottes anzunehmen bzw. es abzulehnen. Hier stellt sich mir die Frage, in welchem Umfang die Freiheit der Entscheidung in der Person Jesu Christi gegeben war, von der die christliche Theologie sagt, daß in ihr zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche Natur waren.

kann Regierung den Menschen Entscheidungen aufzwingen?

*Rashadi* Angesichts der Kürze der noch verbliebenen Zeit möchte ich mich in meiner Antwort nur auf die letzte Frage beziehen, die Herr Luf gestellt hat, möchte dabei jedoch nicht verabsäumen, für alle Fragen zu danken, die in den Wortmeldungen unserer gelehrten

Freunde zuletzt aufgeworfen wurden.

Zur Meinung also, daß der Staat bzw. die Regierung eines Staates seine bzw. ihre Entscheidungen und Vorstellungen den Menschen nicht aufzwingen können. Ich pflichte dieser Auffassung im allgemeinen bei, insofern es unzulässig ist, in einer absoluten Weise zu fordern, daß es der Regierung oder einem anderen gesetzlichen Organ erlaubt sei, ihre Vorstellungen unter Zwang durchzusetzen. Sie ist jedoch in einer Hinsicht nicht zutreffend: insoweit ein Gesetz, auf das sich die Menschen einigen – ob es nun ein Gesetz ist, das die Menschen nach ihrem eigenen Verständnis machen, oder ein göttliches Gesetz, das von einer Gesellschaft akzeptiert worden ist und zu dessen Einhaltung sich alle verpflichtet haben –, zu seiner Durchführung einer Garantie bedarf. Jeder weiß, daß nicht alle Menschen sich in einem Gemeinwesen dem Gesetz und der Moral gegenüber verpflichtet fühlen. Dann ist es notwendig, solche Menschen zur Einhaltung der Gesetze zu zwingen. Dieser Zwang bedarf gegebenenfalls auch der Gewalt. Selbstverständlich kann dieses Recht zur Durchsetzung eines Gesetzes nicht als Vorwand dafür dienen, den Standpunkt eines Individuums anderen aufzuzwingen.

unveränderliche Regelungen im Leben der Gesellschaft

*Taskhiri* Der Islam hat für sämtliche Bereiche der Gesellschaft bestimmte Vorstellungen. Da manche dieser Bereiche einen stabilen, unveränderlichen Charakter haben, sind für sie naturgemäß stabile und unveränderliche Regelungen erforderlich. Gelten für andere Bereiche jedoch veränderliche Bedingungen, sind auch die für sie geltenden Bestimmungen veränderlich.

Stabilen Charakter haben jedenfalls alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, die einen direkten Bezug zur gottbezogenen Natur des Menschen, *fiṭra*, haben. Beispielsweise sei hier auf die Familie verwiesen: Für diesen

Bereich gibt es unveränderliche, absolute Gesetze, so für den Fall der Eheschließung, für die Annullierung einer Ehe und für die Ehescheidung, für den Fall des Ehebruchs, hinsichtlich der Homosexualität von Männern oder hinsichtlich der Erbschaft.

flexible Regelungen im Rahmen allgemeiner politischer Richtlinien

Es gibt jedoch auch flexible Gesetze, für deren Verabschiedung und Durchführung den allgemeinen politischen Richtlinien, *siyāsa*, entsprechend, die der Islam gleichfalls vorlegt, das Staatsoberhaupt bzw. die islamische Regierung zuständig sind. Beispiele für solche

allgemeine politische Richtlinien sind etwa das Verbot individueller Kapitalanhäufung in einer Gesellschaft sowie Fragen der Produktion, des Handelsaustausches, der Inflationsbekämpfung. Über sie entscheiden *ḥakim aš-šarʿ*, das sind in einem islamischen Staat die Gesetzgeber oder Richter, je nach den Erfordernissen einer bestimmten Zeit, und sie sorgen auch für deren Durchführung. Werden also in sich variable Entscheidungen über das Budget eines bestimmten Jahres oder über andere veränderliche Materien getroffen, hat dies immer in Befolgung dieser politischen Richtlinien, *siyāsa*, zu geschehen.

Diese beiden Aspekte gilt es also im Auge zu behalten, wenn wir sagen, daß der Islam eine gesellschaftsbezogene Religion ist.

zum Verhältnis von Recht und Moral

Was schließlich die von Herrn Luf angesprochene Frage zum Verhältnis von Recht und Moral anbelangt: Die Moral bildet aus islamischer Sicht die Grundlage für die sozialen Rechte, doch werden die entsprechenden

Gesetze auf der gesellschaftlichen Ebene durchgeführt. Selbstverständlich beinhalten manche religiösen Gesetze und Bestimmungen auch moralische Aspekte, wenn etwa gesagt wird, daß dieses oder jenes moralisch empfehlenswert wäre. Doch ist dies nicht mit den oben erwähnten absoluten Gesetzen zu verwechseln.

Darüber hinaus sind wir überzeugt, daß die Religion in die gesellschaftlichen Angelegenheiten eingreifen und stabile Gesetze für die unveränderlichen Bereiche in der Gesellschaft vorlegen kann. So gilt beispielsweise im Islam, daß Zinsen in der Wirtschaft in sich verboten sind, d. h. notwendigerweise in einem Widerspruch zu einer islamischen Wirtschaftsauffassung stehen, oder daß das Trinken von Wein verboten ist, weil dieser dem Körper und dem Verstand des Menschen Schaden zufügt.

## Die Grundlegung der Werte als Kriterien für sittliches Verhalten aus islamischer Sicht

M. Modjtahed Schabestari

Es ist allgemein anerkannt, daß wir im Islam kein offizielles und zentrales Lehramt zur Interpretation und Auslegung von theologischen Fragen haben. Dies führte dazu, daß im Laufe der Geschichte islamische Theologen, Philosophen, Mystiker und Rechtsgelehrte (*fuqahā'*) die Freiheit und Möglichkeit hatten, sich (ausgehend von unterschiedlichen Vorverständnissen) über die „Wertmaßstäbe des sittlichen Handelns aus islamischer Sicht“ zu äußern.

Ich möchte an dieser Stelle zuerst die ‚Wertmaßstäbe‘ benennen, von denen die wichtigsten Repräsentanten dieser oben genannten Denkrichtungen ausgegangen sind. Danach werde ich meine Meinung dazu äußern, in welcher Weise wir uns als Muslime gegenüber den allgemein anerkannten ‚Werten‘ verhalten, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen besonders in Staat und Gesellschaft unserer Zeit ergeben, bzw. möchte ich erklären, von welchen islamischen Grundbegriffen wir die Anerkennung dieser Werte unserer Zeit ableiten können.

### 1. Die Entwicklung der Wertmaßstäbe in der islamischen Geschichte

1.1 Ich will mich zunächst mit den Ursprüngen der *theologischen Sichtweise* befassen und nenne hier zwei sehr bekannte Theologen. Der eine von ihnen ist einer der großen Repräsentanten der *mu'tazilitischen* Schule und heißt *Qāḍī 'Abd al-Ġabbār* (gest. 1025), und der andere ist der Begründer und bedeutendste Vertreter der *aš'aritischen* Schule namens *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī* (gest. 935/6). Der zuerst genannte Theologe entwickelt seine ganze Ethik unter Berufung auf zwei Grundbegriffe, die seiner Meinung nach Hauptmaßstäbe für das sittliche Verhalten enthalten. Die beiden Begriffe lauten: *ḥusn wa-qubḥ 'aqlī* – die von der natürlichen Vernunft abgeleitete Unterscheidung zwischen dem Guten und Bösen. Er meint, daß alle Menschen ein gemeinsames vernünftiges Urteil darüber besitzen, was gut und was böse ist, und ist der Auffassung, daß alle Menschen aufgrund ihrer natürlichen Vernunft imstande sind, beispielsweise Gerech-

tigkeit als etwas Gutes und Ungerechtigkeit als etwas Böses zu beurteilen. Und 'Abd al-Ġabbār vertritt die Meinung, daß, was durch die Vernunft als gut oder böse akzeptiert wird, auch von Gott als gut oder böse angesehen wird. Dies bedeutet, daß die natürliche Vernunft ein Instrument darstellt, mit dem man Gottes Gebote und Verbote verstehen kann. So ist die menschliche Vernunft eine Vernunft, die auf den Willen Gottes ausgerichtet ist.<sup>1</sup>

Demgegenüber meinte *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī*, daß die Vernunft nicht zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen unterscheiden könne. Er sah die einzige richtige Antwort auf diese Frage in Koran und Sunna, d. i. in der Tradition des Propheten: Was im Koran als gut und sittlich bezeichnet wird, ist gut, und was als unsittlich benannt wird, ist schlecht. Er war nicht auf der Suche nach allgemeinen Maßstäben für das sittliche Verhalten. Um die Richtigkeit einer Handlung zu bestimmen, sollte man nach seiner Auffassung nur Koran und Sunna heranziehen.<sup>2</sup>

1.2 Islamische *Philosophen* orientieren sich an der aristotelischen Ethik. An dieser Stelle kann ich stellvertretend für viele an *Ibn Miskawayh* (gest. 1030) erinnern. Er folgt in seinem Hauptwerk „*Tahdīb al-aḥlāq wa-taḥrīr al-a'rāq*“ *Aristoteles* und nennt vier Hauptbegriffe der Moral: 'iffa, šağā'a, ḥikma und 'adāla – Maßhalten, Mut, Weisheit und Gerechtigkeit. Er macht diese Begriffe zur Grundlage seiner Ethik. So kann man sagen: Islamische Philosophen bezeichnen eine Handlung dann als sittlich, wenn sie den Kriterien von Maßhalten, Mut, Weisheit und Gerechtigkeit entspricht.<sup>3</sup>

1.3 Unter islamischen *Mystikern*, die sich in grundlegender Weise mit der Frage der Ethik befaßt haben, findet sich an erster Stelle *Abū Ḥāmid al-Ġazzālī* (gest. 1111). In seinen Werken „*lḥyā' 'ulūm ad-dīn*“ (Wiederbelebung der Religionswissenschaften) und „*Kīmīyā' as-sa'āda*“ (Das Elixier der Glückseligkeit) begründet er eine systematische islamische Ethik. Grundlage seiner Überlegungen bilden die beiden Hauptbegriffe *muhlikāt* (Unheil bringende, unheilvolle Dinge) sowie *munğiyāt* (rettende und heilbringende Dinge). Demnach ist eine Handlung sittlich, wenn sie den Menschen zu *nağāt uḥrawīya* (zu eschatologischer Rettung) führt, dagegen ist eine Handlung unsittlich, wenn sie *halaka uḥrawīya* (eschatologisches Unheil) mit

<sup>1</sup> *Qāḍī 'Abd al-Ġabbār ibn Aḥmad*, *al-Uṣūl al-ḥamsa*, Kairo 1965, 39 ff.

<sup>2</sup> *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī*, *al-Luma' fī r-radd 'alā ahl az-zayğ wa-l-bida'*, Beirut 1952, 71.

<sup>3</sup> *Ibn Miskawayh*, *Tahdīb al-aḥlāq wa-taḥrīr al-a'rāq*, Isfahan o. J., 23–51.

sich bringt. Die Ethik von *al-Ġazzālī* basiert auf einem eschatologischen Denksystem. Er geht in seinen Überlegungen von einer besonderen Auslegung des Korans aus, indem er die beiden Begriffe *munğī* (Rettung bringend) und *muhlik* (Unheil bringend) aus dem Koran ableitet.<sup>4</sup> An dieser Stelle möchte ich einen berühmten Koraninterpreten unserer Zeit nennen, der ebenfalls mit starken mystischen Tendenzen in seinem berühmten Korankommentar „*al-Mizān fī tafsīr al-qur'ān*“ sein Moralsystem auf der Basis von koranischen Inhalten entwickelt. Es ist *Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī*, ein Mann, der die religiösen Diskussionen der vergangenen 50 Jahre in Iran und in der islamischen Welt sehr stark geprägt hat.<sup>5</sup>

Diese beiden muslimischen Denker – *al-Ġazzālī* und *Ṭabāṭabā'ī* – haben neben dem auf den Anschauungen von *muhlikāt* (unheilbringenden Handlungen) und *munğiyāt* (rettenden Handlungen) basierenden ethischen System noch von einem anderen Moralsystem gesprochen. Dieses ethische System, das über dem ersten System (Heil und Unheil) steht, ist das ethische System (*tawḥīd*), das nur von Mystikern und Schülern der Mystik bewältigt und verstanden werden kann. Der Maßstab dieses Systems ist nicht die *halāk* oder *nağāt uḥrawīya* (eschatologisches Unheil oder Heil), sondern die Unterscheidung der Handlungen danach, ob sie im Einklang stehen mit *tawḥīd* oder nicht. *tawḥīd* wird hier definiert als „eine Lebensführung, die alle Seienden und alle Ereignisse allein im strahlenden Licht Gottes sieht.“ *al-Ġazzālī* und *Ṭabāṭabā'ī* sprechen also von zwei Arten des Moralsystems und der sittlichen Maßstäbe. Diese beiden Systeme widersprechen sich nicht, doch steht das zweite System über dem ersten.

1.4 An dieser Stelle möchte ich auch auf die *fuqahā'*, die Rechtsgelehrten, eingehen, die sich mit einer Ethik des *fiqh*, der islamischen Rechtswissenschaft, beschäftigen. Man kann diese als ‚Ethik des *fiqh*‘, als rechtswissenschaftlich orientierte islamische Ethik, bezeichnen. Diese Gelehrten gehen von fünf Grundanliegen der *šarī'a* aus. Es sind dies:

- Schutz des Lebens,
- Schutz der Vernunft,
- Schutz der Religion,
- Schutz des Eigentums,
- Schutz der Familie.

<sup>4</sup> *Abū Ḥāmid al-Ġazzālī*, *lḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 1, Damaskus o. J., 1–5.

<sup>5</sup> *Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī*, *al-Mizān fī tafsīr al-qur'ān*, Bd. 1, Beirut 1973, 370–382.

aš-Šātibī (gest. 1388) in seiner Schrift „al-Muwāfaqāt“ und *al-Ġazzālī* in „al-Mustaṣfā“ haben diese fünf Maßstäbe erläutert. Große islamische Rechtsgelehrte waren stets bemüht, ihre *fatwās* (Rechtsgutachten) diesen Kriterien entsprechend zu formulieren. So ist die herrschende Lehre, daß jede *fatwā* zumindest einem dieser fünf Kriterien genügen soll.<sup>6</sup>

## 2. Wertmaßstäbe des sittlichen Verhaltens in unserer heutigen Zeit

Ich bin oben kurz auf die verschiedenen Maßstäbe des sittlichen Verhaltens in der islamischen Geschichte eingegangen. Die oben genannten Maßstäbe und Kategorien haben auch heute in der islamischen Gesellschaft ihre Geltung behalten und spielen bei der Bestimmung des ethischen Verhaltens der Muslime eine wichtige Rolle.

In der heutigen Welt sind aber auch neue Wertmaßstäbe in den islamischen Gesellschaften von aktueller Bedeutung. Es scheint so, daß die bisherigen Kategorien und Denkmuster nicht mehr allein in der Lage sind, den neuen Anforderungen zu genügen.

Als Beispiele möchte ich an dieser Stelle *soziale Gerechtigkeit, politische Freiheit und Gleichheit, Solidarität aller Menschen* und *allgemein anerkannte Menschenrechte* erwähnen. Die neue Bedeutung dieser Werte ergibt sich daraus, daß die Menschheit Staat und Gesellschaft in unserer Zeit neu definiert. Diese neuen Werte sind also Resultat einer kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung in den letzten Jahrhunderten. Gehe ich von dieser Realität aus, neige ich dazu, daß wir diese Begriffe nicht unbedingt in den ursprünglichen Quellen des Christentums und des Islams suchen müssen. Denn unsere klassischen kanonischen Schriften sind lange vor unserer gegenwärtigen Zeit, die diese neuen Wertdefinitionen mit sich gebracht hat, entstanden. Wir haben heute die Aufgabe, nach Wegen zu suchen, die es uns möglich machen, zwischen den neuen Werten und unseren Quellen (Koran und Sunna) eine Verbindung herzustellen.

Wie können wir nun heute aus religiöser Perspektive über die neue Bedeutung dieser Werte sprechen?

Im Kontext dieser Frage möchte ich zwei Bemerkungen machen:

a) Im Koran finden wir anthropologische Begriffe, von denen wir die *Anerkennung und Akzeptanz der neuen Wertmaßstäbe* ableiten können.

<sup>6</sup> aš-Šātibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, Teil 1: *Maqāsid aš-šārī*.

In diesem Zusammenhang möchte ich im besonderen auf drei Begriffe hinweisen:

- auf die Würde der Menschen,
- auf die koranische Auffassung, daß alle Menschen *banū Ādam* (Kinder Adams) sind, sowie auf
- den allgemeinen Begriff von *qisṭ* bzw. *‘adl* (Gerechtigkeit).<sup>7</sup>

b) Die zweite Bemerkung, die ich für noch wichtiger halte, ist: Der Koran richtet sich an alle Menschen und spricht alle Menschen an. Die zentrale Bedeutung dieser Feststellung ist, daß der Koran alle Menschen als gleichberechtigt anspricht. Denn: Alle Menschen werden ohne Ausnahme von Gott angesprochen. Dieses ‚Ansprechen der Menschen‘ aber bedeutet, daß Gott alle Menschen als ‚Personen‘ ansieht, denn man kann nur eine *Person* ansprechen. Eine Person hinwiederum kann nur als ein Wesen mit natürlichen Rechten definiert werden. Solange diese Rechte nicht anerkannt sind, ist auch der Mensch als *Person* nicht anerkannt. Indem Gott alle Menschen ohne Ausnahme als ‚Person‘ bezeichnet, will Gott alle als Träger von Grundrechten anerkennen.

Wir können also alle menschlichen Werte unserer Zeit aus der anthropologischen Perspektive des Korans beurteilen. Wir können diese neuen Werte anerkennen bzw. annehmen und damit unsere gegenseitigen menschlichen Beziehungen und unsere gesellschaftlichen Systeme darauf aufbauen. Wir können in dieser Weise hinsichtlich der islamischen Maßstäbe des sittlichen Verhaltens ein neues Kapitel zu unseren bisherigen in unserer Geschichte entwickelten Diskussionsthemen hinzufügen und damit die islamische Kultur bereichern.

<sup>7</sup> Vgl. Koran 95,4; 17,70; 57,25.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

Unterscheidung von Gut und Böse kraft der Vernunft?

*Pichler* An die sehr klaren, in mancher Hinsicht auch kritisch hinterfragenden Ausführungen des Referenten möchte ich zwei Fragen anschließen:

Da ist zunächst, etwas provokativ formuliert, die Frage, ob und inwieweit es eine begründete Unterscheidung zwischen Gut und Böse gibt, die ausschließlich Sache der Vernunft ist; inwieweit es also eine Unterscheidung von Gut und Böse gäbe ohne Gott. In einem grundlegenden Werk der (vor allem anglikanisch geprägten) Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die u. a. für die Wirtschaftsauffassung des Abendlandes wichtig geworden ist, hat *Francis Y. Hutcheson* (1694–1746/7) ganz im Geiste der Aufklärung die Möglichkeit einer glücklichen Organisation menschlichen Zusammenlebens rein von der Vernunft her begründet. Der Staat könne demzufolge für Glück und Glückseligkeit – für „das größtmögliche Glück der größten Anzahl“ – seiner Bürger sorgen, ohne dafür auf Gott rekurrieren zu müssen. Meine Frage wäre also, ob für Professor Schabestari die von ihm dargelegte Auffassung über das, was gut und böse ist, aus islamischer Sicht ohne unmittelbaren Rekurs auf den göttlichen Willen denkbar und vertretbar wäre.

„Kardinaltugenden“ und Hauptbegriffe islamischer Moral

Die zweite Frage bezieht sich auf die Hauptbegriffe der Moral im Verständnis der islamischen Philosophen. Sehe ich recht, wenn ich davon ausgehe, daß es sich dabei um eine Wiederbelebung und um einen Rückgriff auf die vier Kardinaltugenden handelt, die schon

bei *Aristoteles* zu finden sind und wie wir sie als solche kennen? Ersetzt man ‚Mut‘ durch ‚Tapferkeit‘ und ‚Weisheit‘ durch ‚Klugheit‘, würde es sich in etwa um eine Gleichheit der Begriffe handeln. Inwieweit stehen m. a. W. die vier Hauptbegriffe der Moral, wie sie im Referat zur Sprache kamen, in einer unmittelbaren Parallelität zu dem Verständnis der Kardinaltugenden in der Antike?

ältere Traditionen und der Ruf nach neuen Inhalten

*Vanoni* Die ‚soziale Gerechtigkeit‘ wurde von Professor Schabestari als Beispiel dafür angeführt, daß es in unserer Zeit neue Werte und neue Wertmaßstäbe gebe. Angesichts der Tatsache, daß ‚soziale Gerechtigkeit‘ doch ohne Zweifel auch in der älteren Tradition des Islams bereits ein höchster Maßstab für sittliches Handeln war, stellt sich die Frage, welche Bedeutung Professor Schabestari dem Wort ‚neu‘ in seinen von mir

angesprochenen Ausführungen beigemessen hat. Wurden und inwiefern wurden, wenn dies der Fall ist, ältere Traditionen durch moderne Entwicklungen mit neuen Inhalten gefüllt?

aristotelische Kategorien von muslimischen Philosophen übernommen

*Schabestari* Die Frage, ob die muslimischen Philosophen in ihrer Tugendlehre die Auffassung des *Aristoteles* von den sogenannten ‚Kardinaltugenden‘ übernommen haben, ist m. E. mit einem einfachen Ja zu beantworten. Ihr Verständnis in der Tradition der muslimischen Philosophen hat also meiner Meinung nach

keine neue Interpretation gebracht.

Sache der Vernunft um des Glaubens willen

In der Frage, ob die Unterscheidung zwischen Gut und Böse Sache der Vernunft ist, gehe ich davon aus, daß jede Zeit verpflichtet ist, das, was im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich ebenso wie in den

anderen Gesellschaftsbereichen gerecht ist, immer wieder neu zu definieren. Und das ist die Sache der Vernunft. Das bedeutet für mich näherhin, daß der Mensch in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, besonders um herauszufinden, was hier und jetzt, in dieser oder jener Hinsicht gerecht ist, seine Vernunft anzuwenden hat, weil er dazu von Gott verpflichtet ist. Für mich gibt es also keine Vernunft ohne Glauben, auch stehen Vernunft und Glaube nicht nebeneinander, sondern die Verpflichtung des Menschen, seine Vernunft anzuwenden, kommt aus dem Glauben. Denn ich verstehe die Vernunft des Menschen nicht als eine ‚zirkulare‘ Vernunft, als eine, die sich um sich selbst dreht und sich selbst genügt, sondern als eine, die sich auch von Gott angesprochen weiß. So gesehen ist der Mensch immer an beides gebunden, an Offenbarung und Vernunft. Beides ist nicht voneinander zu trennen, also auch nicht in der Art, wie es der von Professor Pichler zitierte anglikanische Moralphilosoph getan hat, indem er eine Vernunft postulierte ohne Gott.

Darin liegt offensichtlich der Unterschied, wenn ein Gläubiger von Ethik spricht oder einer, der nicht glaubt. Ersterer lebt mit seinem Glauben und mit seiner vom Glauben akzeptierten und anerkannten Vernunft, insofern der Glaube den Menschen als eine Person sieht und diese wiederum nicht begriffen werden kann ohne Vernunft. Ich sehe daher den Unterschied zwischen den Auffassungen in der Ethik nicht so sehr in der Unterschiedlichkeit begründet, wie diese oder jene ethische Verpflichtung inhaltlich definiert wird – da kann es in bestimmten Fragen große, ja vollständige Übereinstimmung geben, in anderen hingegen mehr oder weniger große Auffassungs-

unterschiede. Der hauptsächliche Unterschied liegt in der Begründung der Inhalte, in der Orientierung und in der Motivation. Konkret also in der Frage, die uns in diesem Dialogvorhaben vor allem beschäftigt, *warum* man überhaupt nach der Gerechtigkeit in den verschiedenen Bereichen unserer Lebenswelt strebt und sich verpflichtet fühlt, sie auf diese anzuwenden.

neue Verhältnisse verlangen Neudefinition von dem, was sozial und gerecht ist

Schließlich zur Frage von Professor Vanoni: Man hat sich zweifelsohne sowohl im Islam wie im Christentum auch in früheren Zeiten um soziale Gerechtigkeit bemüht. Wenn ich von neuen Werten spreche und von der Notwendigkeit, bestimmte Werte neu zu definieren, so versuche ich damit dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die Muslime im Unterschied zu dem, was sie zu einer anderen Zeit, in oftmals ganz anderen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen im Sinne der sozialen Gerechtigkeit getan haben, gerade um der sozialen Gerechtigkeit willen heute etwas anderes, und gelegentlich etwas ganz anderes zu tun haben. Diese geänderten Bedingungen verlangen immer wieder neue Definitionen dessen, was gerecht und sozial ist. Würde man also das, was früher gerecht war, unbeeinträchtigt und unverändert auf die heutigen, veränderten Zeitverhältnisse übertragen, würde man heute nicht mehr dem Anliegen sozialer Gerechtigkeit entsprechen. Daher meine Forderung nach je *neuer* Definition bestimmter Werte aufgrund der zu jeder Zeit geltenden Verpflichtung zu sozialer Gerechtigkeit und den sich immer wieder verändernden Zeitverhältnissen, die eine gerechte Ordnung verlangen. Das bedeutet für mich Gerechtigkeit als Verpflichtung des Glaubens, ganz im Sinne dessen, was das arabische Wort *mişdāq* meint.

zur vorgenommenen Einteilung der islamischen Gelehrten

*Rashadi* In seinen wissenschaftlichen Erörterungen hat Professor Schabestari die islamischen Gelehrten in vier Gruppen eingeteilt. Diese Einteilung ergibt sich meines Erachtens hauptsächlich aus den Gegenständen, mit denen sich diese Gelehrten beschäftigen haben, und nicht so sehr aus bestimmten gedanklichen Tendenzen, von denen sie bei ihrer Arbeit geleitet waren. So gilt etwa *Tabātabā'ī* als ein rationalistischer Philosoph, der in die Richtung der *Mu'tazila* tendiert, während sich *al-Ġazzālī* verpflichtet fühlt, den heiligen Texten, *nuşūş*, zu folgen. Diese beiden Persönlichkeiten kann man nicht in eine Reihe setzen. Auch haben einige islamische Rechtswissenschaftler im Zusammenhang mit ihren Argumentationsverfahren rationalistische Methoden angewendet. Man kann

auch diese Gelehrten mit anderen Rechtswissenschaftlern, die diese Methoden nicht benutzt haben, nicht in eine Reihe setzen.

Alles in allem wollte ich darauf hinweisen, daß man die angeführten vier Gruppen nicht generell im Sinne einer Einteilung der muslimischen Gelehrten nach den von ihnen angewandten Methoden und Gedankenrichtungen betrachten kann. Zudem ist daran zu erinnern, daß in jedem Wissenschaftsbereich verschiedene Prinzipien gelten, die nicht unbedingt etwas mit Moral und Ethik zu tun haben. Die im Referat angeführten fünf Grundanliegen der *şarī'a* haben jedenfalls nur in der islamischen Rechtswissenschaft einen rechtswissenschaftlichen Sinn, jedoch nicht im Bereich von Moral und Ethik.

neu sind die geschichtlichen Verhältnisse, nicht die Werte

Was den zweiten Teil seiner Ausführungen betrifft, hat Professor Schabestari die Auffassung vertreten, daß es in unserer Geschichtsepoche vielfach um neue Werte geht, um Werte also, die in früheren Zeiten noch nicht zur Diskussion standen; als Beispiele führte er ‚soziale Gerechtigkeit‘, ‚politische Freiheit und Gleichheit‘ u. a. an. Diese Werte könnten daher als solche noch nicht in den religiösen Quellen, die aus früherer Zeit stammten, thematisiert worden sein. Der Referent schlägt nun in diesem Zusammenhang im Sinne des *iğtihād*-Prinzips eine neue Methode zur Ableitung moderner Fragestellungen aus den religiösen Texten vor. Ich meine jedoch, daß einige dieser als neu bezeichneten Werte, wie Freiheit und soziale Gerechtigkeit, weder alt noch neu sind, und man hat sie in der Vergangenheit ebenso beachtet wie man sich in der Gegenwart um sie bemüht. Neu mögen die geschichtlichen Verhältnisse sein, auf die man die betreffenden Wertinhalte anwendet, *mişdāq*, woraus jedoch keineswegs geschlossen werden darf, daß das Thema selbst, *mawḍū'*, und die Beurteilung des Sachverhalts, *ḥukm*, sich verändern würden. Wesentlich erscheint mir also, daß z. B. *mawḍū'* oder *ḥukm* immer schon Inhalte der religiösen Texte waren, daß es jedoch darauf ankommt, neue Verhältnisse neu zu definieren und diese Werte der Religion, wie den Grundsatz der menschlichen Würde oder den des *qist*, Gerechtigkeit, und der menschlichen *ḥilāfa*, Statthalterschaft Gottes, in Beziehung zu ihnen zu bringen – was Aufgabe der Rechtsgelehrten ist.

fünf Grundanliegen der *şarī'a* – Allgemeingut im Islam?

*Khoury* Wir hören immer wieder von jenen ‚Grundanliegen der *şarī'a* – *maqāşid aş-şarī'a'*, wie sie auch im Referat von Professor Schabestari in den fünf Punkten zur Sprache kamen und die für die klassischen Menschenrechte im Islam stehen. Ist diese Auffassung isla-

misches Gemeingut oder steht dahinter nur die Meinung des einen oder anderen islamischen Gelehrten?

mit sunnitischen  
Schulen  
Vergleichbares  
auch in der Šī'a?

Zweitens: Im Referat hieß es, daß die Aš'ariten von der Annahme ausgehen, die moralische Qualität einer Handlung würde Sache einer positiven Festsetzung sein. Konkret: ob etwas gut oder böse ist, sei im Koran festgelegt, und er sei die alleinige Erkenntnisquelle da-

für. Meine Frage wäre in diesem Zusammenhang, ob es nur in der sunnitischen Tradition neben der aš'aritischen auch eine mu'tazilitische Schule gibt, eine Schule also, die hinsichtlich der Beurteilung dessen, was gut und böse ist, der menschlichen Vernunft einen maßgeblichen Stellenwert einräumt, oder ob es auch in der Šī'a in dieser Frage differierende Meinungen und unterschiedliche Theorien gibt.

der Ansatz – und  
die Folgerungen,  
die daraus zu  
ziehen sind

Drittens: So sehr ich dem Versuch der Vermittlung zwischen der Tradition einerseits und den Aufgaben der Gegenwart andererseits, wie er im Referat vorgelegt wurde, im Ansatz zustimme, frage ich mich doch, ob das nicht zu neuen Problemen führen könnte. Eine

Sache ist also der Ansatz, den ich, wie schon gesagt, begrüße, ein anderes aber ist die Aufgabe zu überlegen, wie und was dann aus diesem Ansatz tatsächlich bzw. im Detail weiter entwickelt werden soll.

Hauptkriterium –  
der offenbarte  
Wille Gottes

*Taskhiri* Wollen wir die Kriterien für das sittliche Verhalten aus islamischer Sicht erörtern, gilt es natürlich neben diesen verschiedenen sekundären Kriterien, den *far'ī*-Kriterien, dem einen Hauptkriterium entsprechen-

de Beachtung zu schenken – dem Willen Gottes, der für die Menschen festgelegt worden ist. Alle Meinungsunterschiede, von denen Professor Schabestari in seinem wertvollen Beitrag gesprochen hat, gehen auf das Bemühen des Menschen zurück, diesen Willen Gottes zu ergründen. Ob nun die Mu'taziliten die Vernunft betonten und daran festhielten, daß das, was die Vernunft erkennt, auch durch das Gesetz bestätigt wird. Oder wenn wir an die Auffassung von Aš'arī denken hinsichtlich des Korans und der Sunna. In ähnlicher Weise haben andere, wie wir gehört hatten, betont, daß alles, was uns dazu bewegt, die göttlichen Gebote zu befolgen, Rettung, *nağā*, bewirkt, während das, was uns veranlaßt, Gottes Gebote zu mißachten, Verderben und Tod, *halāk*, mit sich bringt. Ebenso die Rechtsgelehrten, die die Grundanliegen der *šarī'a* vertreten, sie alle verdanken das dem klar kundgewordenen Willen Gottes.

Kriterium ist die  
Vervollkommnung  
des Menschen

Doch, was ist das Kriterium für den Willen Gottes? Offensichtlich die Vervollkommnung des Menschen. Denn Gott hat die allein wahre, absolute Erkenntnis von dem, was das menschliche Leben beinhaltet und bedeutet, und das ist als Kriterium dafür anzusehen, was er will.

islamische Grund-  
sätze für soziale  
Gerechtigkeit

In einem zweiten Schritt möchte ich auf die Frage der modernen Kriterien eingehen, von denen der Referent gesprochen und die er versucht hat, auf den Koran und die Überlieferung zurückzuführen. Meines Erachtens

hat man dabei zu berücksichtigen, daß der Islam, wenn er z. B. von sozialer Gerechtigkeit spricht, nicht so sehr einen allgemeinen Begriff meint, sondern Inhalte damit verbindet, die einer bestimmten Ordnung entsprechen, und er wendet hinsichtlich der Realisierung der sozialen Gerechtigkeit seine eigene Methode an. So legt er im Hinblick auf die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit zwei wesentliche Grundsätze vor: Der eine Grundsatz ist der des *takāful*, der ‚solidarischen Verantwortung‘ der Mitglieder der islamischen Gesellschaft füreinander. Der zweite Grundsatz ist der der ‚Gleichheit‘ aller, *ta'ādul*, jedoch nicht im Sinne eines allgemeinen, abstrakten Begriffes, sondern im islamischen Verständnis von Gleichheit. Dafür ein Beispiel: Der Islam hat für die Frauen in allen Bereichen bestimmte Rechte vorgesehen. „Für sie sind im gleichen Ausmaß, wie für sie Pflichten festgelegt sind, auch Rechte vorgesehen.“ (Koran 2,228). Dem Islam zufolge hat also die Gleichheit in der Gesellschaft konkrete Konnotationen, wenn es etwa heißt, daß hinsichtlich der Erbschaft für die Frauen die Hälfte der Rechte der Männer vorgesehen ist (vgl. Koran 4,11). Das zuletzt Angeführte hängt damit zusammen, daß die Frau im Unterschied zum Mann nicht für den Lebensunterhalt der Familie, *nafaqa*, zu sorgen hat. Eine ähnliche Auffassung bezüglich der Gleichheit gilt auch für den Bereich des Strafrechts.

spezifisch islami-  
sches Begriffs-  
verständnis

Zusammenfassend: Will man die modernen Werte auf die ursprünglichen islamischen Grundlagen zurückführen, ist dies jedenfalls nicht im modernen Verständnis der betreffenden Begriffe möglich. Es gibt ein bestimmtes Begriffsverständnis von sozialer Gerechtigkeit im Marxismus, ein anderes in der kapitalistischen Ordnung. Es ist daher nicht möglich zu sagen, daß sich der Islam den Wert der sozialen Gerechtigkeit in seinem modernen Verständnis des Begriffes zueigen machen kann. Vielmehr hat man dabei jenen Begriff zu berücksichtigen, den der Islam in dieser Hinsicht selbst gebildet hat.

ein historischer Hinweis *Gordji* Im Zusammenhang mit den von Professor Schabestari vorgebrachten Gedanken möchte ich auf die folgenden Punkte hinweisen:

Zunächst darf festgehalten werden, daß 'Abd al-Ġabbār zwar als einer der ältesten Denker in der Schule der Mu'taliziten gilt, ihr Begründer war jedoch *Wāsil ibn-'Atā'* (gest. 748).

wie Prinzipien anwenden? Ein zweiter Punkt, auf den ich zu sprechen kommen möchte, ist, daß die fünf Grundanliegen, von denen im Referat die Rede war, bis auf eines oder zwei von ihnen im Hinblick auf die religiösen Pflichten zu verstehen sind; sie haben mit der Moral und mit den sittlichen Handlungen der Menschen nichts zu tun. Auf die angeführten Grundanliegen ist zurückzukommen, wo immer hinsichtlich der Rechte Gottes gegenüber dem Menschen keine eigenen religiösen Texte vorhanden sind. In dieser Sitzung sprechen wir jedoch nicht über die Gottesrechte, sondern über die moralischen und sittlichen Verpflichtungen in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Kommen wir diesen Verpflichtungen nach, können wir sicher sein, daß wir uns so verhalten haben, wie es Gott gefällt.

'soziale Gerechtigkeit' und die islamischen Rechtsvorschriften Dritstens, wenn gesagt wurde, daß die soziale Gerechtigkeit einen Wert darstelle, der grundlegend ist für den Bereich der politischen Verantwortung, in seiner heute aktuellen Bedeutung aber nicht ohne weiteres aus den verbindlichen Quellen des islamischen Rechts und der Moral erhoben werden kann, möchte ich darauf hinweisen, daß man in den islamischen Rechtsvorschriften, in den *aḥkām-i šar'* drei Gruppen unterscheiden kann: (1) zunächst die Gruppe der individuellen Verpflichtungen (*aḥkām-i iḥtišāsi*), wie Gebet, Fasten, Almosen u. a., (2) sodann die Gruppe der öffentlichen Verpflichtungen (*aḥkām-i 'umūmī*), wie die Pflichten der Regierung, des Staatsapparates, der Abgeordneten und viele andere, (3) und schließlich jene Verpflichtungen, die zwischen diesen beiden Gruppen liegen als Pflichten, die sowohl einen individuellen als auch einen die Allgemeinheit betreffenden Aspekt haben, wie im Fall einer Heirat, die zwei einzelne Individuen betrifft und zugleich die Öffentlichkeit, die dieses Geschehen zwischen den beiden Individuen anerkennen muß.

Nun werden für die beiden zuletzt angeführten Bereiche Gesetze erlassen, die für die einzelnen Menschen und für die Öffentlichkeit verbindlich sind. Das Thema 'soziale Gerechtigkeit' hingegen betrifft beide Bereiche, zählt jedoch nicht zu den Grundlagen des islamischen Rechts und der Moral.

zur Bezeichnung 'Gottesgesetz' Schließlich findet sich im Koran, wie bekannt, der Begriff *ḥalifa*, der in vielen Fällen soviel wie 'Stellvertreter' bedeutet, etwa wenn jemand stirbt und ein anderer dessen Position einnimmt. Er findet sich jedoch an einigen Stellen auch in der besonderen Bedeutung der Statthalterschaft Gottes auf Erden, *ḥalifatu llāhi*. Man hat demnach auf diese zweifache Bedeutung des Wortes zu achten, nicht zuletzt da, wo gesagt wird, daß Gott und Menschen Gesetze erlassen und dann in beiden Fällen von 'Gottesgesetzen' gesprochen wird.

Neuinterpretation der religiösen Quellen nötig *Schabestari* Es gibt tatsächlich Meinungsunterschiede, ob Werte wie politische Freiheit, Gleichberechtigung oder soziale Gerechtigkeit in der heutigen Welt neu definiert wurden oder nicht. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob bestimmte Gesetze, die in unserer Zeit erlassen wurden, gerecht sind oder nicht. Es geht vielmehr um die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit diese Werte in der heutigen Zeit eine neue Definition bekommen haben oder nicht. Wollte man näher auf das Für und Wider in dieser Frage eingehen, würde dies den gegebenen Rahmen sprengen. Für den Fall aber, daß diese Frage mit Ja zu beantworten ist, versuche ich eine neue Methode für die Interpretation der religiösen Quellen zu erarbeiten, die die Möglichkeit gibt, in dem besagten Sinne Zugang zu finden zu einer neuen Definition bestimmter Werte.

was will Gott wirklich von uns? Im weiteren möchte ich unterstreichen, daß hier nicht die Verpflichtung zur Diskussion steht, letztendlich in allem unserem menschlichen Tun und Lassen das zu suchen, was Gottes Wille ist, wie dies die Aš'ariten ebenso suchen wie die Mu'taziliten und die Mystiker, unter denen ich namentlich auf *al-Ġazzālī* hingewiesen habe und auf *aṭ-Ṭabāṭabā'ī*. Daran kann kein Zweifel sein. Wichtig und entscheidend ist hingegen meines Erachtens die Frage, wie wir feststellen können, was tatsächlich Gottes Wille ist. Sonst kann jeder sagen „Ich will“ und das als Gottes Willen ausgeben. Es gilt also immer wieder neu Methoden zu entwickeln, die uns helfen, in verantwortlicher und selbstkritischer Weise herauszufinden, was Gott wirklich will, damit wir nicht seinen göttlichen Willen mit unserem eigenen verwechseln.

geht es um bestimmte Systeme oder um Grundorientierungen? Es gibt auch Auffassungsunterschiede unter den Muslimen, ob es im Sinne des Islams darum geht, ein bestimmtes wirtschaftliches System zu suchen, ein bestimmtes Familiensystem oder eine konkrete politische Ordnung, wenn man diese Themen methodisch und

wissenschaftlich angeht. Wäre ein solches Vorgehen in der Tat wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu verteidigen? Die Frage, ob es im Islam unsere Aufgabe ist, für all die verschiedenen Bereiche jeweils bestimmte, möglichst für alle Zeiten gültige Systeme, *nizām*, aufzustellen oder ob wir nicht dafür Sorge zu tragen haben, daß in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens Werte zur Geltung kommen, die in jeder Zeit auf dem Boden des Glaubens immer wieder neu zu definieren sind und die Impulse und Orientierungen geben können für den Aufbau entsprechender Systeme im politischen Bereich, im wirtschaftlichen oder etwa im familiären Bereich, diese Frage ist hier gestellt. Auf die unterschiedlichen Meinungen dazu kann in der Kürze der Zeit wiederum nicht ausführlich eingegangen werden.

eine  
Klarstellung

Hinsichtlich des Diskussionsbeitrages von Professor Gordji möchte ich zunächst nur sagen, daß ich zwar nicht weiß, wie mein Referat übersetzt worden ist, daß ich jedoch sicher nicht gesagt habe, daß *ʿAbd al-Ġabbār* der Begründer der muʿtazilitischen Schule ist, wohl aber, daß er einer der großen Repräsentanten dieser Schule war und bedeutende Werke darüber geschrieben hat.

Regierungsgrundsätze müssen sich auf politische Wertbegriffe zurückführen lassen

Wichtig erscheint mir jedoch seine Aussage, wenn ich sie recht verstanden habe, daß man von Grundsätzen und Grundrechten der Regierung sprechen könne, ohne diese notwendigerweise auf bestimmte politische Wertbegriffe zurückführen zu müssen. Ich kann diese Auffassung nicht teilen. Es erscheint mir vielmehr eine unabdingbare Voraussetzung dafür zu sein, von Grundlagen einer Regierung erst dann und in dem Maße sprechen zu können, wenn klargestellt ist, was sie insbesondere unter politischer Freiheit, politischer Gleichberechtigung und sozialer Gerechtigkeit verstehen will. Man hat also Begriffe wie politische Freiheit und Gleichheit oder soziale Gerechtigkeit als Werte anzuerkennen, die in ihrer Inhaltlichkeit geklärt werden müssen – erst dann kann man von einer Grundlage einer Regierung sprechen.

geschichtlich je neu zu definieren, was Gott will?

*Hammer* Ich möchte noch einmal auf die Frage zurückkommen, die schon mehrfach angesprochen worden ist, besonders aber jetzt im Referat von Professor Schabestari thematisiert wurde: Wie verankere ich Grundwerte bzw. normative Ansprüche im Willen Gottes und welcher Methode habe ich dabei zu folgen? Auf welchem Weg kann ich m. a. W. den Willen Gottes erkennen, um fähig zu werden, ihn in die Realität umzusetzen? Besonders

wichtig und bedenkenswert dabei scheint mir das von Professor Schabestari entwickelte Programm zu sein, die Aufgabe des Menschen, Gottes Willen und Gottes Weisungen im Licht neuer geschichtlicher Situationen immer wieder neu erkennen bzw. neu definieren zu müssen.

gesellschaftliche Übereinstimmung und Eigenverantwortung –  
Recht und Moral

Aufgrund der gesellschaftlichen Dimension unseres Menschseins stellt sich damit aber auch die Frage, in welchem Maße wir uns als Menschen in einer bestimmten Situation über den wahren Willen Gottes einig sein müssen, um gedeihlich miteinander leben zu können. Damit spreche ich noch einmal das an, was Professor Luf im Vorangegangenen bereits zum Verhältnis von Moral und Recht bzw. zwischen privatem und öffentlichem Bereich gesagt hat [vgl. oben S. 110 f.]. Impliziert nicht, anders gefragt, eine derartige geschichtliche Sicht der Dinge im weiteren auch die Einsicht, daß immer wieder neu abzugrenzen ist, was als Wille Gottes zwischen den Menschen für ihr friedliches Zusammenleben außer Streit gestellt und in welchen Bereichen jeder Mensch dann aber auch in seiner Eigenverantwortung belassen werden muß, ohne daß das gedeihliche Zusammenleben davon abhängt, daß alle Menschen aktuell in dieser Erkenntnis übereinstimmen?

jeder Mensch ein Statthalter Gottes

Man kann in dieser Frage auch von der koranischen Sicht des Menschen als ‚Statthalter Gottes‘ ausgehen – ein Begriff, für den es im übrigen in der koranischen Tradition und in anderen Offenbarungsreligionen auch andere Bezüge gibt. Dabei wird deutlich, daß der Mensch einerseits als von Gott in Freiheit eingesetzt verstanden wird und andererseits genau über die Grenzlinie zwischen dem, worüber sich die Menschen einig sein müssen bzw. was jedem Einzelnen in seiner Eigenverantwortung zu überlassen ist, nichts Definitives gesagt wird. Betrachtet man das Ganze jedoch geschichtlich, wird ein guter Grund dafür erkennbar: der Umstand, daß diese Grenzziehung den Menschen in ihrer geschichtlichen Verantwortung aufgetragen ist.

wie weit kann die Statthalterschaft für andere Menschen gehen?

Könnte man also, das wäre meine Frage an die muslimischen Gelehrten, den Begriff des Statthalters im Koran aus der jeweiligen geschichtlichen Situation immer wieder neu so auslegen, daß der grundsätzliche Anspruch, der in diesem Begriff liegt und der besagt, daß jedem einzelnen Menschen diese Statthalterschaft zukommt, tatsächlich gewahrt bleibt? Dann könnte es offenbar nicht sein, daß einzelne Menschen und einzelne Regenten gleichsam für ihr gesamtes mitmenschliches Umfeld diese

göttliche Statthalterschaft monopolisieren und damit ihre Mitmenschen zu Wesen degradieren, die gar nicht anders können als Gottes Willen zu erfüllen. Wie weit darf also in politischer Hinsicht die Statthalterschaft für andere Menschen gehen, ohne daß die unverzichtbare Eigenverantwortung jedes einzelnen Menschen als Statthalter Gottes gefährdet wird?

wie neue Begriffe mit islamischer Weltanschauung in Beziehung zu bringen?

*Ganbari* Habe ich seinen Beitrag, in dem Professor Schabestari auf die mit der Wertediskussion in der islamischen Welt verbundenen Fragen eingegangen ist, recht verstanden, so war darin von Grundsätzen die Rede, die maßgeblich sind für die sozialen Verhältnisse in unserer Zeit, die aber zugleich in Übereinstimmung stehen sollen

mit der koranischen Weltanschauung. Es ist in der Tat davon auszugehen, daß es viele Begriffe, die heute im Gebrauch sind, in der Vergangenheit gar nicht gegeben hat. Die Brücke von ihnen zur Basis der islamischen Weltanschauung kann nun durch eine Hermeneutik der Heiligen Schrift des Korans geschlagen werden oder durch eine entsprechende Auslegung der Erzählungen, *riwāyāt*, und der Aussprüche des Propheten, *ḥadīṭ*. Meine Frage ist, ob sich die Auffassungen des Referenten, die er in diesem Zusammenhang in früheren Publikationen geäußert hat, verändert haben.

historische Entwicklung einzubeziehen

Ob der Begriff ‚soziale Gerechtigkeit‘ ein moderner Begriff ist? Man versucht heute, viele Begriffe aus der Welt der Sunna mit Begriffen unseres modernen Zeitalters zu vergleichen, und behauptet dann, daß dieser oder jener Inhalt die Auffassung der Religion wiedergebe. Es scheint, daß man auf der Grundlage der Gesellschaft keinen Begriff der sozialen Gerechtigkeit entwickeln kann, ohne die ganze historische Entwicklung im Verständnis der Gerechtigkeit einzubeziehen.

Eine andere Frage ist, ob wir die modernen Begriffe losgelöst oder in Verbindung mit den alten Begriffen zu verstehen suchen sollen. Ist ein Begriff in einer neuen Weise und abgelöst von dem, was früher einmal war, zu betrachten, so betreten wir damit den Boden der modernen Welt und wird sich notwendigerweise unsere heutige Auffassung von unseren früheren Auffassungen unterscheiden. Es ist mir an dieser Stelle nicht möglich, in dieser Frage ein persönliches Urteil zu bilden, doch meine ich, daß wir, bevor wir die Auffassung der Religion zu einem Thema verkünden, dieses Thema zunächst gründlich zu studieren haben und erst dann in der Lage sein werden, ein Urteil darüber zu bilden, was von der Religion her zu dem betreffenden Thema zu sagen ist.

wie normative Unbedingtheit mit Geschichtlichkeit zu verbinden?

*Luf* Wie vermittele ich einen Anspruch normativer Unbedingtheit, der in einem Prinzip des göttlichen Willens gelegen ist, mit den Anwendungsbedingungen in Geschichte, wie verbinde ich also Unbedingtheit mit Geschichtlichkeit? Mit dieser Frage hat Herr Schabestari ein ganz zentrales Problem angesprochen, das sich gleicherweise für christliches Denken stellt. Sein Argument finde ich einsichtig und überzeugend: daß ein Prinzip in dem Augenblick, da es in die Anwendungsdimension gerät, hermeneutisch immer neue Antworten finden muß – ohne daß es als Prinzip aufhört zu bestehen. So gibt man gerade dann den Anspruch sozialer Gerechtigkeit nicht auf, wenn man darauf Bedacht nimmt, daß er in einer Feudalgesellschaft etwas Unterschiedliches bedeutet wie in einer entwickelten Industriegesellschaft. Die Unbedingtheit des Anspruchs sozialer Gerechtigkeit würde sich unter den besagten Verhältnissen demnach gerade in der Verschiedenheit der geschichtlichen Antworten durchhalten.

koranisches Menschenbild und Personbegriff

*Potz* Zunächst nur die Bemerkung, daß ich die in den Ausführungen von Herrn Professor Schabestari zur Sprache gekommene Verknüpfung von koranischem Menschenbild und (juristischem) Personbegriff vor dem Hintergrund neuerer rechtshistorischer Forschungen über die christlichen Wurzeln des ‚subjektiven Rechts‘ für ein besonders interessantes Thema halte, das noch weiterer Untersuchungen aus vergleichend-religionsrechtlicher Sicht bedürfte.

das Erbrecht der Frauen in den geänderten Bedingungen von heute

Eine andere Frage, die im Vorangegangenen von einem anderen muslimischen Teilnehmer angesprochen worden ist, bezieht sich auf das Erbrecht der Frau. Wenn es bei uns immer häufiger der Fall ist, daß muslimische Familien von den Frauen erhalten werden, weil der Mann keine Arbeit findet, muß die Frau aus diesem Grund in eine Identitätskrise geraten. Man wird in dieser Gesellschaft schwerlich die Bestimmung über das halbierte Erbrecht der Frau mit der Begründung verteidigen können, daß sie ja niemals für eine Familie wird sorgen müssen. Welche andere Antwort haben islamische Juristen für die betroffenen Frauen?

## Wertmaßstäbe des sittlichen Handelns aus christlicher Perspektive

Karl-Heinz Peschke

In den wachsend pluralistischen Gesellschaften unserer Zeit wird der grundlegende Wertekonsens zunehmend schwieriger und minimaler. Dennoch bedarf das gedeihliche Zusammenleben in Staat und Gesellschaft gemeinsamer Wertmaßstäbe für gemeinsame Normen, für eine gerechte Ordnung der Gesellschaft und für das gemeinsame Handeln. Die neuere Diskussion über die Grundwerte der Gesellschaft und des menschlichen Lebens hat darin einen ihrer wesentlichen Gründe.<sup>1</sup> Unsicherheit über den Sinn des Lebens, Ratlosigkeit gegenüber den Zukunftsaufgaben der Menschheit und eine allgemeine Lebensangst tragen zu dieser Diskussion bei.<sup>2</sup>

Im umfassendsten Sinn ist Wert eine Realität, deren Existenz, Erhaltung, Erwerb oder Förderung wünschenswert erscheint, die also ein Gut darstellt.<sup>3</sup> Wertmaßstäbe jedoch ergeben sich aus jenen Werten, die Zwecke und Ziele des Handelns identifizieren. Sie werden zu Orientierungsstandards und wirken normierend für die Personen, die sich zu ihnen bekennen und unter ihnen handeln. Höchste Werte haben entsprechend den Charakter von obersten Zwecken und Zielen.<sup>4</sup> Als Wert gilt aber auch, „was im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel nützlich ist“<sup>5</sup>. Letztere Art von Werten werden als Dienstwerte bezeichnet (etwa materieller Besitz) gegenüber den Zielen des Strebens, die als Selbstwerte bezeichnet werden (etwa die Entfaltung der Person).

---

<sup>1</sup> Im Hinblick auf die heutige lebhaft diskutierte Diskussion um Werte und Grundwerte mag es überraschen, daß der Begriff „Wert“ in der Philosophie erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auftaucht. Die Alten sprachen nicht vom Wert, sondern vom Gut und seiner Gutheit.

<sup>2</sup> Siehe: „Grundwerte und Gottes Gebot. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz“ (hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Gütersloh u. a. 1979, 7.

<sup>3</sup> „Der Wert als *philosophischer Begriff* wird als das bestimmt, was erstrebenswert, liebenswert ist (od. ein Objekt dazu macht), was der Anerkennung, Bewunderung würdig ist, wodurch Hochschätzung od. Achtung bewirkt werden, od. als das, was im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel nützlich ist.“ (*J. de Finance*, Art. „Wert, Wertphilosophie“, in: *K. Rahner* [Hrsg.], *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 8, Freiburg u. a. 1973, 159–163, hier: 159).

<sup>4</sup> Siehe dazu *Ch. Hubig – J. H. Müller*, Art. „Wert“, in: *Staatslexikon* (hrsg. von der *Görres-Gesellschaft*), Bd. 5, Freiburg 1989, Sp. 963–966, hier: 964.

<sup>5</sup> Art. „Wert, Wertphilosophie“, a. a. O. (Anm. 3) 159.

Dabei werden die höheren Werte zu Kriterien des angemessenen Gebrauchs und der sinnvollen Verwirklichung der untergeordneten Werte. Letzte Kriterien für die rechte Wahl und die sinnvolle Verwirklichung der verschiedenen Werte sind offensichtlich die höchsten Ziele und die letzte Bestimmung des Menschen. Sie sind die Wertmaßstäbe für das rechte Handeln überhaupt, d. h. für das sittlich gute Handeln. Um diese grundlegenden Wertmaßstäbe und letzten Ziele des sittlichen Handelns geht es im Zusammenhang der Darlegungen hier. Welcher Art sind sie nach der Lehre der heiligen Schriften des Christentums und nach der christlichen Theologie?

### 1. Grundlegende Wertmaßstäbe nach der Heiligen Schrift

Nach dem *Alten Testament* ist das letzte Ziel des Menschen und damit der grundlegende Wertmaßstab seines Handelns Gottes Lob und Preis. Die Menschen, wie alle Geschöpfe überhaupt, sind dazu berufen, Gott durch ihr Wort und ihre Existenz zu verherrlichen. „Sie sollen die Herrlichkeit des Herrn verkünden, seinen Ruhm auf den Inseln verbreiten.“ (Jes 42, 12)<sup>6</sup>. Sonne, Mond und Sterne, Meere, Land und Berge, Pflanzen und Tiere, die Menschen und alle Nationen werden aufgefordert, sich im Lobpreis Gottes zu vereinigen.<sup>7</sup>

Im Buch Genesis erhält der Mensch den weiteren Auftrag, die Erde in seine Obhut zu nehmen, sie zu bebauen und zu hüten (Gen 1,28 und 2,15). Er soll die Welt entfalten und gestalten nach dem Beispiel Gottes, ihres Schöpfers, und in Zusammenarbeit mit ihm. Denn immer noch wartet die Welt auf eine letzte Vollendung und Umgestaltung, die Gott in einer künftigen Zeit bewirken wird. „Schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn.“ (Jes 65,17; vgl. 66,22).<sup>8</sup>

Steht in diesen Aussagen Gottes Ehre und Werk im Zentrum, so rückt in anderen Texten das Heil des Menschen als ein höchster Wert in den Vordergrund. Gott ist Retter und Heil für sein Volk. Das Heil wird oft in der

<sup>6</sup> Vgl. Jes 42,10–12; 43,7; Jer 13,16; Mal 2,2.

<sup>7</sup> Zum Beispiel Psalm 96; 145; 148; 150.

<sup>8</sup> Schrittweise und zumal während des Exils wuchs „der Glaube an eine kommende Heilszeit, die der Urzeit entsprechen und sie noch übertreffen sollte, an eine Endzeit, in der Gott die wechselvolle Geschichte zu einem Ende bringen und seine Schöpfung vollenden würde. [...] es bleibt eine Tatsache, daß Israel die Frage nach dem Sinn der Geschichte tiefer und umfassender gestellt hat als andere Völker [...]“. (R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. 2, München 1968, 152 f.).

Befreiung aus zeitlicher Bedrängnis gesehen<sup>9</sup>, es ist aber auch eine religiöse Verheißung. Gott wird das Haus Israel von allen Makeln reinigen, indem er ihm die Gabe seines Geistes schenkt (Ez 11,19 f.; 36,26 f.). Er wird kommen, um sein Volk und die ganze Erde in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erneuern.<sup>10</sup> In einer anderen Wendung wird die Gottverbundenheit als höchstes Ziel des sittlichen Tuns angesehen. Wichtiger als alle individuellen Güter ist die Kenntnis Gottes und die Freundschaft mit ihm. In diesem Wissen betet der Psalmist: „Ein einziger Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend andere. Lieber an der Schwelle stehen im Haus meines Gottes als wohnen in den Zelten der Frevler.“ (Ps 84,11).<sup>11</sup>

Die Auffassung des *Neuen Testaments* vom Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte greift die Überlieferungen des Alten Testaments auf und fügt weitere Sichtweisen hinzu. Die Verherrlichung des Vaters im Himmel war das Anliegen Jesu während seines irdischen Lebens.<sup>12</sup> In wiederholten Preisungen spricht die frühe Kirche die Einladung aus: „Unserem Gott und Vater sei die Ehre in alle Ewigkeit! Amen.“ (Phil 4,20).<sup>13</sup> Charakteristische Beschreibung des letzten Zieles in den Evangelien ist Jesu Verkündigung vom Gottesreich. Das Bild beinhaltet, daß Gottes Wille die höchste und letzte Autorität für den Menschen ist und daß in der Erfüllung dieses Willens das Heil des Menschen wie der gesamten Schöpfung liegt. Das Gottesreich ist der kostbare Schatz und die wertvolle Perle, für die der Mensch bereit sein muß, alles andere einzusetzen (Mt 13,44–46).<sup>14</sup>

Ein anderes Bild spricht von der jenseitigen Wohnung bei Gott als der eigentlichen Heimat des Menschen. Die Gläubigen haben in dieser Welt

<sup>9</sup> 2 Sam 22,3.47 f.; Ps 35,26 f.; 62,6; Jes 63,8 f.; Jer 31,7–9; Hos 13,4.

<sup>10</sup> Ps 67,2 f.; 96; Jes 45,7 f.; 49,6.8; 52,7–10; 61,10 f.

<sup>11</sup> Auch Ps 25,4 f.; 27,4; 63,2–5; 84,2–5; Jer 9,22 f. Dennoch ist einzuräumen, daß neben diesem Verständnis von der Bestimmung des Menschen noch ein anderes Motiv für das sittliche Verhalten existiert, das nicht weniger stark ist und eudämonistischen Charakter trägt. Irdische Segnungen sind dann die Verheißungen für ein sittlich gutes Leben und für Israels Treue als Nation, so z. B. irdischer Besitz, viele Kinder, langes Leben, Sieg im Krieg, ein ruhmvolles Jerusalem usw.

<sup>12</sup> Joh 8,49 f.; 15,8; 17,4; vgl. Lk 2,14.

<sup>13</sup> Vgl. 1 Kor 10,31; Eph 3,20 f.; 1 Tim 1,17; Jud 25.

<sup>14</sup> „Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ – betont Jesus in der Bergpredigt (Mt 6,33; vgl. 25,1–12.31–46; Mk 1,15; Lk 12,29–32; 18,28–30). Die Urkirche kennt ebenfalls das Motiv des Gottesreiches (Apg 14,22; 28,23; Röm 14,17; 2 Thess 1,5; Offb 11,15), aber der Nachdruck liegt bei ihr auf der Erwartung der *Wiederkunft des Herrn* zum letzten Gericht und zur Vollendung aller Dinge in seinem ewigen Reich, die den Gläubigen nicht unvorbereitet antreffen darf. „Das Ende aller Dinge ist nahe. Seid also besonnen und nüchtern, und betet!“ (1 Petr 4,7; auch 1 Kor 1,7 f.; Phil 1,9–11; 1 Thess 3,12 f.; 5,23; Jak 5,7 f.).

keine bleibende Stätte. Ihre wahre Heimat ist im Himmel.<sup>15</sup> Das Buch der Offenbarung zeichnet das Bild vom neuen Jerusalem, dessen Erscheinen den Kampf der Kinder Gottes mit den Mächten des Bösen belohnen und krönen wird. Es hat kosmischen Charakter und wird auch beschrieben als „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1).

Das Gut des Heils in seiner religiösen Dimension nimmt im Neuen Testament einen zentralen Platz ein. Jesus ist gekommen, um zu retten, was verloren war; um die Welt zu retten und nicht um sie zu richten.<sup>16</sup> Die Apostel haben bei ihrer Predigt kein anderes Anliegen als das Heil von Juden und Heiden<sup>17</sup>; denn Gott will das Heil aller Menschen (1 Tim 2,4; 4,10). Ein anderes Bild für die gleiche Gabe ist das des ewigen Lebens. Frucht der Bekehrung ist des Menschen Heiligung und das ewige Leben.<sup>18</sup>

Die Beschreibungen des letzten Zieles durch die Heilige Schrift, nämlich Gottes Verherrlichung, sein Reich, der neue Himmel und die neue Erde, das Heil und die Gemeinschaft mit Gott, sind sicherlich noch bildhaft und in gewisser Weise unbestimmt. Um zu Wertmaßstäben für das sittliche Handeln zu gelangen, ist eine genauere und ausdrücklichere Definition des letzten Zieles wünschenswert. Dennoch enthalten die Aussagen der Heiligen Schrift bereits einige grundlegende Einsichten dafür. *Erstens* ist die Schöpfung nicht das Produkt eines blinden Schicksals. Sie ist vielmehr das Werk eines weisen und vorausschauenden Schöpfers, der sie nach einem geordneten Plan und mit einem umfassenden Ziel strukturiert hat, das sich in einem Prozeß stetiger Entfaltung verwirklicht. *Zweitens* kreist das Endziel nicht nur um die Vollkommenheit und das Glück des Einzelnen, auch nicht bloß um das Wohlergehen von einzelnen Gruppen; es umfaßt vielmehr die Menschheit als ganze und darüber hinaus die Gesamtheit der Schöpfung; es ist von universaler und kosmischer Natur. *Drittens* ist dieses Ziel innerlich mit den göttlichen Wirklichkeiten verbunden und daher letztlich religiösen und nicht profanen Charakters; es gipfelt in dem von Gott gewährten Heil und in der Gemeinschaft mit ihm. Die endgültige Antwort auf die tiefe und vielgestaltige Sehnsucht des Menschen wird nicht in der Form irdischer Errungenschaften gegeben, sondern in der Form einer Umwandlung, die von Gott selbst gewirkt wird.

<sup>15</sup> 2 Kor 5,8 f.; Phil 3,20 f.; Hebr 11,13–16.

<sup>16</sup> Lk 1,68–71.77; 2,30; 19,9 f.; Joh 3,17; 6,39 f.; 12,47.

<sup>17</sup> Apg 13,26.47; 28,28; 1 Kor 9,22 f.; 10,33.

<sup>18</sup> Mt 19,28 f.; Mk 10,29 f.; Joh 3,16; 5,24; 10,9 f.; Röm 6,22; 1 Tim 6,12. Das Heil des Menschen wird noch in vielen anderen Begriffen und Bildern beschrieben, z. B. als Trost, Lohn, Friede und Gerechtigkeit Gottes, Befreiung, Gotteskindschaft, Schau Gottes.

## 2. Wertmaßstäbe im Licht der theologischen Reflexion

Mehr als jede andere Lehraussage im einzelnen offenbart die grundlegende Auffassung vom Sinn der menschlichen Existenz das Verständnis, das eine Religion, Philosophie oder Weltanschauung vom Menschen hat. Der Existenzsinn kondensiert deren Anthropologie wie in einem Brennpunkt und beeinflusst ihre Werturteile entscheidend. *Papst Johannes Paul II.* betont daher die fundamentale Wichtigkeit eines korrekten Verständnisses vom letzten Sinn des Lebens. „Den letzten Sinn des Lebens und seine Grundwerte wieder zu erfassen ist die große Aufgabe, die sich heute für die Erneuerung der Gesellschaft stellt. Nur das verantwortungsbereite Wissen um den Vorrang dieser Werte erlaubt dem Menschen, die ihm an die Hand gegebenen, ungeheueren Möglichkeiten in einer solchen Weise zu nutzen, daß sie der wahren Förderung der menschlichen Person dienen.“<sup>19</sup>

Grundlegende Gedanken zum letzten Sinn des Lebens finden sich im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65). Es stellt eine besonders maßgebliche Instanz im christlichen Bereich dar.<sup>20</sup> Die Christen – so führt das Konzil aus – sollen auf ihrer Pilgerschaft zur himmlischen Vaterstadt das suchen und nach dem sinnen, was oben ist. Dazu gehört ihre Verpflichtung, die Gemeinschaft mit Gott zu pflegen durch den Lobpreis seines Namens, durch Gebet und Kontemplation und durch gemeinsamen Gottesdienst. Denn das Menschliche ist letztlich „auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet [...], das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen“<sup>21</sup>.

Die Berufung der Christen zur Gemeinschaft mit Gott und zum Gottesdienst mindert jedoch keineswegs das Gewicht ihrer Verpflichtung, bei der Entwicklung dieser Welt mitzuwirken, zum irdischen Fortschritt beizutragen und sich für die Vervollkommnung der Schöpfung einzusetzen. In bezug auf die irdische Welt wird Gottes Ehre durch die Entfaltung des Schöpfungswerkes und die Verwirklichung des göttlichen Planes in der Geschichte erfüllt. Die Menschen dürfen mit Recht überzeugt sein, „daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln, daß sie für

<sup>19</sup> *Papst Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben „*Familiaris Consortio*“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; 33), Bonn 1981, Nr. 8.

<sup>20</sup> Siehe besonders: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Art. 33–39.

<sup>21</sup> Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“, Art. 2.

die Wohlfahrt ihrer Brüder sorgen und durch ihre persönliche Bemühung zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Planes beitragen<sup>22</sup>. Daher gelangt der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott ebenso durch seine aktive Mitarbeit an der Verwirklichung der göttlichen Pläne wie durch das kontemplative Leben des Gebetes und Gottesdienstes.

Die Entfaltung von Gottes Schöpfung verwirklicht sich in verschiedenen Bereichen. Der Mensch ist gerufen, durch sein Wirken die Möglichkeiten der Erde zu erschließen und die Natur zu entfalten. „Wenn nämlich der Mensch mit seiner Handarbeit oder mit Hilfe der Technik die Erde bebaut, damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die gesamte menschliche Familie werde [...], dann führt er den schon am Anfang der Zeiten kundgemachten Auftrag Gottes aus, sich die Erde untertan zu machen und die Schöpfung zu vollenden [...].“<sup>23</sup> Zugleich ist ihm aufgetragen, die naturgegebene Umwelt zu behüten und sie vor Schaden zu bewahren. Er trägt Verantwortung für sie.

Ebenso hat der Mensch die Aufgabe, sich selbst zu erhalten und zu entfalten. „So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf den Menschen hingeordnet. Durch sein Werk formt der Mensch nämlich nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vervollkommnet er auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich und wächst über sich empor. Ein Wachstum dieser Art ist, richtig verstanden, mehr wert als zusammengeraffter äußerer Reichtum.“<sup>24</sup> Die Gesellschaft muß dem Menschen in der Aufgabe beistehen, ein menschenwürdiges Leben zu führen, seine Fähigkeiten zu entwickeln und zur vollen menschlichen Würde heranzureifen. Die soziale Ordnung muß sich dauernd am Wohl des Einzelnen orientieren. Das aber bedeutet gleichzeitig, daß ein jeder nicht nur um seine eigene Selbstentfaltung besorgt sein darf, sondern auch die des Anderen berücksichtigen und fördern muß.

Zum Einsatz für den Fortschritt der Welt gehört die Beteiligung am Leben der sozialen Gruppen. Den Menschen ist die Förderung des Prozesses einer gesunden Sozialisierung im wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Bereich aufgetragen und das sowohl im nationalen Bereich als auch auf der Ebene der Menschheit als ganzer. Gott hat die Menschen nämlich nicht zu einem Leben in Isolierung geschaffen, sondern zur Schaffung einer sozialen Einheit. „Diese Solidarität muß stetig wachsen bis zu jenem Tag,

<sup>22</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 34; vgl. auch 67.

<sup>23</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 57; vgl. auch 34.

<sup>24</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 35.

an dem sie vollendet sein wird und die aus Gnade geretteten Menschen als eine von Gott und Christus, ihrem Bruder, geliebte Familie Gott vollkommen verherrlichen werden.“<sup>25</sup>

Zusammen mit der transzendenten muß auch die zeitliche Dimension des Heiles Berücksichtigung finden. *Papst Paul VI.* stellt fest, daß die Kirche die Pflicht hat, die Befreiung von Millionen menschlicher Wesen zu verkünden, und „die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt“<sup>26</sup>. Diese Befreiung begreift die Überwindung von allem ein, was die Menschen unterdrückt, wie Hunger, chronische Krankheit, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und Situationen des Neokolonialismus.<sup>27</sup> Befreiung und Heil sind somit eng miteinander verbunden. Sie sind aber dennoch nicht in eins zu setzen. So mahnt der Papst gleichfalls an, daß „es für die Ankunft des Reiches Gottes nicht genügt, die Befreiung herbeizuführen sowie Wohlstand und Fortschritt zu verwirklichen“<sup>28</sup>. Auch die besten Strukturen bleiben unwirksam und werden bald unmenschlich, wenn jene, die in ihnen leben, keine Bekehrung des Herzens erfahren und sich nicht von der Selbstsucht der Sünde befreien. Heil ist das „große Gottesgeschenk, das in der Befreiung von allem besteht, was den Menschen niederdrückt, vor allem aber in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzugehören“<sup>29</sup>.

Die Darlegungen kurz zusammengefaßt, besteht also der umfassende Sinn des menschlichen Lebens in der Verherrlichung Gottes und der Verwirklichung seines Schöpferplanes für die Welt. Darin einbegriffen sind als grundlegende Teilziele: (1) die Dienstbarmachung der Erde, ihre Erhaltung und Entfaltung; (2) die Erhaltung und Entfaltung der menschlichen Person (der eige-

<sup>25</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 32; vgl. auch Art 24.

<sup>26</sup> *Papst Paul VI.*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; 2), Bonn 1975, Nr. 30; s. auch den gesamten Kontext von Nr. 30–39.

<sup>27</sup> Hier fügt sich die „Verminderung und Vermeidung von Unrecht und Leid“ ein, die für *Ingeborg Gabriel* – auf dem Hintergrund der biblischen Überlieferung – das „Letztkriterium christlicher Ethik“ sind (*I. Gabriel*, Der Beitrag der Religionen zu einem Weltethos, in: *A. Th. Khoury – G. Vanoni* [Hrsg.], „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag [Religionswissenschaftliche Studien; 47], Würzburg u. a. 1998, 107–124, hier: 124). Es bleibt aber doch zu ergänzen, daß neben diesem negativen Kriterium die Heilige Schrift auch die positiven Kriterien der Verherrlichung Gottes, der Auf-  
bauung seines Reiches und des neuen Lebens kennt.

<sup>28</sup> A. a. O. (Anm. 26) Nr. 35.

<sup>29</sup> A. a. O. (Anm. 26) Nr. 9.

nen wie der des Nächsten), in der auch ihre Heiligung einbegriffen ist als grundlegender Aspekt des Heils; (3) die Förderung des Gemeinwohls und der Solidarität der Menschheitsfamilie insgesamt, was die Befreiung von Strukturen des Mangels und des Unrechts einschließt.<sup>30</sup>

Selbst wenn für Nicht-Gläubige die Rede von Gottes Verherrlichung und von dem ewigen Heil wenig oder nichts bedeutet, werden sie doch der Konkretisierung dieser Begriffe im Sinne der weiteren Entfaltung des Schöpfungswerkes und der angeführten Teilziele zustimmen können wie auch der Forderung nach der Befreiung des Menschen von allem, was ihn an der Verwirklichung dieser Aufgaben behindert. Der Inhalt dieser Ziele und Aufgaben wird von den Menschen in weitem Maße geteilt. Es ist freilich einzuräumen, daß die hier vorgelegten Ziele und Aufgaben sittlichen Mühens nur einen Rahmen bilden, innerhalb dessen selbst für jene, die den Glauben an den einen Schöpfergott teilen, wiederholt unterschiedliche sittliche Optionen möglich erscheinen (wie etwa hinsichtlich der Zulässigkeit der friedlichen Nutzung der Kernenergie oder des Einsatzes der Gentechnik). Dennoch bieten die genannten Ziele eine Orientierung, die eine wesentliche Hilfe darstellt für eine grundsätzliche Einsicht in das, was rechtens ist, und für ein vernünftiges Urteil.<sup>31</sup>

### 3. Das Gebot der Liebe als Wertmaßstab des Handelns

Das Neue Testament kennt allerdings – im Sinne des Alten Testamentes (vgl. Dtn 6,5 und Lev 19,18) – noch eine andere grundlegende Weisung, die von zentraler Bedeutung ist: das große Gebot der Liebe. Es trägt den Menschen auf, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Nach Jesu Worten ist das das größte und erste

<sup>30</sup> Eine etwas erweiterte, der Beachtung werter Zusammenstellung der grundlegenden Ziele der menschlichen Existenz bietet *Johannes Messner* unter dem Stichwort „existentielle Zwecke“: (1) Selbsterhaltung, eingeschlossen körperliche Unversehrtheit und gesellschaftliche Achtung; (2) Selbstvervollkommnung, eingeschlossen die Ausweitung der Erfahrung und des Wissens sowie die Verbesserung der Lebensbedingungen; (3) Fortpflanzung und Erziehung von Kindern; (4) wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen; (5) soziales Zusammenwirken zur Förderung des allgemeinen Nutzens; (6) Kenntnis und Verehrung Gottes und die Vereinigung mit ihm: *J. Messner*, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, 42.

<sup>31</sup> Für eine ausführliche Darlegung des Themas vom letzten Ziel in Schrift und theologischer Reflexion, siehe *K.-H. Peschke*, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, 43–69.

Gebot.<sup>32</sup> Ist nicht dieses Gebot ein weiterer, wichtiger Wertmaßstab des sittlichen Handelns?

Liebe zu Gott aus ganzem Herzen bedeutet die vorbehaltlose Erfüllung von Gottes Willen.<sup>33</sup> Worauf aber ist Gottes Wille gerichtet, d. h. welche Ziele und Werte sollen erreicht und verwirklicht werden? Eben jene Realitäten sollen erreicht werden, die oben aus der Heiligen Schrift erhoben wurden: Gottes Ehre und Verherrlichung, sein Reich, die Gemeinschaft mit Gott, der neue Himmel und die neue Erde, das ewige Heil. Alle weiteren Anforderungen und Gebote stehen letztlich im Dienste dieser Ziele und erhalten ihren Sinn und Wert von ihnen her.

Die zweite Hälfte des großen Gebotes trägt den Menschen auf, den Nächsten zu lieben wie sich selbst; oder in der Form der „Goldenen Regel“: „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen.“ (Mt 7,12; Lk 6,31). Das ist eine Regel praktischer Weisheit. In der Tat wird es um die Welt sehr viel besser stehen, wenn die Menschen sie stets beachten. Dennoch ist diese Regel nur eine vorläufige und nicht eine endgültige Norm. Denn es kann sehr wohl sein, daß ein Mensch sich Dinge wünscht (etwa Drogen, bedenkliche Freiheiten), die der Selbstliebe ebenso widersprechen wie der Liebe zum Nächsten. Sie sind unrecht, wenn gegeben, und unrecht, wenn empfangen.

Daher überschreitet das Neue Testament diese Norm, indem es den Menschen das Beispiel der Liebe Christi als ein neues Maß der Liebe gibt. „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ (Joh 13,34; vgl. 15,12). Jesu selbstlose Hingabe für das Wohl und Heil der Mitmenschen veranschaulicht für die Christen die wahre, aufrichtige Liebe. Doch nach welchem Kriterium hat Jesus selbst die Menschen geliebt? Letztendlich führt das Beispiel Christi wiederum zu den Erfordernissen des Reiches Gottes als dem endgültigen Kriterium der Liebe. Die Nächstenliebe ist um so vollkommener, je mehr sie den Nächsten befähigt, an der Verwirklichung von Gottes Schöpfungs- und Heilsplan mitzuarbeiten und seinem Reich zu dienen.

<sup>32</sup> „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Mt 22,37–39; ebenso Mk 12,30 f.; Lk 10,27).

<sup>33</sup> Den Willen des Vaters zu erfüllen, ist für Jesus wichtiger als die Nahrung des Leibes. „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen.“ (Joh 4,34). Dem entspricht die zentrale Bitte des Vaterunsers: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe [...]“ (Mt 6,10).

Der Goldenen Regel nahe verwandt ist ein Maßstab des sittlichen Handelns aus dem philosophischen Bereich, der gleichfalls häufig als letzte sittliche Orientierung herangezogen wird, der „kategorische Imperativ“ Kants: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Jede sittliche Norm muß in der Weise universalisierbar sein, daß sie für jede Person oder Gruppe gelten kann, die sich in einer Situation von gleicher Art befindet. Eine Norm, die diesem Kriterium nicht standhält, kann nicht ein gültiges sittliches Prinzip sein. Das ist – so wie die Goldene Regel – ein wichtiges Kriterium für die Ermittlung sittlicher Normen und sichert eine grundlegende Gerechtigkeit unter den Menschen. Dennoch ist dieser Imperativ nur ein negatives Kriterium für das Rechte, nicht zugleich auch ein genügendes Kriterium für das, was positiv als sittliche Pflicht zu gelten hat. Der Imperativ zeigt die gleichen Stärken und Begrenzungen wie die Goldene Regel. Beide sind wichtige Hilfen für die Auffindung der sittlichen Norm.<sup>34</sup> Aber für sich allein genügen sie nicht. Beide bedürfen der Ergänzung durch inhaltliche Wertkriterien, wie in den obigen Ausführungen konkretisiert.

#### 4. Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität

Das Wort ‚Grundwerte‘ ist neuen Datums. Es hat seinen Ursprung im Godesberger Programm der Sozialistischen Partei Deutschlands (SPD) von 1959, wo es zum ersten Mal vorkommt. Dort heißt es: „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität [...] sind die Grundwerte des sozialistischen Willens.“<sup>35</sup> Eine Aufzählung der gleichen Werte, wenn auch nicht als Grundwerte bezeichnet, findet sich in der Friedenszyklika *Papst Johannes' XXIII.* von 1963, erweitert um den vierten Wert der Wahrheit. Der Titel der Enzyklika „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ weist darauf hin, daß diesen Werten in dem Dokument besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.<sup>36</sup> In den Ausführun-

<sup>34</sup> Zwar verwehrt sich Kant dagegen, daß der kategorische Imperativ eine philosophische Formulierung der goldenen Regel der Nächstenliebe sei (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 69, in: *I. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 1. Teil [Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden hrsg. von W. Weischedel; Bd. 6], Darmstadt 1968, 62). Für A. Schopenhauer dagegen ist er nur ein „verblümter Ausdruck“ der altbekannten goldenen Regel (in: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig 1927, 220 f.). Zweifellos stimmen beide Regeln in ihren praktischen Ergebnissen weitgehend überein.

<sup>35</sup> Siehe hierzu H. Mockenhaupt, Die Bedeutung der christlichen Grundwerte für die Politik, in: *Die Neue Ordnung* 52 (1998), Heft 2, 91–97, hier: 91.

<sup>36</sup> Mit den Anfangsworten des lateinischen Originals: „*Pacem in terris*“; gemeinsame Nennung oder Erklärung finden die genannten Werte in Nr. 35, 37, 45, 80, 149, 167.

gen des Dokumentes zur politischen Ethik wird das Wort Liebe durch Solidarität ersetzt.<sup>37</sup> Bei *Papst Johannes Paul II.* findet sich ebenfalls die Trias Solidarität, Gerechtigkeit, Freiheit, ergänzt bei ihm durch den Frieden als vierten Wert.<sup>38</sup> Die drei Grundwerte setzen wichtige Akzente und geben Orientierungen, die besonders im sozialen, rechtlichen und politischen Bereich konkret bedeutsame Auswirkungen gezeitigt haben, wie veranschaulicht von den Menschenrechten.

Die Tatsache freilich, daß die SPD und die neuen kirchlichen Verlautbarungen die gleichen drei Grundwerte vertreten, bedeutet nicht auch schon eine ebenso vollständige Übereinstimmung im Hinblick auf deren Inhalt. Der Inhalt wird bestimmt von der jeweiligen Weltanschauung und Anthropologie, und diese weisen Unterschiede auf.<sup>39</sup> Das läßt deutlich werden, daß die genannten drei Grundwerte ihre endgültige Bestimmung erst durch die Ziele erhalten, in deren Dienst sie gestellt werden. Die drei Grundwerte sind wichtige formale Orientierungen für eine gerechte Ordnung der Gesellschaft, bieten aber nur partielle *inhaltliche* Wertmaßstäbe für das Gute und Rechte.<sup>40</sup> So kann niemand die Freiheit beanspruchen, alles zu tun, was immer ihm beliebt. Vielmehr stellt sich die Frage, wozu ein Mensch die Freiheit haben soll. Von daher leitet sich ab, auf welche Freiheit oder Freiheiten er Anspruch hat. Und das bedarf inhaltlicher Wertmaß-

<sup>37</sup> A. a. O. (Anm. 36) Nr. 80. Die Nummern 80–129 behandeln die vier Werte in besonders eingehender Form.

<sup>38</sup> In der Ansprache zum 50. Jahrestag der Gründung der UNO am 5. Oktober 1995 fordert der Papst zu gemeinsamer Anstrengung auf, eine „Zivilisation der Liebe aufzubauen, die auf den universalen Werten des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gründet“, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995) 601; ebenso in der Ansprache vom 23. Juni 1996 am Brandenburger Tor in Berlin, in: *Herder-Korrespondenz* 50 (1996) 412.

<sup>39</sup> So weist *Papst Johannes Paul II.* in seiner Sozialenzyklika „*Centesimus annus*“ von 1991 darauf hin, daß der Hauptirrtum des Sozialismus anthropologischer Natur sei, indem er die transzendente Bestimmung des Menschen übersieht und sich nur von Pragmatismus und Utilitarismus leiten läßt (dt. Ausgabe mit einem Kommentar von W. Kerber: *Vor neuen Herausforderungen der Menschheit*, Freiburg u. a. 1991, 35–37 [Nr. 13]).

<sup>40</sup> Für *Gerhard Luf* ist die „Freiheit der sittlichen Person für das Recht kein Wert unter anderen, sondern Grundlage und Maßstab rechtlicher Wertsetzung“. Damit gegeben ist die Forderung, den anderen als Subjekt gleicher Freiheit anzuerkennen und nach Handlungsmaximen mit strenger Allgemeinheit zu handeln. (Siehe seinen scharfsichtigen Beitrag: *Zur Problematik des Wertbegriffes in der Rechtsphilosophie*, in: *H. Miehsler u. a.* [Hrsg.], *Ius Humanitatis. Festschrift zum 90. Geburtstag von Alfred Verdross*, Berlin 1980, 127–146, hier: 146 und vgl. Anm. 63). Mit dieser Feststellung und Forderung ist aber noch keine Aussage darüber gemacht, welche Freiheit oder Freiheiten dem Menschen zuzusprechen sind und welche nicht. Das bedarf weiterer Maßstäbe, die in dem bloßen, nicht weiter qualifizierten Begriff der Freiheit nicht enthalten sind. Diesen Maßstäben kommt eine übergeordnete Rolle zu. Auch die Rechtswissenschaft kann nicht offen lassen, welcher Art sie sind, und muß sich der Aufgabe stellen, sie zu reflektieren.

stäbe.<sup>41</sup> Grundlegende Wertmaßstäbe dieser Art sind die oben dargelegten Ziele: die Entfaltung der Person, das Gemeinwohl, die Erhaltung und Entfaltung der Schöpfung, das ewige Heil. Jener Mensch ist wahrhaft frei, der diesen Zielen und dieser seiner Bestimmung unbehindert nachkommen kann.

Gleiches gilt für die Solidarität. Sie ist grundsätzlich ein Wert, aber ebenfalls ein Dienstwert und nicht ein Selbstwert. Solidarität kann auch im Dienst einer Mafia stehen und sichert darum nicht aus sich allein gerechte Verhältnisse unter den Menschen. Der dritte Grundwert, die Gerechtigkeit, schließlich schafft ebenfalls nicht selbst die zu verwirklichenden Werte, sondern setzt sie voraus, vermittelt aber jene Ordnung, die allen Beteiligten in gleicher Proportion die Teilhabe an diesen Werten und deren Verwirklichung ermöglicht.

Wie schon gesagt, nennen die päpstlichen Dokumente zusammen mit diesen drei Grundwerten jeweils noch einen vierten Wert: die Wahrheit (*Johannes XXIII.*), bzw. den Frieden<sup>42</sup> (*Johannes Paul II.*). Von anderer Seite wiederum wird die Gleichheit als ein weiterer Grundwert betrachtet, wie schon in der Trias der französischen Revolution enthalten: Freiheit, Gleich-

heit, Brüderlichkeit.<sup>43</sup> (Die große Bedeutung des Gleichheitskriteriums für eine gerechte Ordnung ist oben in den Reflexionen zur goldenen Regel und zum kategorischen Imperativ angesprochen worden.) Diesen Werten könnten noch andere beigegeben werden, so etwa die verschiedenen Tugenden, wie Treue, Wahrhaftigkeit, Verlässlichkeit, Fleiß, Ausdauer, Ordnung, Teamgeist. Sie alle sind für die Verwirklichung des Lebenssinnes und des letzten Zieles wichtige Werte, aber Dienstwerte und nicht Selbstwerte, und sie erhalten ihre wahre Werthaftigkeit erst von ihrer Finalität.

## 5. Offenheit für die Führung durch Gottes Geist

Der vorliegende Beitrag hat die obersten Zwecke und Ziele des menschlichen Lebens als grundlegende Wertmaßstäbe des Handelns zum Gegenstand. Orientiert an diesen Zielen und unter Zugrundelegung der konkreten Natur des Menschen und der Welt, sind die weiteren Werte zu ermitteln und abzuleiten, die für das Handeln der Menschen von Bedeutung sind. So etwa ist die Familie ein fundamentaler Wert für das Wohl des Einzelnen wie der Gesellschaft, da der Mensch seiner persönlichen Berufung und den Aufgaben in der Gesellschaft nur wirksam nachkommen kann, wenn ein gesundes Familienleben in den Mitgliedern der Gesellschaft die Voraussetzungen dafür schafft.

Das letzte, höchste Ziel von Mensch und Schöpfung kann allerdings nur ein einziges sein. Nach der christlichen Theologie ist dieses höchste Ziel die Verherrlichung Gottes und die Verwirklichung seines Schöpfungs- und Heils-

<sup>41</sup> „Die Grundrechte bieten dem einzelnen keinen Lebenssinn. Das Grundrechtssubjekt findet seinen Sinn nicht im Freiheitsrecht, sondern in dessen vernünftiger Aktualisierung: nicht in der Berufsfreiheit, sondern in der Arbeit; nicht in der Gewissensfreiheit, sondern in der guten Tat; nicht in der Religionsfreiheit, sondern im Glauben. [...] Die Wissenschaftsfreiheit gewährleistet noch keine leistungsfähige Forschung. Die Kunstfreiheit bringt nicht von selbst eine Blüte der Literatur hervor. Das Eigentumsgrundrecht als solches schafft noch keinen Wohlstand. Religionsfreiheit verbürgt nicht Religiosität. Mit Grundrechten allein ist kein Staat zu machen.“ *J. Isensee*, Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat, in: *A. Paus* [Hrsg.], Werte - Rechte - Normen, Graz u. a. 1979, 131–169, hier: 153).

<sup>42</sup> Friede wird generell verstanden als die Abwesenheit von Streit und Krieg, gründend in einer gerechten Ordnung der Gemeinschaft. Als solcher ist er eine wichtige Voraussetzung für die Entfaltung der Person und der Gemeinschaft, ist er also ein Dienstwert und nicht ein letzter Wert. Nach *Mahmoud Zakzouk* (al-Azhar-Universität Kairo) andererseits ist der Friede für den Islam das höchste Ziel des Menschen. Friede wird hier verstanden als Übereinstimmung des Menschen mit Gott. Das arabische Wort für Frieden, *salām*, so erklärt *Zakzouk*, bedeutet gleichzeitig auch Heil. „Er ist das Heil des Menschen, der ihn sucht. Insofern ist er etwas, was jeder Mensch selber für sich zu schaffen hat, und zwar durch seine Hingabe an Gott.“ (*M. Zakzouk*, Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens, in: *A. Bsteh* [Hrsg.], Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht [Beiträge zur Religionstheologie; 8], Mödling 1994, 69–91, hier: 69). Friede in diesem weiten Sinn als Harmonie mit Gottes Willen und als Heil ist in der Tat das höchste Ziel des Menschen, auch für das Christentum. In den Büchern der Bibel hat das Wort Friede (*šālōm*) wiederholt eben diesen Sinn. Aber er ist zu unterscheiden von dem gebräuchlichen und engeren Begriff des sozialen und politischen Friedens, der nicht mit dem Heil identisch ist, sondern eine gesonderte, begrenztere Wirklichkeit darstellt.

<sup>43</sup> Ähnliche Grundprämissen haben im deutschen Grundgesetz Aufnahme gefunden, nämlich – zusammen mit der Menschenwürde – Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Doch das sind nicht, wie *J. Isensee* feststellt, juristisch scharfe Begriffe. „Sie sind lapidar, mithin volkstümlich. Sie sind pathetisch, also faszinierend. Sie sind unbestimmt, darin anpassungsfähig. Das Sinnvariable wirkt integrierend, weil es eine Vielzahl von Erwartungen auf sich ziehen vermag.“ In dieser Allgemeinheit werden sich alle Bürger gern zu diesen Werten bekennen. Aber in den Händen von politischen Sektierern und Utopisten können sie jederzeit ihre revolutionäre, zerstörerische Wirkung zurückgewinnen (*J. Isensee*, a. a. O. [Anm. 41] 142). Die ebenfalls genannte Menschenwürde ist ein viel beschworener, aber opaker Begriff. Er identifiziert nicht so sehr ein zu erreichendes Ziel als eine vorgegebene Qualität des Menschen, die es allerdings – und insofern beinhaltet der Begriff eine Zielvorgabe – zu schützen gilt. Neben der Garantie der elementaren Lebensrechte wird die Menschenwürde vor allem konkret in den Forderungen der Freiheit und Gleichheit. Die Kataloge der Menschenrechte berufen sich demgemäß zu ihrer Begründung häufig auf die Menschenwürde (siehe *W. Huber*, Art. „Menschenrechte/Menschenwürde“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin 1992, 577–602). Ein inhaltliches Kriterium dessen, worin die Lebensrechte bestehen oder was Freiheit und Gleichheit fordern, bietet die Menschenwürde indessen nicht. Sie fordert nur als ein negatives Kriterium, daß diese Ansprüche nicht willkürlich beeinträchtigt werden dürfen.

planes. Die weiteren Teilziele, nämlich die Dienstbarmachung der Erde, die Entfaltung der Person und die Förderung des Gemeinwohles, müssen sich wiederum in den Dienst dieses höchsten Zieles stellen und erhalten von da her ihre genauere Bestimmung. So kann etwa die Entfaltung der Person im Abstrakten in vielen Richtungen erfolgen, doch erhält sie ihre konkrete Richtung und Bestimmung durch die Erfordernisse des Gemeinwohls und die persönliche Berufung von Gott im Dienst seiner Anliegen.

Schließlich ist festzuhalten, daß die *konkrete* Natur und Gestalt des *letzten, höchsten* Zieles der menschlichen Geschichte und der Schöpfung auch den gläubigen Menschen nicht bekannt ist, sondern nur Gott allein. Die Menschen vor hundert Jahren haben nicht voraussehen können, welche Entwicklung unsere Welt bis heute nehmen würde, und wir unsererseits wissen nicht, welche Entwicklung die Welt in den nächsten hundert oder gar tausend Jahren nehmen wird. Die Welt gleicht einem Bauwerk, das im Werden begriffen und dessen endgültiger Plan nur dem Bauherrn bekannt ist. Darum muß die Menschheit offen sein für die Führung von Gottes Geist. Durch seine Eingebungen bewegt Gott Männer und Frauen immer von neuem, den Weg zu wählen, den sie nach seiner Absicht gehen sollen, wo die Einsichten der Vernunft an ihre Grenzen kommen.<sup>44</sup>

In diesem Zusammenhang verdient der Gemeinschaftsbezug aller sittlichen Entscheidungsfindung Beachtung. Er ist für die Ethik immer eine maßgebliche Komponente.<sup>45</sup> Offensichtlich wird das gesammelte Verstehen der Gemeinschaft vom letzten Ziel der Menschheit und der Schöpfung umfassender sein als die Kenntnis des Einzelnen. Zwar ist zweifellos auch der Gemeinschaft nicht eine vollständige Einsicht in die Pläne Gottes gegeben, und auch

---

<sup>44</sup> Unter dieser Rücksicht erscheint der Sinn des Lebens nicht so sehr als eine fest umrissene Zielsetzung, sondern als eine ständige Aufgabe und Berufung, die letztlich darin besteht, den Willen Gottes zu tun. Wird der Sinn des Lebens so verstanden, läßt sich sagen: Das Leben „ist immer sinnvoll; selbst dann, wenn wir die Zielrichtung seiner Entwicklung nicht kennen und wir den Evolutionsprozeß selbst als zufällig, grausam und ungerecht und deshalb für uns womöglich als existentiell unakzeptabel empfinden. Jedes Leben ist von einer höchsten Schöpferhand gewollt und verantwortet.“ (W. Holzhausen, *Woran soll ich mich halten? Auf der Suche nach verbindlichen Werten*, Mainz 1997, 174).

<sup>45</sup> Hier dürfte das berechnete Anliegen des Kommunitarismus liegen. Er betont gegenüber den auf der reinen Vernunft des Individuums (Kant, Rawls) oder auch dem rationalen Diskurs der gesellschaftlichen Gruppe (Diskursethik) gründenden Ansätzen der Normfindung die notwendige Rolle der integrativen Gemeinschaft in der Findung sittlicher Normen. Zur Theorie siehe Ch. Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992; Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (Theorie und Gesellschaft; 26)*, Frankfurt/M. u. a. 1994; A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995.

ihr Verstehen wird immer wieder der Ergänzung und Korrektur bedürfen; dennoch wird das Verständnis der Gemeinschaft von der Bestimmung des Menschen das des Einzelnen in der Regel übertreffen. In gemeinsamer Kommunikation müssen darum die Glieder der Gemeinschaft zu einem je besseren Verständnis ihrer Bestimmung und den sich daraus ergebenden sittlichen Forderungen finden. Sittliche Erkenntnis ist deswegen ganz wesentlich verknüpft mit der Gemeinschaft und ihren Traditionen.

Dem entspricht, daß für das Zweite Vatikanische Konzil Gottes Geist vor allem in der Gemeinschaft wirksam ist. Es gibt seiner Überzeugung Ausdruck, daß dem *Volke Gottes* die Führung durch Gottes Geist zuteil wird. „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“<sup>46</sup> Gottes Geist lenkt, klärt und animiert die Bestrebungen, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr Leben humaner zu gestalten, die Schöpfung zu vervollkommen und die kommende Zeit vorzubereiten.

Diese Führung des Gottesgeistes wird nach der Lehre des Konzils nicht nur den Christen geschenkt. Die Gnade Gottes ist in den Herzen aller Menschen guten Willens am Werk; denn „da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“<sup>47</sup>. Das österliche Geheimnis besteht darin, daß der Herr Jesus durch sein Leiden und Kreuz den Menschen einen Weg gebahnt hat, der sie befähigt, das neue Gebot der Liebe zu erfüllen und dadurch – wie er selbst vor ihnen – der Auferstehung entgegenzugehen. Gottes Geist schenkt allen Menschen die Gnade, gemäß ihrer Berufung von Gott zu leben, ihren Beitrag zur Verwirklichung von Gottes Werk zu leisten und schließlich zur Gemeinschaft mit ihm zu gelangen.

---

<sup>46</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 11.

<sup>47</sup> A. a. O. (Anm. 20) Art. 22.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

### zur Problematik des Wertebegriffs

*Schneider* Im Anschluß an das so reichhaltige Referat eine historische Reminiszenz zur Frage, wie die ‚Grundwerte‘ in das Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands gekommen sind: Anlaß dafür war der Umstand, daß innerparteilich ein Konsens hinsichtlich der im Parteiprogramm bis dahin üblichen Gesellschaftsanalyse – mit dem Anspruch wissenschaftlicher Wahrheit – und bestimmter daraus abgeleiteter Folgerungen – mit dem Anspruch praktischer Wahrheit – nicht mehr zu erreichen war. Zudem wollte man sich auch für Bürger öffnen, die die sozialistische Weltanschauung, die wissenschaftlich begründete Weltanschauung, wie es hieß, nicht akzeptierten. Das Stichwort ‚Grundwerte‘ wurde also in die sozialdemokratische Parteiprogrammatik aufgenommen, weil man sich scheute, das Stichwort ‚Wahrheit‘, im Sinne von wissenschaftlich gewonnener Wahrheit für die Begründung des eigenen politischen Wollens in Anspruch zu nehmen und so die Anhänger auf eine bestimmte, als wissenschaftlich betrachtete Gesellschaftstheorie zu verpflichten. Eine Öffnung der Partei für neue Bevölkerungsschichten sollte nicht an dogmatischen Hürden scheitern.

Damit war im Zusammenhang mit dem Begriff ‚Grundwerte‘ die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von ‚Werten‘ und ‚Wahrheit‘ angesprochen. Nun kann man innerhalb des Spektrums verschiedener Werte ohne Zweifel einen je unterschiedlichen Status derselben in bezug auf die Wahrheitsfrage feststellen. So gibt es Tugenden wie ‚Wahrhaftigkeit‘, ‚Treue‘ oder ‚Fleiß‘, denen in dieser Hinsicht ein anderer Stellenwert zukommt als den angesprochenen Grundwerten von Freiheit oder Gerechtigkeit.

Am Beispiel der ‚Solidarität‘: Handelt es sich dabei um einen Dienstwert? Wenn *Papst Johannes Paul II.* sagt, man könne das in unseren modernen Sprachen damit Gemeinte auch mit dem traditionellen Begriff ‚amicitia – Freundschaft‘ wiedergeben, ist doch damit die Vorstellung angesprochen, die *Aristoteles* mit dem Begriff *philia* verbindet – das Schönste also, das es für den Menschen im Leben überhaupt gibt, nicht nur ein Instrument. Er räumt allerdings ein, daß es da eine gewisse Rangordnung zu beachten gilt: Freundschaft um eines gegenseitigen Nutzens willen (das, was beispielsweise Menschen dazu führt eine Erwerbsgemeinschaft zu gründen) ist etwas anderes als Freundschaft um einer gewissen Annehmlichkeit willen (indem Menschen etwas miteinander genießen wollen) oder im Interesse einer sittlichen Verpflichtung (weil man sich gegenseitig verspricht,

sich mit dem Wohl des Anderen oder auch mit seinem Heil identifizieren zu wollen). In diesem Kontext kann es dann in hohem Maße um Fragen gehen, deren Wahrheitsstatus für das Zusammenleben der Menschen von eminenter Bedeutung ist und die sich unausweichlich stellen, wenn es um jene gemeinsamen Grundüberzeugungen geht, die in der Lage sind, Menschen in unseren Gesellschaften miteinander zu verbinden. Damit hängt wohl auch die Frage nach dem Neuen im Referat von Professor Schabestari zusammen.

### Nähe zwischen koranischen und biblischen Aussagen

*Taskhiri* Mit meinem Dank für den interessanten Beitrag von Professor Peschke verbinde ich die Überzeugung, daß ein in seinen eigenen Glaubensgrundsätzen bewandeter Muslim, abgesehen von einzelnen Worten, den ganzen Beitrag auch von seinem muslimischen Standpunkt aus bejahen könnte. Darin sehe ich einen neuerlichen Beweis dafür, daß die Quelle der beiden göttlichen Religionen eine ist.

So hat der Autor in seinem Beitrag das Lob Gottes gepriesen – wie dies auch Sure 1 des Korans mit den Worten tut: „*al-ḥamdu li-llāhi* [...] – Lob sei Gott, dem Herrn der Welten“ (Koran 1,2). Er sprach, wie dies auch in vielen Versen des Korans zum Ausdruck gebracht wird, von der Urbarmachung und der Kultivierung des Lebensraumes ebenso wie vom Glauben an Gott, der – vor allem in Gebet und Gottesdienst – als Bewegung der Gläubigen zu Gott hin verstanden wird, wenn es heißt: „O Mensch, du strebst mühevoll deinem Herren zu, und du wirst ihm begegnen.“ (Koran 84,6).

Die Erkenntnis der Majestät Gottes kam gleichfalls im Referat zur Sprache, ähnlich wie dies an vielen Stellen im Koran geschieht. Es heißt zum Beispiel in einem göttlichen Ausspruch, *ḥadīṭ qudsī*: „Ich habe die Geschöpfe deshalb erschaffen, um Mich ihnen erkennbar zu machen“, und an einer Stelle im Koran: Ich habe die Geschöpfe erschaffen, damit sie Mir gegenüber den Gottesdienst darbringen (vgl. Sure 51,56). Nicht zuletzt sind es auch die im Referat angeführten biblischen Aussagen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ und: „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen“, die der koranischen Botschaft ganz nahe stehen.

### erfreuliche Gemeinsamkeiten mit koranischen Aussagen

*Peschke* Anknüpfend an die letzte Wortmeldung von Ayatollah Taskhiri kann ich nur meiner Freude Ausdruck geben, daß vom Koran offensichtlich die gleichen Anliegen vorgebracht werden. Es wäre sicher nützlich und lohnend, die koranischen Texte einmal in einer ähnlichen Weise durchzustudieren, nicht zuletzt, was die Geltung der

„Goldenen Regel“ anbelangt, die ja für das gedeihliche Zusammenleben der Menschen von umfassender Tragweite ist.

zur Relativität  
der sogenannten  
Grundwerte

Zur Stellungnahme von Professor Schneider kann darauf hingewiesen werden, daß die Grundwertediskussion ihren Anstoß zwar durch das sogenannte „Godesberger Grundsatzprogramm“ der Sozialdemokratischen

Partei Deutschlands (1959) erhielt, das Anliegen jedoch in der Folge auch von der Christdemokratischen Union aufgegriffen worden ist; schließlich wurde das Thema Werte, wie in meinem Referat gezeigt, in den vergangenen Jahren auch in päpstlichen Verlautbarungen behandelt.

Was die drei Werte – Gerechtigkeit, Solidarität, Freiheit – anbelangt, so ist ihnen bestimmt eine gewisse Relativität eigen und darum wurden sie von mir auch nicht als höchste Werte eingestuft. So manches ist natürlich an ihnen auch diskutabel, etwa, wenn man Solidarität einerseits als Dienstwert ansieht und den Begriff zugleich mit Freundschaft übersetzt. Doch, hat nicht Solidarität eher mit einem gemeinschaftlichen Wirken und gegenseitigen Helfen in einer größeren Gruppe zu tun, bei dem es also nicht nur um zwei oder drei Personen, wie im Falle von Freundschaft, geht? Freilich zeigt der Umstand, daß es bei der Solidarität auch um einen feindlich gesinnten Zusammenschluß Anderen gegenüber gehen kann – wie etwa früher eine Solidarität von Katholiken in der Auseinandersetzung mit den Protestanten gepflegt wurde und umgekehrt –, in welchem Maße es sich dabei um einen relativen Begriff handelt, der erst eindeutig zu einem Wert wird, wenn er sich in den Dienst höherer Ziele stellt.

Werte  
und Wahrheit

Damit ist bereits die Frage nach dem Verhältnis von Werten und (wissenschaftlich erkannter) Wahrheit angesprochen. Es ist davon auszugehen, daß es bei den

Wertkriterien sittlichen Handelns auch um eine bestimmte Weltansicht und im Zusammenhang damit in hohem Maße auch um Wahrheit geht. Etwa, wenn Christen und Muslime daran glauben, daß Gott die Welt erschaffen hat und dabei auch einen bestimmten Plan hatte. Das ist für sie die Wahrheit. Und auf diesem Wege wird Gottes Wille zu einem höchsten Wertkriterium für ihr Handeln. Dementsprechend wäre das Verhältnis zwischen Werten und Wahrheit zu bestimmen.

Bedeutung des  
Vorbilds für Um-  
setzung der Werte

*Khalidji* Professor Peschke wies darauf hin, daß es im Christentum darum geht, die vorgegebenen Werte in entsprechende Handlungen umzusetzen, wobei in diesen Handlungen der Menschen dann wieder umgekehrt die

Werte sichtbar werden. Auf diesem Weg kommt es zu einem wechselseitigen Verhältnis zwischen den betreffenden Werten und Handlungen.

Der Islam hingegen verpflichtet den Menschen zwar auch, die Werte in die Tat umzusetzen, er stellt dafür aber in der Gestalt des Propheten zugleich ein Vorbild bereit angesichts der Tatsache, daß die Menschen offensichtlich vielfältige Schwierigkeiten haben, die Ideale und Werte tatsächlich in ihre Praxis zu übernehmen. Das liegt nicht zuletzt an der Diskrepanz zwischen dem, was die Absicht Gottes ist, einerseits, und dem, welches Verständnis und welche Theorien der Mensch von diesen wertebezogenen Sachverhalten hat, andererseits. Damit nun die Muslime die sie verpflichtenden Werte möglichst unproblematisch in die Praxis ihres Lebens übernehmen können, stellt der Heilige Koran den Propheten des Islams als Verkörperung dieser Werte dar. Da die Muslime in allen Propheten Auserwählte und Untertanen Gottes sehen, richtet sich meine Frage an unsere christlichen Gesprächspartner, ob Jesus aus christlicher Sicht auch als eine Verkörperung der Werte betrachtet werden kann, wenn die Christen doch Jesus weder als Propheten noch als Gott anerkennen, sondern als jemanden, der zwischen beiden steht.

„zielgerichtete“  
Ethik und die  
Frage nach den  
„Prinzipien“

*Vanoni* Das Referat stand ganz im Zeichen des Zielles, war auf das ausgerichtet, was am Ende ist – auf das Ziel der Welt, der ganzen Schöpfung des Menschen. Und es hieß, daß, was mit dem höchsten Ziel zu tun hat, ein höchster Wert sei. Ich frage mich nun, ob und

warum man heute nicht mehr von „Prinzipien“ spricht. Ein Ausdruck, der früher in der Moraltheologie eine maßgebliche Rolle gespielt hat, ist er in der heutigen Diskussion so schwierig geworden, daß man es vorzieht, ihn zu meiden?

*Peschke* Hat Dr. Khalidji davon gesprochen, daß im koranischen Gesetz Beispiele vorgestellt werden, nach denen der Mensch handeln soll, und darauf hingewiesen, daß der Prophet ein besonderes Beispiel des Verhaltens für den Muslim ist, läßt dies einen Christen natürlich spontan an Jesus Christus denken, der sich als Beispiel für unser Handeln gezeigt hat. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.“ (Joh 13,15), sagt Jesus, nachdem er den Jüngern die Füße gewaschen hatte. Nach christlicher Lehre ist ja Christus als das menschengewordene Wort Gottes wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich; und als wahrer Mensch kann er seinen Jüngern auch ein Vorbild sein. Nach welchen Kriterien, nach welchen Orientierungen bzw. Prinzipien aber hat

Jesus gehandelt? Letztendlich führt sein Beispiel wieder zu den Erfordernissen des Reiches Gottes, zum Willen Gottes als höchster und letzter Autorität für den Menschen – als dem endgültigen Kriterium der Liebe. Die gleiche Frage möchte man auch an Muḥammad richten: Nach welchen Kriterien, nach welchem letzten Kriterium hat er gehandelt?

Offensichtlich hat unsere jeweilige Gemeinschaft des Glaubens für uns beide, für Christen und Muslime, eine große Bedeutung im Hinblick auf unser Bemühen, die richtigen Kriterien für unser Handeln zu finden und sie anzuwenden. Denn so sehr die Werte, von denen ich im Referat gesprochen habe, einen allgemeinen Orientierungsrahmen abgeben, so sehr müssen wir doch immer wieder neu nach entsprechenden Konkretisierungen suchen, etwa heute in der Frage der Gentechnik oder bei der Gestaltung einer zeitgemäßen Wirtschaftsordnung. Dabei sind wir wesentlich auf die Hilfe unserer beiden Glaubensgemeinschaften angewiesen, müssen aber zugleich Wege suchen, bei aller Unterschiedlichkeit der Ansichten und Werturteile, doch zu einem neuen Miteinander des Verstehens und des Handelns zwischen unseren beiden Religionsgemeinschaften zu kommen.

Daß das Wort ‚Prinzipien‘ in meinem Referat nicht vorkam, war nicht beabsichtigt. Doch ist die „Goldene Regel“, von der ich sprach, ohne Zweifel als ein Prinzip sittlichen Handelns anzusehen, und wahrscheinlich ließen sich noch andere Prinzipien in meinen Ausführungen entdecken.

ist nicht Werte-  
konsens über-  
haupt in Gefahr?

*Khoury* Wurde zu Beginn des Referates von einem ‚Wertekonsens‘ gesprochen, stellt sich für mich die grundsätzliche Frage, welche Relevanz eine Wertediskussion ganz allgemein in einer pluralen Gesellschaft überhaupt noch haben kann, in der die Suche nach einem Wertekonsens immer mehr dabei ist, der Suche nach einem bloßen Interessenausgleich Platz zu machen. Ist m. a. W. die Rede von Werten tatsächlich noch relevant in unserer Gesellschaft?

*Peschke* Eine Gemeinschaft braucht ein Minimum an Werten, um eine gemeinsame Basis zu haben für die nötigen Gesetze und Normen. Dafür ist ein Konsens erforderlich, der heute zugegebenermaßen immer schwerer wird, ja in der Tat Gefahr läuft, überhaupt abhandenzukommen. Bekennt man sich nun gemeinsam zu Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität als Grundwerte der Gesellschaft, ist schon Wichtiges geschehen, doch bleibt die Frage zumindest ein Stück weit immer noch offen, wie diese Begriffe inhaltlich zu füllen sind.

zum Verhältnis  
zwischen  
religiöser und  
wissenschaftlicher  
Wahrheit

*Schabestari* Die Frage der Beziehung zwischen religiöser Wahrheit und wissenschaftlicher Wertwahrheit, die Professor Schneider gestellt hat, ist noch unbeantwortet. Könnte man sich damit einverstanden erklären, wenn ein gläubiger Mensch die Auffassung vertritt, daß die von ihm im Glauben festgehaltene ethische Wahrheit keinem wissenschaftlichen Diskurs ausgesetzt werden dürfe? Oder muß ein Gläubiger hinsichtlich der religiösen Wahrheit, die er in seinem Gewissen festhält, sich dennoch stets aufs neue einem ernsthaften Dialog mit wissenschaftlichen Wahrheiten aussetzen und sich auf ihn einlassen? Diese Frage scheint mir offen geblieben zu sein.

Unterscheidung  
von Gut und  
Böse hat ihren  
Bezug zur  
Wahrheitsfrage

*Peschke* Mit gutem Recht, so scheint mir, wird von Professor Schabestari auf diese Frage hingewiesen. Wenn es in der Ethik primär um Gut oder Böse geht, kann das sicher nicht heißen, daß damit die Frage nach dem, was wahr oder falsch ist, ausgeklammert wird. Das Gute muß in jedem Falle mit der Wahrheit übereinstimmen und sich an ihr orientieren. Wenn wir beispielsweise als Christen daran glauben, daß es nicht möglich ist, Gott die ihm gebührende Ehre zu erweisen, ohne auch seinem Schöpfungswerk zu dienen, der Welt in der Ehrfurcht vor ihrem Schöpfer zu begegnen und sie zu bewahren, dann entspricht für uns dieses sittliche Verhalten dem, was wahr ist. Andererseits würde eine zerstörerische Einstellung der Welt gegenüber gegen das verstoßen, was wahr ist.

*Gabriel* Im Zusammenhang mit der hier aufgeworfenen Frage scheint es mir nützlich zu sein, an *Aristoteles* zu denken und an seine Unterscheidung zwischen streng wissenschaftlichen Wahrheiten, zum Beispiel mathematischer Art, und ethischen Wahrheiten, die aufgrund der menschlichen Freiheit nur mit einem viel geringeren Gewißheitsgrad erkannt werden, was jedoch ihrem Wahrheitscharakter letztendlich keinen Abbruch tut.

Konturen der  
Freiheit immer  
schon im  
Freiheitsbegriff  
angelegt

*Luf* Im Zusammenhang mit der Verwendung des Freiheitsbegriffes war im Referat davon die Rede, daß niemand die Freiheit beanspruchen kann, um uneingeschränkt das zu tun, was ihm beliebt; es bedürfe vielmehr bestimmter Konturen der Freiheit, die sich aus der Beantwortung der Frage ergeben, wozu ein Mensch die Freiheit haben soll. Damit verbindet sich für mich die Frage, ob und inwieweit diese Bezüge nicht immer schon im Freiheitsbegriff angelegt sind und

nicht bloß von außen an ihn herangetragen werden müssen: Konturen, die etwa mit dem Umstand gegeben sind, daß sich die Freiheit bezogen sieht auf den Mitmenschen, den es zu achten gilt und mit dem zusammen ge-  
deihliche Formen des Zusammenlebens gefunden werden müssen; daß sich die Freiheit im weiteren bezogen sieht auf bestimmte naturale Bedingungen des Menschseins, die erst die nötigen Voraussetzungen dafür schaffen, damit ich als freies Wesen leben kann, oder auf ökonomische Bedingungen, die es mir erst ermöglichen, mich als ein freies Wesen zu bewegen.

Freiheitsgewähr-  
leistungen  
nötig angesichts  
negativer  
Erfahrungen

Ich meine nun, daß sich das Problem, welche Freiheit immer wieder geschützt werden muß bzw. beanspruchen kann, geachtet zu werden, weitgehend in einer negativen Konsequenz ergibt: es stellt sich insbesondere in Verhältnissen, wo Menschen gedemütigt, erniedrigt und instrumentalisiert werden. In der negativen Erfahrung dieser Bedrohung des Menschen in seiner Humanität tritt uns die Notwendigkeit entgegen, Gewährleistungen menschlicher Freiheit einzufordern.

‚existentielle  
Freiheit‘ und  
‚kategoriale  
Freiheiten‘

*Peschke* In dem komplexen Problemfeld menschlicher Freiheit geht es zunächst um den Bereich einer grundlegenden, existentiellen Freiheit des Menschen. Sie kann ihm auch nicht in Verhältnissen genommen werden, in denen seine konkreten Freiheiten extrem

eingeschränkt sind, wie etwa im Gefängnis oder unter totalitären politischen Bedingungen. Diese existentielle Freiheit verwirklicht und entfaltet sich jedoch in konkreten Bereichen, so daß man mit Recht von kategorialen Freiheiten, wie Redefreiheit, Lehr- und Lernfreiheit, Bewegungsfreiheit u. a. spricht. Und alle diese konkreten Freiheiten – im Unterschied zur existentiellen Freiheit – haben auch immer wieder gewisse Begrenzungen: wenn man beispielsweise an den verleumderischen Mißbrauch der Redefreiheit denkt oder an die Möglichkeit, die Forschungsfreiheit zum Zwecke von Genmanipulation oder für Experimente an Embryonen auszunutzen.

Es kann kein Zweifel sein, daß es diese kategorialen Freiheitsräume weitmöglich zu wahren und notfalls angesichts drohender oder aktueller Gefährdungen auch zu schützen gilt. Hier liegt auch die Bedeutung der Menschenrechte, die sowohl die Ausübung der verschiedenen konkreten Freiheitsvollzüge garantieren wollen, aber auch über die Grenzen wachen, die dabei – im Interesse der Rechte des Anderen – nicht durch eine allenfalls schrankenlose Ausübung der Freiheitsrechte des Einzelnen über-

schrritten werden dürfen. Das allgemeine Kriterium für die Anwendung von Schutzmaßnahmen zur Wahrung von Freiheitsrechten scheint mir nun das Gemeinwohl zu sein – das möglichst viel Freiheit erfordert, um der Kreativität des Menschen willen, deren das Gemeinwohl so dringend bedarf, das aber zugleich auf die Grenzen der Freiheitsrechte hinweist, überall da, wo deren Mißbrauch das Gemeinwohl gefährdet.

wie mit  
verschiedenen  
Auffassungen  
in einem Land  
umgehen?

*Rashadi* Mit Recht hat Professor Peschke darauf hingewiesen, daß sich die menschlichen Gesellschaften in ihrem Denken und in ihren Vorstellungen grundsätzlich auf eine Vielfalt, *takātur*, hin bewegen. Dieser Pluralismus geht auf unterschiedliche Interpretationen der einzelnen Werte und ihrer Begründung zurück. So ist

Gerechtigkeit ohne Zweifel ein allgemein anerkannter Wert. Doch hinsichtlich ihrer Begriffsbestimmung, ihrer Grundlagen und ihrer konkreten Anwendung kann es durchaus unterschiedliche Auffassungen geben. Solange man sich m. a. W. auf der Ebene theoretischer Überlegungen bewegt, werden sich alle grundsätzlich zum Ideal der Gerechtigkeit bekennen, sobald man sich jedoch auf die Ebene der Praxis, der Anwendung auf die bestehenden Verhältnisse begibt, beginnen die Probleme, da spätestens dann die unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich der Definition des Begriffes Gerechtigkeit manifest werden und jeder in der Praxis im Sinne seines eigenen Verständnisses versucht, diesen für die menschliche Gesellschaft grundlegenden Wert zu verwirklichen.

So bedeutet im marxistischen Verständnis Gerechtigkeit so viel wie Gleichheit, während andere Gleichheit ganz im Gegenteil als Ungerechtigkeit, *zulm*, empfinden. Daraus ergeben sich für mich zwei Fragen: Wie stellen sich die Regierungen und Religionsgemeinschaften ganz allgemein dem Problem der Pluralität angesichts so unterschiedlicher Auffassungen von Gerechtigkeit in einem Land, in dem keine dieser Auffassungen über eine eindeutige Mehrheit verfügt? Und: Wie begegnet insbesondere das Christentum diesem Phänomen?

Wert der  
Gerechtigkeit –  
wie inhaltlich zu  
füllen?

*Peschke* Das Problem, wie der Wert der Gerechtigkeit inhaltlich zu füllen ist, ist mir bewußt; ich sprach daher auch in dieser Hinsicht von einer relativen Größe. Mit *Hobbes*, *Spinoza* und *Kelsen* kann man in diesem Kontext auf die Theorie eines ‚positiven Rechts‘ zurückgreifen und die These vertreten, Norm der Gerechtigkeit seien die faktisch von einem Staat erlassenen Gesetze. Doch dagegen spricht, daß verbind-

liche Gesetze sich am Maßstab der Gerechtigkeit messen müssen und man sich auch da auf Gerechtigkeit beruft, wo es gar kein positives Recht gibt. Andere sehen im sozialen Nutzen das Kriterium für die Gerechtigkeit. Was würde jedoch in diesem Fall von den Menschen gelten, die aufgrund irgendwelcher Behinderungen dem sozialen Nutzen von vornherein nicht dienen können? Wieder andere vertreten eine Theorie der Gottesoffenbarung, daß gerecht ist, was Gott offenbart hat und in bestimmten Heiligen Schriften niedergelegt ist. Die christliche Tradition schließt sich überwiegend der Naturrechtstheorie an: daß gerecht ist, was sich aus den Erfordernissen der natürlichen Anlagen des Menschen ergibt, aus seinen *inclinationes naturales* – was beispielsweise der Lebenserhaltung und -entfaltung dient, dem Recht auf Familie, dem Recht, in der Gemeinschaft mit den anderen zusammenzuarbeiten, und dem Recht, als Geschöpf Gottes Gott anzuerkennen und ihn auch in der Gemeinschaft des Glaubens zu verehren. Bei all dem bleibt jedoch auch im Rahmen dieser sogenannten Naturrechtstheorie manches problematisch, so vor allem die grundlegende Frage, wie man die Natur des Menschen nun tatsächlich adäquat interpretiert und welches dementsprechend im einzelnen die Kriterien sind, für das, was gerecht ist.

Grundwertediskussion und Godesberger Programm

*Pichler* Zum einen schien es mir problematisch, die Grundwertedebatte sozusagen am „Godesberger Grundsatzprogramm“ der SPD aufzuhängen. Wäre nicht für diesen Zweck viel eher auf Dokumente wie die Enzykliken „*Rerum novarum*“ von *Leo XIII.* oder „*Quadragesimo anno*“ von *Pius XI.* hinzuweisen und damit auf jene Impulse, die für die Entfaltung der katholischen Soziallehre maßgeblich waren und zusammengekommen einen viel originäreren Anspruch verdienen?

Was im besonderen den Solidarismusbegriff anbelangt, so erscheint dieser lange vor dem Godesberger Programm bereits in der eben erwähnten katholischen Soziallehre als Grundwert definiert. Nicht zuletzt kann man dabei auch an den christlichen Sozialethiker *Heinrich Pesch SJ* und sein Standardwerk über „*Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre*“ (Freiburg 1898–1901) denken.

Im übrigen hat der Solidarismusbegriff im sozialistischen Kontext auch einen kollektivistischen Hintergrund und Anspruch, wenn man etwa an *Georges Sorel* (1847–1922) denkt und seine Schüler, einschließlich u. a. *Stalin!*, die im Vergleich mit der christlichen Soziallehre ein ganz anderes Verständnis dieses Begriffs entwickelten. Einen besonders liberalen An-

spruch dem Godesberger Programm zuzubilligen erscheint mir jedenfalls nicht ohne weiteres angebracht.

*Peschke* Wenn ich darauf hinwies, daß das Wort ‚Grundwerte‘ neueren Datums ist, näherhin erstmals in dem erwähnten Programm der SPD aus dem Jahre 1959 verwendet wird, trifft dies jedoch keinesfalls auch auf die Werte zu, die darin im einzelnen vertreten werden, wie Solidarität oder Freiheit. Diese sind natürlich schon längst in anderen Grundsatzdokumenten, wie in den eben erwähnten päpstlichen Lehräußerungen, behandelt worden. Darüber hinaus habe ich in meinem Referat nachdrücklich auf die Tatsache der unterschiedlichen Verwendung einzelner der angesprochenen Begriffe aufmerksam gemacht, was ohne Zweifel gerade vom Begriff ‚Solidarität‘ gilt. Doch kann ich mich in dieser Hinsicht auf das von Professor Pichler bereits Gesagte beziehen.

verbale Übereinstimmungen sind auf deren inhaltliche Aspekte zu hinterfragen

*Vanoni* Haben die Kollegen Taskhiri und Rashadi in ihren Wortmeldungen eine große prinzipielle Übereinstimmung in den christlichen und islamischen Wertvorstellungen betont, so meine ich, bei Herrn Rashadi dann bald wieder eine Relativierung herausgehört zu haben. Ich finde dies auch richtig, da es ja gerade in

dieser Hinsicht nicht so sehr um Wörter geht, als vielmehr um die Inhalte, die für den jeweiligen Gesprächspartner damit verbunden sind. So sollten wir es uns bei der Frage nach möglichen Übereinstimmungen im christlichen und islamischen Werteverständnis nicht leicht machen und uns zum Beispiel des Problems bewußt sein, daß zwar möglicherweise in den Grundtexten unseres Glaubens, in Bibel und Koran, eine wirkliche Übereinstimmung in dieser oder jener Hinsicht gegeben ist, daß uns diese Tatsache jedoch nicht dazu verleiten soll, ohne weiteres anzunehmen, diese ursprüngliche Übereinstimmung, wie sie im biblischen und koranischen Wortlaut zum Ausdruck kommt, sei in dem aktuellen Verständnis unserer beiden Glaubensgemeinschaften auch heute noch so erhalten geblieben. Denn die Ursprachen unserer Glaubensurkunden haben ohne Zweifel andere Inhalte beispielsweise mit den Ausdrücken Gerechtigkeit und Freiheit verbunden als wir es in unserer heutigen Sprache tun, die über die Umwege der Vorstellungen des Römischen Rechts, über mittelalterliche oder aufklärerische Denkweisen und über viele andere Zwischenstationen geführt hat. Wir sollten uns also durch den Gebrauch gleicher Wörter nie dazu verführen lassen, Übereinstimmungen anzunehmen, ohne das mit diesen Ausdrücken inhaltlich Gemeinte kritisch zu überprüfen.

kann Schutz bestimmter Rechte wieder zurückgenommen werden?

*Khoury* Noch eine Rückfrage an Herrn Luf: Kann die Option für die Schwachen und für die ihrer Freiheitsrechte beraubten Menschen dazu führen, daß der Schutz der Rechte derjenigen, die bereits in einen bestimmten Genuß ihrer Freiheitsrechte gelangt sind, wenigstens teilweise wieder zurückgenommen wird? So, wenn der Fall eintritt, daß ein Staat meint, unter Berufung auf eine von ihm getroffene Option für die Armen sozusagen eine ‚Rationierung‘ des wohlerworbenen Rechtsschutzes bestimmter Bevölkerungskreise vornehmen zu müssen. Kann eine Gesellschaft m. a. W. unter Berufung auf eine solche Option wohlerworbene Freiheitsrechte Einzelner wieder einschränken und wenn ja, unter welchen Bedingungen?

## Die Wertgrundlagen des islamischen Rechts und der islamischen Rechtslehre

Seyed Mohammad Khamene'i

Einer der wesentlichen Faktoren für ein gerechtes und humanes Miteinander in der menschlichen Gesellschaft liegt in dem Maß, wie bestimmte Werte auf die Gesellschaft ebenso wie auf die Rechte und Pflichten der Menschen Einfluß nehmen. Um dies verständlicher zu machen, empfiehlt es sich, daß wir uns zunächst über den Sinn der Begriffe ‚Wert‘ und ‚Rechte und Pflichten‘ klar werden.

### 1. Werte

Der Nutzen und die sozialen Auswirkungen menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen sind, qualitativ gesehen, unterschiedlicher Art. Sie sind durchschnittlicher Art oder aber hervorragend. Als ‚werthalt‘ versteht man nun ein soziales Verhalten oder aber eine anerkannte soziale Rolle bzw. Leistung, die von besonderer Bedeutung – sprich: Wertigkeit – sind und daher besondere Beachtung verdienen.

Mit den rechtlichen, sozialen und geistigen Werten verhält es sich ähnlich wie mit den Werten, die in der Wirtschaft zählen, das heißt, die materiellen Dingen zugesprochen werden und diesen Tausch- und Konkurrenzkraft verleihen.

In der Wirtschaft liegt das Kriterium für den Umstand, ob und inwieweit etwas einen Wert darstellt, darin, daß dadurch ein bestimmter Notstand oder ein Mangel behoben werden kann oder aber daß etwas Seltenheitswert besitzt. Auch in den Bereichen von Recht, Ethik und Sozialem unterliegen Werte bestimmten Kriterien, denn nicht alles kann als wertvoll angesehen werden. Diese Wertekriterien herauszuarbeiten, die für die Belange von Recht, Ethik und Gesellschaft relevant sind, ist wichtig und von entscheidender Bedeutung.

Es gibt natürliche Werte, die aus dem Wesen der Dinge fließen und infolgedessen absolut, in gleichem Maße gültig und konstant sind und daher immer und überall Geltung beanspruchen können. Es gibt aber auch Werte, die auf gewisse Überlieferungen, auf bestimmte Auffassungen und land-

läufiges Profitdenken zurückgehen. Sie sind relativer und flüchtiger Art, sie werden der Realität nicht wirklich gerecht und sind somit ‚Scheinwerte‘.

Die natürlichen Werte werden instinktiv erkannt. Weil sie, wie die islamische Theologie erklärt, ihrer ‚Natur‘ nach wertvoll sind, werden sie in ihrer positiven Qualität unmittelbar, sozusagen spontan, vom menschlichen Wesen erkannt. Das ist auch der Grund dafür, daß überall auf Erden jene, die ihren Mitmenschen beistehen, die mildtätig und opfermutig sind und sich in den Dienst der Gesellschaft stellen, geschätzt und geehrt sind. Ebenso werten alle großen Philosophen der Welt Gerechtigkeit, Wissen, Weisheit und dergleichen als Tugend.

In der Philosophie, in der *ḥikma ‘amalīya*, deren Ziel die Selbstreinigung ist, gilt näherhin jegliches Tun, das als gut und vollkommen erkannt wird, als ‚Wert‘. Und es versteht sich von selbst, daß dies nur von dem gilt, was wirklich und seinem Wesen, seiner realen Natur nach gut und vollkommen ist, nicht aber von dem, was bloß von vernünftigen Menschen und auf der Grundlage vereinbarter Werte als gut und vollkommen betrachtet und vorgestellt wird. Die Mystik versteht unter ‚Vollkommenheit‘, ‚Schönheit‘ und unter dem, was ‚gut und recht‘ ist, jene Veredelung menschlichen Verhaltens, die sich an den göttlichen Eigenschaften orientiert; bisweilen auch ein ‚Gott-nahe-Werden‘, die ‚Vereinigung mit Gott‘ oder das ‚Entwerden in Gott‘.

Während die Mystik den Begriff ‚Wert‘ wieder in anderer Weise erklärt, faßt die Soziologie seine Bedeutung in einem weiteren Sinn. Neben den natürlichen, wesensgemäßen Werten (die authentisch und allgemein gültig sind) kennt sie auch aus der Ratio bzw. aus Überkommenem und Gewohnheit geborene Werte (die relativ sind, raum-, zeit- und gesellschaftsgebunden). Allerdings können auch sie letztendlich einem einzigen Beweggrund bzw. Kriterium zugeordnet werden, nämlich dem ‚Allgemeinwohl‘ bzw. dem ‚Nutzen der Gesellschaft‘, die ganz und gar der Natur des Menschen entspringen – was wiederum darauf hinweist, daß selbst relative Werte in allgemeinen, natürlichen Werten gründen können.

Die muslimischen Philosophen und vielleicht auch jene aus der Zeit vor dem Islam verstanden das tatsächlich Gute, also das wahrhaft Gute als Wert. Was in Wahrheit gut ist, ist es in absoluter, konstanter und beständiger Weise, also unwiderruflich und durch keine wie immer gearteten traditionellen oder zeit-, raum-, situations-, gruppen- oder lobbybedingten Vorstellungen und Auffassungen aufhebbar. Das heißt, auch von dieser Warte aus kann das Gute nicht nur als ein Wert betrachtet werden, der von vernünftigen Menschen und aufgrund menschlicher Vereinbarung geschaffen wird, sondern

als etwas, das aufgrund seiner Natur selbst einen Wert darstellt.

Mit anderen Worten: Werte gründen immer in der menschlichen Natur, im ‚Menschsein‘ des Menschen. Und da der Mensch – wie wir noch darlegen werden – Teil des großen realen Weltganzen ist und, wie die Philosophen sagen, zum *nizām aḥsan*, zur ‚besten aller Ordnungen‘ gehört, muß auch das, was er als Wert erkennt, mit den Realitäten und Gesetzmäßigkeiten der Welt in Einklang stehen bzw. ihrer Ordnung entnommen sein.

‚Wert‘ im islamischen Recht

Bevor wir uns damit befassen, müssen wir zunächst dem nachgehen, was der Islam bzw. das islamische Recht unter *dīn*, Religion, versteht. Im Unterschied zu dem, was Soziologie und Geschichte dazu sagen, setzt sich im Verständnis des Islams die Religion, *dīn*, aus den folgenden Elementen zusammen:

(a) aus Weltanschauung und Glaubenssätzen, (b) aus Gesetzen (*qawānīn*) und (c) aus ethischen Richtlinien, die dem Propheten durch Offenbarung mitgeteilt wurden und die mit der *fiṭra*, der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen, den Gesetzmäßigkeiten im Universum und der göttlichen Tradition übereinstimmen.

Aufgrund dieser Übereinstimmung zwischen den islamischen Geboten bzw. Gesetzen und den Gesetzmäßigkeiten in der Schöpfung bezeichnet sich der Islam auch als *dīn al-fiṭra*, als im Einklang mit der Schöpfung stehende Religion.

Im Koran, im 30. Vers von Sure 30, wird *dīn* als *fiṭrat Allāh*, als Schöpfung Gottes interpretiert, um klarzumachen, daß die göttlichen Gesetze nicht mit den von Menschen erdachten zu vergleichen sind; daß sie nicht in oftmals irrigen Annahmen über das, was dem Menschen zum Wohle ist (ihm bisweilen aber keinesfalls zum Wohle, sondern zum Schaden gereicht), fußen. Die göttlichen Gesetze gehen vielmehr – soweit sie den Menschen und sein Leben betreffen – mit der Weltenordnung und deren Gesetzmäßigkeiten konform.

Im islamischen Recht ist also vom ‚echten, wirklichen Wert‘ die Rede, von den tatsächlichen Werten, von denen auch Philosophie und Mystik sprechen. Und was die Wertekriterien im islamischen Recht betrifft, können sie als jene verstanden werden, die der Natur der großen Weltenordnung entsprechen; mit anderen Worten: als *ḥayr*, zum Wohle reichend, im *nizām aḥsan*, in der besten aller Ordnungen.

Sie sind also nicht ‚erdacht‘, fußen nicht in Hypothesen oder rationali-

stischen Erwägungen, sind nicht relativer Art, sondern stehen mit den Realitäten in der Welt der Schöpfung im Einklang. So gesehen ist es sicherlich kein Zufall, daß die islamischen *fuqahā*, die islamischen Rechtsgelehrten, die Fähigkeit des Menschen, Wahrheiten unmittelbar erkennen zu können, als *‘aql* – als ‚innere Vernunft‘ bezeichnen: als jene vitale, differenzierende Kraft, die in allen Menschen veranlagt ist und Gutes von Schlechtem zu unterscheiden vermag. Möglicherweise handelt es sich dabei um das, was die Psychologie als ‚Gewissen‘ bezeichnet.

Was die Vernunft sozusagen ganz spontan als gut und recht erkennt und was sie befähigt, Gutes von Schlechtem zu unterscheiden, ist auf ihre naturgegebene Beziehung zur Schöpfungsordnung – zu der sie ja als ‚Teil des Universums‘ gehört – zurückzuführen. Es hat also mit menschlichen Geflogenheiten, mit Brauchtum, rationalistischen oder situationsbedingten Erwägungen und Entscheidungen nichts gemein. Die muslimischen Rechtskundigen bezeichnen die Gebote der Vernunft als *mustaqillāt ‘aqliya* – sinngemäß: als ‚eigenständige Weisungen der Vernunft‘. So ist die Vernunft in ihrem selbständigen Erkennen und Urteilen eine der Quellen, derer sich *fiqh* und das islamische Recht bedienen.

Im islamischen Recht, im *fiqh*, gibt es eine Regel, die besagt, daß das, was die Religion sagt, auch die Vernunft meint, und daß das, was die Vernunft für richtig befindet, auch die Religion als richtig bezeichnet: *kullu mā ḥakama bihī š-šar‘u ḥakama bihī l-‘aqlu wa-kullu mā ḥakama bihī l-‘aqlu ḥakama bihī š-šar‘u*. Es heißt auch, daß das in der Religion offenbarte Gesetz, *aḥkām šar‘īya*, deshalb gegeben worden ist, damit es die Vernunft unterstütze: *al-wāğibātu š-šar‘īyatu alṭāfun fī l-wāğibāti l-‘aqliyati*.

Das alles bestätigt, daß das Richtmaß für das offenbarte Gesetz und der von ihm bzw. im Islam gemeinten Werte das gleiche ist, mit dem die Vernunft im Namen der Natur bzw. der gegebenen Wirklichkeit mißt. Das heißt also: das Richtmaß des offenbarten Gesetzes ist objektiv in Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten der Weltenordnung und folglich absolut und unveränderlich.

In diesem Zusammenhang sei auch jene Regel angeführt, die besagt, daß das, was die Religion, die Muḥammad (*šallā llāhu ‘alayhi wa-sallama*) brachte, erlaubte oder aber untersagte, für alle Zeiten, bis zum Auferstehungstag, Gültigkeit hat: *ḥalālu Muḥammadin (š) ḥalālun ilā yawmi l-qiyāmati wa-ḥarāmu Muḥammadin (š) ḥarāmun ilā yawmi l-qiyāmati*.

Ein anderes Prophetenwort spricht davon, daß die Vernunft, *‘aql*, jene Kraft ist, die zur Anbetung Gottes und zu Gehorsam ihm gegenüber ver-

anlaßt: *al-‘aqlu mā ‘ubida bihī r-raḥmānu wa-ktusiba bihī l-ğinānu* (wörtlich: die Vernunft ist das, womit man dem Erbarmer dient und die Gärten [des Paradieses] erwirbt).

Wie der Mensch durch das Befolgen der von Gott gegebenen Religion Zugang zum Paradies finden kann, so kann er dies ebenfalls erreichen, wenn er sich von seiner Vernunft leiten läßt und sich der göttlichen Schöpfungsordnung fügt. Das weist nochmals auf die Übereinstimmung hin zwischen Vernunft und Religion ebenso wie auf den Gleichklang der Werte im islamischen Recht mit jenen der Vernunft bzw. der gegebenen Wirklichkeit.

## 2. Rechte und Pflichten

Rechte und Pflichten sind gemeinsam zu definieren, da sie zueinander gehören. Das heißt, das eine kann nicht ohne das andere erklärt werden.

Ein ‚Recht‘ bedeutet einen Anspruch auf bzw. eine Befugnis zu etwas, die zu respektieren Pflicht ist. Das Recht des einen ist also von den anderen zu beachten; sie sind ‚verpflichtet‘, es nicht zu verletzen.

Mit anderen Worten: Wo ein Recht ist, gibt es diesem Recht gegenüber auch eine Pflicht, das heißt die Pflicht, dieses Recht zu respektieren. Und wo eine Pflicht ist, gibt es auch diesbezüglich ein Recht. Rechte und Pflichten, Berechtig- und Verpflichtetsein sind Dinge, die zum menschlichen Leben, zu einem Leben in der Gemeinschaft gehören.

Soweit uns bekannt ist, wies zum ersten Mal Imām ‘Alī (*‘alayhi s-salām*) – der erste Imām der Šī‘a und Nachfolger des Propheten (*šallā llāhu ‘alayhi wa-sallama*) – auf den engen Bezug zwischen Rechten und Pflichten hin. In einer seiner *ḥuṭbas* (Ansprachen) sagte er: „Wann immer jemandem ein Recht gegeben ist, gibt es demgegenüber auch eine Pflicht. Und wo immer es eine Pflicht gibt, gibt es auf der anderen Seite auch ein Recht. Der einzige, für den es keine Pflicht oder Verpflichtung gibt, ist Gott, da sein Tun und Entscheiden immerdar von Gerechtigkeit begleitet ist.“ (Für Ihn erübrigt sich also ein Verpflichtetsein zu Gerechtigkeit): „*Nahğ al-balāğā*“, *ḥuṭba* 216.

Ein wichtiges Moment im Zusammenhang mit dem Thema ‚Rechte und Pflichten‘ ist die Frage nach ihrer Herkunft, nach ihrer Quelle. Gelangt man zu den Rechten durch vertragliche Vereinbarungen, durch Gesetze der Gesetzgeber, oder haben sie – gleich den Werten – in der Weltenordnung und Schöpfung verankert zu sein?

Im Heiligen Koran, in den Versen 8 und 9 von Sure 7 *al-A‘rāf*, lesen wir: „Das Wägen an jenem Tag erfolgt der Wahrheit entsprechend. Diejenigen,

deren Waagschalen schwer sind, das sind die, denen es wohl ergeht. Diejenigen, deren Waagschalen leicht sind, das sind die, die sich selbst verloren haben, weil sie sich gegenüber unseren Zeichen ungerecht verhielten.“

Anders gesagt: Am Tage der Auferstehung wird das Gewicht auf der ‚Waage der Gerechtigkeit‘ allein *ḥaqq*, Recht und Wahrheit, sein. Dem, dessen Waagschale schwer und gewichtig ist, wird es dann wohl ergehen. Der aber, dessen Waagschale leicht ist, weil er frevelte und somit mit sich selbst leichtfertig umging, nimmt Schaden. Ähnliches bekunden auch andere Koranverse, u. a. der 72. Vers von Sure 6 *al-An‘ām*.

Aus koranischer Sicht bedeutet ‚*ḥaqq*‘ Wirklichkeit, Realität und daher Wahrheit. Was aber Wahrheit bzw. wahr ist, ist ‚Recht‘ – in der Philosophie als *nafs al-amr* bezeichnet, womit Realitäten bzw. Wahrheiten des Universums, der Welten, gemeint sind, also die ‚reale, wahre Wirklichkeit‘. Und in dieser Realität, in dieser Wirklichkeit und Wahrheit, die das Richtmaß zur Bewertung des menschlichen Tuns und Lassens ist, fußen Rechte und Pflichten.

Im Heiligen Koran wird Gott bisweilen als *ḥaqq* bezeichnet und damit auf seine absolute Existenz hingewiesen, darauf, daß er das eigentlich und wirklich Existierende ist.

Gelegentlich wird aber der Begriff ‚*ḥaqq*‘ auch auf seine Geschöpfe angewendet, auf Geschöpfe der verschiedenen Seins- bzw. Vollkommenheits- oder Unvollkommenheitsstufen.

Ganz allgemein versteht der Koran jedoch alles, was vorhanden oder existent ist, als *ḥaqq* – weil es wirklich, wahr und somit ‚Recht‘ ist.

Allerdings werden auch vertragliche Vereinbarungen, irdische Gesetzgebungen oder Regelungen, die aus der Gewohnheit hervorgegangen sind und auf solche Weise verbindlich wurden, als *ḥaqq* bzw. ‚Recht‘ bezeichnet – was jedoch nicht ganz korrekt ist.

In jedem Falle gehen Rechte – und so auch die daraus entstehenden Pflichten – immer aus natürlichen Gesetzmäßigkeiten und Schöpfungswahrheiten hervor. Daher ist es richtig zu sagen: Quelle sämtlicher Rechte und Pflichten ist der erhabene Gott selbst. Er ist Urgrund bzw. Ausgangspunkt aller Wahrheiten und somit aller Rechte.

Auch wenn man unserer Auffassung nach zu Recht davon ausgeht, daß es zwei Kategorien von Rechten gibt – zum einen die natürlichen, schöpferbedingten Rechte und zum anderen jene, die durch Menschen erlassen werden –, so liegt den vom Menschen festgelegten Gesetzen dennoch das natürliche Recht zugrunde. Grund dafür ist, daß der menschl-

chen Gesetzgebung des Menschen Recht zu wählen und zu entscheiden zugrunde liegt; das heißt, daß der Mensch rechtens gehalten ist, das, was die menschliche Gesetzgebung bestimmt, zu akzeptieren.

Dieses Recht auf Achtung der Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen gründet jedoch in den natürlichen, elementaren Menschenrechten und ist nicht etwa vom Menschen erlassen worden (ansonsten wäre die Glaubwürdigkeit seiner gesamten Gesetzgebung in Frage gestellt).

Die natürlichen Rechte des Menschen – wie unter anderem das Recht auf Freiheit und Unabhängigkeit, das Recht auf Respektierung seines freien Willens und Entscheidens – sind in seinem menschlichen Wesen begründet. Mit ihnen wird er geboren, und ob sie von der Gesellschaft, von Tradition, Gepflogenheiten oder Religionen anerkannt werden oder nicht, hat darauf keinen Einfluß. Sie sind nicht übertragbar und keinesfalls käuflich oder verkäuflich. Einige von ihnen werden freilich bisweilen aufgrund unseres Lebens in der Gemeinschaft durch die Freiheiten und Rechte anderer ein wenig eingeschränkt.

### 3. Wertekriterien bzw. -grundlagen im islamischen Recht

Nachdem wir uns im Vorangegangenen klar geworden sind, was im Islam als ‚Wert‘ bezeichnet wird und wie der Zusammenhang zwischen Rechten und Pflichten zu verstehen ist, wenden wir uns nun den Wertekriterien bzw. -grundlagen im islamischen Recht zu. Unserer Meinung nach kommt der ‚göttlichen Statthalterschaft des Menschen‘ in diesem Zusammenhang die größte Bedeutung zu.

Die Statthalterschaft (*ḥilāfa*) auf Erden, die Gott, der Erhabene, dem Menschen verliehen hat und die auch der Koran in Sure 2, Vers 30 zur Sprache bringt, betrifft ein Thema, dem im islamischen Recht entscheidende Bedeutung zukommt. Sie kann im Zusammenhang mit den Wertekriterien im islamischen Recht als erster und wichtigster Grundsatz verstanden werden, weil sich daraus die Rechte und Pflichten des Menschen im einzelnen entwickelten.

Näherhin sind es drei Statthalterschaft-Funktionen, denen die einzelnen Rechte und Pflichten des Menschen zugeordnet werden können. Es sind dies:

- die Statthalterschaft des Menschen hinsichtlich der Erde,
- seine Statthalterschaft in der menschlichen und nationalen bzw. bürgerlichen Gesellschaft,
- sowie schließlich seine Statthalterschaft in der Familie.

### 3.1 Des Menschen Statthalterschaft hinsichtlich der Erde

Zu den diesbezüglichen Pflichten des Menschen zählen die Kultivierung der Erde, die Wahrung und der Schutz des Lebensraumes bzw. der Umwelt von Mensch, Tier und Vegetation – im Koran als *isti'mār* bezeichnet (vgl. Sure 11, Vers 61).

Daraus ergibt sich, daß der Mensch verpflichtet ist, alles, was seinen Lebensraum bzw. die Umwelt gefährdet, zu vermeiden. Ebenso ist ihm aufgetragen, sinnloses, ungerechtfertigtes Töten oder Vertilgen von Lebewesen – ob Tier, ob Pflanze oder sonst ein Lebewesen – zu unterlassen bzw. zu verhüten.

Diese Verpflichtungen gehen jedoch Hand in Hand mit den Rechten des Menschen, die Gottesgaben auf und in der Erde, in den Meeren und in Wasser und Luft zu nutzen. Hinsichtlich dieser Rechte und Pflichten sind die Menschen gleichberechtigt und -verpflichtet, das heißt, niemand hat das Recht, andere an der Nutzung dieser Gottesgaben zu hindern oder aber sie für sich zu horten.

### 3.2 Des Menschen Statthalterschaft in der Gesellschaft

Als Gottes Statthalter auf Erden ist der Mensch verpflichtet, eine den natürlichen menschlichen Gesetzen entsprechende und wertorientierte Ordnung aufzubauen, die den Prinzipien von Gerechtigkeit und Freiheit entspricht und die die Menschenrechte achtet. So soll er dazu beizutragen, daß die Gesellschaft unter dem Schutz einer solchen Ordnung das eigentliche Schöpfungsziel – sich geistig, intellektuell, wissenschaftlich und ethisch immer weiter zu vervollkommen – erreichen kann.

Der Koran spricht klar und eindringlich davon, daß Gott den Menschen und das Universum erschaffen hat, nicht ohne ihnen einen Sinn zu geben. Er hat die Welt mit allen ihren Möglichkeiten und Gaben, zu denen vor allem auch die Religion gehört – jene Weisungen, die den Menschen zu einem besseren Leben anleiten und zu seiner Vervollkommnung führen wollen –, deswegen bereitgestellt, damit der Mensch auch tatsächlich das Ziel erreiche, auf das hin er ihn geschaffen hat.

Diese wertorientierte Ordnung bildet die Grundlage einer gesunden Gesellschaft; einer Gesellschaft, die durch eine gottbegründete Herrschaft, durch eine religiöse Herrschaft im islamischen Sinn, regiert und entsprechend geführt wird, indem sie einen zu ihrem Führer und Souverän wählt, der sich durch jene Eigenschaften auszeichnet, zu denen Gott, Religion und Gesetz aufrufen und die sie als gut und heilsam für die menschliche

Gesellschaft empfehlen. Die Führung und Herrschaft eines weisen Souveräns, der mit den islamischen Grundsätzen und Gesetzen vertraut ist, über hervorragende Eigenschaften verfügt, von hoher islamischer Gesinnung ist, der zudem aufmerksam, wach und klug und mit den Geheimnissen einer guten Regie und Landesführung vertraut ist, wird *wilāya* genannt. Und diese *wilāya* ist die logische Folge jener anderen *wilāya*, die die natürliche Herrschaft Gottes über seine Geschöpfe darstellt.

Der Begriff *wilāya* besagt Wohlwollen, Souveränität, Autorität, er impliziert aber auch das Moment der Liebe. Denn beides – Autorität und Liebe – sind in ihm enthalten.

Im übrigen führte die Tatsache, daß beides – Autorität *und* Liebe – in *wilāya* enthalten ist, dazu, daß einige dem Begriff irrtümlicherweise nur das Moment der Macht, andere wiederum nur jenes der Liebe bzw. das der Güte zuordnen und dementsprechend übersetzen.

Der Mensch hat aufgrund seiner Verpflichtung, für eine Ordnung Sorge zu tragen, die sowohl im Zeichen von ‚Demokratie‘ als auch von ‚Heiligkeit‘ steht, auch Rechte. Diese Rechte meinen – abgesehen von seinen natürlichen menschlichen Rechten – vor allem das Recht auf Sicherheit, auf ein ausreichendes Einkommen, auf Gesundheit und auf Möglichkeiten zu geistiger Entwicklung. Davon wird im weiteren noch zu sprechen sein.

### 3.3 Des Menschen Statthalterschaft in der Familie

Jeder Mensch hat, abgesehen von seinen übrigen Funktionen, auch in seiner Familie, als der kleinsten Einheit in der Gesellschaft, eine Funktion bzw. eine Rolle wahrzunehmen, aus der sich bestimmte Pflichten und Rechte ergeben.

Aus islamischer Sicht stellt jede Familie, so klein sie auch sein mag, eine Einheit mit administrativen, erzieherischen, wirtschaftlichen und politischen Aufgaben dar, zu deren Bewältigung eine entsprechende institutionelle Absicherung nötig ist: die Institution Familie.

Im Islam kommt immer dem Mann die Hauptverantwortung in der ‚Institution Familie‘ zu. Das heißt, er ist der Hauptverantwortliche für die materiellen und wirtschaftlichen Belange der Familie, für ihre Sicherheit und Verteidigung, für die Erziehung und Ausbildung, für ihre soziale, geistige und ethische Förderung und Entwicklung usw.

Diese Rolle des Mannes resultiert aus der göttlichen Statthalterschaft des Menschen. Denn Gott hat den Mann mit besonderen physischen, psychischen, nervlichen und geistigen Fähigkeiten ausgerüstet, die ihn in die

Lage versetzen, seine Verpflichtungen in der Familie zu erfüllen und dementsprechend seine Rechte in ihr wahrzunehmen.

Auch der Frau kommt eine wichtige, maßgebliche Rolle in der Familie zu. Sie ist – im Hinblick auf die Gewährleistung der natürlichen Schöpfungsziele – die eigentliche Achse der Familie und verantwortlich für die Regie innerhalb der Familie. Ihr obliegt es, die Kinder zu erziehen, für ein friedliches und freundliches Klima in der Familie zu sorgen und den Rechten ihres Gatten und ihrer Kinder, soweit sie dafür zuständig ist, zu entsprechen.

Im Islam sind es also drei Pfeiler, die die Familie tragen. Der Reihenfolge nach ist es zuerst Gott, dann der Mann und drittens die Frau. Will man den Begriff ‚Familie‘ entsprechend interpretieren, sind dabei alle drei Pfeiler zu berücksichtigen.

Es versteht sich von selbst, daß sich Mann *und* Frau im Interesse eines intakten und erfolgreichen Lebens bei der Wahrnehmung ihrer speziellen und gemeinsamen Pflichten immer ihrer Aufgabe als ‚Statthalter Gottes‘ bewußt sein sollten.

Jede menschliche Verpflichtung, die der göttlichen Statthalterschaft des Menschen auf Erden entspringt, bedeutet für den Menschen eine Aufgabe und hat in seinem Leben eine bestimmte Funktion. Und jede dieser Rollen ist verbunden mit einem Wert – ein Umstand, der insbesondere das Augenmerk der Soziologie auf sich zieht.

Wer in diesem Zusammenspiel von Rechten und Pflichten, von Aufgaben, Rollen und Werten, seinen eigenen Verpflichtungen und der Rolle, die ihm zugewiesen ist, nicht gerecht wird, vergeht sich gegen die Ordnung und den natürlichen Lauf der Welt. Er verstößt gegen die (schöpfungsmäßigen und rechtsverbindlichen) Weisungen Gottes und wird letztendlich als einer, der von dem großen Zug der Geschöpfe Gottes durch die Geschichte abgewichen ist, auf der Strecke bleiben – stehengeblieben in seinem Entwicklungsprozeß oder aber anheimgefallen der Dekadenz und dem Untergang.

Um den Zusammenhang zwischen dem Wert dieses göttlichen Amtes, der göttlichen Statthalterschaft, auf der einen Seite und den Gesetzen, Rechten und Pflichten des Menschen auf der anderen Seite in rechter Weise zu verstehen, gilt es zu bedenken, daß jeder Mensch über eine Reihe von Gaben verfügt, mit denen seine individuelle und soziale Persönlichkeit ausgestattet ist. Da ist zunächst sein Leben, sein Lebendigsein, und die diesem Leben eigene Menschenwürde, die im einzelnen wiederum seine Selbständigkeit und Freiheit einschließt, sein Image in der Gesellschaft, das auch seine Familie angeht, dann sein Eigentum, seinen Besitz und vieles andere.

Auch nichtreligiöse Weltanschauungen sprechen normalerweise von den natürlichen Grundrechten des Menschen, von den ‚Menschenrechten‘ – davon, daß der Mensch ein Recht hat auf Freiheit, Eigentum, Lebens- und Wohnraum, Familie etc. und daß die ihm eigene Würde, seine Menschenwürde, zu respektieren ist. Doch können jene, die diese ‚Chartas‘ erstellen, weder die Herkunft bzw. Wurzel dieser Rechte angeben noch einen Nachweis für deren Authentizität und Unantastbarkeit erbringen. Solange aber nicht nachgewiesen wird, daß der Mensch beispielsweise Statthalter Gottes auf Erden ist und ihm eine gottgegebene Würde eigen ist, ist auch die Tatsache seiner natürlichen, d. h. in seinem Wesen begründeten Würde und damit seiner menschlichen Grundrechte nicht beweisbar. Das heißt, jeder kann dagegen Einspruch erheben und irgendwelche Gegenargumente bringen – was jedoch in der Folge auch den Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Wesen bzw. Geschöpfen in Frage stellt.

Demgegenüber stehen im Islam – und vielleicht auch in den anderen himmlischen Religionen – die im Wesen des Menschen verankerten menschlichen Grundrechte auf festem Boden. Als Statthalter Gottes verfügt der Mensch im Ganzen der Natur über seinen besonderen Wert. Sein Leben und sein Eigentum, seine Ehre sowie alle dem Menschen angeborenen und von ihm erworbenen Rechte können den begründeten Anspruch erheben, respektiert und beachtet zu werden.

Dies führte dazu, daß im islamischen Recht drei Kategorien von Rechten entstanden: die ‚natürlichen Rechte‘, das ‚öffentliche Recht‘ und das ‚Privatrecht‘, und daß diese drei Kategorien Aufnahme in das weite Feld der ‚Rechte und Pflichten der Gesellschaft‘ fanden.

Aus den *natürlichen Rechten*, der ersten Kategorie, gehen die Menschenrechte und die politischen Rechte des Menschen hervor. Die Respektierung seines Willens, seines Entscheidungs-, Verfügungs- und Wahlrechtes eröffnet ihm den Zugang zu sämtlichen sozialen Rechten erster Ordnung, wie insbesondere zum Recht auf Gleichberechtigung, auf soziale Gerechtigkeit und zu den in Gesetz und Gewohnheitsrecht verankerten Freiheiten.

Zwar hat jeder Mensch das Recht auf Selbstbestimmung, doch kann er im Rahmen der Gesellschaft einen Teil dieses Rechtes der Regierung bzw. den Verantwortlichen der Gesellschaft überantworten, damit eine politische Ordnung, eine ‚Regierung‘, wie allgemein gesagt wird, zustande kommen kann. Denn aus der Sicht des Grundrechtes wird eine Regierung

(1) von Menschen gebildet, die sich (2) in einem bestimmten Land zusammenschließen und organisieren und deren Gruppenwille (3) die Regierung des Landes hervorbringt.

Alle legalen bürgerlichen Ordnungselemente der heutigen Zeit wie Parlament, Regierungschef und Regierungskabinett, die Verantwortlichen der Exekutive, der Justizapparatur und die übrigen Behörden – beispielsweise zur Verwaltung der Staatskasse, des Staatshaushaltes, des Volkseigentums und so fort – sie alle gehen aus dem ‚Selbstbestimmungsprinzip‘ hervor, das heißt, aus dem Recht des Menschen zur Bestimmung über sich selbst, das er, aus eigenem freien Willensentscheid, in verschiedenen Hinsichten der Regierung anvertraut.

Die zweite Kategorie, die das (aus den ‚natürlichen Rechten‘ des in der Gemeinschaft lebenden Menschen hervorgegangene) *öffentliche Recht* betrifft, umfaßt Verfassungsrecht, Verwaltungsrecht, Strafrecht, das internationale Recht und andere Rechtsbereiche. Dies hat zur Folge, daß unter Wahrung gewisser Rechte – wie des Rechts des Einzelnen auf Selbstbestimmung und seines Rechts, sich nicht einem illegalen Regiment unterordnen zu müssen – sein Leben, sein Eigentum und seine Würde durch das Gesetz, d. i. durch das ‚Strafrecht‘ geschützt sind. Mit anderen Worten: Das ‚öffentliche Recht‘ geht aus den natürlichen, schöpferischen Rechten hervor und führt zu weiteren Rechten, die den Schutz des Lebens, des Eigentums, der Würde und der Freiheiten des Einzelnen betreffen.

Wie in den anderen abrahamitischen Religionen gibt es auch im Islam – zur Ahndung von Vergehen gegen Leib und Leben – das *qisās*- und *diyya*-Gesetz. Bei Verstößen gegen Eigentum und Ehre findet das *hudūd*-Gesetz Anwendung. Für andere Vergehen wiederum ist das öffentliche Strafrecht – im *fiqh* als *qānūn at-ta‘zīrāt* bezeichnet – zuständig.

Um noch einmal auf die Würde des Menschen und auf seinen Wert zurückzukommen, die es zu achten gilt: Sie sind nicht allein in seiner ‚göttlichen Statthaltschaft‘ begründet, vielmehr wird im Islam ganz allgemein ‚Leben und Sein‘ – welchen Lebewesens auch immer – als Wert verstanden. Die *fuqahā* sprechen in diesem Zusammenhang von *nafs muḥarrama*, sinngemäß von dem Respekt, der dem Leben jedweden Lebewesens gebührt.

Und eben darin liegt der Grund, daß der Islam nicht nur Leben und Sein des Menschen achtet und respektiert, sondern aller Lebewesen. Dazu gehört auch der Schutz des Lebensmilieus, sprich: Umweltschutz, der Schutz von Tierwelt und jeglicher Vegetation. Auch sie haben Leben und Sein, weshalb der Mensch verpflichtet ist, für ihre Erhaltung zu sorgen. Lediglich im

Falle der Verteidigung bzw. um sein eigenes Leben dadurch erhalten zu können, ist der Mensch berechtigt, von anderen Lebewesen Gebrauch zu machen. Im Heiligen Koran werden Tier- und Pflanzenwelt – diese Gaben der Natur – ausdrücklich als *ni‘ma*, als Segensgaben bezeichnet [vgl. 43,12–13]. Daher ist im islamischen Recht das sinnlose bzw. ungerechtfertigte Töten von Tieren verboten, *ḥarām*, und selbst in Kriegen ist es nicht gestattet, Bäume zu fällen oder Gewässer zu verseuchen.

Im weiteren wären – im Zusammenhang mit der Würde des Menschen – noch jene Vorteile bzw. Vorzüge oder Privilegien zu nennen, die der Mensch *erwerben* kann. Und da sie ihn auch auf dem Weg seiner Entwicklung bzw. Vervollkommnung voranbringen, erreicht er durch sie in der islamischen Gesellschaft relative Überlegenheit über andere. Diese Privilegien sind allesamt geistig-geistlicher Art: An erster Stelle steht der Glaube an Gott und das Befolgen des Islams bzw. das Befolgen ‚der Religion Gottes‘ (womit manchmal, wie aus dem Koran hervorgeht, auch andere abrahamitische Religionen gemeint sind) – ein geistig-geistliches Privileg, das jeder erlangen kann und das ihm zu noch mehr Würde und Ansehen verhilft.

Auch in Ehrfurcht vor Gott begründete Tugend (*taqwā*), das Vermeiden von Frevel jeglicher Art, der Respekt vor dem Gesetz sowie Wissen, Bildung, karitatives Handeln, soziales Engagement etc. lassen seine Würde und seinen Wert größer werden.

Die gesetzlichen Bestimmungen der dritten Rechtskategorie schließlich beziehen sich auf Vereinbarungen, Verträge, Transaktionen und Vereinbarungen, die irgendwelche Privatpersonen miteinander treffen. Sie werden zusammengefaßt unter dem Titel ‚*Privatrecht*‘ oder ‚*Bürgerliches Recht*‘. Dieses Privatrecht ist demnach für Verträge und Abmachungen privater Art zuständig, für Belange, die sich auf die Personalien und die Identität von Personen beziehen, sowie gesetzliche Regelungen in Sachen Ehe und Ehescheidung; darüber hinaus beinhaltet es einige Bestimmungen, die Nachkommenschaft und Erbe betreffen.

Das Privatrecht ist abgeleitet von den beiden zuvor angeführten Rechtskategorien. Können daher die Rechtsordnungen der Welt keinen plausiblen Grund für die Würde des Menschen und für sein Recht auf Entscheidungs- und Willensfreiheit geltend machen – wiewohl ein derartiger Grund im Islam zu finden ist –, so wäre damit jedenfalls auch ihr gesamtes Privatrecht in Frage gestellt.

Gründe bzw. Beweggründe, die maßgeblich sind für die Ausformung von Recht und Gesetz, sind mit den Rechtszielen vergleichbar. Denn: ‚Ziel‘

ist, was man zu erreichen trachtet, was man als Ergebnis oder Resultat erhofft. Und indem wir darauf hinarbeiten, kommen wir schließlich am Ziele an. Doch bevor wir uns auf es zubewegen, haben wir bereits eine Vorstellung von dem, was wir ‚erzielen‘ wollen, eine Vorstellung, die uns motiviert, das Ziel zu erlangen bzw. zu schaffen.

Der Unterschied zwischen Beweggrund und Ziel liegt also darin, daß ersteres letzterem vorangeht. Das heißt: Grund bzw. Beweggrund gehen dem Gesetz immer voran. Ziel und Ergebnis hingegen liegen in der Schaffung und Verabschiedung des Gesetzes und in dessen Durchführung.

Wir können somit die Motivation zu einem Gesetz bisweilen auch als ‚Ziel‘ bezeichnen; oder, wie es hin und wieder heißt, als ‚Sinn bzw. Geist des Gesetzes‘, als *ḥikmat al-ḥukm*, wie es die *fuqahāʾ* formulieren.

Wie wir bereits erwähnten, steht im islamischen Recht die Entwicklung bzw. Vervollkommnung des Menschen im Vordergrund. Das bedeutet, daß Gesetze, Rechte und Pflichten so geartet sein müssen, daß sie ein geeignetes Lebensmilieu und eine gesunde, gute Gesellschaft gewährleisten. Um jedoch ein gesundes Lebensmilieu erreichen und der Gesellschaft zu Ruhe, Sicherheit, physischer und geistiger Gesundheit, ausreichendem Einkommen u. a. verhelfen zu können, ist eine entsprechende ‚öffentliche Ordnung‘ notwendig. Diese ist daher – im weiteren Sinne – sowohl Beweggrund und Kriterium für geeignete Gesetze, Rechte und Pflichten als auch deren Ziel.

#### 4. Öffentliche Ordnung

Ein gedeihliches Zusammenleben, Sicherheit und Ruhe sind in jedweder Gesellschaft nur im Schutze einer entsprechenden Ordnung möglich. Ordnung wiederum ist in einem Lande nur im Rahmen einer bestimmten Herrschaftsordnung (Staatsordnung) aufrechtzuerhalten. Da einer legitimen Ausübung von Herrschaft im Islam die göttlichen Weisungen, wahre schöpfungsgemäße menschliche Werte und der Willensentscheid des Volkes zugrunde liegen, gelten die Verteidigung und Wahrung dieser Herrschaft in Wirklichkeit dem Schutz der wahren gottgegebenen und dem Menschen als Geschöpf zugeordneten Werte, nicht lediglich einer bestimmten Regierung und der Erhaltung politischer Macht.

Im Schutz der islamischen, wertorientierten Staatsordnung werden Einrichtungen des öffentlichen Dienstes geschaffen. Diese Einrichtungen, die – wie der Name schon sagt – im Dienste der Öffentlichkeit stehen und deren Belange sie wahrzunehmen haben, können ganz allgemein unter dem Begriff

der ‚Behörde‘ zusammengefaßt werden. Zu dem damit angesprochenen Verwaltungsapparat gehören Ministerien, Regierungsämter, Amtsstellen usw.

Jedes zu dem Regierungs- bzw. Verwaltungsapparat gehörende Amt hat mit seinen im Verwaltungsrecht definierten Rechten entsprechende Pflichten wahrzunehmen. Das heißt, je nach Ressort haben diese Dienststellen den jeweiligen Erfordernissen der Gesellschaft bzw. Öffentlichkeit nachzukommen und so in Zusammenarbeit mit den übrigen Verwaltungsämtern für Wohlergehen und Ordnung der Gesellschaft zu sorgen. Das Verwaltungs- bzw. Regierungswesen sowie – an seiner Seite – die Gesetzgebung und das Justizwesen bilden zusammen den ganzen ‚Staatsapparat‘.

Dem islamischen Staatswesen – einschließlich aller ihm zugehörigen Einrichtungen – obliegen Pflichten, die ebenso Ziele der islamischen Ordnung sind wie Grundlagen bzw. Beweggründe zu Rechten, Aufgaben und geltenden Landesgesetzen.

#### 4.1 Wahrung der öffentlichen Ordnung

Zusätzlich zu dem, daß die islamische Regierung die Aufgabe hat, die ‚islamische Ordnung‘ zu bewahren, ist die öffentliche Ordnung dem Islam zufolge wesentliches Anliegen und Ziel von Recht und Gesetzgebung.

Die Störung der öffentlichen Ordnung (im Koran als *fasād* und *fitna* – sinngemäß: ‚Unheil- und Unruhestiften‘ – bezeichnet) deutet der Koran als Krieg (*muḥāraba*) gegen Gott (vgl. Sure 6, Vers 33) und legt dafür Höchststrafen in dieser und der anderen Welt fest.

*fasād*, in welchem Zusammenhang auch immer, wird als Störung und Zerstörung der Gesundheit eines Gesamtorganismus aufgefaßt. Ebenso ist mit *fitna* die Verursachung von Unruhe, Aufruhr und Verwirrung in der Gesellschaft gemeint. Aus der Sicht des Islams bedeutet dies ein schädliches und verwerfliches Vergehen, das „schlimmer ist als Töten“ (Sure 2, Vers 191).

Die öffentliche Ordnung kann als Gesundheit der Gesellschaft bzw. als Widerstandsfähigkeit des Gesellschaftsorganismus gegen ‚Krankheitserreger‘ jeglicher Art verstanden werden. Mit anderen Worten: Die öffentliche Ordnung gilt als Garant für die Sicherheit der Gesellschaft.

#### 4.2 Praktizierte Gerechtigkeit

Zu den Hauptzielen und -anliegen des islamischen Rechts zählt die Gerechtigkeit, für deren Verwirklichung der Staat, die Gesellschaft darin unterstützend, zu sorgen hat.

Dem Heiligem Koran zufolge und im Sinne der Argumentationsweise

islamischer Philosophie ist das Universum auf dem Prinzip der Gerechtigkeit, 'adl, aufgebaut, das darauf ausgerichtet ist, daß alles den ihm zukommenden Platz erhält. Als solches ist das Prinzip der Gerechtigkeit ein Gesetz, ein Weltordnungs- bzw. Schöpfungsgesetz, das bereits da war, bevor sich die Legislative mit der Gesetzgebung im einzelnen befaßte. Gott war es, der die Gerechtigkeit als sein Schöpfungsgesetz festgesetzt und gegeben hat. Sie ist zutiefst ein göttliches Attribut, eine Eigenschaft Gottes, weshalb es heißt: „Gott ist 'adl (der Gerechte)“.

In Gesetz und Gesetzgebung, im gesamten Recht, das das Individuum ebenso betrifft wie die Gesellschaft, hat die Gerechtigkeit, als Garantin für die Beachtung der gottgegebenen Ordnung im Zusammenhang mit den Rechten der Menschen, unbedingt verbindlichen Charakter und wird als unausweichliche Pflicht verstanden.

Das ‚Prinzip Gerechtigkeit‘ besagt: Es ist Pflicht, jedem sein Recht zu geben. Da Gerechtigkeit auf solche Weise ein Natur- bzw. Schöpfungsprinzip ist, das der Gesetzgebung im einzelnen bereits vorausliegt, ist sie den Zielen und Beweggründen der Gesetzgebung zuzuordnen. Sind die Gesetze dann erlassen, haben sie daher verpflichtenden Charakter. Das heißt, die Gesetzgebung verpflichtet Mensch, Gesellschaft und Regierung, die Rechte von allen und jedem zu respektieren und zu garantieren. Jedem muß also das ihm zustehende Recht eingeräumt werden. Dieser Verpflichtung nachzukommen, obliegt in erster Linie dem Staat bzw. der Regierung. Anders gesagt: Zunächst ist es der Gesetzgeber der Religion – also der erhabene Gott –, der die Gerechtigkeit als Beweggrund für Rechte und Pflichten gegeben hat. In der Folge ist die islamische Regierung verpflichtet und angewiesen, für deren Wahrung und Durchführung zu sorgen.

So kann Gerechtigkeit auch als das Zünglein an der Waage und können Recht und Pflicht als die beiden Waagschalen verstanden werden. Wenn jeder seine Aufgaben und Pflichten erfüllt, wird niemand auf sein Recht verzichten müssen. Werden aber Rechte mit Füßen getreten bzw. den Menschen vorenthalten, so geht dies darauf zurück, daß eine Regierung oder Gesellschaft ihrer Verpflichtung, die Rechte anderer zu respektieren, nicht nachkommt.

Der Staat ist angewiesen, seine Aufgaben sowohl im Zusammenhang mit dem öffentlichen wie auch mit dem bürgerlichen Recht wahrzunehmen und auf eine konsequente Durchführung der Gesetze zu achten. In diesem Sinne sorgt das Justizwesen zum einen für die Lösung ziviler Streitfälle, das heißt, es schreitet ein, wenn gegen die Rechte von Zivilperso-

nen verstoßen wird, und zum anderen wird es tätig, wenn es darum geht, die Rechte der Öffentlichkeit bzw. der Gesellschaft zu verteidigen. Dann wird ein Vertreter der Öffentlichkeit hinzugezogen.

#### 4.3 Gute Moral

Auch die Moral zählt zu den wichtigen Stützen und Anliegen im islamischen Recht. So heißt es in einem Prophetenwort, einer der Gründe für seine Berufung zum Propheten liege in seiner Aufgabe, die Moral zu fördern und sie zu vervollkommen: *bu'ittu li-utammima makārima l-ablāqi*. Und der Koran bezeichnet den Propheten als jemanden, der sich durch vortreffliche Moral auszeichnet. Er gilt sozusagen als die „Krone“ guter Moral (Sure 68, al-Qalam, Vers 4).

Die Moral spielt im islamischen Recht eine große Rolle. In allen seinen Bereichen kommt die Moral zu Wort. Selbst im Falle einer kriegerischen Auseinandersetzung mit einem Feind oder bei der Bestrafung von Übeltätern und Verbrechern hat sie ein gewichtiges Wort mitzureden. Das Volk ist im Islam ebenso wie die Führer und Regierenden verpflichtet, moralisch zu handeln und die Moral hochzuschätzen. So ruft der Koran da, wo es um das *qisās*-Gesetz (Vergeltung) und die Rechte des gesetzlichen Klägers geht, zu Vergebung und Gnade auf (Sure 42, Vers 40; Sure 2, Vers 178).

In der westlichen Welt werden Recht und Moral in der Regel getrennt voneinander gesehen. Während dort mittels gesetzlicher Maßnahmen für eine Durchführung von Recht und Gesetz gesorgt wird, ist dies im Zusammenhang mit der Moral nicht der Fall.

Anders im islamischen Recht. Es legt Wert auf eine praktizierte Moral und sieht in diesem Sinne zur Gewährleistung bestimmter gravierender moralischer Belange auch gesetzliche Maßnahmen vor. Darüber hinaus aber ist es das Jenseits, in dem die Folgewirkungen eines sittlichen bzw. eines unsittlichen Verhaltens erfahren werden. In jedem Fall aber werden Recht und Gesetz als ‚Wächter‘ der Moral verstanden.

#### 4.4 Des Menschen Glück und geistige Entwicklung

Es ist ein Unterschied zwischen dem, was der Islam – theoretisch wie auch in der Praxis – unter Glück versteht, und dem, was in den Augen der Menschen normalerweise als Glück gilt. Denn, was die Menschen für gewöhnlich als Glück betrachten, bezieht sich in der Regel auf materielle und irdische Güter. Der Islam hingegen versteht darunter mehr. Aus seiner Sicht ist des Menschen Glück nicht auf die irdische, materielle Welt

beschränkt. Das wahre Glück liegt für den Menschen vielmehr in seinem Wohlergehen und in seiner paradiesischen Existenz nach seinem Tod.

Allerdings, einen guten Ehepartner bzw. eine gute Ehepartnerin zu haben, wohlgeratene Kinder, ein geräumiges Haus, ein schnelles und sicheres ‚Reittier‘, ganz allgemein Wohlstand und Wohlergehen – das alles bezeichnet der Islam durchaus als erfreulich für des Menschen Erdendasein. Doch wertvoller und wichtiger ist es seiner Auffassung nach, daß der Mensch über wahren Glauben verfüge und eine richtige Weltanschauung, die mit der Schöpfungswahrheit übereinstimmt (was in unserer Philosophie gerne mit dem Begriff *ḥikma naẓariya* bezeichnet wird).

Auch eine gute Gesinnung und ein gutes islamisches Verhalten, das im Einklang steht mit den Schöpfungsgesetzen und mit den hohen Tugenden, das Frevel keinen Zutritt gewährt – in unserer Philosophie als *ḥikma ‘amalīya*, als „Lehre von dem, was zu tun und zu lassen ist“ verstanden –, ein gottwohlgefälliges Verhalten also, das das Wohlgefallen Gottes auf sich zieht und vor der Höllenverdammnis bewahrt: all das bedeutet ein großes Glück, ein Glück, das weitaus wichtiger und größer ist als materielles, irdisches Glück.

Alle Weisungen des Islams sind gegeben worden, um der geistig-ethischen Entwicklung des Menschen zu dienen. Der Gesellschaft aber kommt die Rolle einer ‚Schule‘ zu, in der die Mitglieder der Gesellschaft Tag für Tag ihr Wissen weiter vertiefen und in ihrer geistig-ethischen Vervollkommnung voranschreiten können.

So heißt es in einem Ḥadīṭ sinngemäß, daß jener an seinem Glück vorbeigeht, dessen Tage sich von den Vortagen nicht unterscheiden, das heißt, die für ihn keine stete Weiterentwicklung mit sich bringen.

Aus islamischer Sicht sollen auch die Gesetze, die die Muslime verabschieden, die Ausrichtung des Islams sicherstellen und der Gesellschaft den Weg zu ihrer Vervollkommnung und zu ihrem Glück ebnen. Ziel wäre es also, daß die nachfolgende Generation jeweils entwickelter bzw. vollkommener ist als die ihr vorangegangene, und zwar dadurch, daß – unter anderem – die Nachfolgenden aus den Erfahrungen der Vorausgegangenen lernen. In vielen Koranversen wird auf die Wichtigkeit eines derartigen Lernprozesses aufmerksam gemacht; darauf, daß es sinnvoll ist, die eigenen Erfahrungen, aber auch die der Anderen und insbesondere die der Vorausgegangenen in diesem Sinne zu verwerten. Der Koran empfiehlt, sich zu diesem Zwecke auf Erden umzuschauen und sich über Ergehen und Geschick der Völker zu informieren und daraus, aus ihrer Geschichte, für sich Nutzen zu ziehen.

#### 4.5 Ein wichtiges Anliegen: die Gesundheit der Familie

Wiewohl die Mitglieder der Familie zugleich Mitglieder der Gesellschaft sind und ihr geistiges Voranschreiten und Glück zu den wesentlichen Zielen und Anliegen des islamischen Rechts zählen, hat dennoch jede Familie – als selbständige Kleingemeinschaft in der großen Gesellschaft – in gewisser Weise ihre eigenen Prinzipien und Vorstellungen.

Dies hat zur Folge, daß der Einfluß religiöser und sozialer Programme auf die Gesellschaft bzw. deren Mitglieder weitgehend abhängig ist von den Prinzipien und Vorstellungen, mit denen die heutigen Kinder – die morgen als Erwachsene Vollmitglieder der Gesellschaft sein werden – im Elternhaus heranwachsen und demgemäß erzogen und geformt werden.

Daher gilt der Familie die besondere Aufmerksamkeit der islamischen Gesetzgebung, die bestrebt ist, alles gesetzlich vorgeschriebene (*wāğibāt* und *muḥarramāt* – all das, was unbedingt zu tun oder aber zu meiden ist) bzw. empfohlene (*muṭaḥabbāt* und *makrūhāt* – was zu tun oder zu lassen zwar empfohlen, aber dennoch freigestellt ist) im Blick auf das Wohl und die Stabilität der Familie einzurichten, zu erlassen und zu publizieren und der Gesellschaft die echten Werte nahezubringen.

Der Grundstein zur Erziehung und geistig-seelischen Entwicklung des Kindes wird schon in der Mutter Schoß und unter ihrer Obhut gelegt. Erst dann nehmen das Elternhaus bzw. das Verhalten der anderen Familienmitglieder sowie die nähere Umwelt Einfluß auf das Kind. Staat und Gesetzgeber sind daher verpflichtet, für geeignete Regelungen und Richtlinien zur Erziehung des Kindes – u. a. im Sinne der Gesellschaft von morgen – zu sorgen. Doch wird diesem wichtigen Moment außer im Islam und in den himmlischen Religionen bedauerlicherweise nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt.

Einige europäische Rechtswissenschaftler haben die Auffassung vertreten, daß Recht und Gesetzgebung in erster Linie auf die Effektivität der Regierung bzw. der Verwaltung des Landes ausgerichtet sein sollten und sich weniger mit Moral und Ethik zu befassen hätten. Darin könnte sich indirekt das mangelnde Interesse laizistischer und nicht wertorientierter Regierungen und Staaten an Moral, an menschlichen Grundsätzen und dem wahren Wohl der Menschheit kundtun. Vielleicht ist aber die erwähnte Auffassung bloß als voreilige Äußerung zu werten, die sich nur auf ungenaue Studien über die in den verschiedenen Teilen der Welt gegebenen Rechtsgrundlagen stützt.

Wie dem auch sei – uns geht es in diesem Zusammenhang darum, auf

ein besonders wichtiges und schwerwiegendes Moment aufmerksam zu machen. Angenommen, die eben gemachte Aussage wäre falsch: der Einfluß des Staates bzw. der Regierungen auf die Ausarbeitung von Gesetzen, auf deren Verabschiedung und Durchführung wäre dennoch nicht abzustreiten. Damit Werte bzw. Wertprinzipien in Recht und Gesetz auch tatsächlich Wiederhall finden, betont der Islam daher, daß zunächst einmal für eine Regierung zu sorgen ist, die sich zu diesen Werten bekennt und aus ihrem Interesse an ihnen darauf achtet, daß sie in der Gesetzgebung die ihnen gebührende Beachtung finden und allgemein verteidigt und praktiziert werden.

Jedenfalls ist es ohne eine Regierung, die sich an einer von Gott begründeten Herrschaft orientiert und sich ihren Wertvorstellungen verpflichtet weiß, nicht zu erwarten, daß der Gesetzgeber – wo auch immer – auf diese wahren Werte und auf die natürlichen Rechte des Menschen wirklich Bedacht nimmt.

Die *fuqahā*<sup>2</sup>, die Rechtsgelehrten der islamischen Welt, sind davon überzeugt, daß es aufgrund des Vorhandenseins wertorientierter gesetzlicher Bestimmungen im Islam (deren Durchführung ohne entsprechende staatliche Unterstützung nicht garantiert ist) notwendig ist, zunächst die Regierungen selbst zu ‚reformieren‘. Das heißt, es ist für Regierungen zu sorgen, die selbst von den echten, schöpfungsgemäßen Wertekriterien bzw. Wertprinzipien überzeugt sind und sich für sie einsetzen. Denn von Werten wie Gerechtigkeit, Moral, Freiheit, Wohl der Menschheit und Menschenrechten lediglich zu reden, ist zu wenig.

Das Problem der heutigen Völker liegt nicht darin, daß sie mit derlei Begriffen nicht vertraut wären. Auch nicht darin, daß es ihnen an Gesetzen mangelte. Und wie es scheint, werden Freiheit und Menschenrechte von sämtlichen UNO-Mitgliedsstaaten akzeptiert. Das Dilemma ist, daß die Politiker der laizistischen, nichtreligiösen Welt von diesen Rechten und Werten nicht tief überzeugt sind und daß nicht für Regierungen gesorgt wird, die sich für diese Werte und Rechte einsetzen. Ohne Zustimmung und Mitwirkung der Regierungen bzw. der Verantwortlichen im Staat und, mehr noch, ohne daß diese von den hohen menschlichen Werten in Wahrheit überzeugt sind, wird jedoch eine gerechte Ordnung für ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben der Menschen nicht zustande kommen.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

Verhältnis von Rechten und Pflichten differenziert zu betrachten

*Pichler* Unter dem Eindruck dieser sehr umfassenden und lehrreichen Darlegungen möchte ich auf das von Ayatollah Khamene'i u. a. angesprochene Spannungsverhältnis von Rechten und Pflichten zurückkommen und fragen, ob nicht der Zusammenhang zwischen beiden dabei zu rigid gefaßt war. Näherhin geht es mir um

die Frage, ob und inwieweit sich aus dem wesensgemäßen Katalog von verpflichtenden Verhaltensweisen bestimmte Rechte postulieren lassen. Wenn es beispielsweise heißt: Liebe deinen Gott über alles!, so bedeutet das für uns eine hohe Pflicht, jedoch kein Recht, das ein anderer uns gegenüber einklagen könnte. Würde eine derartige Sicht nicht auch dem Koran entsprechen oder ist der Rechtsbegriff im Islam so weit gefaßt, daß er gewissermaßen das Metaphysische miteinbezieht?

*Luf* Es steht leider nicht genügend Zeit zur Verfügung, um die vielen Argumente einzubringen, die meiner Ansicht nach gegen zahlreiche im Referat vertretene Positionen geltend zu machen wären. Einige der Beweisführungen, die in der christlichen Theologie in der Diskussion etwa um die Naturrechtstradition verwendet werden, möchte ich aber doch hier aufgreifen und an dem einen oder anderen Beispiel belegen.

Gefahr, geschichtlich Gewordenes als ‚schöpfungsgemäß‘ zu bezeichnen

Zunächst geht es um die Frage einer zureichenden Unterscheidung zwischen dem, was als ‚schöpfungsgemäß‘ bezeichnet wird, als in einer Schöpfungsordnung vorgesehen und gewollt, und dem, was geschichtlich geworden ist. Unübersehbar gibt es in diesem Zusammenhang die Gefahr, geschichtlich Gewordenes mit der

Qualität eines von der Schöpfung her Intendierten und Gewollten zu versehen. Wenn beispielsweise, wie dies im Referat von Ayatollah Khamene'i der Fall war, davon gesprochen wird, daß der Mann „mit besonderen physischen, psychischen, nervlichen und geistigen Fähigkeiten“ ausgezeichnet und mit der Erhaltung der Familie betraut ist, und dies nun mit seiner von der Schöpfung her vorgesehenen Stellung in der Familie gleichgesetzt wird, stellt sich für mich von selbst die Frage: Ob und inwiefern ist damit nicht ein ganz bestimmtes Modell des Verhältnisses von Mann und Frau sowie einer gleichfalls weithin geschichtlich bedingten Gesellschaftsauffassung hinsichtlich der Verpflichtung zur sozialen und wirtschaftlichen Ob- und Versorgung für die Familie angesprochen, das in wichtigen Belangen nicht mit

anderen Vorstellungen übereinstimmt, etwa mit dem eines partnerschaftlichen Konzeptes im Verhältnis von Mann und Frau und mit dem einer ihnen *gemeinsamen* Verantwortung für das Wohl der Familie? Würde man das zuerst angeführte Konzept als das (alleine) der von Gott gewollten Schöpfungsordnung entsprechende bezeichnen, hätte dies wohl zur Folge, daß die erwähnten anderen Konzepte als schöpfungswidrig und naturwidrig zu qualifizieren wären. Handelt es sich hier nicht wesentlich um geschichtlich bedingte Konzepte, die als solche naturgemäß auch einem geschichtlichen Wandel unterworfen sind?

Einigkeit in Prinzipien darf nicht gegensätzliche Positionen in der Sache zudecken

In der christlichen Diskussion wurde immer wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Schöpfungs- bzw. Naturordnung mit dem Problem behaftet ist, relativ unbestimmt zu bleiben, und daß die in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffe ein hohes Maß an Interpretationsbedürftigkeit haben. War beispielsweise im Referat von der Pflicht des Menschen die Rede, ungerechtfertigtes Töten zu vermeiden, so stellt sich notwendigerweise die Frage, was unter einem ungerechtfertigten Töten nun tatsächlich zu verstehen ist. Meines Erachtens – und ich teile damit eine im christlichen Bereich heute weithin akzeptierte Auffassung – steht zum Beispiel die Todesstrafe im Zeichen ungerechtfertigten Tötens. Das würde bedeuten, daß mit der Verhängung der Todesstrafe die Würde des Menschen verletzt wird. Mit der allgemeinen Formel, ein ‚ungerechtfertigtes Töten‘ sei abzulehnen, besteht jedoch die Gefahr, daß ein in diesem Zusammenhang bestehendes konkretes Problem, wie die Todesstrafe, übergangen wird; die mit dem Stichwort ‚ungerechtfertigtes Töten‘ angesprochene Problematik also allgemein bleibt, gleichsam verschliffen und eingeebnet wird. So könnte der Anschein erweckt werden, daß man sich zwar über allgemeine Prinzipien einig ist, daß in der Sache selbst aber gravierende Widersprüche bestehen bleiben, die, was eben noch gefährlicher erscheint, durch eine prinzipielle, aber abstrakt bleibende Übereinstimmung geradezu zugedeckt werden. Auf dieses Problem wollte ich mit dem Gesagten hinweisen.

Menschenrechte in ‚laizistischen‘ Staaten juristisch oft besser gesichert

Eine dritte Bemerkung: Am Schluß des Referates war davon die Rede, daß in ‚laizistischen‘ Staaten – wobei an dieser Stelle offen bleiben muß, ob dieser Begriff überhaupt so verwendbar ist – die für den gesellschaftspolitischen Bereich Verantwortlichen von der Würde des Menschen und seinen Rechten nicht tief

überzeugt seien und, dadurch bedingt, die Wahrung der Menschenrechte in diesen Staaten nicht gewährleistet ist bzw. fraglich bleibe. Ich bin dem gegenüber der Auffassung, daß in der Frage der Situation der Menschenrechte in ‚laizistischen Staaten‘ wie Österreich und Deutschland, um bei diesem Vokabular zu bleiben, das juristische Instrumentarium zur Sicherung der Menschenrechte und damit deren im Bedarfsfall notwendige Eintragbarkeit im Vergleich zu manchen anderen Staaten vorbildlich ist. Pauschale Urteile, wie das hier zuletzt angesprochene, erscheinen mir daher als problematisch.

auch naturrechtliche Vorstellungen geschichtlich bedingt

*Gabriel* In meiner Wortmeldung möchte ich ebenfalls darauf hinweisen, daß auch ‚naturrechtliche‘ Vorstellungen in bestimmter Weise geschichtlich bedingt sind und auf das Problem, ob und inwiefern derartige Vorstellungen sozusagen außerhalb von Geschichtlichkeit erkennbar sind. Dies zunächst im Anschluß an das eben von Professor Luf Gesagte.

am Beispiel des Verhältnisses von Mann und Frau

Um das Gemeinte zu exemplifizieren, möchte ich – gerade auch am Hintergrund dessen, was lange Zeit hindurch in der katholischen Tradition dazu vorherrschende Meinung war – noch einmal auf die Frage einer besonderen ‚Statthalterschaft Gottes‘, die dem Mann in der Familie zukommen soll, zurückkommen. Dabei geht es meines Erachtens in erster Linie um die Frage, ob der Gleichheit von Mann und Frau im Mensch-Sein oder der Differenz ein Vorrang zukommt. Gehe ich von den grundlegenden biblischen Aussagen im ersten Kapitel des Buches Genesis aus, so heißt es dort in Vers 27: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ Hier steht die Gleichheit von Mann und Frau an erster Stelle – „Als Mann und Frau schuf er sie.“ – und die Differenz kommt erst an zweiter Stelle und erscheint als solche gesellschaftlich bedingt. Doch war die von Ayatollah Khamene‘i vorgetragene Ansicht durch Jahrhunderte ohne Zweifel auch die im katholischen Bereich vorherrschende Meinung und wurde als solche bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts in den offiziellen Dokumenten der Kirche vertreten.

neue Zuordnungsmodelle erforderlich

Noch auf eine andere Argumentationsweise sei in diesem Zusammenhang hingewiesen, die es meiner Ansicht nach kritisch zu hinterfragen gilt. Sie geht weniger von einer Minderwertigkeit der Frau aus, sondern

idealisiert sie als Hort der Menschlichkeit und Fürsorge. Auch dies führt zu Problemen. Ich meine, daß sich hier für das Christentum ebenso wie für den Islam ein Bereich auftut, in dem eine Suche nach neuen Zuordnungsmodellen unbedingt erforderlich ist und daß man dabei nicht auf alte kosmisch oder ‚naturrechtlich‘ begründete hierarchische Vorstellungen rekurren kann.

allen Pflichten entsprechen bestimmte Rechte

*Taskhiri* Die hier an Ayatollah Khamene'i gerichteten Anfragen müßte der Genannte natürlich in erster Linie selber beantworten. Doch will ich im folgenden auf einige der an ihn gerichteten Fragen eingehen.

(1) Wir können uns keine Pflichten vorstellen, denen keine Rechte entsprechen. Dieser Sachverhalt ist nicht Angelegenheit einer gegenseitigen Vereinbarung, sondern des Gewissens. Denn das Gegenüber, dem unsere Liebe gilt, hat ein Recht darauf, geliebt zu werden. Dies stellt ein Recht dar, das ein Gläubiger dem anderen gegenüber hat. So haben auch gläubige Männer und Frauen der islamischen Lehre entsprechend bestimmte Rechte in ihrem Verhältnis zueinander. In diesem Kontext sagt 'Alī ('alayhi s-salām), der erste Imām der Šī'a: „Es gibt zwei Arten von Menschen – entweder sind sie Glaubensbrüder oder sie sind in ihrer menschlichen Beschaffenheit gleich wie du. Beide haben das Recht, geliebt zu werden.“

besondere Ordnung der Familie zu beachten

(2) Betrachtet Professor Luf die spezifische Verteilung von Rechten und Pflichten in der Familie als Produkt historischer Entwicklung, ist nach islamischer Auffassung darauf hinzuweisen, daß die Familie eine besondere Ordnung, *taškīlāt*, und Organisation, *nizām*, nötig hat, woraus sich in weiterer Folge die ihr angemessene schöpfungsgemäße Verteilung der Pflichten ergibt. Männer und Frauen üben demnach je nach der ihnen eigenen Stellung in der Familie ihre je besonderen Pflichten aus, was jedoch keinesfalls zu einer sozialen Vorrangstellung oder Unterordnung bzw. zu einem Mehr oder Weniger an Würde führt, sondern einfach zu einer spezifischen Verteilung der Pflichten unter den beiden.

Damit bin ich auch schon ein Stück weit auf die Anfrage von Frau Professor Gabriel eingegangen. Vom Standpunkt der Menschenwürde gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Mensch ist Mensch, ob Mann oder Frau. Auch die je verschiedene Verteilung der Pflichten zwischen den beiden bringt hinsichtlich der menschlichen Würde keine Unterschiede. So spricht der Koran in Vers 71 von Sure 9 davon, daß „die gläubigen Männer und Frauen in ihrem Verhältnis zueinander Freundschaft und bestimmte

Verantwortlichkeiten, *wilāya*, wahrzunehmen haben“. Diese verlangen, daß die Frauen gleichen Anteil haben an den politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Belangen der Gesellschaft wie die Männer. Die Verantwortlichkeit der Frau ist also weder auf den Bereich der Familie eingeschränkt, noch ist es zulässig, diesen familiären Bereich als ausgespart von den anderen Bereichen zu betrachten. Ist doch gerade der Bereich der Familie, die der Grundbaustein der menschlichen Gesellschaft ist, der am meisten durch natürliche und gesetzliche Maßnahmen geschützte Bereich der Gesellschaft. Ich bin überzeugt, daß all das, was sich auf die Wahrung und Förderung der Wertegrundlagen der Familie bezieht, einen besonderen Sektor der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen darstellt, was auch im Rahmen der „Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung“ (Kairo 1994) deutlich wurde.

zur Frage der Todesstrafe

(3) Schließlich zur Forderung, daß das grundlose Töten unterlassen werden soll. Doch, wer bestimmt den Grund für das Töten, wer entscheidet, ob es zulässig ist, in diesem Falle einen Menschen zu töten und in einem anderen Falle aber nicht? Unserer Meinung nach liegt dieses Entscheidungsrecht allein beim Schöpfer der Menschen. Vielfach wird heute die Meinung vertreten, daß man generell von Hinrichtungen Abstand nehmen soll, obwohl doch alle göttlichen Religionen die Todesstrafe billigen. So heißt es: Die Vergeltung bedeutet für die Menschen das Leben (vgl. Koran 2,179). Tatsächlich hängt in bestimmten Fällen das Leben der Gesellschaft davon ab, daß Übeltäter hingerichtet werden können – vor allem anderen dann, wenn ohne diese Maßnahme das Leben der Menschen in der Gesellschaft nicht geschützt werden kann. Welche Strafen sind für Menschen wie *Saddam Hussein* vorzusehen, der tausende Menschen ermordet hat, darunter allein 55 meiner Freunde, wie *Seyed Muḥammad Bāqir Ṣadr*? Es kann sich in diesem Falle also nicht um ein temporäres Gesetz handeln, sondern um ein allgemein gültiges Gebot der Religion in dieser Welt.

Ob in einer laizistischen Gesellschaft die Rechte der Menschen beachtet werden? Zu diesem weiteren Punkt, der hier angesprochen worden ist, möchte ich sagen, daß wir in dieser Konferenz über eine religiöse Gesellschaft sprechen, und ich schlage vor, die betreffende Frage so zu formulieren: In welcher Gesellschaft werden die Rechte der Menschen besser beachtet – in einer Gesellschaft, in der sich die Einzelnen vor dem Gesetz und auch vor Gott verantwortlich fühlen, oder in einer Gesellschaft, in der sich die Einzelnen nur den Gesetzen gegenüber verantwortlich fühlen? Im

letzteren Fall wird ein Mensch nur davor Angst haben, hingerichtet zu werden, während der, der sich seinem Gott gegenüber fürchtet, auch Angst davor hat, daß er im Jenseits die schlimmste Qual erleiden wird. Wer von diesen beiden hütet sich also mehr davor, ein Verbrechen zu begehen? Es ist ganz natürlich, daß in einer religiösen Gesellschaft das Gefühl der Verantwortlichkeit mehr entwickelt ist, als in einer laizistischen Gesellschaft.

Gemeinsamkeiten und Differenzen zu beobachten

*Schneider* Viel Lehrreiches habe ich den Ausführungen von Ayatollah Khamene'i entnommen. Dazu gehört die Art, wie er die Rolle des Propheten umschrieben hat als die eines Menschen, der durch sein

besonderes Reifwerden in der Tugend zum Vorbild wird. Eine Vorstellung, die an die frühchristliche Lebensweise der Spudaioi erinnert und auch in unserer abendländischen Tradition – in ihrem philosophischen Strang freilich – zu finden ist.

Bei anderen Elementen, die im Referat zur Sprache kamen, spüre auch ich Differenzen. So hinsichtlich der von Professor Pichler bereits angesprochenen Frage der Gottesverehrung, die jeder Gläubige als Gewissenspflicht betrachtet und die in unseren Gesellschaften geschützt wird durch das Recht auf freie Religionsausübung. Doch gibt es dabei keine Rechtspflicht, eine bestimmte Art der Gottesverehrung also kraft staatlicher Anordnung zu vollziehen.

Ein anderer diskussionswürdiger Aspekt läge meines Erachtens in der Ansicht, daß Wirtschaft nur mit materiellen Gütern zu tun hat, wo doch in unserer Informationsgesellschaft bestimmte Wissensgüter beispielsweise, die ihrem Wesen nach nicht materieller Natur sind, zu wirtschaftlichen Gütern geworden sind.

leben wir in der besten aller Welten?

Für eine rechte Bestimmung des Verhältnisses von Rechten und Pflichten ist in meinen Augen jedoch vor allem eine andere Frage von entscheidender Bedeutung – die Frage, ob und inwieweit wir in der denkbar besten aller

Ordnungen leben. Ich selbst bin in einer Tradition aufgewachsen, in der man jedenfalls große Scheu hätte zu sagen, daß wir in der besten aller Welten leben. Diese Lehre wird in unserer Geistesgeschichte vor allem mit einem rationalistischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts in Verbindung gebracht, der als einer der geistigen Väter der Französischen Revolution gilt, nämlich mit *Voltaire* (1694–1778) und seinem „*Candide*“. Demgegenüber gibt es in der christlichen Tradition das Axiom, daß die geschaffene Wirklichkeit, in der wir leben, ein ‚*ens non-ens*‘ ist und daß in der Folge

im Hinblick auf das andere Axiom ‚*ens et verum et bonum convertuntur*‘ – Seiendheit, Wahrheit und Gutheit stehen füreinander – in dieser Welt weder einfach Wahrheit ist noch Gutheit.

eine in ihrem Gutsein gebrochene Schöpfung

Im Referat fand auch der Umstand Erwähnung, daß das Gute, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vielfach nicht zuletzt aus Angst vor der Strafe auf Erden oder vor der ewigen Strafe getan wird. Ohne Zweifel bedeutet

das nicht, daß wir dem Schöpfer nicht dankbar sein dürfen für seine Schöpfung. Allein wir müssen dabei zugleich immer unruhig sein, weil uns diese Welt nicht nur als heile, sondern in vielem auch als gebrochene entgegentritt, was wir besonders schmerzlich in den mannigfachen Werte- und Rollenkonflikten erfahren, die wir durchzutragen haben.

Wenn also im Referat davon die Rede war, daß jede Verpflichtung eine Rolle bedeutet, und jeder von uns viele Rollen zu erfüllen hat, kann demzufolge jeder von uns in Schwierigkeiten geraten. Das vielfache Nein zum Ja, der Bruch, der quer durch die Welt hindurchgeht und keineswegs den Eindruck vermittelt, daß wir in der besten aller Ordnungen leben – all das hat, in der Perspektive unserer Glaubenstradition betrachtet, wohl mit dem Umstand zu tun, daß die Sünde nicht nur Folgen für den jeweils Sündiggewordenen hat, sondern daß durch sie der Kosmos insgesamt sozusagen aus der ganz guten und ganz wahren Ordnung herausgefallen ist. Daraus ergeben sich für den einzelnen Menschen jene bedrängenden Fragen, wie es überhaupt dazu gekommen ist, daß er diese oder jene Verpflichtung zu erfüllen und die damit verbundene(n) Rolle(n) zu spielen hat. Bei der Vielzahl der Pflichten, die einem das Leben in der Regel zuweist, kann jeder in Schwierigkeiten geraten, die nicht unbedingt immer zu einem glücklichen Ende führen. Von dieser unterschiedlichen Sicht der Dinge im Zusammenhang mit der Einschätzung der allgemeinen Grundbefindlichkeit unserer Welt hängt meiner Ansicht nach viel ab für das, was dann im einzelnen über das Verhältnis von Rechten und Pflichten gesagt wird.

Sachzwänge der modernen Gesellschaft zu beachten

*Potz* Neben den bereits geäußerten Bedenken einer Auffassung gegenüber, die dazu tendiert, in unserer Welt die beste aller denkbaren Ordnungen verwirklicht zu sehen, ist es auch mir ein Anliegen, am Beispiel der Familie nochmals auf die Konsequenzen hinzuweisen, die sich aus den Sachzwängen der modernen Gesellschaft für

die konkrete Bestimmung des Verhältnisses zwischen Rechten und Pflichten ergeben.

viele christliche Werte in den Menschenrechten verankert

Was die Situation der Menschenrechte in den, wie es hieß, ‚laizistischen Staaten‘ anbelangt im Vergleich zu deren Lage in den Staaten, die sich – in welcher Religion auch immer – auf eine religiöse Begründung berufen, könnte man im Lichte einschlägiger Statistiken eher den Eindruck haben, daß es die Politiker in der religiösen Welt sind und nicht die Politiker in den ‚laizistischen Ländern‘, die von diesen Rechten und Werten nicht tief überzeugt sind. Im übrigen sind wir alle heute fest davon überzeugt, daß die Grundidee der Menschenrechte und auch ein Großteil dieser Rechte im einzelnen einer christlichen Tradition entspringen und daß – aus meiner Sicht – noch nie so viele christliche Werte so tief verankert waren wie heute in den Menschenrechten. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Menschenrechte im Großen und Ganzen zunächst gegen die Kirche, gegen das Establishment des Christentums durchgesetzt werden mußten.

Naturrechtsbegriff auch innerchristlich kontrovers

*Vanoni* Als ergänzende Anmerkung zu der kontroversen Frage um das Naturrecht: Wenn sich diese in verschiedener Hinsicht als offene Frage im christlich-islamischen Dialog zeigt, so sollten wir uns auf christlicher Seite nicht darüber hinwegtäuschen, daß die damit angesprochene Problematik auch innerchristlich noch bei weitem nicht ausdiskutiert ist. Das gilt insbesondere hinsichtlich des Ausdrucks ‚Natur- bzw. Schöpfungsordnung‘, der für viele Christen durchaus problematisch ist.

Asymmetrie in der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten

Was das Verhältnis von Rechten und Pflichten anbelangt, sollte es nicht überinterpretiert werden. In jedem Falle gilt es, die Gegenseitigkeit in diesem Verhältnis ernstzunehmen. Ein wichtiger Satz im Referat von Ayatollah Khamene'i war, daß es auch eine Pflicht gibt, das Recht zu respektieren. Umgekehrt kann man nicht grundsätzlich die Rechte eines Menschen davon abhängig machen, daß er seine Pflichten erfüllt. In der Gegenseitigkeit, die das Verhältnis von Rechten und Pflichten kennzeichnet, darf also nicht eine gewisse Asymmetrie übersehen werden, die es uns im Sinne des eben Gesagten verbietet, das eine vom anderen abhängig zu machen, weil die Würde des Menschen darüber steht.

gleiche Würde in der Unterschiedlichkeit der Rollen

*Rashadi* Die natürliche und die entwicklungsgeschichtliche Rolle der Frau sind voneinander nicht zu trennen, ganz ähnlich, wie das auch für die Männer gilt. Darin liegt auch weder für den einen noch für den anderen eine Beleidigung.

Was näherhin die Rolle der Frau betrifft, so ist sie vor allem durch die Momente der Schwangerschaft, des Gebärens und der Erziehung der Nachkommenschaft gekennzeichnet. Diese Aufgaben zählen ohne Zweifel zu den bedeutendsten, die Gott dem Menschen anvertraut hat. Wären sie nicht auf solche Weise bestimmt, gäbe es keine Geschichte der Menschheit. Wer diese Aufgabe herabsetzt, beleidigt die Menschheit. Ich pflichte Ayatollah Taskhiri bei, wenn er sagte, daß Mann- und Frausein in der Unterschiedlichkeit der Funktionen grundsätzlich die eine Menschlichkeit des Menschen in gleichem Maße ausprägen. Weist man dem Mann in der islamischen Tradition die Rolle eines Führers und Verwalters zu und der Frau die einer Mutter und Erzieherin, so nimmt die Frau diese Rollen natürlich auch dem Führer und Verwalter gegenüber wahr. Sie ist es, der er sein Leben und seine Erziehung verdankt.

Frauen als Pionierinnen der prophetischen Bewegungen

In den Prophetengeschichten spielen Frauen an der Seite der Propheten eine entscheidende Rolle und können gleichsam als Pionierinnen der prophetischen Bewegungen bezeichnet werden: So stehen *Sara* und *Hagar* an der Seite *Abrahams*, und an der Seite des *Mose* seine Mutter und seine Schwester. Daß *Jesus* ohne Vater gezeugt wurde, sehe ich in dem Umstand begründet, daß sich zu dieser Zeit kein Mann fand, der würdig gewesen wäre, Vater des Propheten Gottes zu sein, während es sehr wohl eine Frau gab, *Maria*, die würdig war, die Mutter des Propheten zu sein. Schließlich standen neben dem Propheten des Islams seine Frau *Hadiġa*, die auch die erste Muslimin war, und seine Tochter *Fātima*. Auch war die erste Märtyrerin für die Botschaft des Propheten eine Frau namens *Sumayya*.

Liegt die wichtigste Aufgabe der Frau in der Erziehung der Kinder, so ist dies nicht so sehr als eine Pflicht anzusehen als vielmehr als eine göttliche Aufgabe, die höher ist als jede gesetzliche und rechtliche Rolle. Demgegenüber steht die Aufgabe des Mannes im Zeichen seiner größeren körperlichen und physischen Kräfte, so daß man versucht sein könnte, das Verhältnis von Mann und Frau mit dem von Eisen und Glas in einem Gebäude zu vergleichen. Zwar ist das Eisen robuster und widerstandsfähiger, doch ist es deswegen nicht höher einzuschätzen als das Glas. Es ist meiner Ansicht nach prinzipiell falsch, von einer Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu sprechen, auch wenn es derlei Ausdrucksweisen in der Vergangenheit vielfach gegeben hat. Ebenso falsch ist es aber auch, im Sinne gewisser feministischer Bewegungen heute von einer Über-

legenheit der Frauen gegenüber den Männern zu sprechen. Warum muß unbedingt eines der beiden Geschlechter, ob Mann oder Frau, dem anderen überlegen sein? Mann und Frau sind einander ebenbürtig, keinem von beiden kann ein Vorrang gegeben werden, ohne daß die Menschheit dadurch Schaden erleiden würde.

## Werte und Normen. Gemeinsame Grundlagen von Rechtsbestimmungen

Adel Theodor Khoury – Gottfried Vanoni

Ziel dieses Beitrags ist der Aufweis gemeinsamer Inhalte von göttlichen Geboten in Bibel und Koran. Zuerst wird ein phänomenologischer Überblick über göttliche Forderungen im Koran gegeben (Kapitel 1). Darauf erfolgt ein Vergleich mit der Bibel, wobei der Akzent auf Gemeinsamkeiten liegen soll (Kapitel 2). Abschließend wird mit dem Akzent auf sozialetischen Geboten ein Brückenschlag zwischen Christentum und Islam versucht (Kapitel 3).

### 1. Gebot Gottes im Koran [Adel Theodor Khoury]

Der Koran bezeichnet die „gläubigen Männer und Frauen“ als diejenigen, die „das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten“ (9,71). In unzähligen Versen lobt er die Menschen, die glauben und das Gute tun, und verheißt ihnen die sichere Belohnung bei Gott. Gott wird ihnen ein gutes Leben bescheren (16,97), im Diesseits Gutes gewähren (16,30; 30,44 f.), mehr als ihnen zusteht (42,23). Desgleichen wird Gott das Gute, das die Menschen tun, im Jenseits belohnen (13,29; 98,7 f.; 4,40.124) und den Gläubigen ein Mehr an Belohnung gewähren (10,26). Denn Gott liebt die Rechtschaffenen, die das Gute tun (2,195).

Parallel zu diesen Texten und oft im selben Kontext betont der Koran, daß Gott das Böse verwirft, denn „nicht gleich sind das Verdorbene und das Köstliche“ (5,100). Und „wer Böses tut, dem wird danach vergolten“ (4,123; vgl. 30,10; 28,84; 10,27 u. a.).

#### 1.1 Beziehungen zu Gott

Der Koran gebietet den Menschen, an Gott allein zu glauben, ihm allein zu dienen. Der Gehorsam und die Erfüllung der religiösen Pflichten, besonders die Verrichtung des Gebetes, sind der vorzügliche Ausdruck des ungeheuchelten Glaubens. Wer das versteht und sich bemüht, seinen Glauben zur vollen Entfaltung zu bringen, erweist sich als einer, der sich an die Wahrheit hält (vgl. 103,3) und dem die Weisheit und damit „viel Gutes“ gegeben wurde (2,269).

Der Gläubige findet auch in seiner Demut immer leichter den Zugang zum tiefen Glauben (vgl. 32,15), im Gegensatz zum Hochmütigen, der in seiner Selbstzufriedenheit den Glauben nicht annimmt und sich vom Dienste Gottes abwendet (40,35; 4,172 f.). Gott „liebt die nicht, die sich hochmütig zeigen“ (16,23), er liebt auch nicht den, „der eingebildet und prahlerisch ist“ (31,18; 4,36). Die Hochmütigen wird Gott in der Hölle bestrafen (16,27; 40,76; 39,60–72; 4,172 f.).

Wie den Hochmut, so verurteilt der Koran die Undankbarkeit der Menschen, die in der Not Gott anrufen und sich undankbar zeigen, wenn die Gefahr vorbei ist (41,51; 17,67.83; 16,53–55; 30,33 f.; 11,9; 39,8.49; 10,12). Den Dankbaren aber erklärt er: „Gott wird (es) den Dankbaren vergelten.“ (3,144). Die dankbare Annahme des eigenen Schicksals aus der Hand Gottes bedingt die Haltung der Geduld und der Beharrlichkeit, die der Koran den Gläubigen empfiehlt: „O ihr, die ihr glaubt, seid geduldig und miteinander standhaft und einsatzbereit. Und fürchtet Gott, auf daß es euch wohl ergehe.“ (3,200; vgl. 103,3; 2,45.153).

„Gott ist mit den Geduldigen.“ (2,153.249; 8,46). Die Propheten sind ein Beispiel der geforderten Geduld (21,85), und Muḥammad selbst wird wiederholt zur Geduld ermuntert (73,10; 76,24; 50,39; 20,130; 16,127; 40,55). Die Geduld der Gläubigen wird ihre Belohnung bei Gott finden (41,35; 28,54.80; 29,58 f.; 2,155–157; 3,17; 22,34 f.).

## 1.2 Respekt vor dem Namen Gottes

Der Koran verurteilt die Gewohnheit, leichtfertig beim Namen Gottes zu schwören (2,224) sowie den Mißbrauch der Eide für allerlei Intrigen (16,92.94). Er droht dem Mißbrauch mit der Strafe Gottes (16,94), übt aber Nachsicht mit denen, die unbedachte Eide leisten (2,225), fordert jedoch von ihnen eine Sühne dafür: zehn Arme beköstigen oder drei Tage fasten (5,89; vgl. 66,2).

Grundsätzlich aber verlangt der Koran die Erfüllung der Gelübde (22,29) und die Einlösung der durch Eid bekräftigten Versprechen: „Und haltet den Bund Gottes, wenn ihr einen Bund geschlossen habt, und brecht nicht die Eide nach ihrer Bekräftigung, wo ihr Gott zum Bürgen über euch gemacht habt. Gott weiß, was ihr tut.“ (16,91; vgl. 5,89).

## 1.3 Beziehungen zu den Menschen

Der Koran verurteilt das Böse in der Welt und die Menschen, die auf Erden nur Unheil anrichten, statt für Frieden und Ordnung zu sorgen (26,152;

2,27; 5,33), denn solche Menschen liebt Gott nicht (5,64). Sie treiben auf Erden ihr Unwesen und richten Unheil an, statt an die Wohltaten Gottes zu denken (vgl. 7,56.74.85; 47,22).

Im Gegensatz dazu empfiehlt der Koran die Güte und die Brüderlichkeit, die sich in den verschiedenen Bereichen des persönlichen Lebens auswirken. „Die einen von euch stammen ja von den anderen.“ (4,25), denn Gott hat durch den Glauben aus den Feinden der alten Zeit Freunde, sogar Brüder gemacht (3,103). „Die Gläubigen sind ja Brüder.“ (49,10), sie sind, Männer und Frauen, untereinander Freunde (9,71). Deswegen gebietet ihnen der Koran: „Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, und helft einander nicht zur Sünde und Übertretung. Und fürchtet Gott. Gott verhängt eine harte Strafe.“ (5,2).

Die Brüderlichkeit drückt sich so aus: „Vergeßt den Großmut untereinander nicht“ (2,237) und „sprecht freundlich zu den Menschen“ (2,83), denn „freundliche Worte und Verzeihen sind besser als ein Almosen, dem Ungemach folgt“ (2,263).

Auch die Vergebung soll die Beziehungen der Gläubigen zueinander auszeichnen. Obgleich man das Böse mit Bösem vergelten darf, so ist die Verzeihung doch besser (16,126; 4,149). Und wer bereit ist zu verzeihen, wird auch bei Gott Verzeihung finden: „Sie sollen verzeihen und nachlassen. Liebt ihr es selbst nicht, daß Gott euch vergibt? Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“ (24,22; vgl. 64,14).

Die gläubige Entschlossenheit, die dadurch gezeigt wird (42,43), wird von Gott belohnt werden. Der Fromme wird noch mehr tun, als bloß seinen Zorn unterdrücken und den Menschen verzeihen (3,134), er wird Böses mit Gutem vergelten: „Nicht gleich sind die gute und die schlechte Tat. Wehre mit einer Tat, die besser ist, da wird der, zwischen dem und dir eine Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmherziger Freund.“ (41,34; vgl. 23,96; 28,54; 13,22).

Brüderlichkeit verpflichtet auch dazu, den Spott zu vermeiden (49,11) und den Neid zu bannen (113,5). Der Gläubige soll vielmehr „zur Aussöhnung zwischen den Menschen“ auffordern (4,114) und mit den geeigneten Mitteln Frieden zwischen ihnen stiften: „Und wenn zwei Gruppen von den Gläubigen einander bekämpfen, so stiftet Frieden zwischen ihnen. Wenn die eine von ihnen gegen die andere in ungerechter Weise vorgeht, dann kämpft gegen diejenige, die in ungerechter Weise vorgeht, bis sie zum Befehl Gottes umkehrt. Wenn sie umkehrt, dann stiftet Frieden zwischen ihnen nach Gerechtigkeit und handelt dabei gerecht. Gott liebt die, die gerecht handeln.“ (49,9).

Endlich zeigt sich die Solidarität und die Brüderlichkeit der Gläubigen untereinander darin, daß sie für die Schwachen Sorge tragen, den Armen und Waisen beistehen und ihnen zu essen geben (107,1 f.; vgl. 74,44; 90,12–17; 89,17–19) und den Reisenden Gastfreundschaft anbieten (2,215; 9,60).

„Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, daß man, aus Liebe zu Ihm, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen läßt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt), und daß man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet.“ (2,177).

#### 1.4 Beziehungen zu den Eltern

Unter Verheißung der göttlichen Belohnung (46,16) empfiehlt der Koran den Gläubigen, sie sollen zu ihren Eltern gut sein, dies in Anbetracht der Fürsorge und der Erziehung, die sie ihrem Kinde angedeihen ließen (29,8; 31,14; 6,151; 46,15; 4,36). Der Koran wird sogar konkret in der Beschreibung der Haltung der erwachsenen Kinder ihren Eltern gegenüber: „Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur Ihm dienen sollt und daß man die Eltern gut behandeln soll. Wenn eines von ihnen oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: ‚Pfui!‘, und fahre sie nicht an, sondern sprich zu ihnen ehrerbietige Worte. Und senke für sie aus Barmherzigkeit den Flügel der Untergebenheit und sag: ‚Mein Herr, erbarme dich ihrer, wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein war.‘“ (17,23 f.).

Trotz aller Ehrerbietung darf aber der Mensch seinen Eltern nicht gehorchen, wenn sie versuchen, ihn vom Glauben abzubringen (29,8; 31,15). Wenn sie jedoch ihr Kind zum Glauben aufrufen, darf dieses sie nicht zurückweisen (46,17).

Der Koran verpflichtet die Kinder dazu, für ihre Eltern und Verwandten zu sorgen, wenn diese in Not geraten sind (2,177.215).

#### 1.5 Respekt des Lebens

Der Koran gebietet den absoluten Respekt vor dem Leben. Denn, so lautet der allgemeingültige Grundsatz: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet. Und wenn jemand ihn am Leben erhält, so ist es, als hätte er die Menschen alle am Leben erhalten.“ (5,32).

So verbietet der Koran mit Entschiedenheit den Mord (4,29.92), und er

mahnt die Eltern, ihre Kinder nicht aus Angst vor Verarmung zu töten, denn Gott wird für sie und für ihre Kinder sorgen (6,151). Der vorsätzliche Mörder wird von Gott dem Zorn, dem Fluch und der Hölle ausgeliefert (4,93).

Außerdem ist ein solcher Mörder der Vergeltung durch die Verwandten des Ermordeten ausgesetzt: „O ihr, die ihr glaubt, vorgeschrieben ist euch bei Totschlag die Wiedervergeltung: der Freie für den Freien, der Sklave für den Sklaven, das Weib für das Weib.“ (2,178).

Nur in solchen Fällen ist man berechtigt, Rache zu nehmen und zu töten (17,33; 6,151; 5,32). Aber, so schärft der Koran ein, man darf dann „nicht maßlos im Töten sein“ (17,33). Im Gegenteil, man sollte bereit sein, die von Gott gewährte Erleichterung des *ius talionis* anzunehmen, auf die Blutrache zu verzichten und sich mit einem Blutgeld zufriedenzugeben (2,178).

Die Blutrache ist im Fall eines aus Versehen verübten Totschlages sogar verboten. Dafür muß der Täter eine Sühne leisten: Blutgeld, Befreiung eines Sklaven oder Fasten während zweier aufeinanderfolgender Monate. Die Aufhebung der Blutrache in diesem Fall wird im Koran als eine Erleichterung des strengen *ius talionis* und als ein Gnadenerweis von Seiten Gottes bezeichnet (4,92).

Außer dem Töten verbietet der Koran auch die Gewalttätigkeit (16,90; 7,33; vgl. 40,35; 10,23).

#### 1.6 Sexualität und Familie

Der Koran bejaht ohne Vorbehalt die menschliche Liebe und die menschliche Sexualität, die er als Gabe Gottes betrachtet: „Und es gehört zu seinen Zeichen, daß Er euch aus euch selbst Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnt. Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht.“ (30,21).

Der Koran bezeichnet die Frauen als Saatfeld für die Männer (2,223). Männer und Frauen sind füreinander eine Bekleidung (2,187), sie brauchen einander und passen zueinander. Der Geschlechtsverkehr muß während der Menstruation der Frau (2,222), am Tag in der Fastenzeit (2,187) und im Weihezustand während der Wallfahrt nach Mekka (2,197) unterbleiben. Auch ist der Geschlechtsverkehr nur Eheleuten gestattet (24,33; 70,31).

Die Männer können aber auch Umgang mit ihren Konkubinen unter ihren Sklavinnen haben (70,29 f.; 23,5 f.). In allen anderen Fällen gebietet der Koran den Männern die Keuschheit (70,29; 23,5; 24,30) sowie den Frauen (24,60).

Auf der anderen Seite verurteilt der Koran die Homosexualität und fordert die Züchtigung der Schuldigen (4,16; vgl. 7,80 f.: Geschichte des Lot). Er verbietet die Prostitution: „Und zwingt nicht eure Sklavinnen, wenn sie sich unter Schutz stellen wollen, zur Hurerei im Trachten nach den Gütern des diesseitigen Lebens.“ (24,33). Desgleichen verurteilt der Koran die Unzucht (6,151; 16,90; 7,28.33). Die Strafe der Unzucht wird im Koran auf hundert Peitschenhiebe festgesetzt. Außerdem darf ein solcher Mann oder eine solche Frau keinen gläubigen Partner mehr heiraten (24,2 f.).

Die Strafe wegen Ehebruchs wird erst verhängt, wenn vier glaubwürdige Zeugen den Tatbestand bestätigen (4,15; 24,4), sonst muß es der Ehemann viermal bezeugen und sich beim fünften Mal dem Fluch Gottes aussetzen, wenn er lügt (24,6 f.). Desgleichen kann die beschuldigte Frau durch ähnliche Bezeugung der Strafe entgehen (24,8 f.). Wird der Ehebruch einwandfrei festgestellt (z. B. durch das Geständnis des Sünders), so steht darauf die Todesstrafe. Dies habe der Prophet Muḥammad selbst festgesetzt. Wenn aber die Frau nur durch das Zeugnis von vier Zeugen belastet wird, so soll sie im Haus festgehalten werden, „bis der Tod sie abberuft oder Gott ihnen einen Ausweg verschafft“ (4,15), z. B. dadurch, daß sich das Zeugnis als falsch erweist.

### 1.7 Gerechtigkeit und Eigentum

Der Koran tritt entschieden für die Gerechtigkeit ein, die er zu einer besonderen Tugend der Muslime erhebt: „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.“ (5,8; vgl. 7,29; 49,9).

Die Gerechtigkeit besteht darin, einem jeden zu geben, was ihm zusteht. So dürfen die Gläubigen sich nicht untereinander in betrügerischer Weise um ihr Vermögen bringen (2,188; 4,29). Auch aus dem Geschäft müssen Betrug und Unehrllichkeit verbannt werden: „Und gebt volles Maß und Gewicht nach Gerechtigkeit.“ (6,152; vgl. 55,8 f.; 83,1–3; 26,181 f.; 17,35; 11,85; 7,85). Desgleichen gilt es, das Zinsnehmen, das der Koran als Wucher bezeichnet, abzuschaffen: „O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und laßt künftig, was an Zinsnehmen anfällt, bleiben, so ihr gläubig seid. Wenn ihr es nicht tut, so erwartet Krieg von Gott und seinem Gesandten.“ (2,278 f.; vgl. 30,39; 2,275 f.; 3,130; 4,161).

Auch muß man das anvertraute Gut nach Ablauf der festgesetzten Frist

verlässlich zurückgeben (70,32; 23,8; 2,283; 8,27; 4,58). Ganz allgemein muß der Gläubige die von ihm eingegangenen Verpflichtungen erfüllen (2,177).

Die Gerechtigkeit fordert auch, daß man den Verwandten ihr Recht gibt, ebenso den Armen und den Reisenden (30,38). Man darf also ihre Situation nicht ausnutzen, um sie um ihr Recht zu betrügen. Auch nicht gegen sonst friedliche Ungläubige darf man ungerecht handeln (60,8).

Endlich soll die Gerechtigkeit walten bei jedem Schiedsspruch und jedem Richterurteil (4,58), auch wenn es um Verwandte geht (6,152).

So soll keiner den Leuten entziehen, was ihnen gehört (vgl. 26,183; 11,85; 7,85). Wer dennoch, Mann oder Frau, einen Diebstahl begeht, wird hart bestraft: „Und hackt dem Dieb und der Diebin die Hände ab zur Vergeltung für das, was sie erworben haben, dies als abschreckende Strafe von seiten Gottes.“ (5,38). Wer jedoch umkehrt und sich bessert, wird verschont (5,39). Auf Räuber und Gewalttätige wendet das islamische Strafrecht die Drohung des Korans an: Sie sollen „getötet oder gekreuzigt werden, oder daß ihnen Hände und Füße wechselseitig abgehackt werden, oder daß sie aus dem Land verbannt werden“ (5,33), es sei denn, sie kehren um, bevor man sie gefaßt hat (5,34).

Nicht nur den Diebstahl und das Unrecht verurteilt der Koran. Er verwirft auch die allzu große Liebe zum Reichtum. Der Reichtum ist von Gott gegeben worden, um die Menschen auf die Probe zu stellen (18,7), aber die Reichen verlassen sich auf ihren Besitz (vgl. 104,3), werden widerspenstig und weigern sich, an die Gesandten Gottes zu glauben (34,34–37). So empfiehlt der Koran den Gläubigen, von ihrem Besitz für die Sache Gottes zu spenden und den Geiz abzulegen (47,38), denn Gott liebt die nicht, „die geizen und den Leuten befehlen, geizig zu sein“ (4,37). Aber „diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, sind die, denen es wohl ergeht“ (59,9).

### 1.8 Pflege der Wahrheit

Der Koran gebietet den Gläubigen: „Sprecht zutreffende Worte“, dann wird Gott ihnen ihre Werke gedeihen lassen und ihnen ihre Schuld vergeben (33,70 f.). Verboten ist, „falsche Aussage“ zu machen (22,30) und falsches Zeugnis zu geben (25,72). Auch werden die Gläubigen gewarnt, die ihr Versprechen nicht einhalten und nicht für die Sache Gottes mit dem Propheten kämpfen: „O ihr, die ihr glaubt, warum sagt ihr, was ihr nicht tut? Großen Abscheu erregt es bei Gott, daß ihr sagt, was ihr nicht tut“ (61,2 f.). Außerdem

verurteilt der Koran die Heuchelei (vgl. u. a. 2,264; 4,38; 8,47) und die Unaufrichtigkeit derer, die „es lieben, für das gelobt zu werden, was sie nicht getan haben [...]. Bestimmt ist für sie eine schmerzhaft Pein.“ (3,188).

Was das Zeugnis anbelangt, so legt der Koran großen Wert darauf, daß es der Wahrheit entspricht, damit jedem sein Recht zuteil wird, auch wenn das Zeugnis „gegen euch selbst oder gegen die Eltern und die Angehörigen sein sollte“ (4,135).

Energisch wendet sich der Koran gegen Mutmaßungen und Verdächtigungen, denn „manche Mutmaßung ist Sünde“ (49,12). Er gibt den Gläubigen folgenden heilsamen Rat: „O ihr, die ihr glaubt, wenn ein Frevler mit einer Nachricht zu euch kommt, so stellt es eindeutig fest, damit ihr nicht (einigen) Leuten in Unwissenheit etwas antut und dann bereuen müßt, was ihr getan habt.“ (49,6). Auch wenn dieser Rat durch die damaligen Kriegsumstände bedingt war, so hat er dennoch bleibende Bedeutung.

Endlich verurteilt der Koran die üble Nachrede (24,19), es sei denn, man verwehrt sich dadurch gegen ein Unrecht (4,148).

Noch strenger geht er mit den Verleumdern ins Gericht: „Und wer eine Verfehlung oder eine Sünde erwirbt und sie dann einem Unschuldigen vorwirft, der läßt auf sich eine Verleumdung und eine offenkundige Sünde.“ (4,112).

„Diejenigen, die den unter Schutz gestellten, nichts ahnenden gläubigen Frauen Untreue vorwerfen, sind verflucht im Diesseits und Jenseits.“ (24,23). Im Jenseits erwartet sie eine gewaltige Strafe (24,23), und im Diesseits soll man sie „mit achtzig Hieben geißeln. Nehmt von ihnen nie mehr eine Zeugenaussage an“ (24,4).

## 2. Gebot Gottes in der Bibel [Gottfried Vanoni]

Forderungen Gottes an die gläubigen Frauen und Männer durchziehen die Bibel wie ein roter Faden. In besonders gedrängter Form jedoch redet die ‚Tora‘ (der erste Teil der hebräischen Bibel – in der christlichen Tradition: ‚Pentateuch‘ oder ‚Fünf Bücher des Mose‘) von den Pflichten der Gläubigen. Eingebettet in die Erzähltraditionen über die Herkunft der Menschheit (Gen 1–11) und Israels (Gen 12 bis Dtn 34) finden sich hauptsächlich zwei Sammlungen von Gesetzestexten: (a) die Gesetzgebung am Gottesberg Sinai (Ex 20 bis Num 36) und (b) die Gesetzgebung am Gottesberg Horeb (Dtn 5–30). Beide Blöcke werden durch eine Fassung der ‚Zehn Worte‘ (Dekalog) eingeleitet (Ex 20,2–18; Dtn 5,6–22). Der jeweilige Kon-

text macht klar: Direkt zum Volk hat Gott nur den Dekalog gesprochen; die übrigen Forderungen Gottes wurden den Israeliten auf deren Bitte hin von Mose übermittelt (vgl. Ex 20,18 f.; Dtn 5,23–27).

## 2.0 Das Thema des Dekalogs: Die Bewahrung der Gottesbeziehung

Der Dekalog muß demnach als biblische Grundforderung an das Volk Gottes verstanden werden; die übrigen Gebote sind Konkretisierungen und Aktualisierungen des göttlichen Willens. Als Konkretisierungen und Aktualisierungen müssen auch die Worte der Propheten und – für die Christenheit – die Worte Jesu von Nazaret verstanden werden. Wenn Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien mit seinen jüdischen Volksgenossen über Geltung und Anspruch der göttlichen Gebote diskutiert, erweist er sich als „echter Israelit“ (vgl. Joh 1,47). Denn: „Da sich die Zeiten mit ihren Bedingungen ständig wandeln, das in Buchstaben gefaßte Gesetz aber die Verhältnisse seiner Entstehungszeit widerspiegelt, war innerhalb des Judentums das Gesetz immer ein Gegenstand ununterbrochener Diskussion und Fortentwicklung, die sich bis in die heutige Zeit hinziehen.“<sup>1</sup> Dabei geht das Judentum vom Glauben aus, daß die göttlichen Forderungen den Gläubigen einen gangbaren Weg weisen. Im rabbinischen Judentum wurde deshalb der Ausdruck ‚Halacha‘ (= das Gehen, der Weg) zum Synonym für ‚Gebot Gottes‘.<sup>2</sup> Daß biblischer Glaube in die Tat umgesetzt werden will, ist im Zentrum der Tora bezeugt: „Ihr sollt auf meine Satzungen und meine Vorschriften achten. Wer sie einhält, wird durch sie leben. Ich bin YHWH [der Herr].“ (Lev 18,5).

In diesem Kapitel werden – ausgehend von den Geboten des Dekalogs – hauptsächlich Texte der hebräischen Bibel (also des christlichen Alten Testaments) behandelt. Dabei wird von dem auf einer breiten christlichen

<sup>1</sup> J. J. Petuchowski, Art. „Gesetz“, in: J. J. Petuchowski – C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven (Herder-Taschenbuch; 4281 Spektrum), Freiburg u. a. 1994, 127–131, hier: 130. – Zur jüdischen Bibelauslegung in der Zeit des zweiten Tempels vgl. auch G. Stemberger, in: Ch. Dohmen – G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 1,2), Stuttgart u. a. 1996, 24–74. Weitere Literatur zum Thema bei H. Frankemölle, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994, 217.222.225. – Wichtig zur Problematik ‚Bleibendes und sich Wandelndes im Gotteswillen‘ schon innerhalb des Alten Testaments ist: N. Lohfink, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“?, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 4 (1989) 63–89. – Zur Frage einer ‚Radikalisierung‘ des biblischen Gotteswillens durch Jesus vgl. G. Lohfink, Worin besteht die Radikalität der Bergpredigt?, in: ders., Wem gilt die Bergpredigt?. Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg u. a. 1988, 65–98.

<sup>2</sup> Hier darf an die analoge Verwendung von *šir'a* / *šar'a* im Koran erinnert werden.

Tradition basierenden Grundsatz der „Einheit der Schrift“ ausgegangen. Anzunehmen, daß nur jene alttestamentlichen Forderungen Gottes im Neuen Testament Geltung behalten, die ausdrücklich zitiert werden, wäre ein schlimmes Mißverständnis. Für das Neue Testament gilt: „Die Gebote – einschließlich der des Dekalogs – werden als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt. Die Geltung der sittlichen Gebote für das tägliche Leben wird nirgendwo im Neuen Testament bestritten“.<sup>3</sup> Stellvertretend für die vielen neutestamentlichen Stellen, an denen der Dekalog in bekräftigender Weise zitiert wird, sei auf Jesu Gespräch mit dem reichen jungen Mann verwiesen: „Es kam ein Mann zu Jesus und fragte: ‚Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?‘ Er antwortete: ‚Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist der Gute. Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote!‘ Darauf fragte er ihn: ‚Welche?‘ Jesus antwortete: ‚Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen; ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘“ (Mt 19,16–19).<sup>4</sup>

Bezeichnend für den biblischen Glauben ist ferner, daß dem fordernden Wort Gottes immer der Zuspruch vorausgeht, was *Martin Luther* im dialektischen Wortpaar „Gesetz und Evangelium“ zusammenfaßte: „Es ist kein Buch in der Bibel, darinnen sie nicht beiderlei sind, Gott hat sie allewege beieinander gesetzt, beide: Gesetz und Zusage [...] welcherlei Buch dir vorkommt, es sei Altes oder Neues Testament, das lies mit solchem Unterschied, daß du aufmerkst: wo Zusagungen sind, da ist dasselbe Buch ein Evangelienbuch, wo Gebote stehen, da ist’s ein Gesetzbuch.“<sup>5</sup>

Auch der Prolog des Dekalogs ist Evangelium: „Ich bin YHWH [der Herr], dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Die folgenden Gebote wollen mit Bezug auf den Prolog gelesen sein. Das ägyptische „Sklavenhaus“ ist Gegenbild zur befreiten Existenz, in der die Gläubigen leben. Auf diese Freiheit werden sie angesprochen. Sie sollen anerkennen, daß sie die Freiheit Gott verdanken; und sie sollen alles tun, um diese Freiheit nicht zu verspielen. Die Gottesbeziehung wird hier

<sup>3</sup> H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?* (Stuttgarter Bibelstudien; 67), Stuttgart 1973, 11.

<sup>4</sup> Eine ähnliche Rezeption des Dekalogs findet sich bei Paulus: Röm 13,9. – Weitere Stellen (in Klammern jeweils der entsprechende Vers von Ex 20): Lk 23,56 (8); Eph 6,2–3 (12); Mt 5,21 (13); Röm 2,21–22 (14–15); Mt 5,27–28 (17).

<sup>5</sup> Mit adaptierter Rechtschreibung zitiert nach: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10, 1. Abteilung, 2. Hälfte, Weimar 1925, 159 (Evangelium am 3. Adventssonntag, Matth. 11,2–10).

also nicht als Herrschafts-, sondern als Freiheitsverhältnis gedacht.<sup>6</sup> Daß der Dekalog fast nur in (negativen) Verboten formuliert („Du sollst nicht [...]“), hat mit dieser Bewahrung der Freiheit zu tun. Grenzen werden abgesteckt, die nicht überschritten werden dürfen, will man die von Gott geschenkte Freiheit nicht verirken. Einzig das Sabbat- und das Elterngebot sind positiv formuliert („Du sollst [...]“). Aber auch diese Gebote deuten den Willen Gottes lediglich an. Füllungen finden sich in den nachfolgenden Gesetzes-sammlungen, in der Verkündigung der Propheten und in der Forderung nach ‚YHWH-Furcht‘ in den weisheitlichen Traditionen der Bibel, vor allem im dritten Teil der hebräischen Bibel (‚Schriften‘: Psalmen, Ijob, Kohelet, Sirach, etc.).<sup>7</sup> Hier wie dort dreht sich alles um den Grundsatz: Die Gottesbeziehung wirkt sich im Zusammenleben der Menschen aus. Beispiel aus den Propheten: „Es gibt keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Land. Nein, Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit, Bluttat reiht sich an Bluttat.“ (Hos 4,1 f.). Beispiel aus den Schriften: „Seht, die Furcht vor Adonay [dem Herrn], das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht.“ (Ijob 28,28).

Diesen Konkretisierungen des biblischen Gotteswillens sei nun im Vergleich mit dem Koran nachgegangen.

## 2.1 Beziehungen zu Gott

Das erste Gebot des Dekalogs betont die Ausschließlichkeit des biblischen Gottes: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, YHWH [der Herr], dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott [...]“ (Ex 20,3–5; Dtn 5,7–9). Jede andere Gottesbeziehung wäre Verwerfung des befreienden Gottes. Geschichtlich hat sich das Gebot so ausgewirkt, daß Israel überall dort, wo es neuartige, aber echte Gottes-

<sup>6</sup> Vgl. zum ganzen Abschnitt *F. Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit*. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser-Traktate; 78), München 1983. Zum Dekalog vgl. auch *H. Schüngel-Straumann* (a. a. O. [Anm. 3]); *W. H. Schmidt – H. Delkurt – A. Graupner*, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung; 281), Darmstadt 1993.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *G. Vanoni*, *Volksspruchwort und YHWH-Ethos*. Beobachtungen zu Spr 15,16, in: *Biblische Notizen* 35 (1986) 73–108; *ders.*, „Was verursacht Reichtum?“ und weitere Fragen zu Spr 15,16 – mit Hilfe der BHT-Software zu beantworten versucht, in: *Biblische Notizen* 85 (1996) 70–88.

erfahrungen machte, sie als Erfahrung des einen Gottes deuten mußte. Sein Ausschließlichkeitsanspruch (biblisch: seine „Eifersucht“) führte so zur positiven Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Nicht alles Außer-Israelitische mußte Israel abstoßen. In dieser Auseinandersetzung fand auch das Hauptgebot immer neue Ausformungen.

Im Anschluß an den Dekalog wird die Gottesbeziehung zunächst in einem positiven Hauptgebot umschrieben: „Höre, Israel! YHWH [der Herr], unser Gott, YHWH ist einzig. Darum sollst du YHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen.“ (Dtn 6,4 f.). Für die Zeit im Kulturland bekommt das Hauptgebot neue Akzente: „Wenn YHWH, dein Gott, dich in ein prächtiges Land führt [...]; wenn du dort ißt und satt wirst und YHWH, deinen Gott, für das prächtige Land, das er dir gegeben hat, preist, dann nimm dich in acht und vergrößere YHWH, deinen Gott, nicht, mißachte nicht seine Gebote, Rechtsvorschriften und Gesetze, auf die ich dich heute verpflichtete. Und wenn du gegessen hast und satt geworden bist und prächtige Häuser gebaut hast und sie bewohnst [...], dann nimm dich in acht, daß dein Herz nicht hochmütig wird [...]" (Dtn 8,7.10–12.14).

In diesen Formulierungen des Hauptgebotes klingt vieles an, was auch im Koran zur Gottesbeziehung gehört: Dienst, Gebet, Dankbarkeit ... Für die vielfältigen Formen des Betens bietet die Bibel reiches Material, besonders in den Psalmen. Der Glaube im Sinne des Gottvertrauens wird vor allem in der Weisheitsliteratur zur Sprache gebracht: „Mit ganzem Herzen vertraue auf YHWH [den Herrn], bau nicht auf eigene Klugheit; suche ihn zu erkennen auf all deinen Wegen, dann ebnet er selbst deine Pfade. Halte dich nicht selbst für weise, fürchte YHWH, und fliehe das Böse!“ (Spr 3,5–7).

Das dritte Gebot des Dekalogs ist das ausführlichste: „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, YHWH [dem Herrn], deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun [...]" (Ex 20,8–11; vgl. Dtn 5,12–15). Die verbale Wurzel von ‚Sabbat‘ bedeutet: ‚aufhören‘. Die ursprüngliche Begründung für den Ruhetag ist eine theologische. Das zeigen alte Zusatzbestimmungen: „[...] selbst zur Zeit des Pflügens und des Erntens sollst du ruhen“ (Ex 34,21). Die Gläubigen dokumentieren also durch wöchentlichen Arbeits- und Erwerbsverzicht, daß sie an einen Gott glauben, der für sie sorgt: „Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.“ (Ps 145,15; vgl. Mt 6,26). Spätere Begründungen setzen soziale Akzente: „Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie

du.“ (Dtn 5,14). Einmal wöchentlich darf das ganze Haus die durch die Herausführung aus Ägypten geschenkte Freiheit praktizieren.

## 2.2 Respekt vor dem Namen Gottes

Das zweite Gebot des Dekalogs schützt den Namen Gottes vor Mißbrauch: „Du sollst den Namen YHWHs [des Herrn], deines Gottes, nicht mißbrauchen“ (Ex 20,7; Dtn 5,11). Wörtlich heißt es: „Du sollst den Namen YHWHs [...] nicht zu Nichtigem erheben / auf die Zunge nehmen.“ Die allgemeine Formulierung will alle denkbaren Versuche ausschließen, Gottes Namen zu mißbrauchen: Schwur, Zauberei, Fluch, Gotteslästerung, falsche Prophetie, falsche Gelübde. In den weisheitlichen Traditionen zeigt sich eine zunehmende Skepsis gegenüber dem Schwören: „Gewöhn deinen Mund nicht ans Schwören, den Namen des Heiligen zu nennen, gewöhn dir nicht an! Wie ein Sklave, der dauernd straffällig wird, von Striemen nie frei bleibt, so bleibt von Sünde nicht rein, wer immerfort schwört und Gottes Namen ausspricht.“ (Sir 23,9 f.). Jesus fordert: „Schwört überhaupt nicht“ (Mt 5,34). Analoges gilt für die Gelübde (vgl. Koh 5,3).

## 2.3 Beziehungen zu den Menschen

Im Zentrum der Tora werden die Beziehungen zu den Menschen in das Hauptgebot gefaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin YHWH [der Herr].“ (Lev 19,18). Mit dem „Nächsten“ ist zunächst wörtlich der „Nachbar“ gemeint. Das Gebot schränkt die Liebe jedoch nicht auf die nächste Umgebung ein; es will lediglich verhindern, daß der zweite Schritt vor dem ersten getan wird und daß man in eine ‚Fernstenliebe‘ flüchtet. Das Gebot der Nächstenliebe ist eingerahmt durch Forderungen gegenüber Armen und Fremden: „In deinem Weinberg sollst du keine Nachlese halten und die abgefallenen Beeren nicht einsammeln. Du sollst sie dem Armen und dem Fremden überlassen [...]. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin YHWH [der Herr], euer Gott.“ (Lev 19,10.34). Wie konkrete Züge die Nächstenliebe annimmt, zeigen weitere Bestimmungen: „Du sollst deinen Nächsten nicht ausbeuten und ihn nicht um das Seine bringen. Der Lohn des Tagelöhners soll nicht über Nacht bis zum Morgen bei dir bleiben. Du sollst einen Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen [...]. Ihr sollt in der Rechtsprechung kein Unrecht tun. Du sollst weder für einen Geringen noch für einen Großen Partei nehmen;

gerecht sollst du deinen Stammesgenossen richten. Du sollst deinen Stammesgenossen nicht verleumden und dich nicht hinstellen und das Leben deines Nächsten fordern [...]. Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen. Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seiner wegen keine Schuld auf dich laden. An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen.“ (Lev 19,13–18). Gerade die letzte Bestimmung zeigt, daß zur Nächstenliebe auch die Versöhnlichkeit unter den Menschen gehört. Das erste Buch der Bibel enthält mehrere Erzählungen, in denen Streit geschlichtet wird und bietet somit bewährte Modelle für Konfliktbewältigung, besonders die Jakob-Esau-Erzählung (Gen 27–33) und die Josefs-Geschichte (Gen 37–45).<sup>8</sup>

Auch die Feindesliebe wird nicht erst im Neuen Testament (Mt 5,44; Lk 6,35) thematisiert: „Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ (Ex 23,4 f.). Oder: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du die glühenden Kohlen von seinem Haupt, und YHWH [der Herr] wird es dir vergelten.“ (Spr 25,21 f.).

#### 2.4 Beziehungen zu den Eltern

Das vierte Gebot des Dekalogs regelt die Weitergabe der von Gott geschenkten Freiheit an (damals) schwächsten Glied der Generationenkette: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das YHWH [der Herr], dein Gott, dir gibt.“ (Ex 20,12; vgl. Dtn 5,16). Im Umgang mit den alten, schwachen und nicht mehr arbeitsfähigen Eltern muß sich die Freiheit bewähren. Das eigene Leben auf der „Ackererde“ wird vom Verhalten zwischen Eltern und (erwachsenen) Kindern abhängig gemacht. Das Verb ‚ehren‘ hat auch materielle Konnotationen (analog zum deutschen ‚Honorar‘!). Zum respektvollen Umgang mit den Eltern hat eine angemessene Versorgung und am Ende eine würdige Beerdigung zu kommen.

<sup>8</sup> Vgl. dazu A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Biblische Beiträge; 15), Fribourg 1981. – Zum Thema Frieden vgl. G. Vanoni, *Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung*, in: A. Bsteh (Hrsg.), *Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht* (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, 105–130.

Während der Dekalog erwachsene Kinder anspricht und schon deswegen den Gehorsam gegenüber den Eltern nicht thematisiert, sind in anderen biblischen Traditionen durchaus Menschen im Kindesalter angesprochen: „Höre, mein Sohn, auf die Mahnung des Vaters, und die Lehre (Tora!) deiner Mutter verwirf nicht!“ (Spr 1,8). Nirgends jedoch wird kritikloser Gehorsam gefordert: „Was wir hörten und erfuhren, was uns die Väter erzählten, das wollen wir unseren Kindern nicht verbergen“, damit sie „nicht werden wie ihre Väter, jenes Geschlecht voll Trotz und Empörung“ (Ps 78,3–4.8).

#### 2.5 Respekt des Lebens

Ähnlich wie der Koran im Anschluß an die Kain-Abel-Erzählung den wunderbaren Grundsatz vom Respekt des Lebens formuliert (Sure 5,32), so gelangt das spät-alttestamentliche Buch der Weisheit bei der Kommentierung der ersten biblischen Kapitel (darunter auch die Kain-Abel-Erzählung) zum Grundsatz: „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden.“ (Weish 1,13). Es geht nicht um eine Todlosigkeit der Geschöpfe; gemeint ist offenkundig „der durch Gewaltanwendung erlittene, zu frühe Tod“<sup>9</sup>. In den ersten Kapiteln der Bibel kommt das gewaltsame Töten auch sonst zur Sprache. Die menschliche Gewalttätigkeit ist Ursache für die große Flut: „Gott sprach zu Noach: Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat.“ (Gen 6,13). Am Ende der großen Flut wird der biblische Offenbarungsgrundsatz, daß der Gotteswille erst am Gottesberg erlassen wird, zum einzigen Mal durchbrochen; Gott kündigt die strenge Ahndung des Blutvergießens an: „Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch.“ (Gen 9,5).

Das fünfte Gebot des Dekalogs verbietet ungesetzliches, willkürliches Töten: „Du sollst nicht morden.“ (Ex 20,13; Dtn 5,17). Das hebräische Verb für ‚morden‘ wird auch im Zusammenhang mit dem Justizmord an Nabot verwendet (1 Kön 21,19). Besonders hohe Werte schützt das Alte Testament durch die Androhung der Todesstrafe. In welchem Umfang sie in biblischer Zeit exekutiert wurde, ist schwer festzustellen. Fälle von Lynchjustiz (1 Kön 12,18) beweisen nichts. Wie der Koran ermöglicht auch die Bibel den Verzicht auf die Todesstrafe: „Will man ihm aber eine Sühne auferlegen, soll er als Lösegeld für sein Leben so viel geben, wie man von ihm fordert.“

<sup>9</sup> H. Engel, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament; 16), Stuttgart 1998, 58.

(Ex 21,30). Das hier angewendete Prinzip der Freiwilligkeit sollte nicht unterschätzt werden. Denn welche der betroffenen Parteien sollte an einer gütlichen Beilegung der Streitsache kein Interesse gehabt haben? Die Vollstreckung der Todesstrafe würde Feindschaft zwischen Nachbarn begründen oder vertiefen. Dadurch, daß beide Seiten sich zum Nachgeben bewegen lassen, kann stabiler Friede entstehen.

## 2.6 Sexualität und Familie

Beim sechsten und neunten Gebot des Dekalogs steht weniger die Sexualität im Vordergrund als vielmehr die Familie: „Du sollst nicht die Ehe brechen, [...] du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen“ (Dtn 5,18.21; vgl. Ex 20,14). Das sechste Gebot schützt grundsätzlich die Ehe (Ehebruch ist Rechtsbruch). Das neunte Gebot meint nicht reine Gedankensünden, sondern das An-sich-Bringen fremder Frauen unter Ausnutzung des Rechts (etwa in Kriegszeiten). Das hohe Gut der Ehe wird durch die Androhung der Todesstrafe gesichert (vgl. Dtn 22,22). Im gleichen Kontext ist der Frau Schutz vor Verleumdung und Vergewaltigung zugesprochen.

Genau wie der Koran bejaht die Bibel ohne Vorbehalt die menschliche Liebe und Sexualität. Am schönsten kommt die Hochschätzung der geschlechtlichen Liebe im Hohelied Salomos zum Ausdruck. Von der Freude an der Sexualität ist aber auch innerhalb der Gesetzeskorpora – zum Teil an unermuteter Stelle – die Rede: „Wenn ein Mann neuvermählt ist, muß er nicht mit dem Heer ausrücken [...] Ein Jahr lang darf er frei von Verpflichtungen zu Hause bleiben und die Frau, die er geheiratet hat, erfreuen“ (Dtn 24,5).

Homosexuelle Praktiken und (nur kultische?) Prostitution lehnt die Bibel ab (Dtn 22,5; 23,18). Hauptgrund für die Ablehnung dürfte die Verbindung mit heidnischem Verhalten sein. So ist bei den Propheten Prostitution Bild des Götzendienstes (vgl. Hos 1,2).

## 2.7 Gerechtigkeit und Eigentum

Das siebte und zehnte Gebot des Dekalogs schützen das Eigentum: „Du sollst nicht stehlen, [...] du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nichts, was deinem Nächsten gehört.“ (Dtn 5,19.21; vgl. Ex 20,15.17). Beim zehnten Gebot geht es wieder nicht nur um Gedankensünden, sondern um Machenschaften, mit denen man unter Ausnutzung des Rechts an den Besitz des Nächsten kommt. Das siebte Gebot verbietet jede Art von Diebstahl, auch den Menschenraub.

Gerade auch diese Gebote sind vom Prolog des Dekalogs her zu lesen. Die Bibel sieht einen engen Zusammenhang von Freiheit und Besitz. Unablässige Vermehrung des Besitzes kann die Freiheit des Nächsten gefährden. Je mehr im Gottesvolk gegen das Prinzip der Gleichheit verstoßen wird, je weiter Armut und Reichtum auseinanderklaffen, desto mehr Mechanismen zur Wiederherstellung des Gleichgewichts baut die Tora ein.<sup>10</sup> In der frühen Gesetzgebung ist von Armen selten die Rede: „Leihst du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich gegen ihn nicht wie ein Wucherer benehmen.“ (Ex 22,24). „Sechs Jahre kannst du in deinem Land säen und die Ernte einbringen; im siebten sollst du es brach liegen lassen und nicht bestellen. Die Armen in deinem Volk sollen davon essen [...]“ (Ex 23,10 f.).

Das Deuteronomium widmet ältere Institutionen zugunsten der Armen um: Der „Zehnte“, ursprünglich eine Abgabe für den Lebensunterhalt der Priesterschaft (vgl. Dtn 14,27), wird nun zur Abgabe für alle Unterbemittelten: „In jedem dritten Jahr sollst du den ganzen Zehnten deiner Jahresernte in deinen Stadtbereichen abliefern und einlagern, und die Leviten, die ja nicht wie du Landanteil und Erbesitz haben, die Fremden, die Waisen und die Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, können kommen, essen und satt werden, damit YHWH [der Herr], dein Gott, dich stets segnet bei der Arbeit, die deine Hände tun.“ (Dtn 14,28 f.). Das alte Brachjahr (vgl. Ex 23,10 f.) wird nun zum Schuldenerlaß: „Jeder Gläubiger soll den Teil seines Vermögens, den er einem andern unter Personalhaftung als Darlehen gegeben hat, brachliegen lassen. Er soll gegen den andern, falls dieser sein Bruder ist, nicht mit Zwang vorgehen; denn er hat die Brache für YHWH [den Herrn] verkündet.“ (Dtn 15,2; ähnlich Lev 25,10–15). Das Thema findet sich auch im Neuen Testament: Es muß auffallen, daß bei Lukas das Gebot der Feindesliebe ganz auf die Thematik von Leihen und Schuldenerlaß zugespitzt wird (Lk 6,34–38). Über allem steht der Grundsatz, den Gott formuliert: „[...] denn das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei mir.“ (Lev 25,23).

Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit durchzieht die Bibel wie ein roter Faden. Dabei wird Gerechtigkeit nicht im Sinn von ‚Jedem das Seine‘ und schon gar nicht im Sinn von ‚Jedem das Gleiche‘ verstanden. Gerechtigkeit meint gemeinschaftsgemäßes Handeln auf allen Ebenen. Das beginnt bei den richtigen Maßen und Gewichten: „Rechte Waage und

<sup>10</sup> Vgl. den Überblick bei G. Vanoni, Verschuldung und Schuldenerlaß. Die biblische Tradition und die christliche Praxis, in: Ordensnachrichten 34 (1995) Heft 5, 17–32.

Waagschalen sind Sache YHWHs [des Herrn], sein Werk sind alle Gewichtsteine im Beutel.“ (Spr 16,11). Und es geht bis zur gerechten Behandlung der Fremden: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.“ (Ex 22,20). „Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbe- reiche wohnen, nicht zurückhalten.“ (Dtn 24,14).<sup>11</sup>

## 2.8 Pflege der Wahrheit

Die Bibel fordert vom Gläubigen Wahrhaftigkeit in jeder Beziehung. So zeichnet ein Psalm das Gegenbild eines wahrhaftigen Menschen: „Was rühmst du dich deiner Bosheit, du Mann der Gewalt, was prahlst du all- zeit vor dem Frommen? Du Ränkeschmied, du planst Verderben; deine Zunge gleicht einem scharfen Messer. Du liebst das Böse mehr als das Gute und Lüge mehr als wahrhaftige Rede.“ (Ps 52,3–5). Das achte Gebot des Dekalogs wehrt die Verfälschung des Rechts vor Gericht ab: „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen.“ (Ex 20,15; vgl. Dtn 5,20). Im alten Israel ist der Zeuge zugleich Ankläger. Diese Doppelrolle macht das Gerichtswesen für Mißbrauch anfällig. Im Fall von Todesstrafe werden deshalb zwei Zeugen gefordert (vgl. Dtn 17,6). Dies zeigt, daß man die Gefahr kannte. Zahlreiche Prophetenworte lassen erkennen, wie durch Bestechung und Meineid Familien zu Fall gebracht wurden (vgl. Jes 5,23). Im Dekalog wird verboten, durch Rechtsmanipulation den Nächsten um die Grundlage seiner Freiheit zu bringen.

Am achten Gebot zeigt sich besonders deutlich, daß die Forderungen Gottes im Dekalog formal nicht (gesetztes) Recht sind, sondern das Ethos der von Gott befreiten Frauen und Männer formulieren.<sup>12</sup> Ethos steht über dem Recht. Ethos steht unter dem Vorzeichen: „So etwas tut man in Israel nicht.“ (2 Sam 13,12). Das Ethos des Dekalogs schließt alle Lücken, die eine minimalistische Auslegung zulassen würde. Jesus trifft exakt den Sinn des alttestamentlichen Ethos: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 5,20).

<sup>11</sup> Vgl. G. Vanoni, „Justice and Peace Embrace“ (Ps 85:11). Stimuli towards an SVD Focus Taken from the Old Testament, in: Verbum SVD 39 (1998) 145–159, ferner die in Anm. 6 ge- nannte Literatur.

<sup>12</sup> Zur Differenzierung vgl. W. Richter, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs (Studien zum Alten und Neuen Testament; 15), München 1966.

Die alttestamentlichen Gesetzessammlungen sind durchsetzt von solch hohem Ethos. Die folgende Gebotsreihe bewahrt uralte Tradition: „Ver- breite nicht leeres Gerücht! Du darfst deine Hand nicht dem Frevler reichen, daß du Zeuge zu Gewalttat würdest! Schließe dich nicht einer Mehrheit an zum Bösen und sage in einem Rechtsstreit nicht aus, nach der Mehrheit zu neigen, das Recht zu beugen! Auch den Geringen bevorzuge nicht in seinem Rechtsstreit! [...] Beuge das Recht deines Armen nicht in seinem Rechtsstreit! Und Bestechung nimm nicht an; denn die Bestechung macht Sehende blind und verdreht die Sache der Gerechten. Von betrügerischer Sache halte dich fern! Und einen Schuldlosen und Gerechten darfst du nicht umbringen (helfen)! Denn: *Ich* spreche nicht gerecht einen Frevler.“ (Ex 23,1–7). Die Grundsätze dieses Ethos sind: Gleichheit, Gegenseitigkeit und Großzügigkeit. Solches Ethos bedarf keiner Durchsetzung durch legi- timierte Macht, die institutionalisierte Ungleichheit schaffen würde. Das ‚Ich‘ Gottes im letzten Satz genügt. YHWH, der Gott Israels, ist die Alter- native zur Macht: „*Ich* spreche nicht gerecht einen Frevler.“<sup>14</sup>

Zu den Eigenschaften dieses Gottes gehört seine Verlässlichkeit, Treue; er ist „reich an Liebe und Treue“ (Ex 34,6). Vom gleichen Wortstamm wer- den auch die Ausdrücke für ‚Wahrheit‘ gebildet. So ist Wahrheit im bibli- schen Sinn umfassender als das Gegenteil von ‚Lüge‘.

## 3. Suche nach einem Brückenschlag [Adel Theodor Khoury – Gottfried Vanoni]

Die phänomenologischen Durchgänge durch göttliche Forderungen in Koran und Bibel wollten die Beantwortung der Frage nach gemeinsamen Grundlagen vorbereiten. Vielleicht sind dabei auch Differenzen deutlich geworden – und wenn es nur Differenzen in den Auslegungsmethoden sind. Das Gespräch über mögliche gemeinsame Grundlagen soll hier nicht vorweggenommen werden. Hier soll lediglich ein Brückenschlag versucht werden über die Frage, die Frauen und Männer bewegt, wenn sie nach ihrem Glauben leben wollen: „Was ist der Wille Gottes? Was muß ich tun?“ Uns will scheinen, daß die drei abrahamitischen Religionen in ihrer Antwort in eine gemeinsame Richtung gehen.

<sup>13</sup> Die Verse 4 f. sind oben in Abschnitt 2.3 zitiert.

<sup>14</sup> Vgl. dazu ausführlicher G. Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottes- vorstellung des Ersten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien; 159), Stuttgart 1995, 63–65.

### 3.1 Die vielen Gebote und der eine Wille Gottes

Die jüdische Tradition bewegt schon früh die Frage: Was ist das Wichtigste in den 613 göttlichen Geboten, die man in der hebräischen Bibel findet? Die kürzeste Antwort hat wohl der Apostel Paulus in einer Neuformulierung gefunden: „Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.“ (Röm 13,8). Der Babylonische Talmud<sup>15</sup> sucht die Antwort in der hebräischen Bibel und findet über eine allmähliche Reduktion (besser: Konzentration) zu einem einzigen Satz, nämlich entweder: „Sucht mich, dann werdet ihr leben.“ (Am 5,4), oder: „[...] der Gerechte aber bleibt wegen seiner Treue am Leben.“ (Hab 2,4). Eine Zwischenstufe auf diesem Weg der Reduktion sind die drei Forderungen beim Propheten Micha: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was YHWH [der Herr] von dir erwartet: Nichts anderes als dies: (1) Recht tun, (2) Güte und Treue lieben, (3) in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott.“ (Mich 6,8). Auf die elf Gebote bei David wird zurückzukommen sein.

Die Evangelien spiegeln die innerjüdische Diskussion zur Zeit Jesu. Jesus kann sich mit seinen Zeitgenossen auf das doppelte Liebesgebot einigen: „Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: ‚Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?‘ Jesus sagte zu ihm: ‚Was steht in der Tora? Was liest du dort?‘ Er antwortete: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.‘ Jesus sagte zu ihm: ‚Du hast richtig geantwortet. Handle danach, und du wirst leben.‘“ (Lk 10,25–28; vgl. Mt 22,34–40; Mk 12,28–34).

An anderen Stellen hebt Jesus auf einen einzigen Satz aus der hebräischen Bibel ab: „Ihr [...] laßt das Wichtigste in der Tora außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue.“ (Mt 23,23). Und der einzige alttestamentliche Satz, den Jesus innerhalb eines Evangeliums gleich zweimal zitiert, heißt: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.“ (Mt 9,13; 12,7). Dahinter steht das Gotteswort beim Propheten Hosea: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ (Hos 6,6). In diesen Traditionen erhält die sogenannte zweite Dekalogtafel das Übergewicht: die zwischenmenschlichen Beziehungen sind wichtiger als die Gottesbeziehung.

<sup>15</sup> Im Traktat Makkot, Fol. 23b–24a. Übersetzung bei L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*. Neunter Band, Berlin 1934, 233–235. Leichter zugänglich im Taschenbuch: *Der Babylonische Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer (Goldmann Religion; 7902), München<sup>3</sup>1963, 258–262.

### 3.2 Der Vorrang der Barmherzigkeit

In die gleiche Richtung zielt die Rede des Weltenrichters im Gleichnis Jesu: „Kommt her [...], nehmt das Reich in Besitz [...]. Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.“ Auf die Frage der Gerechten, wann sie denn entsprechend gehandelt hätten, wird der König antworten: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Und den Verworfenen wird er antworten: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“ (Mt 25,34–36.40.45). Der springende Punkt des Gleichnisses sollte nicht übersehen werden: Die, die gerecht gehandelt haben, wissen gar nicht, wem sie das getan haben. In der christlichen Tradition wurden die vom Weltenrichter genannten sechs Werke in Anlehnung an das Buch Tobit<sup>16</sup> durch das Begraben von Toten auf „die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit“ ausgeweitet.<sup>17</sup>

In die gleiche Richtung zielt der Psalm Davids, der im Babylonischen Talmud bei der Suche nach einer Konzentration des göttlichen Willens zuerst genannt wird – mit elf Forderungen: „YHWH [Herr], wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer darf weilen auf deinem heiligen Berg? (1) Der tadellos [in ‚Ganzheit‘] einhergeht und (2) Gerechtigkeit wirkt; (3) der von Herzen die Wahrheit sagt und (4) mit seiner Zunge nicht verleumdet; (5) der seinem Nächsten nichts Böses antut und (6) seinen Nachbarn nicht schmäht; (7) der den Verworfenen verachtet, doch (8) alle, die YHWH [den Herrn] fürchten, in Ehren hält; (9) wer sich selbst zum Schaden schwört und sein Versprechen trotzdem nicht ändert; (10) der sein Geld nicht auf Wucher ausleiht und (11) nicht zum Nachteil des Schuldlosen Bestechung annimmt. Wer das tut, wankt ewig nicht.“ (Ps 15,1–5). Wer in den Tempel Einlaß begehrt, wird also nur nach den Geboten der zweiten Tafel gefragt, nicht nach denen der ersten Tafel.

Es sei schließlich noch auf ein Gotteswort verwiesen, das in der sozial und wirtschaftlich schwierigen Zeit nach dem babylonischen Exil ergangen ist: „Ist das ein Fasten, wie ich es liebe, ein Tag, an dem man sich der Buße

<sup>16</sup> Tob 1,16–17. Ähnliche Reihen von Werken der Nächstenliebe finden sich auch in den Verteidigungsreden Ijobs: 29,12–17; 31,16–20. 31–32.

<sup>17</sup> Vgl. R. Völkl, Art. „Werke der Barmherzigkeit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 1052–1054.

unterzieht: wenn man den Kopf hängen läßt, so wie eine Binse sich neigt, wenn man sich mit Sack und Asche bedeckt? Nennst du das ein Fasten und einen Tag, der YHWH [dem Herrn] gefällt? 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 auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.“ (Jes 58,5–7).<sup>18</sup>

### 3.3 Gemeinsamkeit in den Werken der Barmherzigkeit

In die gleiche Richtung scheinen uns auch Texte aus der Tradition des Islams zu zielen, etwa das Wort aus dem Koran, das bereits am Ende von Abschnitt 1.3 zitiert wurde: „Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, daß man, aus Liebe zu Ihm, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen läßt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt), und daß man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet.“ (2,177).

Auch lassen sich Texte finden, die in die Nähe des jesuanischen Gleichnisses vom Weltenrichter rücken. Der Koran zeichnet den Gegentyp zum Gerechten des Gleichnisses, nämlich den, „der die Waise zurückstößt und nicht zur Speisung des Bedürftigen anhält“ (107,2–3). Näher beim Gleichnis sind andere Koranstellen: „Woher sollst du wissen, was der steile Weg ist? (Es ist) die Befreiung eines Sklaven, oder, am Tag der Hungersnot, die Speisung einer verwandten Waise oder eines Bedürftigen, der im Staub liegt. Und daß man außerdem zu denen gehört, die glauben, einander die Geduld nahe-

<sup>18</sup> Es ließen sich weitere Gesichtspunkte nennen, die die beschriebene Tendenz stützen würden. So ist etwa das einzige Gesetz innerhalb des langen Gesetzeskorpus des Deuteronomiums (Dtn 12–26), in dem von einer Rechtfertigung des Menschen vor Gott die Rede ist, ein soziales Gesetz und nicht ein religiös-kultisches: „Bei Sonnenuntergang sollst du ihm sein Pfand zurückgeben. Dann kann er in seinem Mantel schlafen, er wird dich segnen, und dir wird vor YHWH [dem Herrn], deinem Gott, Gerechtigkeit zukommen“ (Dtn 24,13). Vgl. dazu G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982) 127–160. Verwiesen sei auch nochmals auf das für die Tora (auch stellungsmäßig) zentrale Kapitel Lev 19, aus dem in Abschnitt 2.3 mehrmals zitiert wurde. Schließlich sei daran erinnert, daß der Ausdruck ‚YHWH-Furcht‘ in den biblischen Weisheitstraditionen nicht die Gott zugewandte Seite der Religion bezeichnet (dafür steht: YHWH/Gott-Vertrauen; vgl. Ps 22,5; 37,3; Spr 3,5; 16,20), sondern die den Menschen zugewandte Seite: YHWH-gemäßes Sozialverhalten; siehe oben am Ende von Abschnitt 2.0 mit Anm. 7.

legen und einander die Barmherzigkeit nahelegen. Das sind die von der rechten Seite [beim Tag des Gerichts].“ (90,12–18). Von den Gottesfürchtigen in den Gärten des Paradieses heißt es: „[...] sie räumten dem Bettler und dem Unbemittelten ein Recht auf ihr Vermögen ein.“ (51,15.19).

Nennenswert sind hier auch Worte Muḥammads (Ḥadīṭe): „Besucht den Kranken, gebt dem Hungrigen zu essen und befreit die Gefangenen.“<sup>19</sup> Oder: „Der glaubt nicht wirklich an mich, wer sich satt zur Nachtruhe hinlegt, während neben ihm sein Nachbar hungrig bleibt und er es weiß.“<sup>20</sup> Besondere Beachtung im Zusammenhang mit Jesu Gleichnis verdient ein weiterer Ḥadīṭ: „Gott, der Hohe und Erhabene, wird am Tage der Auferstehung sagen: ‚O Kind Adams, ich bin krank gewesen, und du hast mich nicht besucht.‘ Er wird sagen: ‚O mein Herr, wie kann ich dich besuchen, wo du doch der Herr der Welten bist?‘ Er wird sagen: ‚Wußtest du nicht, daß mein Diener Soundso krank war, und du hast ihn nicht besucht. Hättest du ihn besucht, hättest du mich bei ihm gefunden; wußtest du es nicht? – O Kind Adams, ich habe dich um etwas zu essen gebeten, und du hast mir nicht zu essen gegeben.‘ Er wird sagen: ‚O mein Herr, wie kann ich dir zu essen geben, wo du doch der Herr der Welten bist?‘ Er wird sagen: ‚Wußtest du nicht, daß mein Diener Soundso dich um etwas zu essen gebeten hat, und du hast ihm nicht zu essen gegeben. Hättest du ihm zu essen gegeben, hättest du es bei mir gefunden; wußtest du es nicht? – O Kind Adams, ich habe dich um etwas zu trinken gebeten, und du hast mir nicht zu trinken gegeben.‘ Er wird sagen: ‚O mein Herr, wie kann ich dir zu trinken geben, wo du doch der Herr der Welten bist?‘ Er wird sagen: ‚Mein Diener Soundso hat dich um etwas zu trinken gebeten, und du hast ihm nicht zu trinken gegeben. Hättest du ihm zu trinken gegeben, hättest du es bei mir gefunden; wußtest du es nicht?‘“<sup>21</sup>

Im Islam wie in der biblischen Tradition bleiben die Werke der Barmherzigkeit nicht äußerlich. Sie sind innerlich zurückgebunden an das Vorbild Gottes. Eine der schönsten Eigenschaften Gottes, seine Barmherzigkeit, will auf die gläubigen Frauen und Männer abfärben. Gottes Barmherzigkeit

<sup>19</sup> Nach *Abū Mūsā* (in der Sammlung Ṣaḥīḥ von *al-Buḥārī*), zitiert in: So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, ausgewählt und übersetzt von A. Th. Khoury (GTB Siebenstern; 785), Gütersloh 1988, 345.

<sup>20</sup> Aus der Sammlung Ṣaḥīḥ von *al-Buḥārī*, in: *Khalid Muḥammad Khalid*, *Kamā taḥaddaṭa l-rasūl*, Bd. 2, Kairo 1973, 211.

<sup>21</sup> Nach *Abū Hurayra* (in der Sammlung: Ṣaḥīḥ von *Muslim*), zitiert in: So sprach der Prophet (Anm. 19) 343.

ist in der Bibel eng mit seiner Bereitschaft zum Verzeihen verbunden, und sie steht sehr oft mit seiner Bereitschaft zum solidarischen Helfen zusammen – so schon bei Gottes Selbstoffenbarung am Sinai: „YHWH [der Herr] ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Liebe und Treue.“ (Ex 34,6). Daß Gottes Gnade der Hilfsbereitschaft und seine Barmherzigkeit der Vergebungsbereitschaft entspricht, zeigt die Weisheit des Jesus Sirach, aus der Jesus von Nazaret viel von seinem Gotteswissen geschöpft hat: „Gnädig und barmherzig ist der Herr; er vergibt die Sünden und hilft zur Zeit der Not.“ (Sir 2,11)<sup>22</sup>. Jesus fordert: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36; vgl. Mt 6,14 f.). Der Zusammenhang des Jesuswortes macht deutlich, daß die Wohlhabenden besonders angesprochen sind: „Ihr [...] sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. [...] Erlaßt einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden. Gebt, dann wird auch euch gegeben werden.“ (Lk 6,35.37 f.). Auch der Koran spricht die Wohlhabenden an: „Sie sollen verzeihen und nachlassen. Liebt ihr es selbst nicht, daß Gott euch vergibt? Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“ (Sure 24,22).

Auf die Frage, ob es ausreichend sei, siebenmal am Tag zu verzeihen, antwortet Jesus: „Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal.“ (Mt 18, 22). Ein Hadīṭ überliefert: „Ein Mann kam zum Gesandten Gottes und sagte: ‚O Gesandter Gottes, wie oft vergibst du dem Knecht?‘ Der Gesandte Gottes schwieg vor ihm. Dann sagte er: ‚Verzeih ihm jeden Tag siebzigmal.‘“<sup>23</sup>

### 3.4 Die Einheit der Menschen in Gott

Wenn nach gemeinsamen Grundlagen von Rechtsbestimmungen gesucht wird, darf abschließend auch gefragt werden, worin denn diese Gemeinsamkeit gründen könnte. Gläubige Frauen und Männer beider Religionsgemeinschaften, die hier miteinander ins Gespräch kommen, können sich im Glauben daran einig wissen, daß Gott der Schöpfer aller Menschen ist. Die Bibel setzt – anders als die Traditionen vieler Völker – nicht mit der Geschichte eines erwählten Volkes ein, sondern mit der Geschichte der Welt und der Menschheit (Gen 1–11). Und sie begründet das solidarische Handeln der Menschen untereinander mit dem Glauben an den Schöpfer: „Haben wir nicht alle denselben Vater? Hat nicht der eine Gott uns alle erschaffen?

<sup>22</sup> A. a. O. (Anm. 14) 69–77.

<sup>23</sup> In: *al-Ğazzālī, lhyā' ulūm ad-dīn*, 2/196.

Warum handeln wir dann treulos, einer gegen den andern [...]?“ (Mal 2,10).<sup>24</sup> Jesus argumentiert nicht anders: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5,44 f.). Worte aus dem Koran lassen sich gedanklich anschließen: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ.“ (Sure 4,1). „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.“ (Sure 49,13).

<sup>24</sup> Zu weiteren biblischen Schöpfungstexten mit sozialetischen Implikationen vgl. G. Vanoni (a. a. O. [Anm. 14]) 49–53. – Zur erfreulich großen Einigkeit zwischen islamischer und christlicher Theologie in Fragen des Friedens vgl. die Beiträge von M. Zakzouk, Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens, und G. Vanoni, Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung (mit den jeweils anschließenden Diskussionen), in: A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, 69–152.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

dem Dialog sollten auch gemeinsame Taten folgen

*Taskhiri* Mit dem Dank für die beiden wertvollen Beiträge verbinde ich den Wunsch, daß sich dieses Bemühen um Gemeinsamkeit zwischen den göttlichen Religionen unter den Gelehrten unserer Religionen verbreiten möge.

Auf diesem Wege wird es immer mehr zur Erkenntnis einer gemeinsamen Quelle der göttlichen Religionen kommen und die Zusammenarbeit in den verschiedenen Bereichen wird intensiver werden. In diesem Sinne heißt es im Koran: „O Prophet, sage den Anhängern des Christentums und des Judentums: Kommt her und laßt uns mit jenen gemeinsamen Bereichen, die zwischen uns existieren, befassen. Und das wäre, daß wir außer Gott niemanden anbeten und ihm auch keinen Gefährten beigesellen.“ (Korah 3,64). Im einzelnen möchte ich im Hinblick auf das Gesagte vier Punkte hervorheben:

unbedingte und zeitgebundene Gebote

(1) Unter den Geboten, die der Prophet den Menschen aufgetragen hat, finden sich zwei Gruppen: Die einen hat er den Menschen als Gebote mitgeteilt, die ihm immer wieder direkt von Gott offenbart wurden. Die

anderen Gebote hat der Prophet als Oberhaupt des islamischen Staates selbst erlassen, es sind Gebote, die den Erfordernissen seiner Zeit entsprachen und die aus unserer Sicht keine absolute Gültigkeit haben, sondern den Charakter von Regierungsgesetzen.

Meine Frage geht nun dahin, ob es auch zwischen den Geboten, von denen in den Ausführungen der beiden Referenten die Rede war, derartige Unterschiede gibt. Jedenfalls sehe ich vor allem in den Zehn Geboten Weisungen, deren Gültigkeit nicht nur in der Vergangenheit zu beachten war, sondern auch in der Gegenwart zu beachten ist – und in gewisser Weise heute noch mehr als in der Vergangenheit. Während man sich also einerseits nicht vorstellen kann, daß einmal eine Zeit kommen wird, in der man dieser Gebote nicht mehr bedürfen wird, gibt es doch offensichtlich in der Vergangenheit Weisungen, die so für unsere oder eine künftige Zeit nicht mehr adäquat sind.

unter der Herrschaft Gottes stehend, ist der Mensch nicht frei

(2) Es hieß, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht auf Herrschaft beruht, sondern im Zeichen der Freiheit steht. Es scheint mir, daß diese Sicht von einem Gegensatz zwischen Herrschaft und Freiheit ausgeht. Doch, wie sollte das Verhältnis des Menschen zu Gott

auf der Freiheit des Menschen beruhen? Gott ist es, der die Menschen schafft, sie führt und leitet – so können die Beziehungen des Menschen zu Gott nicht im Zeichen der Freiheit stehen. In diesem Sinne spricht auch Gott den Menschen an, wenn er ihm aufträgt: Handle nach diesen Geboten. Handelst du dagegen, wirst du bestraft (vgl. Koran 59,7). Das ist ein Gebot der Herrschaft, dem gegenüber der Mensch nicht frei ist. Allerdings wird ein Mensch, in dem Maße er sich Gott unterwirft, frei von allen anderen Bindungen. Darum heißt es: Die Propheten kamen, um die Fesseln, die die Menschheit gefangen hielten, zu lösen (vgl. Koran 7,157). So gesehen ist die Freiheit des Menschen im Wesen seiner Unterwerfung unter Gottes Herrschaft verankert.

der Islam und die Todesstrafe

(3) Im Referat wurde gesagt, daß der Heilige Koran von den Menschen verlangt, auf die Todesstrafe zu verzichten. Zwei Bereiche gilt es, in dieser Hinsicht zu

unterscheiden: Da ist zunächst der Bereich der individuellen Rechte, in dem beispielsweise der Familie eines Menschen, der ermordet wurde, empfohlen wird, nicht auf ihrem Recht auf Vergeltung, *qiṣāṣ*, zu bestehen. Dann gibt es aber auch Fälle, wo ein Einzelner sich gegen die Sicherheit und Souveränität einer Gesellschaft auflehnt, eine Situation, in der es selbst dem Imām nicht möglich ist, auf die Tötung des Betroffenen zu verzichten. Im Koran heißt es: „Die Strafe für eine Person, die sich gegen Gott und seinen Propheten auflehnt, ist ihre Tötung.“ (Sure 5,33). Das ist das Gebot Gottes, und es ist unverzichtbar.

körperliche Liebe nur im gesetzlichen Rahmen der Ehe

(4) Auch im Islam wird von der Liebe als von etwas Schönem und Erhabenem gesprochen, ob nun diese Liebe körperlich ist oder nicht. Doch ist jene Liebe, die sich außerhalb des gesetzlich vorgesehenen Rahmens der Ehe bewegt, mit aller Entschiedenheit unter-

sagt. So ist der Tanz von Frauen vor Männern, die nicht *maḥram* [Nahverwandte und daher mit Eheverbot belegt] sind, ebenso verboten, wie der Blick eines Mannes auf eine Frau, die nicht *maḥram* ist. Frauen dürfen auch nicht ihren Liebreiz vor den Männern zur Schau stellen, und Männer, die nicht *maḥram* sind, dürfen die Frauen nicht anschauen. Grundsätzlich ist alles untersagt, was den Menschen zum *ḥarām* (Verbotenen) veranlaßt. Die körperliche Liebe ist demnach erlaubt, jedoch nur im Rahmen ehelicher Beziehungen.

Ganz allgemein hat das Referat den Wunsch verstärkt, daß sich Professor Khoury noch mehr mit den Details im Alten und im Neuen Testament sowie

im Koran befassen möge, um den Lesern einen möglichst umfassenden Vergleich zu ermöglichen.

auf Todesstrafe  
nicht in jedem  
Falle zu verzichten

*Peschke* Im Referat kam auch das fünfte Gebot des Dekalogs zur Sprache, das ungesetzlich willkürliches Töten verbietet. Anlaß für mich, nochmals auf die Intervention von Professor Luf zurückzukommen, im Namen der Menschenrechte die Abschaffung der Todesstrafe zu fordern. Natürlich ist ein Verzicht auf die Verhängung der Todesstrafe in höchstem Maße wünschenswert. Voraussetzung dafür müßte in jedem Falle sein, daß das Gemeinwohl auf andere Weise ausreichend geschützt werden kann, eine Bedingung, die jedoch nicht ohne weiteres überall gegeben ist, zum Beispiel nicht in Gesellschaften, in denen es nicht möglich ist, Verbrecher, insbesondere Wiederholungstäter, in sicherem Gewahrsam zu halten, um das Recht der anderen Menschen auf Sicherheit hinlänglich zu schützen. Solange es also nicht überall möglich ist, sichere Haftanstalten zu führen, für deren Betreuung in ausreichendem Maße gesorgt ist, scheint für die Todesstrafe um des Gemeinwohles willen eine begründete Notwendigkeit zu bestehen.

gewisse Arbeits-  
teilung in der  
Familie angezeigt

Hinsichtlich der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau in der Familie – gleichfalls eine Bemerkung, die sich noch an die Diskussion nach dem Referat von Ayatollah Taskhiri anschließt – erscheint mir eine gewisse Differenzierung wünschenswert. Ohne Zweifel war die Frau in der Vergangenheit vielfach benachteiligt: wenn ihr für die gleiche Arbeit nicht gleicher Lohn zugestanden wurde oder sofern ihr nicht gleiche Ausbildungsmöglichkeiten eingeräumt waren usw. Daß jedoch eine gewisse Arbeitsteilung in der Familie, insbesondere im Hinblick auf die Sorge um die Kinder und deren Erziehung angezeigt erscheint, liegt für mich auf der Hand. Mit Recht hatte Ayatollah Taskhiri gerade in dieser Frage auf gemeinsame Ansichten zwischen den Vertretern des Vatikans und der mehrheitlich islamischen Länder etwa bei der „Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung“ in Kairo (1994) hingewiesen [vgl. oben S. 182 f.]. Jedenfalls sollte man sich nicht mit Verhältnissen abfinden, in denen es den Frauen aus wirtschaftlichen Gründen nicht in genügendem Maße möglich ist, sich ihrer Kinder anzunehmen; wenn sie beispielsweise gezwungen sind, ihre Kinder zu früh in Kinderkrippen zu geben u. ä. Notlösungen sollten auch in diesem Kontext nicht mit der Zeit Dauerlösungen werden.

Gottes Wille  
immer neu zu  
aktualisieren

*Vanoni* Als Bibeltheologe habe ich zwei Arbeitsinstrumente: ein textbezogenes und ein geschichtsbezogenes. Der historische Aspekt bezieht sich sowohl auf die Entstehung unserer Heiligen Schrift wie auf deren Auslegungsgeschichte, hauptsächlich in der jüdischen und in der christlichen Tradition. So gesehen ist es gar nicht einfach, im Lichte später an die biblischen Texte herangetragenener Fragestellungen festzustellen, was daran zeitlos gültig und was daran zeitgebunden ist. Denn nur selten spricht die Bibel von ewigen Willensbekundungen Gottes, und in solchen Fällen geschieht dies zumeist in der Sprache der Frömmigkeit, die ja eine andere ist als die Sprache der Jurisprudenz oder die der Moralthologie. So lobt etwa ein Beter die ewigen Satzungen Gottes, weil er damit bis jetzt gute Erfahrungen gemacht hat; und es wird in diesen Fällen nie ein bestimmter Satz, in dem von Gottes Willen die Rede ist, als unumstößlich genommen, sondern er muß – auch schon im Alten Testament – immer aktualisiert werden.

Wird zum Beispiel gegen den Grundsatz der Gleichheit verstoßen, indem die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinandergeht, wird dem jeweils durch ein bestimmtes Gesetz gegengesteuert – je nach den historischen Verhältnissen, um die es gerade geht. So argumentiert man in der vorexilischen Zeit, in der Israel noch Könige hatte, anders als dann später, als das Land unter der Perserherrschaft war und wieder anders in der Römerzeit. Man hat demnach ein Zinsverbot nie strikt durchgehalten, man hat darin vielmehr ein Instrument gesehen, um dem immer gültigbleibenden Grundsatz der Gleichheit aller vor Gott unter sich ständig ändernden Bedingungen jeweils neu zum Durchbruch zu verhelfen, hat also um eines stets gleichbleibenden Grundsatzes willen immer wieder neue Gesetze erlassen bzw. die alten Gesetze neu formuliert.

Tora auch Samm-  
lung von weg-  
weisenden Er-  
zählungen

Im übrigen ist die Tora nicht nur eine Sammlung von Gesetzen, es finden sich darin auch viele Erzählungen, die als solche wegweisend sind, weil sie erzählen, was man nachahmen, bzw. im negativen Falle, was man eben nicht nachahmen soll. So soll man zum Beispiel nicht das nachahmen, was in die Sklaverei führt.

Gebote den  
Befreiten zum  
Schutz ihrer Frei-  
heit gegeben

Geht man, wie ich es im Referat versuchte, vom Dekalog aus, wird noch ein anderer für das Verständnis des Gottesgesetzes in der Bibel wichtiger Umstand deutlich: Gesetze werden frühestens am Sinai gegeben; das heißt, nicht den geknechteten Israeliten in Ägypten,

erst den Befreiten werden sie gegeben. Die von Gott geschenkte Freiheit ist also die Voraussetzung für die Gebote – damit die befreiten Menschen ihre Freiheit nicht wieder verlieren. Zum Schutz ihrer Freiheit werden ihnen die Gebote gegeben. Im biblischen Kontext ist demnach im Zusammenhang mit den Geboten nicht nur der Gott der Schöpfung zu beachten – sie zeigen nicht nur, was schöpfungsgemäß ist –, sondern auch der Gott der Befreiung, der Gott, der das Volk aus der Sklaverei erlöst.

mit Rezeption  
des Gotteswortes  
kann auch  
Gewichtung  
verbunden sein

Doch hat nicht nur das befreiende Handeln Gottes Vorrang vor seinen Geboten, die er zur Sicherung der dem Menschen geschenkten Freiheit erläßt (was Luther meint, wenn er vom Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz spricht); es ist für ein rechtes Verständnis der Gebote im Sinne der biblischen Überlieferung auch in Rechnung zu stellen, daß die Tora in der jüdischen Liturgie das Wichtigste ist, was vorzulesen ist, ähnlich wie die vier Evangelien in der christlichen Tradition. Mit der Rezeption des Wortes Gottes in einer bestimmten Gemeinschaft von gläubigen, bekennenden und lobenden Menschen kann also auch eine bestimmte Rangordnung und Gewichtung verbunden sein.

Hier ist noch eine hermeneutische Erwägung zum fünften Gebot angebracht (Ex 20,13). Im hebräischen Text steht *lō(?) tiršah* („du sollst nicht morden“). Es wird also nicht das Verb *mūt* verwendet, das für die Formulierung der Todesstrafe typisch ist (Ex 21,12). Viele Ausleger folgern aus dieser Beobachtung, daß im fünften Gebot die Todesstrafe (und auch das Töten im Krieg) nicht mitgemeint sei. Dem ist entgegenzuhalten, daß das im Dekalog verwendete Wort im Ausnahmefall auch für die Todesstrafe steht (Num 35,30). Und es ist daran zu erinnern, daß es sprachphilosophisch unzulässig ist, aus der Nichterwähnung eines Sachverhalts auf dessen Erlaubtsein zu schließen. Falls die Todesstrafe wirklich nicht im Blick ist, dann auch nicht im Sinne des Erlaubtseins. Für diese Frage wären weitere Bibeltex-te heranzuziehen. Es würde sich zeigen, daß durch die Todesstrafe besonders hohe Werte geschützt werden sollen.

Deshalb sollte unsere Frage lauten: Haben wir nicht bessere Methoden, um höchste Güter zu schützen, als durch die Androhung der Todesstrafe? Eine Fragestellung, die sich ja auch in der Geschichte der Auslegung im islamischen Bereich findet, etwa im Hinblick auf das Händeabhacken, ob es nicht attraktivere Methoden gibt, um Eigentum vor dem Zugriff Unbefugter zu schützen.

Freiheit Grund  
für die den Eltern  
geschuldete  
Ehrfurcht?

*Rashadi* Im Rahmen des sehr dankenswerten Vergleiches zwischen den Standpunkten von Judentum, Christentum und Islam, wie er in dem gemeinsamen Beitrag der beiden Referenten vorgelegt wurde, habe ich nur eine Frage an Professor Vanoni: Er hat davon gesprochen, daß die Notwendigkeit der Ehrfurcht, *iḥtirām*, vor den Eltern ihren Grund in der Dankbarkeit des Menschen für die ihm von Gott geschenkte Freiheit hat. Welche Beziehung besteht nun zwischen dem Grundgesetz, daß der Mensch den Eltern Ehrfurcht schulde, einerseits, und der Dankbarkeit für die dem Menschen von Gott geschenkte Freiheit, andererseits?

meint ‚jedem das  
Seine‘ und  
‚gemeinschafts-  
gemäß Handeln‘  
das Gleiche?

*Schabestari* Im Referat hieß es, Gerechtigkeit bedeute im Koran, einem jeden zu geben, was ihm zusteht, während im Hinblick auf die Bibel gesagt wurde, daß die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit sie durchziehe wie ein roter Faden und Gerechtigkeit biblisch verstanden ein gemeinschaftsgemäßes Handeln auf allen Ebenen besage. Meine erste Frage lautet: Haben Sie hinsichtlich der Definition der Gerechtigkeit in Koran und Bibel inhaltlich unterschiedliche Auffassungen gefunden oder meinen die beiden Definitionen doch letztlich das Gleiche?

muß nicht Ge-  
rechtigkeit je neu  
definiert werden?

Meine zweite Frage geht weiter: Welche Definitionen in Bibel und Koran auch immer zu finden sind – können wir mit diesen Definitionen heute noch in der modernen Industriegesellschaft bzw. in der Postmoderne alles in Ordnung bringen, was dort einer Bewältigung harret oder teilweise schon im Argen liegt, oder gilt es, die Gerechtigkeit heute wieder neu zu definieren? Wenn dem so wäre, wie können wir dann zwischen unserem religiösen Glauben und diesem neuen Verständnis von Gerechtigkeit Brücken bauen?

viele Entspre-  
chungen zwischen  
Bibel und Koran

*Khoury* Seit Erscheinen des ersten Bandes meiner Auslegung des Korans im Jahr 1990 bin ich in diesem Kommentarwerk<sup>1</sup> darum bemüht, Parallelen zwischen koranischen Ausdrucksweisen auf der einen Seite und biblischen Texten bzw. Aussagen der jüdischen und christlichen Literatur auf der anderen Seite zu berücksichtigen. Dank an Ayatollah Taskhiri für den Hinweis auf dieses Anliegen.

<sup>1</sup> A. Th. Khoury, Der Koran. Arabisch – Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, 12 Bde., Gütersloh 1990–2001.

Gott will die Freiheit des Menschen

Zur Spannung, die Ayatollah Taskhiri zwischen der Herrschaft Gottes und der Freiheit des Menschen in unseren Ausführungen urgiert hat: Gott will, so meine ich, daß der Mensch seine göttlichen Weisungen befolge, doch nimmt er die menschliche Freiheit dabei ernst, die er, Gott, ihm ja selbst geschenkt hat.

Gott, der Befreier – ein tragendes Motiv

Das Motiv ‚Gott, der Befreier‘ ist in der Tat wert, eigens hervorgehoben zu werden, denn der Glaube an den transzendenten Gott kann den Menschen aus den Zwängen dieser Welt befreien, nicht zuletzt von der Vorstellung, der Mensch könne über irgendwelche Wahrheiten verfügen. Für mich gibt es nur eine Wahrheit, und das ist Gott. Und: Es gibt keinen Gott außer diesen einen Gott, der ja selbst die ewige Wahrheit ist. Was wir von ihm zu erkennen suchen, das bleibt alles Stückwerk. Aus der islamischen Mystik stammt das schöne Wort: Der Weg des Menschen zu Gott ist unendlich, und dann beginnt erst die eigentliche Unendlichkeit – der Weg in Gott. Was wir von Gott wissen können, sind keine fertigen ewigen Wahrheiten, sondern Wahrheiten, die sich bewahrheiten wollen im jeweiligen geschichtlichen Kontext.

gerecht ist, was dem Menschen in seiner gesellschaftlichen Situation zusteht

Wird schließlich Gerechtigkeit als jene Einstellung definiert, die bereit ist, jedem das zu geben, was ihm zusteht, könnte man in dieser Wesensbestimmung, wie wir sie im Referat vorgelegt haben, auch eine Brücke sehen zu dem, was Professor Schabestari in seiner Wortmeldung eingemahnt hat, nämlich Gerechtigkeit unter Berücksichtigung des sich ständig verändernden gesellschaftlichen Kontextes immer wieder neu zu definieren. Dann könnte man in der Tat Gerechtigkeit als jene Haltung verstehen, die bereit ist, dem Menschen als Individuum, als Mitglied einer Familie, als Gemeinschaft und Gesamtgesellschaft das zu geben, was ihm in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation zusteht.

‚gemeinschaftsgemäßes‘ Verhalten auf allen Ebenen

*Vanoni* Gerne stimme ich dem von Professor Khoury Gesagten zu. Im biblischen Sinne geht es bei der ‚Gerechtigkeit‘ jedenfalls um das gemeinschaftsgemäße Verhalten der Menschen auf allen Ebenen. Als Beispiel sei auf das Buch Genesis, Kapitel 38 verwiesen, in dem sich die Erzählung von der Schwiegertochter des *Juda* namens *Tamar* findet. Nach damaligem Recht stand es ihr, die kinderlos war, nach dem Tod

ihres Mannes zu, aus dem Kreis ihrer Verwandtschaft Nachkommen zu erhalten. Ein Recht, das ihr jedoch verweigert wurde. Nach Jahren des vergeblichen Wartens auf eine Einlösung ihres Rechts auf Nachkommenschaft greift sie zur Möglichkeit eines ganz ungewöhnlichen Vorgehens: sie wird – als Prostituierte verkleidet – von ihrem Schwiegervater schwanger. In dieser Situation wird sie im Hinblick auf die biblische Auffassung von Gerechtigkeit, die das ihr zustehende Recht der Familie auf Nachkommenschaft höher bewertet als das ihr zu Lasten gelegte Verhalten als Prostituierte, nicht zum Tod verurteilt, sondern freigesprochen: „Sie ist [...] im Recht“, wird schließlich von ihr gesagt (Gen 38,26). Das ist ein Beispiel für biblische Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit schafft Heil

Im übrigen hat das hebräische Wort Gerechtigkeit *šædæq* immer auch mit ‚Heil‘ zu tun. ‚Gottes Gerechtigkeit‘ bedeutet immer zugleich ‚Heil schaffen‘. Es geht nicht um Rechthaberei, auch nicht in erster Linie darum, daß jeder das Seine oder gar, daß jeder das Gleiche bekommt. Vielmehr kommt von der Bibel und vielleicht auch vom Koran her der Impuls, die jeweilige Auffassung und Praxis von Gerechtigkeit immer wieder unter die Kritik des Gotteswortes zu stellen, das – wie die Erzählung von *Tamar* eindrucksvoll zeigt – ‚höhere Güter‘ kennt und dies geltend macht auf der Suche nach dem, was gerecht ist.

Elterngesetz hilft, Freiheit zu sichern

Der Zusammenhang von Elterngesetz und Freiheit – dies zur Wortmeldung von Kollegen Rashadi – mußte in meinen Ausführungen zu sehr verkürzt werden. Tatsache ist, daß es eine große Gefährdung meiner Freiheit bedeutete, wenn ich nicht für meine alten Eltern Sorge, da es mir dann möglicherweise gleich erginge. Wer nicht den Eltern die nötige Sorge zuwendet, würde damit also die von Gott geschenkte Freiheit verraten. Darum heißt die Begründung des Gebotes, die Eltern entsprechend zu ehren: „[...] damit du lange lebest in dem Land, das YHWH [der Herr], dein Gott, dir gibt.“ (Ex 20,12).

wo organisierte Obrigkeit, kann auf Todesstrafe eher verzichtet werden

*Potz* Je mehr wir in unseren Gesprächen Gemeinsames entdecken, desto interessanter wird es auch, Unterschiede festzustellen und dann zu fragen, warum ist das so. Von dieser Erfahrung ausgehend, möchte ich noch einmal auf die Frage von Todesstrafe und fünftem Gebot zurückkommen. In der Stellungnahme von Professor Peschke war eingangs die Rede davon, daß man in dem Moment, wo eine organisierte Obrigkeit da ist, leichter auf die Verhängung

der Todesstrafe verzichten könne. Unsere europäische Rechtsgeschichte macht deutlich, daß das Problem der Todesstrafe in dem Moment aufbricht, wo der Staat das Strafrecht monopolisiert und es (u. a. wegen der Todesstrafe) zu einer Kriminalisierung des Strafrechts kommt.

Ganz anders scheint nun Ayatollah Taskhiri zu argumentieren, wenn er sagt, daß man im privaten Bereich auf die Todesstrafe verzichten könnte, nicht aber so der Staat. Ich meine jedoch im Sinne der Argumentation von Kollegen Peschke, daß der moderne Staat mit seinen vielen Möglichkeiten sozialer Disziplinierung viel eher auf die Verhängung der Todesstrafe verzichten kann als eine vorstaatliche Gesellschaft, die in einer prekären Situation vielleicht sonst nicht in der Lage wäre, die Ordnung aufrechtzuerhalten.

**der Kampf gegen die Todesstrafe und den lebenslänglichen Freiheitsentzug** *Luf* Auch ich verstehe, daß es in einfachen Gesellschaften aufgrund gegebener Umstände schwerer möglich sein kann, auf die Todesstrafe zu verzichten. Nicht hinzunehmen erscheint mir umso mehr die gegenwärtige Situation in hochentwickelten Staaten wie in den USA. Und meine Frage ist präzise die, ob es nun

Aufgabe einer Kirche ist, im Sinne einer allgemeinen Doktrin der Todesstrafe einen legitimen Platz zuzuweisen unter der Devise, daß es bestimmte Phänomene gibt, die sie notwendig machen. Oder sollte eine Kirche nicht vielmehr ihre Aufgabe im Kampf für eine generelle Abschaffung der Todesstrafe sehen, anstatt dafür zu plädieren, daß dabei Platz sein soll für alle möglichen Ausnahmen.

Ein ähnliches Problem wird im Zusammenhang mit der Verhängung der lebenslänglichen Freiheitsstrafe deutlich: In einem Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichtshofes wurde die Ablehnung des lebenslänglichen Freiheitsentzugs damit begründet, daß man verpflichtet sei, einem Menschen eine Chance zu geben, sich verantwortlich zu seinem Leben zu verhalten, ansonsten der Mensch nicht als ein mit Würde ausgestattetes, selbstverantwortliches Wesen anerkannt würde. In diesem Urteil finde ich mehr Christentum als in so manchen einschlägigen Äußerungen höchster kirchlicher Stellen – das ist angewandtes Christentum in säkularer Gestalt.

**gemeinsames Vorgehen gegen Homosexualität?** *Reza'i* Je mehr dieser Dialog voranschreitet, desto mehr vermittelt er uns das Gefühl eines immer tiefer werdenden Einverständnisses, so daß wir auch immer mehr auf gemeinsame Ergebnisse hoffen dürfen. So

hat Professor Vanoni gezeigt, wie klar und deutlich viele Begriffe sind, die im Wortlaut der Zehn Gebote enthalten sind und die auch dem islami-

schen Verständnis entsprechen. Ein gemeinsames Vorgehen zwischen Islam und Christentum könnte sich beispielsweise im Zusammenhang mit dem Problem der Homosexualität ergeben. So hat die orthodoxe Kirche Rußlands mit Entschiedenheit darauf reagiert. Gibt es nun in der katholischen Kirche vergleichbare Maßnahmen, die geeignet sind, diesem Mißstand in der Gesellschaft entgegenzuwirken?

Hat Professor Luf gemeint, daß die Menschenrechte ihre Wurzeln in den Weisungen des Christentums und der Kirche haben, warum gibt es dann bei den Menschenrechten keine Hinweise auf unmoralische Vorkommnisse dieser Art, wie sie heute allenthalben auftreten?

**den Anderen die Wahrheit bezeugen** *Taskhiri* Zu einzelnen Aspekten, die in dem gemeinsamen Referat zur Sprache kamen, nur den einen oder anderen Hinweis:

Jeder Muslim ist aus der Sicht seines Glaubens dazu verpflichtet, dem Anderen die Wahrheit zu bezeugen. So heißt es in einem Hadit: „Die Anwesenden müssen den nicht Anwesenden die Wahrheit überbringen“, d. h. sie müssen sich in ihrer Verkündigung der Wahrheit verpflichtet wissen.

**ideelle Einflußnahme auch auf wirtschaftliche Fragen** Natürlich konzentriert sich die Wirtschaft auf materielle Werte. Doch können auch ideelle und spirituelle Werte in der Gesellschaft auf wirtschaftliche Angelegenheiten Einfluß nehmen. So können z. B. Bankgarantien und Kredite, die auch auf ideelle Motivationen zurückgehen können, eine große Rolle im Wirtschaftsleben spielen.

**Gebet als Zwiesprache mit Gott.** Auch der Islam kennt das Gebet als persönliche Zwiesprache des Menschen mit seinem Gott. Es gibt viele Bücher über diese persönliche Zwiesprache mit Gott, *munāğāt*, ebenso sind zahlreiche Aussprüche von *Imām 'Alī* überliefert, die von dieser direkten Beziehung zwischen dem Beter und seinem Gott sprechen.

**Menschenrechte in säkularen und in religiösen Staaten** Es wird immer wieder behauptet, daß in säkularen Staaten die Menschenrechte mehr beachtet werden als in den religiösen Staaten, in denen sie oft unterdrückt würden. Wo das islamische Gesetz tatsächlich beobachtet wird, wird man jedoch feststellen können, daß die betreffenden Staaten in dieser Hinsicht den anderen Staaten überlegen sind. Im Islam sind seit jeher die Grundlagen der Menschenrechte mehr berücksichtigt worden, als dies in der Charta der Menschenrechte geschehen ist.

noch einmal  
zur Frage der  
Todesstrafe

Was schließlich die Todesstrafe anbelangt, so wurde in der Diskussion gesagt, daß eine Regierung ganz allgemein und so auch in dieser Hinsicht leichter auf eine entsprechende Vergeltung verzichten und eine größere Toleranz anwenden könne. Diese Einstellung ist hinsichtlich der zivilen Strafen akzeptabel, nicht aber im Zusammenhang mit Straftaten, die gegen die Sicherheit und Souveränität des Volkes bzw. eines Staates begangen werden. In den zuletzt angeführten Fällen ist mit aller Entschiedenheit vorzugehen. In den internationalen Gesetzen wird das Prinzip der Todesstrafe im Falle von gewissen Kapitalverbrechen festgehalten. Die Todesstrafe steht auch keineswegs im Gegensatz zur Charta der Menschenrechte.

## Christliche Werte im Sozialstaat – entwicklungsgeschichtliche Perspektiven und aktuelle Herausforderungen

Richard Potz – Gerhard Luf

### I. Barmherzigkeit und Solidarität.

Die Institutionalisierung christlicher Prinzipien und die Geschichte des europäischen Sozialrechtes

[Richard Potz]

#### 1. Christliche Sozialethik zwischen Anspruch und Realität

Wie ein roter Faden durchzieht die Geschichte des Christentums angesichts von historischen Unrechtserfahrungen der Ruf nach einer kritischen Rückbesinnung auf eine durch Solidarität bestimmte Sozialethik als ein Kern der christlichen Botschaft. Immer wieder wurde in diesem Zusammenhang vor allem auch die Frage diskutiert, ob sich ein soziales Reformprogramm zu Recht auf Jesus berufen dürfe oder ob der Satz „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) im Sinne einer Distanzierung von allen Versuchen, gesellschaftliche Änderungen im Namen des Christentums herbeizuführen, zu verstehen sei. Wenn man als Christ – wie ich meine notwendigerweise – die gesellschaftliche Verantwortung des Christentums prinzipiell bejaht, dann bedarf es jedenfalls der Beteiligung der Christen und Kirchen an dem gesellschaftlichen Meinungsbildungs- und Kommunikationsprozeß in rationaler Diskussion. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach der Legitimität prophetischer Gesellschaftskritik, wie sie in der Geschichte der Kirche vor allem von Gruppen am Rande oder abseits des christlichen ‚main stream‘ immer wieder geübt wurde – von den nordafrikanischen Zirkumzellionen der Spätantike über die mittelalterliche Armutsbewegung und die radikalen Reformatoren bis zur Befreiungstheologie der Gegenwart. Durch diese Gruppen wurden Normen als reale Utopien aufgestellt, die sich vor allem auch gegen das kirchliche Establishment richteten, soweit sich dieses nur auf die Einflußmöglichkeiten beschränkte, die der jeweils im politischen System zugelassene Kommunikationsprozeß bot. Europa ist gerade durch seine christliche Prägung zur Mutter der Revolutionen geworden.

Im demokratischen Rechtsstaat bedeutet das Sicheinlassen auf den Kommunikationsprozeß die Einbindung in einen rationalen Diskurs mit anderen Gruppen der säkularen, pluralistischen Gesellschaft. Dadurch werden die Kirchen in vielen Fällen bereits überfordert. Diese Überforderung hat die Konsequenz, daß die Kirchen dialogunfähig zu sein scheinen und in Gefahr geraten, angesichts der Zwänge der modernen Industrie- und Mediengesellschaft nicht zur „Institution der kritischen Freiheit des Glaubens“ (J. B. Metz) werden zu können. Unter dem immer hilfloser wirkenden Hinweis auf die von ihnen verkündete Wahrheit mahnten sie lange Zeit als *Institutionen der unkritischen Unterwerfung im Glauben* nur entsprechende Verpflichtungen des Staates für die Ausgestaltung seiner Gesetzgebung ein. Demgegenüber gilt es, die Religionsgemeinschaften an ihr Recht und ihre Pflicht zu erinnern, entsprechend ihrem Selbstverständnis am öffentlichen Dialog in der pluralistischen Gesellschaft teilzunehmen und sich zu sozialen und gesellschaftlichen Problemen zu äußern und damit einen Beitrag zur Herstellung jenes Ethos zu leisten, auf das der demokratische Rechtsstaat bekanntlich angewiesen ist, ohne es selbst autoritativ schaffen und erhalten zu können. Umgekehrt geht es selbstverständlich nicht an, wenn seitens der anderen gesellschaftlichen Gruppierungen den Religionsgemeinschaften die Kompetenz, sich zu gesellschaftspolitischen Fragen zu äußern, dann abgesprochen wird, wenn ihre *prophetische Gesellschaftskritik* als besonders unangenehme Herausforderung empfunden wird.

Dies hat vor allem Konsequenzen im Verhältnis der Kirchen zu Parteien, die sich in ihren Grundsätzen religiösen Konzepten verpflichtet fühlen. Sie wurden von den Kirchen lange Zeit nicht als Partner im gesellschaftlichen Dialog, sondern als Empfänger von Direktiven gesehen. Umgekehrt zeigen diese Parteien manchmal die Tendenz, von den Kirchen die Unterstützung für Positionen zu verlangen, die sich etwa wahltaktisch aus tagespolitischen Auseinandersetzungen ergeben. Man denke nur an das Beispiel der Ausgestaltung des Fremden- und Asylrechtes, das in Österreich, wie in ganz Europa, eine Frage von brennender Aktualität darstellt. Hier ist es die oft recht schwierige Aufgabe der Christen und der Kirche, den rationalen Diskurs mit anderen gesellschaftlichen Kräften nicht zu verweigern und zugleich diesen überschreitend mit prophetischer Gesellschaftskritik zur Institution der kritischen Freiheit des Glaubens zu werden. Nicht nur aus theologischen Gründen, sondern auch aufgrund des Eingebundenseins des Christentums in die leidvolle Geschichte des Ver-

wirklichens und Verfehlens von sozialer Gerechtigkeit in Europa bis in die Gegenwart können die Kirchen aus dieser Verantwortung nicht entlassen werden.

## 2. Die Werke der Barmherzigkeit als Zentrum der christlichen Botschaft

Barmherzigkeit als Ausdruck geschwisterlicher Solidarität gehört unbestritten zum Kern der christlichen Botschaft. Von den einschlägigen Texten des Evangeliums gibt es wohl kaum einen, der eine größere Faszination ausübt, der das soziale Gewissen immer wieder wachgerüttelt und sich als Motor karitativen Wirkens erwiesen hat, wie die Beschreibung des Weltgerichtes bei Matthäus 25,31–46.

Der Inhalt ist die bekannte Gerichtsszene, in der der Weltenrichter die Werke der Barmherzigkeit aufzählt, welche ihm die einen erwiesen haben und daher gerettet werden bzw. die anderen nicht erwiesen haben und daher verdammt werden. Die Werke der Barmherzigkeit sind als Reaktion auf sechs Notsituationen konzipiert, von denen jeweils zwei sprachlich miteinander verbunden sind: Es sind dies die Nöte der Hungernden und Durstenden; der Fremden und der Verschiedenen; der Kranken und der Gefangenen.

Alle Werke werden in der Rückfrage der Gerechten und in der Verteidigung der Verurteilten wiederholt, wodurch die Eindringlichkeit der gesamten Szene verstärkt wird. Mit dem abschließenden Satz, was ihr den ganz geringen meiner Brüder getan bzw. nicht getan habt, habt ihr mir getan oder nicht getan, begründet der Weltenrichter schließlich jeweils seine Entscheidung. Der für die vor Gericht Stehenden überraschende und entscheidende Aspekt ist daher, daß ihnen in den Geringsten der Herr selbst begegnet war, der sich mit der ganzen Bandbreite menschlichen Leids identifiziert.

Der Text bei Matthäus vor dem Beginn der Passionsgeschichte stellt die letzte ausführliche Unterweisung Jesu an seine Jünger dar und erhält dadurch ein besonderes Gewicht. Er wird geradezu zu einer zentralen Botschaft des christlichen Evangeliums, zur Zusammenfassung der Lehre des ganzen Evangeliums. In der äthiopischen Kirche wird daher die Liturgie auf einem Stein gefeiert, der auf der einen Seite die 10 Gebote Mose als das Gesetz des ersten Testaments und auf der anderen Seite den Matthäus-Text als das Gesetz des zweiten Testaments enthält.

Gerichtsankündigungen gehören zu vielen religiösen Traditionen, vor allem sind Gerichtsdialoge auch für das Judentum charakteristisch und dem Islam vertraut. Die geschilderten Notsituationen sind aus verständlichen Gründen im wesentlichen immer die gleichen – Hunger, Krankheit, Fremdheit. Hier fällt die Gerichtsschilderung bei Matthäus gegenüber vergleichbaren Geschichten nur insoweit etwas heraus, als unter den angeführten Notsituationen auch der Gefangene erwähnt wird, worin sich möglicherweise die Verfolgungserfahrung des Urchristentums widerspiegelt.

Was die Urheberschaft des Textes betrifft, deutet der Sprachvergleich nicht auf Matthäus selbst hin. Es handelt sich daher entweder tatsächlich um die mündliche Überlieferung eines Jesus-Textes oder aber – was heute als wahrscheinlicher angesehen wird – um eine Tradition der frühen jüdenchristlichen Gemeinde. Auf diese Frage und weitere Probleme der Exegese dieser Stelle soll hier nicht eingegangen werden.

Ein zentrales Problem, das sich für die Exegese des Textes stellt, ist jedoch auch in unserem Zusammenhang bemerkenswert, und zwar die Frage, wer mit den ganz geringen Brüdern ursprünglich eigentlich gemeint sei. Es gibt viele Deutungen dieses Textes<sup>1</sup>:

Der universale Deutungstyp, wonach alle notleidenden Menschen der Erde angesprochen sind, ist zwar alt, aber begann erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts klar zu dominieren. Ihm stehen einschränkende Interpretationen gegenüber, die sich jeweils aus dem historischen Kontext erklären lassen.

Drei Interpretationen des 20. Jahrhunderts seien besonders hervorgehoben: Daß unter den ganz geringen Brüdern die Armen Israels zu verstehen seien, macht Mt 25,31–46 nach Auschwitz zur Bankrotterklärung des Christentums.

In der südamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Befreiungstheologie der Gegenwart bekommt der Text ekklesiologische Bedeutung: Kirche ist dort, wo die Geringsten sind, Glauben heißt daher, Partei für die Armen, für die Völker der Dritten Welt ergreifen.

In einer fundamentaltheologischen Deutung des 20. Jahrhunderts steht der Text schließlich für den Eintritt Gottes in die Geschichte und damit für die Möglichkeit, ihm in der Wirklichkeit zu begegnen: „Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das

<sup>1</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar; 1), Teilband 3: Mt 18–25, Zürich u. a. 1997, 521 ff.

ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf geht, daß Gott zu seiner Identität komme.“<sup>2</sup>

Wie auch immer, der Text wurde „in allen kirchengeschichtlichen Epochen zu einem *Grundtext der Diakonie*“<sup>3</sup>, der immer eine Antwort auf die jeweiligen historischen Herausforderungen verlangte. Diese hermeneutische Vielfalt der sich um Mt 25,31–46 als eines Schlüsseltextes der Evangelien rankenden theologischen Reflexion muß daher bedacht werden, wenn man seine Wirkungsgeschichte im Hinblick auf die Regulierung sozial-karitativer Fragen untersuchen möchte.

Durch die Idealisierung der Armut und die Betonung der Tugend der Barmherzigkeit in der christlichen Botschaft haben sowohl die Armut als auch alle anderen in der Weltgerichtsszene geschilderten Notsituationen eine heilsgeschichtliche Funktion erhalten. Die Bestimmung von Armut, Krankheit und Fremdheit hat in allen Gesellschaften auch eine „sozial-integrative Funktion“<sup>4</sup>, insofern sie es den Hauptgruppen der Gesellschaft einerseits erlaubt, sich von Armen, Kranken und Fremden zu distanzieren und andererseits ihnen gegenüber soziale Kompetenz zu zeigen. Mit seiner Idealisierung von Notsituationen schuf das Christentum eine Verstärkung dieser Integrationsmöglichkeit und aufgrund seines universalistischen Anspruchs die Verpflichtung, kleinräumige Loyalitäten zu überwinden und letztlich die gesamte Menschheit einzubeziehen.

Durch die Idealisierung der Bedürftigkeit wurde aber auch ein Spannungsverhältnis erzeugt, das sowohl die freiwillig auf sich genommene Notsituation umfaßte als auch das Objektwerden für die Ausübung der Tugend der Barmherzigkeit durch den anderen. Wie noch zu zeigen ist, ergab sich aus diesem Spannungsverhältnis bereits seit dem europäischen Mittelalter eine Zweigleisigkeit von Tugend- und Strukturethik. Die europäische Geschichte ist *auch* die Geschichte der Versuche, Gerechtigkeit durch Strukturen zu schaffen. Es entspricht nicht nur dem ureuropäischen Mythos von Sisyphos, sondern ist auch zutiefst in Europas christlicher Tradition verankert, es immer wieder zu versuchen, „strukturelle Mängel ganz zu beseitigen und damit das Problem der Abhängigkeit des Menschen von strukturellen Bedingungen und dem strukturell Bösen zu lösen.“<sup>5</sup>

<sup>2</sup> D. Sölle, Stellvertretung, Stuttgart 1965, 204.

<sup>3</sup> U. Luz, a. a. O. (Anm. 1) 522.

<sup>4</sup> U. Lindgren, Art. „Armut und Armenfürsorge. I. Soziologie“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1999, Sp. 984.

<sup>5</sup> M. Honecker, Art. „Sozialethik“, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1987, Bd. 2, Sp. 3202.

Da es bekanntlich zu den Charakteristika der westlichen Kultur gehört, ethische Probleme als Rechtsfragen zu definieren, ist auch die Frage nach der Umsetzung sozialetischer Postulate sehr schnell zum organisationsrechtlichen Problem der Institutionalisierung von Barmherzigkeit und Solidarität geworden.

### 3. Die Geschichte der Institutionalisierung von Barmherzigkeit

Es ist sicher kein Zufall, daß die erste bedeutsame organisatorische Streitfrage des jungen Christentums die karitative Tätigkeit betrifft. Wie wir aus der Apostelgeschichte erfahren, entstand zwischen zwei Gruppen der Urgemeinde in Jerusalem ein Streit hinsichtlich der Witwenfürsorge, der durch den Aufbau einer entsprechenden Organisation beendet wurde (Apg 6, 1–7). Unterschiedliche Versorgungssämter treffen wir auch in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus, welche dartun, wie sehr das Entstehen von Strukturen in der frühen Kirche mit Fürsorge-Aufgaben verbunden war. Organisiert wurde die Fürsorge – modern gesprochen – als ‚Heimhilfe‘ aufgrund von Armenmatrikeln, die von den Diakonen zu führen waren.

Im christlich gewordenen Imperium gehörte die Sorge um die in Mt 25, 35 f. genannten Personengruppen von allem Anfang an zu den vornehmsten Herrscherpflichten. Die zentrale Bedeutung des Textes zeigt sich auch bei den wichtigsten östlichen Theologen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bei *Gregorios von Nazianz*, *Basileios dem Großen* und *Johannes Chrysostomos*. *Johannes Chrysostomos* forderte ausdrücklich den Einzug des Zehents von den Reichen zugunsten der Armen durch die öffentliche Gewalt.<sup>6</sup> *Basileios der Große* errichtete das berühmte und für seine Zeit vorbildliche Xenodochion in Kaisareia, das für alle Arten der Bedürftigkeit Vorsorge traf. Diese frühe Spezialisierung führte auch zu den unterschiedlichen Bezeichnungen für die einzelnen Einrichtungen als Fremdenherbergen, Armenhäuser, Waisenhäuser, Krankenhäuser, Altersheime und findet in der justinianischen Gesetzgebung ihren Niederschlag.<sup>7</sup>

Im Westen wurden nach byzantinischem Vorbild ‚Xenodochien‘ zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert meist nach Reisen in den Osten gegründet, das byzantinische Vorbild wird schon allein durch die griechische Be-

<sup>6</sup> *Johannes Chrysostomos*, 64. Homilie, in: Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup>, Bd. 26, München 1916, 306–321.

<sup>7</sup> Codex Justinianus I, 3: „De Episcopis et clericis et orphanotrophis et brethrotrophis et xenodochis et asceteris et monachis et privilegio eorum ...“.

nennung der karitativen Einrichtungen deutlich. Die Einrichtung von Xenodochien an Bischofssitzen für alle Arten von Hilfsbedürftigen wurde zur Regel. Mit dem Niedergang der Stadtkultur im Frühmittelalter ging die Armenfürsorge im weitesten Sinn auf die Klöster über. Aufgrund der Benediktinerregel (Kap. 53) waren im Rahmen des Klosters auch Einrichtungen der Armenfürsorge vorgeschrieben. Mit der karolingischen Klosterreform 816/17 ordnete *Kaiser Ludwig der Fromme* nicht nur die Beachtung der Benediktinerregel für alle Klöster des westlichen Imperiums an, sondern ausdrücklich auch die Einrichtung von Hospitälern in den Klöstern. Damit kam es zu einer ersten Institutionalisierung von Caritas unter spezifisch westlichen Bedingungen, die auch in der Terminologie ihren Niederschlag fand: Im 9. Jahrhundert ersetzte der Begriff *Hospital* den Begriff *Xenodochium*. „Das Klosterhospital hat ganz wesentlich zur Linderung der Armut auf dem Land beigetragen und durch Gewährung von zinslosen Darlehen, Beschaffung von Saatgut sowie Bereitstellung von Werkzeugen ein Abgleiten in die Armut nach witterungsbedingten Katastrophen oder Seuchen verhindert.“<sup>8</sup>

Zu Beginn des Hochmittelalters ging das Hospital-Monopol der Klöster verloren, vor allem in den Städten entwickelten sich neue Strukturen. Dies war nicht nur einfach eine Reaktion auf neue gesellschaftlich-demographische Bedingungen, sondern lief mit einer der wichtigsten Zäsuren der europäischen Geschichte parallel.

Bemerkenswert ist zunächst, daß die Matthäusstelle in verschiedenen Lebensbereichen immer stärker ins Bewußtsein trat. Die Geschichte von den geringsten Brüdern wurde zur zentralen Bibelstelle für karitative Einrichtungen, wie Stiftungsinschriften an mittelalterlichen Hospitälern deutlich machen, und spielte auch im Zusammenhang mit der Entfaltung der europäischen Kunst im Mittelalter eine signifikante Rolle. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts wurde sie für die Darstellungen des jüngsten Gerichts bevorzugt herangezogen. Ikonographisch ist dabei noch bedeutsam, daß in der gotischen Kunst des Mittelalters die theophane Darstellung Christi durch eine zunehmend anthropophane Darstellung abgelöst wurde. „In ihr wurde den Menschen der Mensch (und Bruder) Jesus bewußt, was die Identifikation mit ihm und seinem Leiden möglich machte“<sup>9</sup>, eine Ent-

<sup>8</sup> *M.-L. Windemuth*, Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter, Stuttgart 1995, 44.

<sup>9</sup> Ebd. 69.

wicklung, die etwa im byzantinischen Christentum keine Parallele findet. Man kann gerade in der Darstellung der Menschwerdung Gottes und des leidenden Christus eine religiös begründete Hinwendung zum Individuum im westlichen Christentum sehen. Zugleich setzte sich in der Frühscholastik eine personalistische Auffassung von Kranksein und Leiden durch, die eine umfassende Einordnung des Bedürftigen in die mittelalterliche Sozialität bewirkte.<sup>10</sup>

Fasziniert hat die Künstler des Mittelalters schließlich auch die Verknüpfung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wie sie durch die Matthäusstelle nahegelegt wird.<sup>11</sup> Mit dieser Ausrichtung taucht die Darstellung des Weltgerichtes seit dem Hochmittelalter im westlichen Europa häufig als Illustration von Rechtstexten auf. In Kombination mit der anthropophanen Erscheinung Christi als Weltenrichter signalisierte dies eine zunehmend analoge Sicht von göttlichem und weltlichem Gericht.<sup>12</sup> Auch auf diese Weise wurde der Gedanke einer institutionell-rechtlichen praktischen Umsetzung der Evangelienstelle den Menschen des europäischen Mittelalters nähergebracht.

Damit weist auch die Geschichte der Institutionalisierung von Barmherzigkeit und Nächstenliebe auf jenen vielschichtigen Verrechtlichungsprozeß hin, dem die westliche Gesellschaft seit dem 12. Jahrhundert unterworfen war. Wie auch in anderen Lebensbereichen erfaßte der Verrechtlichungsprozeß zuerst die kirchlichen karitativen Einrichtungen, wie die zunehmende Zahl von kirchlichen Normen vor allem seit dem 12. Jahrhundert deutlich macht. Alle geistlichen Gemeinschaften hatten eine klösterliche Regel zu befolgen, die ihnen durch genaue Anweisungen für die Verwalter sowohl rechtliche Ordnung als auch ein hohes Maß von Selbstverwaltung brachte.

In der Folge griff der Verrechtlichungsprozeß auf städtische Einrichtungen über. Das heißt, daß auch für die Organisation der Caritas der allgemeine Grundsatz der europäischen Rechtsgeschichte gilt, daß neuzeitliche europäische Strukturen in der städtischen Selbstverwaltung des Mittelalters ihre Vorläufer fanden. Mit dem schnellen Anwachsen der städtischen Bevölkerung vor allem im 13. Jahrhundert entstanden karitative Einrichtungen in den Städten, in denen für Obdachlosigkeit, Hunger, Krankheit, Verwai-

<sup>10</sup> Vgl. H. Schipperges, Art. „Krankheit“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, Stuttgart u. a. 1999, Sp. 1473.

<sup>11</sup> Vgl. dazu W. Pleister – W. Schild, Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst, Köln 1988, 76 ff.

<sup>12</sup> A. a. O. (Anm. 11) 71.

sung, Altersschwäche, Invalidität und Armut Vorsorge getroffen wurde. Die medizinische Versorgung hinkte jedoch mangels einer der byzantinischen und islamischen vergleichbaren Ausbildung noch deutlich hinterher.

Besondere Bedeutung erlangten schließlich die bürgerlichen Hospitalstiftungen, die den städtischen Räten zur Verwaltung übertragen wurden. Den städtischen Organen blieb jedoch lediglich die Oberaufsicht und die Rechnungskontrolle vorbehalten, bei sonstiger weitgehend selbständiger Verwaltung und Leitung sowie Vertretung nach außen. Als spätmittelalterliche Wortbildung scheint der Begriff ‚Armenpflege‘ auf, der ein Synonym für Armenverwaltung darstellt. Pflegschaft wird zum Inbegriff mittelalterlicher Verwaltungstätigkeit vor allem im karitativen Bereich, ein Begriff, der sich in der deutschen Rechtssprache bis heute erhalten hat.

Die Kommunalisierung der Caritas seit dem 14. Jahrhundert bedeutete zwar noch nicht deren Säkularisierung im Sinne einer religiösen Entzauerung. Sie beruhte jedoch bereits auf dem Gedanken einer Interessengemeinschaft und war damit Ausdruck eines neuen Denkens, in dem die solidarische Verantwortung aller für alle im Mittelpunkt stand. Rechtshistorisch gesehen stellt sich die Frage, ob die Notleidenden daher auch in irgendeiner Weise ihren Anteil an den für die mittelalterlichen Städte charakteristischen partizipatorischen Strukturen einmahnen konnten. Es sei in diesem Zusammenhang nur darauf verwiesen, daß es gegenwärtig zu den umstrittenen Themen der europäischen Sozialgeschichte gehört, inwieweit im „Neuaufbruch des Hochmittelalters auch die real Armen, d. h. die religiös und sozial abgewerteten Schichten der abhängig Arbeitenden und der durch soziale Veränderung bzw. durch Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit und mangelnde Fürsorge Verelendeten sich mit den selig gepriesenen Armen des Neuen Testaments identifizieren können und so in der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft Mitsprache beanspruchen“<sup>13</sup>. Die Analogie zur gegenwärtigen Frage der politischen Vertretung von Arbeitslosen durch die Gewerkschaften fällt hier ins Auge.

Wie immer man diese Frage beantwortet, es steht jedenfalls fest, daß die seit dem 12. Jahrhundert formulierten spirituellen und gesellschaftspolitischen Ansprüche der verschiedenen Gruppen der Armutsbewegung nicht mehr vergessen wurden. So beeinflusste das franziskanische Armutskonzept und seine Kritik an der Verweltlichung der Kirche sämtliche

<sup>13</sup> J. Schlageter, Art. „Armut und Armenfürsorge. II. Theologie“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1999, Sp. 986.

Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts und wirkte schließlich in der Reformation weiter.

In Verbindung mit der Zurückweisung der Werkgerechtigkeit wird von den Reformatoren Armut in den Kontext mit der Sündenverfallenheit der Welt gestellt. Zugleich aber wurde durch diese Verknüpfung mit der Sündhaftigkeit, das heißt mit dem Bösen in der Welt, die Sicht auf strukturelles Unrecht weiter geöffnet. Dies muß jedoch nicht pietistische Inaktivität bedeuten, denn „die Einsicht in die Sündhaftigkeit der Welt und in das ‚strukturell Böse‘ muß nicht notwendig dazu führen, daß Reformen unterbleiben“<sup>14</sup>. Es besteht daher kein Widerspruch darin, daß sich im 19. Jahrhundert sowohl die liberalkapitalistische Praxis – im Sinne der berühmten Theorie *Max Webers* über den protestantischen Ursprung des Kapitalismus – wie auch eine sozialpolitische Gegenpraxis auf den Protestantismus berufen konnte.

Im neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß erfährt auch die Sozialethik eine Transformation. Es hieße jedoch gerade in diesem Bereich den Säkularisierungsprozeß grob mißzuverstehen, wenn man ihn auf ein Begleitphänomen, nämlich die Möglichkeit der Abkehr vom Christentum reduzierte. Säkularisierung war vor allem auch ein Prozeß, in dem der „Versuch einer universalen Durchsetzung des vernunftnotwendigen Kerns“<sup>15</sup> der geschichtlich bedingten ethischen Inhalte des Christentums unternommen wurde. Menschenrechte, Freiheit und Solidarität erwachsen aus jenem Grundbestand christlicher Ideen, die im Säkularisierungsprozeß als allgemein anerkannte Basis menschlichen Zusammenlebens unter den historischen Bedingungen jener Gesellschaft wirkmächtig wurden, die sie hervorgebracht hat. Wie sehr auch die bürgerliche Revolution (entgegen Art. 21 der (allerdings nicht in Geltung getretenen) französischen Verfassung von 1793. Darin heißt es – man beachte die religiös gefärbte Sprache! –: „Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.“<sup>16</sup>

<sup>14</sup> M. Honecker, a. a. O. (Anm. 5) Sp. 3203.

<sup>15</sup> G. L. Müller, Jesus Christus und die anthropologische Wende der Neuzeit, in: G. Mertens u. a. (Hrsg.), Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend (Festschrift Wilhelm Korff zum 65. Geburtstag), Paderborn u. a. 1992, 108 f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Th. Ramm, Zum freiheitlichen sozialen Rechtsstaat. Ausgewählte Schriften (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte; 112), Frankfurt/M. 1999, 124.

Zu einem Schlüsselbegriff wird schließlich ‚Solidarität‘. Als Bezeichnung für eine bestimmte Ausgestaltung von Schuldverhältnissen aus dem römischen Recht stammend, hat der Begriff Solidarität seine Ausformung vor allem im 19. Jahrhundert erhalten und wird seither als der „aus gemeinsamen Voraussetzungen motivierte[n] Wille[n], das zu tun, was man einander schuldig ist“<sup>17</sup>, verstanden.

Wie die meisten zentralen Themen und Begriffe der europäischen Geistesgeschichte ist auch Solidarität ein Begriff mit christlichen Wurzeln, der von der christlichen Soziallehre im 19. Jahrhundert gleichsam heimgeholt wurde. Solidarität ist – nicht zuletzt unter dem Einfluß christlicher Parteien – schließlich zu einem Strukturgesetz des sozialen Rechtsstaates, einer verantworteten Welt geworden.<sup>18</sup>

#### 4. Christliche Sozialethik und die Aufgaben des modernen Sozialstaates

Es wird im allgemeinen heute immer noch unterschätzt, wie stark der Einfluß der katholischen und evangelischen Sozialethik auf die moderne staatliche Sozialgesetzgebung war. Im 20. Jahrhundert hat die katholische Soziallehre die Notwendigkeit immer klarer herausgestellt, für Solidarität und soziale Gerechtigkeit die entsprechenden rechtlichen Strukturen zu schaffen. Dies signalisiert die endgültige Zuwendung zu einer Ethik der Strukturen, welche verlangt, Solidarität und soziale Gerechtigkeit durch das Verbürgen von Rechtsansprüchen der Menschen im gesellschaftlichen Leben zu verwirklichen. „Die soziale Gerechtigkeit beinhaltet, daß die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und daß die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen.“<sup>19</sup> Das Netz der sozialen Sicherheit baut also auf der Leistung aller arbeitenden Menschen auf und ist nicht mehr eine Art Redistribution, die auf einer egoistischen strategischen Moral beruht.

Da das beste Sozialsystem zwangsläufig zu grobmaschig bleiben wird,

<sup>17</sup> W. Korff – A. Baumgartner, Kommentar zu: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg u. a. 1988, 129.

<sup>18</sup> A. Baumgartner – W. Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: Stimmen der Zeit 115 (1990) 237–250.

<sup>19</sup> Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft (Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy), zit. nach „Die Neue Ordnung“, Sonderausgabe, Bonn 1987.

wird es immer wieder notwendig sein – ergänzend zu den allgemeinen Sozialleistungen –, in Einzelfällen spezielle individuelle Fürsorgeleistungen zu erbringen. Die jeweils Betroffenen gehen auch in diesem Fall von einem Rechtsanspruch aus. Sie erwarten einen organisierten rechtsstaatlichen Vollzug, der ihnen nicht das Gefühl gibt, Almosenempfänger zu sein. Damit hat die Menschenwürde des Empfängers über das karitative Ermessen des Almosengewährenden endgültig gesiegt.

Daß Gerechtigkeit vor allem durch Strukturen vermittelt werden muß, ist eine im Mittelalter wurzelnde historische Erfahrung Europas, die allerdings in einzelnen christlichen sozial- und rechtsethischen Positionen erst im sozialen Rechtsstaat des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch kommen konnte.

Nichtsdestoweniger bleiben Barmherzigkeit und Nächstenliebe als persönliche Haltungen gefragt. Sie können durch strukturelle Bedingungen gefördert werden, immer jedoch transzendieren sie diese, weil im christlichen Verständnis Gesetzmäßigkeit stets durch das Liebesgebot überboten werden muß.

Das Angebot der Kirchen im sozialen Rechtsstaat kann daher nur darin bestehen, ihre Dienste einerseits im Rahmen der staatlichen Ordnung als Träger der Wohlfahrtspflege zur Verfügung zu stellen, andererseits aber immer wieder im Sinne prophetischer Gesellschaftskritik zugunsten der geringsten Brüder Defizite im System aufzuzeigen und im Einzelfall auszugleichen.

## II. Christliche ‚Werte‘ im modernen Rechts- und Sozialstaat [Gerhard Luf]

Moderne Parteien, die sich in ihrer Politik, also auch in ihrer Rechtspolitik christlichen Forderungen verpflichtet fühlen, nehmen in ihren Programmen bzw. grundsatzpolitischen Äußerungen immer wieder auf ‚christliche Werte‘ als Orientierungsprinzipien Bezug. Läßt man die Fragwürdigkeit des darin angesprochenen Wertbegriffes beiseite, so werden als solche Werte neben der Anerkennung von Ehe und Familie als Fundament des Staates, dem Rekurs auf die Ideen von Subsidiarität und Pluralität vor allem Würde und Freiheit der Person einerseits und das Prinzip der Solidarität andererseits angesprochen. Freiheit und Solidarität bilden in dieser Sicht kein unverbundenes Nebeneinander, sondern sollen – einem christlichen Menschenbild gemäß – in Form der Garantie solidarischen Subjektseinkön-

nens<sup>20</sup> als normativer Maßstab von Recht und Politik fungieren.

Nun sieht sich diese Programmatik mit der Tatsache konfrontiert, daß der moderne Staat ein säkularer Staat ist, dessen Entstehen sich in entscheidendem Maße einem ‚Vorgang der Säkularisation‘ verdankt. Darunter versteht man, um Böckenfördes vielzitierte Charakterisierung heranzuziehen, „die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre ‚Verweltlichung‘ im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (‚politischer‘) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“<sup>21</sup> Diesem Staat ist es verfassungsrechtlich im Lichte weltanschaulicher Neutralität verboten, sich unmittelbar mit einer bestimmten religiösen Lehre oder Weltanschauung zu identifizieren. Seine Aufgabe ist es vielmehr, unter spezifischen konstitutionellen, im wesentlichen durch rechtsstaatliche Einrichtungen, Grundrechte und politische Mitwirkungsrechte umschriebenen Voraussetzungen in pluraler Offenheit den unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen einen angemessenen Entfaltungsraum zu garantieren. Auch die christliche Religion ist so gesehen ein vom Staat getrenntes Phänomen, das in der Sphäre der Gesellschaft verankert ist und nur von dort aus Einfluß auf die Gestaltung von Politik zu gewinnen vermag. Freilich ändert dies nichts an der Tatsache, daß das moderne Recht geschichtlich in entscheidendem Maße durch christliche Impulse geprägt wurde, auf dem „Kulturboden des Christentums“<sup>22</sup> (*Isensee*) entstanden ist und sich insbesondere der spannungsreichen Auseinandersetzung von Kirche und Staat im Verlauf der ‚abendländischen‘ Entwicklung verdankt.

Angesichts dieser Situation stellen sich zwei grundlegende Fragen: Erstens die Frage nach dem normativen Stellenwert christlicher Forderungen für die Gestaltung von Recht und Staat. Zweitens jene nach der Bedeutung, die dem Attribut der Säkularität in ihrem Verhältnis zu diesen For-

<sup>20</sup> Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 43.

<sup>21</sup> E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 163), Frankfurt/M. 1976, 42 f.

<sup>22</sup> J. Isensee, *Die katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung*, in: *J. Hengstschläger u. a. (Hrsg.), Für Staat und Recht. Festschrift für Herbert Schambeck*, Berlin 1994, 221.

derungen zukommt. Beide Fragen lassen sich freilich nicht voneinander isolieren, sondern bleiben, wie zu zeigen sein wird, notwendig aufeinander verwiesen und bewegen sich in einer höchst komplexen und kontroversiell beantworteten Thematik. Im folgenden soll daher versucht werden, einige Konturen dieser Thematik nachzuzeichnen.

### 1. Zum normativen Stellenwert christlicher Forderungen für die Gestaltung von Recht und Staat

Was die erste Frage anlangt, also die nach dem normativen Stellenwert christlicher Forderungen für die Gestaltung von Recht und Staat, gilt es – und darüber besteht in der heutigen wissenschaftlichen Diskussion Übereinstimmung – zunächst zwei Extreme zu vermeiden. Sie bestehen zum einen darin, die christliche Botschaft auf unmittelbare Weise politisieren zu wollen, und zum anderen, sie im Sinne weltabgewandter Spiritualisierung auf eine Weise zu verstehen, daß sie gegenüber konkret-geschichtlicher Institutionalisierung gleichgültig bliebe. Die Vorstellung von der unmittelbaren Politisierung der christlichen Botschaft würde ein fundamentales Prinzip der christlichen Botschaft, nämlich das ihrer eschatologischen Vorläufigkeit, verletzen. Das Evangelium formuliert weder das Bild des idealen Staates noch das einer vollendeten irdischen Gerechtigkeit. Versuchte man das, nähme man unzulässig die äußere Erfüllung des Reiches Gottes in der Welt vorweg. In seiner eschatologischen Ausrichtung auf das Kommen des Gottesreiches transzendiert die christliche Botschaft alle irdischen Wirklichkeiten und weist ihnen einen kategorial vorläufigen Rang zu. Die christliche Freiheit kann in keiner Rechtsordnung zur vollendeten Wirklichkeit werden, sei diese auch auf noch so gelungene Weise gestaltet. Ebenso verhält es sich mit dem christlichen Liebesgebot, denn auch dieses reicht über alle karitativen bzw. rechtlichen Strukturen sozialer Solidarität hinaus.

Andererseits bedeutet der Charakter der eschatologischen Vorläufigkeit rechtlicher Institutionen nicht deren Beliebigkeit. Eine solche wäre Ausdruck einer spiritualistischen Weltabkehr, die dem Geist des Christentums widerspräche. Dieses bleibt dem Anspruch der Weltverantwortung unverzichtbar unterstellt und daher zur Mitgestaltung rechtlich-politischer Strukturen aufgefordert. Wie aber manifestiert sich diese Weltverantwortung des Christentums im Hinblick auf die Gestalt rechtlicher Institutionen? Welche markanten und exemplarischen Spuren hat es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung hinterlassen? Worin zeigt sie sich im heutigen Rechts- und Sozialstaat?

Angesichts der unhintergehbaren Spannung von Weltverantwortung und eschatologischer Vorläufigkeit wäre es unangebracht, einen fixen Katalog christlich inspirierter Rechtswerte vorlegen zu wollen. Es kann nur darum gehen, auf strukturelle Komponenten christlichen Weltbezugs und im weiteren auf einige leitende normative Prinzipien und deren rechtsförmige Konkretisierung hinzuweisen. Strukturell gesehen ist zu beachten, daß das Christentum als eine religiöse Botschaft die rechtlich-politischen Strukturen nicht selbst hervorbringt, sondern diese immer schon in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt vorfindet und sich aufgefordert sieht, sich mit ihnen im Lichte einer kritisch-dialogischen Haltung auseinanderzusetzen. Das bedeutet eben nicht, das Gegebene kritiklos hinzunehmen, sondern stellt vor den Anspruch, auf dieses verändernd einzuwirken, es also zu beeinflussen und mitzugestalten. Diese kritisch-dialogische Auseinandersetzung hat im Laufe der Geschichte natürlich die unterschiedlichsten Formen angenommen, wurde mit unterschiedlichster Intensität geführt und nur zu oft von den Vertretern des offiziellen Christentums verraten und um politischer Machtansprüche willen mißbraucht. Entscheidend ist dabei aber doch, daß solcherart aus dem christlichen Glauben heraus Forderungen artikuliert wurden, die das Rechtsdenken maßgeblich mitgeprägt haben und auch heute zum unverzichtbaren Bestand einer humanen Rechtskultur gehören.

Entscheidende Impulse gingen dabei von der Idee christlicher Freiheit aus, auf deren Grundlage rechtliche Prinzipien des modernen Rechts- und Verfassungsstaates, wie die der Würde eines jeden Menschen, der individuellen Freiheit, der rechtlichen Gleichheit ihren Niederschlag gefunden haben. Daß dies in prononciert rechtlicher Form geschah, verdankt sich geschichtlich gesehen ganz wesentlich der spezifischen Weise, in der sich die Entwicklung des ‚abendländischen‘ Christentums vollzog. Charakteristisch für diese Entwicklung ist die kategoriale Differenzierung von geistlicher und weltlicher Sphäre, von Kirche und Staat, von individuellem Gewissen und gesetzlichem Anspruch. Sie hatte zur Folge, daß man der individuellen Freiheit nicht nur in moralisch-religiöser Perspektive Bedeutung zumaß, sondern sie auch in rechtlicher Dimension als grundlegendes Recht verstand, das speziell in einer Rechtsfigur zum Ausdruck kommt: der des subjektiven Rechts.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Zur Herausbildung der Rechtsvorstellung vom subjektiven Recht im mittelalterlichen Rechtsdenken vgl. Ch. Taylor, Die Beschwörung der Civil Society, in: K. Michalski (Hrsg.), Europa und die Civil Society. Castalgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart 1991, 62 f.

Die Figur des subjektiven Rechts, wie sie etwa für die Menschenrechte charakteristisch ist und in der Anerkennung individueller Freiheit ihre Grundlage hat, ist so gesehen ein wichtiges Resultat christlicher Prägung des Rechts. In dieser Betonung des Rechts manifestiert sich keineswegs ein Widerspruch zum christlichen Liebesgebot, wie von manchen im Lichte einer abstrakten Dialektik von Liebe und Gesetz gemutmaßt wird. Denn es ist eine aus der Perspektive christlicher Freiheit zu ziehende Konsequenz, wonach es eben ein fundamentales Gebot christlicher Liebe darstellt, für das Recht des Menschen einzutreten, um gerade aus Solidarität mit dem Leiden in der Welt den Erniedrigten und Beleidigten ihr Recht zu verschaffen.

Nun werden rechtliche Freiheit und Gleichheit gemeinhin als bedeutende Errungenschaften der aufklärerischen Rechts- und Staatstheorie der Neuzeit, also einer säkularen Theorie angesehen, und das sicher zu Recht.<sup>24</sup> Dabei sollte freilich nicht vergessen werden, daß diese Prinzipien wesentlich an christliche Voraussetzungen anknüpfen und solcherart christliche Prinzipien in säkularer Gestalt zur Geltung bringen. Dies geschah gerade auch gegenüber jenen etablierten Kräften des Christentums – insbesondere dessen kirchlichen Repräsentanten –, in deren Denken und Handeln diese originär christlichen Forderungen lange Zeit verschüttet waren und denen sie solcherart wieder in Erinnerung gebracht wurden.

## 2. Die Bedeutung der Säkularisation für den normativen Stellenwert christlicher Prinzipien in Staat und Recht

Dies führt uns zum zweiten, mit dem ersten freilich verschränkten Themenkreis: der Bedeutung, die der Säkularisation für den normativen Stellenwert christlicher Prinzipien in Staat und Recht zukommt. Weit verbreitet ist hier ein säkularistisches Begriffsverständnis von Säkularität, welches auch im Rahmen von Dialogen zwischen Muslimen und Christen eine Rolle spielt und hier immer wieder zum Anlaß von tiefgreifenden Meinungsunterschieden wird. In dieser säkularistischen Version bedeutet Säkularisierung nichts anderes als die radikale Eliminierung des Religiösen

<sup>24</sup> Vgl. St. Hammer, Säkularität als Menschenrecht?, in: A. Th. Koury – G. Vanoni (Hrsg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag (Religionswissenschaftliche Studien; 47), Würzburg u. a. 1998, 136–151, hier: 144, der betont, bei dieser gleichen politischen Freiheit handle es sich „nicht um das nachträglich säkularisierte religiöse Gewissen, also um ein bloßes Derivat aus der Freiheit des Christenmenschen.“

aus dem Bereich gesellschaftlicher bzw. staatlicher Öffentlichkeit und damit deren Reduktion auf eine ins Private verdrängte, letztlich auch hier zunehmend unbedeutender werdende Restgröße, sozusagen Religion in privatistischer Schwundstufenform. Säkularisation wird zudem begrifflich konnotiert mit Phänomenen wie Atheismus, Materialismus, Nihilismus, individualistischer Egozentrik u. a. m.

Ein solches Begriffsverständnis mag auf den ersten Blick eine gewisse intuitive Plausibilität besitzen. In der Tat zeigt ja gerade die neuere gesellschaftliche Entwicklung, wie radikal der Einfluß religiöser Orientierungen – zumindest der traditioneller religiöser Gruppen – geschwunden ist, Orientierungskrisen aufgebrochen sind, und wie sehr dadurch der moderne Staat in ein legitimatorisches Vakuum geraten ist, das mit den Mitteln eines säkular-abstrakten Ethos nur unzureichend gefüllt werden kann. Und das deutlichere Wissen um die ‚Dialektik der Aufklärung‘ hat zudem unsere Sensibilität für die Gefahren der Freiheit gesteigert, angesichts der Herausforderungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in immer neue Formen der Instrumentalisierung und damit des Freiheitsentzugs umzuschlagen.

Gleichwohl bleibt ein solches säkularistisches Begriffsverständnis einseitig und daher inadäquat. Denn die „Grundphänomene der Säkularisierung“ lassen sich, so Böckenförde<sup>25</sup>, „auf dem Boden des heutigen Verständnisses der Kirche von sich selbst und ihrem Verhältnis zur Welt keineswegs mehr nur negativ, als Form des Abfalls von christlich-kirchlicher Einheit bestimmen, sondern ebenso als Momente positiver Freigabe, die im Gehalt der christlichen Offenbarung mit angelegt ist.“ Es gilt also zu beachten, daß die Säkularisation sich zwar in Gegnerschaft zur offiziellen Kirche entwickelt hat, dabei aber doch nicht pauschal gegen das Christentum gerichtet war, sondern sich – im Gegenteil – genuin christlichen Antrieben verdankt und diese auch zur Geltung bringt. Unter diesen christlichen Impulsen ist es vor allem die Idee christlicher Freiheit selbst, die von sich aus, also um der Achtung der Freiheit des individuellen Gewissens willen und seines Vermögens, der Um- und Mitwelt auf verantwortete Weise zu begegnen, eine Entflechtung von religiöser und rechtlich-politischer Sphäre fordert und damit die Notwendigkeit einer kritischen Distanz zwischen Staat und Religion einmahnt. Säkularisierung wirkt so gesehen befreiend, denn sie ermöglicht es den religiösen Repräsentanten,

<sup>25</sup> E.-W. Böckenförde, Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg u. a. 1990, 168.

eine kritische Distanz zu Staat und Politik einzunehmen und damit Bestrebungen vorschneller politischer Vereinnahmung zu entgehen, die das religiös motivierte Handeln in der Vergangenheit ungemein belastet hatten. Sie mögen auf diese Weise zwar geringeren unmittelbar-politischen Einfluß haben, besitzen aber gerade dadurch die Chance, in kritischer Distanz gegenüber der offiziellen Politik die Integrität der religiösen Botschaft unangefochtener zu wahren und gegenüber politischen Deformationen wachzuhalten.

### 3. Aufgabenstellungen aus heutiger Perspektive

Welche Aufgabenstellungen gilt es dann in heutiger Perspektive zu bewältigen? Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese Auseinandersetzung mit Recht und Staat der Moderne auf eine kritisch-dialogische Weise zu erfolgen habe. Ein solcher kritisch-dialogischer Weg der Auseinandersetzung besitzt sowohl affirmative als auch korrektive Dimensionen. Er ist *affirmativ*, insofern er ein positives Verhältnis zu modernen rechtlichen Institutionen, wie Menschenrechten, Rechts- und Sozialstaatlichkeit, Demokratie und Gewaltenteilung zum Ausdruck bringt. Dies nicht im Sinne einer bloß äußerlich-pragmatischen Anpassung, sondern aus dem Bewußtsein heraus, daß sich in diesen Einrichtungen wesentliche Anliegen der christlichen Botschaft von Freiheit und Solidarität wiederfinden lassen, ohne daß dies in eine Totalidentifikation mündete. Wenn man in religiöser Perspektive für die ‚Transzendenz der menschlichen Person‘ eintritt, bedeutet dies im Verhältnis zu diesen Institutionen nicht, daß man sie auf spiritualistische Weise religiös überhöhen wollte. Im Gegenteil, sie sollen gerade in ihrem Eigenstand anerkannt werden, indem aus religiöser Perspektive eine vertiefte Sicht ihres humanen Wertes vermittelt und damit ein wichtiger Beitrag für die Wahrung ihrer Legitimationsgrundlagen geleistet wird.

Ganz zentrale Bedeutung kommt in diesem Kontext heute der Aufgabe zu, aus der religiösen Idee der ‚Transzendenz der Person‘ heraus in allen Bezügen für die Würde des Menschen einzutreten. Diese bildet zwar die Grundlage allen Menschenrechtsdenkens und hat heute weltweit, im nationalen Recht wie auch in den internationalen Dokumenten des Menschenrechtsschutzes, als fundamentales Rechtsprinzip Anerkennung gefunden. Gleichwohl ist sie trotz humanitärer Lippenbekenntnisse, die schon ins Inflationäre gehen, vielfältig bedroht, denn die Tendenzen, den Menschen zu verzwecken, ihn zu instrumentalisieren und seinen unbedingten

Wert im Hinblick auf gesellschaftliche Nutzenerwägungen zu relativieren, zeigen sich in den verschiedensten Bereichen. Ein reiches Betätigungsfeld ergibt sich in dieser Hinsicht – um nur ein Beispiel herauszugreifen – im Bereich der modernen Biotechnologie. Denn gerade hier zeigt sich mit großer Eindringlichkeit, wie elementar ein Konglomerat aus hohem technischem Können, entgrenzter Forscherneugier und massiven ökonomischen Interessen geeignet ist, den unverfügbaren Wert der menschlichen Person in Frage zu stellen. Daß sich christliche Gruppen in diesem Komplex sehr intensiv engagieren, gehört wohl zu den verdienstvollsten Erscheinungsformen eines Einsatzes für die Würde des Menschen. Nochmals sei betont, daß es sich bei diesem Engagement nicht um das Verfolgen unmittelbar religiöser Ziele handelt, sondern darum, für säkulare Rechtsprinzipien einzutreten, denen man aus religiöser Perspektive besonderes humanitäres Gewicht zumißt.

Diese Erwägungen leiten über zum zweiten Aspekt eines religiös inspirierten Dialogs mit dem modernen Recht, nämlich dem *kritisch-korrektiven*. Dieser Aspekt trägt dem Umstand Rechnung, daß die genannten, an sich affirmierten Institutionen immer auch Tendenzen unterworfen sind, Gerechtigkeit zu verweigern und zu verkürzen bzw. Freiheitsmißbrauch zu begünstigen, zur Instrumentalisierung des Menschen benützt zu werden. Darin kommt eine innere Dialektik der Freiheit in ihren geschichtlichen Realisierungsformen zum Vorschein, aus der Verbürgung von Freiheit in ihre Bedrohung umzuschlagen. Hier ist es zentrale Aufgabe des Christentums, als Instanz kritischer Freiheit diesen die Humanität des Menschen bedrohenden Erscheinungen immer aufs neue entgegenzutreten. Darin erweist es seine in der Botschaft des Evangeliums fundierte Solidarität mit den Leidenden. Gerade weil sich das Christentum im Zuge des Säkularisierungsgeschehens in deutlichere Distanz zum Staat gesetzt hat, hat es sich für die Ausübung dieser kritischen Funktion größeren Spielraum und damit auch die Chance zu größerer Glaubwürdigkeit geschaffen.

Die Anwendungsgebiete für diese produktive Kritik aus christlicher Sicht sind vielgestaltig und unabschließbar. Was die Dialektik der Freiheitsgewährleistung betrifft, so bieten in dieser Hinsicht die Menschenrechte exemplarisches Anschauungsmaterial.<sup>26</sup> Denn an ihnen zeigt sich besonders deutlich die Gefahr eines Freiheitsgebrauches, der in liberalistisch-indivi-

<sup>26</sup> Dazu eingehender G. Luf, Friede und Menschenrechte aus der Sicht der Kirchen, in: A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, 153–169.

dualistischer Verengung einem egozentrischen Anspruchsdenken verpflichtet ist, dem die soziale Verantwortungsdimension abhanden gekommen ist. Dies führt nicht selten dazu, daß Menschenrechte im Gegensatz zu dem ihnen begrifflich zugrunde liegenden Prinzip gleicher Freiheit zum Ansatzpunkt für das Entstehen neuer Gruppenprivilegien sozial Begünstigter verkommen. Gegen diese Deformation der Freiheit richtet sich – mit Recht – die auch von muslimischer Seite immer wieder mit Vehemenz geäußerte Kritik. Anzumerken ist allerdings, daß dabei nicht selten auf fragwürdige Weise dieses zu kritisierende Zerrbild der Freiheit unzulässig mit dieser selbst gleichgesetzt wird. Damit bleibt aber gleichzeitig auch deren normativer Anspruch und – als Konsequenz – deren fundamentale und unverzichtbare Bedeutung für einen funktionierenden Rechts- und Verfassungsstaat unbeachtet.

Aus dem christlichen Freiheitsverständnis solidarischen Subjektseinkönnens sind die Menschenrechte nicht als privatistische, das individuelle Belieben bloß freisetzende, sondern als Freiheitsrechte zu begreifen, die eine soziale Verantwortungsdimension besitzen. Mißachtet das staatliche Recht bzw. die spezifische nationale oder internationale Rechtspraxis diesen Anspruch, ist es eben Aufgabe religiös stimulierter, aus einer Option für die Leidenden motivierter Kritik, auf die Veränderung der Bedingungen hinzuarbeiten. Nochmals sei betont, daß damit keinesfalls eine spezifisch religiös gefärbte Version der Menschenrechte propagiert, sondern eine kritische Erinnerung an die – verschüttete – Integrität des autochthon staatlichen Freiheitskonzeptes vorgenommen werden soll.

Dieses Menschenrechtsengagement kann in einer pluralistischen Gesellschaft von christlichen Gruppen nicht mittels machtgestützter Apparate erbracht werden, sondern unter Bedingungen eben dieser pluralistischen Gesellschaft.<sup>27</sup> Um dabei erfolgreich zu wirken, wird es vielfach nötig sein, sinnvolle Wege der Kooperation mit Gruppen zu suchen, die gleiche Zielsetzungen verfolgen. Garantien für diesen Erfolg gibt es vorweg nicht, wohl aber begründete Hoffnung, daß religiös fundiertes Engagement auch heute noch nachhaltige rechtlich-politische Wirkungen auslösen vermag.

<sup>27</sup> Vgl. K. Lehmann, Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute, in: J. Krautscheid – H. Marré (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 11, Aschendorff 1977, 24.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

für alle Bereiche umfassende und konkrete Vorstellungen

*Taskhiri* Dankbar für den wissenschaftlichen Beitrag, der uns vorgelegt wurde, möchte ich einleitend sagen, daß meiner Ansicht nach dieser Beitrag wesentlich auf die Geschichte des Christentums ausgerichtet war – und in diesem Kontext wäre auch sein Inhalt zu diskutieren. Aus der Sicht des Islams ist jedoch grundsätzlich davon auszugehen, daß die verschiedenen Bereiche, ob nun die der Erziehung, des Rechtsverständnisses, der Gesellschaft, der Wirtschaft und viele andere, nicht isoliert voneinander betrachtet werden können, da der Islam für alle Aspekte und Dimensionen der Wirklichkeit konkrete Vorstellungen bereithält. Denn in allen diesen Bereichen geht es um den einen Menschen in seinen verschiedenen materiellen, ideellen und spirituellen Bedürfnissen.

*tawhīd* – und die Einheit der Gesellschaft

Im Glaubensbereich bekennt sich der Islam zur Einheit Gottes, *tawhīd*, und zum Jenseits, und er hat von da aus die allgemeinen Auffassungen und Einstellungen des Menschen in dessen individuellem Leben ebenso vertieft, wie in dessen gesellschaftlichen Bezügen und Belangen. Angesichts seiner diesbezüglichen Vorstellungen und Entwürfe, die alle Bereiche der Wirklichkeit umfassen, ist im Rahmen der islamischen Weltanschauung kein Platz für die Sichtweisen des Säkularismus. Im Unterschied zu der Behauptung, daß es zwischen Säkularismus und Christentum keinen Gegensatz gebe, sagen wir, daß zwischen Islam und Säkularismus ein radikaler Gegensatz besteht.

Freiheit der Menschen im Rahmen der islamischen Gesetze

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß es in einer islamischen Ordnung keinen Platz für die modernen Werte gibt. Alle Werte, von denen im Referat die Rede war, wie politische Verantwortung, persönliche Freiheit, menschliche Würde, Familie, Freiheit in Gesellschaft und Wirtschaft, werden im Islam in einem vernünftigen Rahmen berücksichtigt und behandelt. So ist z. B. in der Islamischen Republik Iran, die auf dem Boden der Religion steht, die politische Ordnung von der Wahl des Volkes abhängig – die Wahl der Führung ebenso wie die der einzelnen Abgeordneten des iranischen Parlaments. Die ganze Ordnung des Staates ist m. e. W. eine demokratische. In ihr hat die Freiheit des Menschen im Rahmen der islamischen Gesetze die ihr gebührende Berücksichtigung gefunden.

Säkularismus zum Kampf gegen die religiöse Welt angetreten

Auf der anderen Seite hat der Säkularismus bedauerlicherweise in weitaus größerem Maße in die islamische Welt Eingang gefunden, als es die westliche Welt zuzugeben bereit ist, ja er ist in der Welt des Islams zum Kampf gegen die religiösen Entwicklungen angetreten. Selbst da, wo religiöse Entwicklungen durch demokratische Entscheidungen in Gang gekommen sind, hat er sie im Nachhinein bekämpft. So hat Algerien gezeigt, wie zwar die Bevölkerung sich für eine religiöse Ordnung entscheidet, wie man diese Ordnung dann jedoch auf dem Weg eines Putsches, der auch von den westlichen Ländern anerkannt wird, wieder beseitigen kann. Ähnliche Dinge sind auch in der Türkei, in Aserbeidschan und in Tunesien passiert. Jedenfalls bin ich der Meinung, daß der Säkularismus gotteslästerlich ist und antireligiös, und er hat zudem nicht unparteiisch gehandelt.

das herrschende Selbstverständnis einer Gesellschaft und neu hinzutretende Gruppierungen

*Schneider* Im Beitrag der Kollegen Potz und Luf war das Element der prophetischen Gesellschaftskritik als ein Anliegen christlicher Randgruppen angesprochen worden. Dabei stellt sich für mich die Frage, wie es heute ganz generell um unsere pluralistische Gesellschaft bestellt ist, wenn man zunächst von den etablierten Großkirchen ausgeht, neben diesen die christlichen Randgruppen situiert sieht und dann sozusagen als dritte Quasi- oder Pseudokirche die der ungläubigen Szeptiker und Humanisten, die groß sein soll. In Deutschland fällt nun die Tendenz unter Politikern und Juristen auf, Glaubensgemeinschaften, die nicht zu einer dieser drei Säulen gehören, nur insoweit Existenz-, Betätigungs- oder gar Entfaltungsrecht zuzuerkennen, wie sie bereit sind, mit dem herrschenden Selbstverständnis des Gemeinwesens konform zu gehen und sich integrieren zu lassen.

In einer anderen Kulturstunde war den Christen gesagt worden: „Gleicht euch nicht dieser Welt an“ (Röm 12,2). Seither sind einige Epochen christlich-abendländischer Kultur vorübergegangen. Muß nicht in der gegenwärtigen Stunde der Geschichte von einem Staat, wie er von den beiden Referenten bejahend skizziert wurde, auch die Frage beantwortet werden, wie er es mit Gruppen von Menschen hält, die andere Glaubensüberzeugungen haben, und ob es korrekt ist, von ihnen zu verlangen, daß sie sich zwar nicht direkt in das christliche Abendland – im alten Sinn dieses Begriffes –, aber doch in ein funktionales Äquivalent integrieren lassen, und auf solche Weise von ihnen einen Konformismus einer modernen Zivilreligion gegenüber zu erwarten.

Widersprüchlichkeit der modernen Werte

*Rashadi* Von den Fragen, die sich mir im Anschluß an das Referat stellen, möchte ich die folgenden hier zur Sprache bringen:

(1) Die erste Frage bezieht sich auf die offensichtliche Widersprüchlichkeit, die zwischen den modernen Werten selbst herrscht. Ich verweise beispielsweise auf die beiden Werte, die im Referat besonders betont wurden: auf ‚Säkularismus‘ und ‚Demokratie‘. Welcher der beiden hat Vorrang? Entscheidet sich die Gesellschaft etwa im Rahmen einer demokratischen Ordnung dafür, eine religiöse Regierung einzusetzen – was in Iran geschehen ist (aber auch in anderen Ländern), ist ein konkretes Beispiel dafür –, hat in diesem Falle die Demokratie bzw. die Entscheidung des Volkes Priorität oder wird davon ausgegangen, daß der Säkularismus immer an der Herrschaft zu sein hat und durch nichts ersetzt werden soll?

kein Individuum, keine Gesellschaft und keine Regierung kann frei von Ideologie sein

(2) Wurde im Referat postuliert, daß eine Regierung frei sein soll von Ideologie und Weltanschauung, so frage ich mich, ob es überhaupt möglich ist, daß ein Individuum, eine Gesellschaft oder eine Regierung tatsächlich davon frei sein kann. Meiner Ansicht nach ist dies nicht möglich. Selbstverständlich kann an die Stelle einer Weltanschauung anderes treten, was anscheinend frei von Ideologie ist. Doch sind solche Anschauungen wie der Liberalismus oder der Säkularismus nicht selbst eine Art Ideologie? Ist es nicht in den Augen verschiedener Leute gewissermaßen verboten, daß in einer Gesellschaft andere Anschauungen in Erscheinung treten als der Säkularismus? So scheint es ein bloß theoretisches Postulat zu sein, daß eine Regierung frei von Ideologie bleiben soll. Denn das Verhalten jedes Menschen und jeder Gesellschaft ist in irgendeiner Weise abhängig von einer Ideologie.

wie sollte Pluralismus mit Christentum konform gehen?

(3) Es stellt sich mir auch die Frage, ob und inwieweit – abgesehen von der Möglichkeit, in einer bloß theoretischen Weise darüber zu diskutieren – ‚Pluralismus‘ und ‚christlicher Glaube‘ in Wahrheit miteinander vereinbar sind. Vielleicht kann der Pluralismus aus der Sicht der Religion noch bejaht werden, wenn man darunter eine Einstellung der Toleranz versteht, aber als Akzeptanz von Vielfalt, die auf einer Reihe bestimmter epistemologischer Prinzipien – nicht zuletzt auch des Zweifels – basiert, wie sollte er mit dem Christentum konform gehen können? Ist die Religion doch überzeugt von ihrer Rechtleitetheit und dem sich daraus ergebenden Wahrheitsanspruch, *ḥaqqānīya*: basiert Religion also in jeder Hinsicht auf einer

lehrhaften Überzeugung, die als solche mit dem Prinzip einer ideologischen Vielfalt im strengen Sinn des Wortes kaum in Einklang gebracht werden kann.

**„moderne Werte“ – geistige Kinder und zugleich Gegner des Christentums?** (4) Wie Professor Luf erläuterte, sind die modernen Werte grundsätzlich unter dem Einfluß der christlichen Werte und Lehren entstanden. Andererseits steht es für uns außer Zweifel, daß das Christentum eine göttliche Religion ist. In diesem Sinne akzeptieren wir auch die christliche Religion und sehen in der Person Jesu Christi einen Propheten, ähnlich dem Propheten des Islams. Wie können sich dann aber daraus einige von jenen modernen Werten, wie Liberalismus, Pluralismus und Säkularismus entwickelt haben, die gegen die Religion und damit auch gegen das Christentum selbst auftreten? Wie können m. a. W. die modernen Werte aus dem Christentum hervorgegangen sein, wenn sie im Widerspruch zur religiösen Praxis des Christentums gestanden sind und maßgeblich zur Einschränkung der Religion beigetragen haben?

**Säkularismus eine antichristliche Bewegung** (5) Die Berechtigung, den Säkularismus im Sinne von Liberalität und Toleranz zu verstehen, und daß er mit Frömmigkeit und Religiosität in Einklang stehe, ja daß das Christentum sogar sein Fundament bilde, ist meines Erachtens in Zweifel zu ziehen. Tatsächlich stellt der Säkularismus eine antichristliche Bewegung dar, und er ist von allem Anfang darauf aus, die Kirche zu entmachten. In meinen Augen würde es auf eine Fälschung der Geschichte hinauslaufen, würde man die wahre Funktion des Säkularismus in einem ganz falschen Licht sehen, wenn man christliche Prinzipien als geistige Grundlage des Säkularismus bezeichnet.

Meine abschließende Frage an die hier anwesenden Christen lautet: Wären Sie nicht gezwungen, einen säkularen Staat zu akzeptieren, würden Sie sich dann nicht lieber für einen christlichen Staat entscheiden?

**„Säkularität“ im Unterschied zu „Säkularismus“** Potz An erster Stelle zu der fundamentalen Frage des Säkularismus, wie sie von Ayatollah Taskhiri angeschnitten worden ist. Er hat darin ein historisches Phänomen gesehen, das in der Neuzeit entstanden ist und durch das unter ganz bestimmten historischen Bedingungen im neuzeitlichen Staat das Christentum zurückgedrängt, verdrängt und privatisiert werden sollte. Will man die historische Dimension voll einbeziehen, ist jedoch darüber hinaus bis in das 12. und 13. Jahrhundert zurückzugehen: in eine Zeit, in der von seiten der päpstlichen Politik, insbesondere im Verlauf des Investiturstreites im Hochmittelalter, mit einer christlichen Begründung die

Trennung von Staat und Kirche durch das Weltlichwerden der weltlichen Gewalt forciert wurde.<sup>1</sup> In der Reformation taucht dann der Begriff der „Säkularität“ des Staates, wenn schon nicht in dieser Form, aber der Sache nach als das Ziel von reformatorischen Gruppen auf. So bin ich tatsächlich davon überzeugt, daß die Idee der Säkularisierung vor allem des Staates und seiner Institutionen im christlichen Denken wurzelt.

**Defizite hinsichtlich der Trennung von Kirche und Staat**

Demgegenüber ist der säkularistische Staat, wie ihn Ayatollah Taskhiri bezeichnet hat, in seiner religions- und kirchenfeindlichen Ausrichtung in der Tat ein Phänomen der Neuzeit. Man kann diesen jedoch nicht mit dem säkularen Rechtsstaat gleichsetzen, der ja die Religionsgemeinschaften nicht nur nicht bekämpft, sondern im Gegenteil die Bedingungen für ihre freie Entfaltung schafft.

Der wichtigen Bemerkung von Professor Schneider zufolge mangelt es jedoch gerade in dieser Hinsicht am politischen Willen in Deutschland. Mit dem Problem, das sich da in der jüngsten Zeit bei deutschen Verfassungsjuristen abzeichnet und das auf eine Beschränkung bzw. Zurücknahme jener Offenheit des Staates hinausläuft, gilt es, sich ernsthaft auseinanderzusetzen. Eine Politik, die sich in dieser Weise zurückzieht, indem sie im Großen und Ganzen nur mit den christlichen Traditionen bzw. den rechtlich verfaßten Kirchen rechnet und zum anderen mit einer, wie er sagte, Pseudokirche der ungläubigen Skeptiker und Humanisten, fällt einer Religionsgemeinschaft wie dem Islam oder auch vielen neuen religiösen Bewegungen in den Rücken – gerade weil sie auf institutionalisierter Ebene nicht trennt zwischen Staat und Kirche bzw. Religion.

**säkularer Staat notwendig mit Demokratie verbunden**

Zusammenfassend möchte ich darauf hinweisen, daß es nicht der konfessionsgebundene, sondern der auf Religions- und Gewissensfreiheit beruhende „säkulare Staat“ ist, der notwendig mit Demokratie verbunden ist. Was im Unterschied dazu als „Säkularismus“ und angewandt auf eine bestimmte Staatsform als „säkularistischer Staat“ bezeichnet wird, kennzeichnet bestimmte Erscheinungen des bürgerlichen Staates im 19. Jahrhundert, die heute keine große Rolle mehr spielen. Selbst in einem Staat wie Frankreich, den ein laizistisches Trennungskonzept

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch R. Potz, Globalisierung und staatliche Souveränität. Auf der Suche nach einer „grenzenlosen“ Gerechtigkeit, in: A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997, 197–209, hier: 198–200.

prägt, ist die Entfaltung von Religion durchaus möglich, ganz abgesehen von der amerikanischen Gesellschaft, die eine weithin von Religion durchtränkte Gesellschaft darstellt.

Säkularität gibt unterschiedlichen Religionen Raum für entsprechende Entfaltung

Luf Um das zuletzt von Kollegen Potz Gesagte nochmals aufzugreifen, da es mir in dem von uns geführten Dialog von entscheidender Bedeutung erscheint: Eines ist die ‚säkularistische‘ Gesellschaftsidee, die die religionsfeindliche Verdrängung des Christentums aus der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit zum

Ziele hat. Sie gehört, wie schon gesagt wurde, zu einem guten Teil der Vergangenheit an. Etwas anderes hingegen will der Begriff ‚Säkularität‘ zum Ausdruck bringen: Er räumt der religiösen Betätigung, dem Leben der Religionen einen wichtigen, ja essentiellen Spielraum im Rahmen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ein, ohne jedoch einer bestimmten Religion, wie etwa dem Christentum, das Recht zuzugestehen, mit Hilfe seiner Programme in unmittelbarer Weise Politik zu machen.

Das wäre vor allem deswegen nicht möglich, weil wir weltweit in immer stärkerem Maße mit der Tatsache konfrontiert sind, daß in unserer Gesellschaft Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen leben. Es gibt eben nicht nur gläubige, sondern auch ungläubige Menschen, nicht nur Menschen einer bestimmten religiösen Konfession, sondern auch Agnostiker und Atheisten. Engagiere ich mich nun aus christlicher Perspektive für die Freiheit des Menschen auch angesichts der religiösen Wahrheitsfrage, dann muß ich auch diese anderen Positionen respektieren. Und das nicht nur aus pragmatischen Gründen, weil ich mit ihnen zusammenleben muß, sondern weil ich anzuerkennen habe, daß es sich bei einer Entscheidung für oder wider den Glauben, für diese oder jene konkrete Gestalt des Glaubens um ein Freiheitsproblem handelt. Geht es doch nach christlicher Lehre um die Bewahrung eines essentiellen Zusammenhanges von Wahrheit und Freiheit: Wahrheit muß auf eine der Freiheit adäquate Weise gewußt werden. Daher kann (staatlicher) Zwang in diesem Zusammenhang nicht eingesetzt werden.

sich auf gemeinsame Werte verständigen

Das Gemeinsame nun, um das es in einer Pluralität von Meinungen geht, kann nicht unmittelbar in einem christlichen Programm gesucht werden, da dies unvermeidlich mit dem Versuch der Christianisierung Andersgläubiger bzw. überhaupt Andersdenkender verbunden wäre, sondern es gilt, sich gemeinsam mit Andersdenkenden auf gemeinsame Werte

zu verständigen, unter denen man leben kann. Zu diesen ‚gemeinsamen Werten‘ – betrachtet man diese nicht so sehr vom Standpunkt der Moral, sondern von dem verbindlicher Rechtsstrukturen – gehören zum Beispiel verfassungsstaatliche Strukturen und Menschenrechte. Jede der verschiedenen ideologischen Richtungen kann ihren Beitrag zu einer tragfähigen Gemeinsamkeit von Wertvorstellungen leisten, da man etwa zu den Menschenrechten von verschiedensten Seiten her Zugang finden kann – nicht zuletzt, wie ich meine, auch von christlicher Seite. Doch erscheint es unabdingbar, sich mit den Andersdenkenden über diese Gemeinsamkeiten zu verständigen und zu einem gesellschaftspolitisch relevanten Konsens zu kommen.

nicht ideologiefrei, sondern weltanschaulich neutral

So wird auch verständlich, warum ich meine, daß der Staat zwar in einer gewissen Weise weltanschaulich neutral zu sein hat, jedoch keinesfalls ideologiefrei sein kann: Das heißt, es kann nicht seine Aufgabe sein, alle ideologischen Gruppierungen zu beseitigen, sondern

er hat in seiner Funktion als Staat insofern *neutral* zu sein, als er diesen Gruppierungen im Gegenteil einen angemessenen Entfaltungsraum in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu bieten hat. Es geht also um die Möglichkeit für alle, sich im Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit chancengleich zu entfalten, niemanden einseitig zu privilegieren, aber auch keinen zu unterdrücken.

Ich kann mir auch nicht denken, daß es möglich wäre, eine Demokratie unter der Voraussetzung gleicher Freiheit und weltanschaulicher Pluralität zu organisieren, ohne Demokratie mit Säkularität zu verbinden. Würde man nicht andernfalls jemanden, der nicht einer bestimmten Religion folgt, zwingen, religiöse Pflichten zu erfüllen, was seinem Recht auf Freiheit widerspricht? Es würde dies meines Erachtens auch auf einen Widerspruch des Christentums in sich hinauslaufen.

ganzheitliche, aber differenzierte Schau des Menschen

Das Programm der Säkularisation kann meines Erachtens nicht besagen, daß das Christentum den Menschen nicht als Ganzes nimmt. Vielmehr glaube ich, daß das Christentum unter der Perspektive der Säkularisation nur unterschiedlichen Dimensionen seines

Menschseins Rechnung trägt; daß es dem Christentum also um eine ganzheitliche, aber differenzierte Sicht geht. Zu diesen Unterscheidungen gehört eben auch eine stärkere Differenzierung von Religion und Politik, die im übrigen, wie Kollege Potz schon sagte, ein religiöses Anliegen der Päpste insbesondere in der Zeit des Investiturstreites war.

... angesichts unterschiedlicher Verantwortungsdimensionen

Grund für die Notwendigkeit dieser Unterscheidungen ist der Umstand, daß es sozusagen unterschiedliche Verantwortungsdimensionen gibt – aus unserem Blickwinkel hier: insbesondere eine Verantwortungsdimension im moralischen Bereich und eine solche im rechtlich-politischen Bereich. Auch wenn beide in einer notwendigen Beziehung zueinander stehen – so geht es immer auch um die moralische Legitimation von politischen Institutionen –, gilt es doch, zwischen Moral und Recht zu differenzieren, um ein Prinzip wachzuhalten, das nach christlichem Verständnis zum Menschen als Ganzem gehört: das Prinzip seiner Freiheit. Spricht das Christentum von Menschenwürde und meint es damit unmittelbar die Verantwortungsfreiheit des Menschen, so ergibt sich in christlicher Betrachtung aus dieser Anerkennung der Menschenwürde um der Freiheit willen die Notwendigkeit einer Differenzierung in bestimmte Sinnstufen, wie man sie bezeichnen könnte, etwa im Hinblick auf Religion und Politik – um eben eine solche Freiheitsdimension zu wahren und den Menschen als Ganzen zu nehmen.

Durchsetzung christlicher Werte manchmal auch gegen etablierte Christenheit

Es gab, das soll meine abschließende Bemerkung sein, zweifelsohne bestimmte liberale Strömungen und säkularistische Bestrebungen in der Geschichte, die das Christentum bekämpfen wollten. Auf der anderen Seite gab es jedoch viele Bemühungen eines wohlverstandenen Liberalismus, die im Grunde genommen keinesfalls christentumsfeindlich waren, sondern nur in Opposition standen zu gewissen vorherrschenden Auffassungen. So sei es nach *Walter Kasper* eine Tragik des Christentums gewesen, daß in der Neuzeit so manche christliche Werte gegen die etablierte Christenheit durchgesetzt werden mußten.<sup>2</sup> Es handelt sich daher um keine Fälschung der Geschichte, sondern um eine erkenntnis-mäßige Entwicklung, wenn uns heute viel klarer geworden ist, wie sehr christliche Impulse bis in unsere Tage in der öffentlichen Diskussion geblieben und darin wirksam geworden sind. In diesem Sinne bedeutet ‚Säkularisation‘ auch, daß diese christlichen Impulse im *hegelschen* Sinne ‚aufgehoben‘, also sozusagen integriert worden sind in unser Konzept von moderner Politik, wohl aber unter der Voraussetzung, daß sich dieses Konzept in pluraler Offenheit mit solchen verträglich denken muß, die anderer Auffassung sind.

<sup>2</sup> *W. Kasper*, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: *H. Weber – D. Mieth* (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, Düsseldorf 1980, 17–41; hier: 24.

Säkularismus hat keinen Platz im Islam

*Khalidji* Um die Gedanken von Ayatollah Taskhiri weiterzuführen, möchte auch ich davon ausgehen, daß es im Islam keinen Platz für den Säkularismus gibt, und den Grund dafür darin sehen, daß im islamischen Denken Diesseits und Jenseits zusammengehören. Im Lichte der Einheit Gottes, *tawhīd*, die der Islam bekennt, ist die ganze Aufmerksamkeit auf den einen Ursprung der Schöpfung gerichtet, auf den Ursprung alles Seienden, auf das Diesseits und Jenseits, die der Islam als zusammengehörig betrachtet. Im Diesseits sieht er den Beginn des Jenseits und im Jenseits die Folge des Diesseits.

Rückzug aus der Politik, um Kritik üben zu können?

Die Ausführungen der Professoren Vanoni, Houry und Bsteh stehen für mich in einem deutlichen Gegensatz zu dem, was Professor Luf zuletzt dargelegt hat, da sie sagten, daß sich das Christentum auf Gott zu bewege, was auch ganz dem ersten der 10 Gebote entspricht. Versuche ich das von Professor Luf Gesagte zusammenzufassen, hat er demgegenüber die Meinung vertreten, daß sich das Christentum bewußt aus dem Geschehen der Politik und aus dem Spannungsfeld der sozialen Probleme zurückgezogen hat, um einen kritischen Standpunkt einnehmen zu können und für die Freiheit einzutreten. Doch stellt die Freiheit nur *eine* der Folgen der Hinwendung zu Gott dar, neben ihr ergeben sich hundert andere Folgen aus der Hinkehr zu Gott, wie Glück, Liebe usw.

Die Quintessenz des Referates, das wir zuletzt gehört haben, scheint mir zu sein, daß nach dem 13. christlichen Jahrhundert ein anderer Gott in Erscheinung tritt: die Freiheit, und daß wir sie als neuen Gott anbeten sollen. Richtig ist: Wenn jemand nicht an die Freiheit glaubt, glaubt er auch nicht an Gott. Das ist die Auffassung sowohl des Islams wie auch des Christentums. Die Ausführungen von Professor Luf sprechen jedoch von einem Christentum der Angst und Passivität, denn sie sprechen davon, daß sich das Christentum aufgrund vielfältiger Angriffe von der Bühne der Macht und des politischen Geschehens zurückgezogen hat, um, wie es heißt, Kritik ausüben zu können.

modernen Irrwegen mit einem umfassenden Ordnungssystem entgegenzutreten

Doch stellt sich die Frage, ob wir den Entgleisungen, die sich in jenen Attacken gegen das Christentum artikuliert haben, durch Kritik begegnen können. Eine Kritik kann nichts dazu beitragen, und wir sind der Meinung, daß nur ein entsprechendes umfassendes Ordnungssystem diese Entgleisungen letztendlich unterbinden kann, ein System, das alle Lebensbereiche der Gesellschaft um-

faßt, so daß derjenige, der vom rechten Weg abkommt, keine Möglichkeit mehr zur Entgleisung findet. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß wir auf diesem Wege etwas mit Zwang durchsetzen wollen. Was wir schaffen, sind vielmehr Bedingungen dafür, daß gleichsam ein Flußbett für eine Verbesserung, *iṣlāḥ*, und für eine Gesundung der Verhältnisse entsteht. Die Notwendigkeit für den Zwang ist erst dort gegeben, wo jemand krank ist, so daß wir ihn ins Krankenhaus bringen müssen.

wer ist eigentlich  
ängstlicher?  
Potz Man wird freilich im Sinne eines offen geführ-  
ten Dialoges fragen dürfen, wer eigentlich ängstlicher  
ist – derjenige, der für die Durchsetzung seiner reli-  
giösen Ansprüche die Politik braucht, oder der, der darauf verzichtet?

## Die Beziehungen zwischen *ḥaqq* und *taklīf*

Abolghassem Gordji

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen, des Gütigen

Eine Diskussion des Gesamtthemas, das mir gestellt ist, erübrigt sich nach meinem Dafürhalten, wenn man die einzelnen Elemente betrachtet, um die es dabei geht. Denn nach dem Verständnis der *‘ulūm ‘aqlīya*, rationaler Wissenschaften, zählt die Beziehung zwischen den beiden Elementen, zwischen *ḥaqq*, Recht, und *taklīf*, Pflicht, bzw. umgekehrt zwischen *taklīf* und *ḥaqq* zu den Dingen, bei denen es genügt, sie einfach zur Sprache zu bringen, um zu wissen, was sich daraus ergibt. Ich werde einleitend versuchen, die beiden im Thema angeführten Begriffe inhaltlich näher zu bestimmen, um dann im weiteren auf den verpflichtenden Charakter der *ahkām waḍ‘īya*, der positiven Rechtsbestimmungen, einzugehen.

### 1. Zum Begriffsverständnis von *ḥaqq*

Das Wort *ḥaqq* stammt aus dem Arabischen. Üblicherweise und nach Auskunft der Wörterbücher der arabischen Sprache wird das Wort in sehr unterschiedlichen Sinnzusammenhängen verwendet, wobei aber nur eine Wortbedeutung für unsere Fragestellung relevant ist. In dieser Bedeutung wird *ḥaqq* entweder substantivisch verwendet und meint dann soviel wie ‚Tatsache‘, oder adjektivisch und steht dann für ‚tatsächlich‘.

Im übertragenen Sinn bedeutet *ḥaqq* nach Meinung der großen Mehrheit der religiösen Rechtsgelehrten die Herrschaft und Verfügungsgewalt, die einer Person über eine bestimmte Sache oder über eine andere Person gegeben ist, bzw. die ihr aufgrund eines Vertrages zusteht, so daß diese Person in der Folge Anspruch auf Besitzergreifung oder Nutznießung erheben kann. So kann beispielsweise jeder Mensch von den elementaren erlaubten Dingen, wie vom Flußwasser oder von wildwachsenden Pflanzen, Besitz ergreifen bzw. sie nutzen, vorausgesetzt immer, daß er dabei einen verschwenderischen Umgang meidet. Es kann auch der *walīy ad-dam* [einer, der das Recht hat, eine bestimmte Bluttat zu rächen], z. B. der Vater, gegebenenfalls das Recht auf Vergeltung für den Mord an seinem *muwallā ‘alayhi* (Mündel),

z. B. an seinem Kind, dem Mörder direkt oder indirekt gegenüber geltend machen. Ebenso kann einer, der diesbezüglich ein einseitiges Entscheidungsrecht besitzt, *ḥiyār* genannt, einen Vertrag aufkündigen.

Das Rechtsobjekt ist entweder eine Sache, eine Person oder eine Vereinbarung, und die Handlung, die der Inhaber eines bestimmten Rechtes in bezug auf diesen Gegenstand setzen kann, wird als *mutaʿalliq*, gegenstandsbezogen, bezeichnet. Grund für ein bestimmtes Recht, *ḥaqq*, kann ein in der Natur oder im ursprünglichen Wesen des Menschen selbst verankertes Gesetz sein, das auf eine bestimmte Anlage im Menschen zurückgeht, wie bei den Rechten, die einer Frau zustehen oder einem Mann. Es kann aber auch in einer freiwilligen Entscheidung eines Menschen gründen, wie zum Beispiel bei Personen, die ein Studium auf sich genommen haben. Wie auch immer, solange die Religion oder das Gesetz derartige Rechte nicht anerkennt bzw. ihnen Gültigkeit verleiht, kann weder der Inhaber des Rechtes von ihnen Gebrauch machen, noch besteht bei seinem *Visavis* eine Pflicht, diesem Rechtsanspruch zu entsprechen.

Auch wenn es Gemeinsamkeiten im *ḥaqq* gibt zwischen den sogenannten Genehmigungsbestimmungen (*aḥkām tarḥīṣīya*), den rechtlichen Optionen hinsichtlich dessen, was erlaubt, befürwortet oder empfohlen wird, einerseits, und den auf der Grundlage der *šarīʿa* und des Rechtes gegebenen Ermächtigungen zur Durchführung oder Unterlassung einer Handlung andererseits, und der Möglichkeit des Inhabers eines Optionsrechtes (*ḥiyār*), von sich aus einen Vertrag zu annullieren oder zu bestätigen, so wie jede unter dem Religionsrecht stehende Person (*mukallaf*) darüber entscheiden darf, ob sie erlaubte Speisen oder Getränke zu sich nehmen will oder nicht, gibt es doch auch Unterschiede zwischen ihnen:

So kann bei den rechtlichen Optionen, *aḥkām tarḥīṣīya*, nur der religiöse Gesetzgeber selbst die Festlegung dessen aufheben, was erlaubt, empfohlen oder verpönt ist. Er allein ist befugt zu erklären, ob der Verpflichtete ermächtigt ist, eine Handlung zu setzen oder zu unterlassen, so daß der Verpflichtete von sich aus nicht in der Lage ist, diese Ermächtigung zu annullieren.

Anders jedoch im allgemeinen Rechtswesen: Der Träger eines Rechtes ist nicht nur ermächtigt, eine Handlung zu setzen oder diese zu unterlassen, er kann auch auf diese Ermächtigung verzichten, weshalb es auch heißt: *li-kulli dī ḥaqqin an yusqīta ḥaqqahū* – jeder Träger eines Rechtes darf auf sein Recht verzichten.

Somit hat der heilige Gesetzgeber den Inhaber des Rechts in der Ge-

setzgebung in zweifacher Weise ermächtigt: einerseits zum Setzen oder zur Unterlassung einer Handlung und auf der anderen Seite dazu, an dieser Ermächtigung festzuhalten oder sie zu annullieren. Demgegenüber gibt es für den Verpflichteten hinsichtlich der Genehmigungsgebote nur eine Ermächtigung: die, eine Handlung zu setzen oder sie zu unterlassen. Diese Ermächtigung aufzuheben hingegen liegt alleine im Ermessen des religiösen Gesetzgebers; der *mukallaf*, die unter dem Religionsrecht stehende Person, ist diesbezüglich nicht verfügungsberechtigt.

Dem Begriff *ḥaqq* gegenüber weist der Begriff *milk*, der Verfügungsgewalt bedeutet, gewisse Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf: Die beiden Begriffe kommen darin überein, daß sowohl der Eigentümer einer Sache, der *mālik*, als auch der Inhaber eines Rechtes an einer Sache – in dem einen Falle steht eine Sache im Besitztum eines Menschen, im anderen Falle ist sie nur Objekt bestimmter Rechte eines Menschen an ihr – in einer oder in mehreren Hinsichten ihr Recht an ihr geltend machen können oder nicht.

Bezüglich des Unterschiedes zwischen *milk* und *ḥaqq* wurde u. a. schon darauf hingewiesen, daß das eine, *milk*, eine volle Verfügungsgewalt über eine Sache meint, während *ḥaqq* nur eine im Vergleich dazu schwache Verfügungsgewalt bedeutet, *milk* also ein umfassendes und *ḥaqq* dagegen ein begrenztes Eigentumsrecht besagt.

Das im Vorangegangenen Gesagte läuft möglicherweise darauf hinaus, daß der Eigentümer, *mālik*, jede statthafte Verfügung hinsichtlich seines Eigentums treffen, bzw. nur die religiös als erlaubt erklärten Handlungen hinsichtlich seines Eigentums setzen kann. Daß es in dieser Frage unterschiedliche Auffassungen gibt, mag an der nicht einheitlichen Auslegung des überlieferten Prophetenwortes: „*inna n-nāsa musallaṭūn ʿalā amwālīhim* – die Menschen haben Verfügungsgewalt über ihr Eigentum“ liegen.

Im Unterschied dazu steht dem Träger eines bestimmten Rechtes nicht jede Art der Verfügung über eine Sache zu, sondern nur die eine oder andere. Was der Inhaber eines *ḥiyār*-Rechtes jedoch in jedem Falle geltend machen kann, ist die Aufhebung der Optionsvereinbarung.

*milk* und *ḥaqq* unterscheiden sich nach der Auffassung einiger großer religiöser Rechtsgelehrter auch dadurch, daß das mit einem bestimmten *ḥaqq* zusammenhängende Recht immer nur eine von verschiedenen möglichen Handlungen betrifft, genauso wie der Inhaber eines Rechtes auf Vergeltung (*qiṣās*) nur Vergeltung an dem betreffenden Übeltäter üben kann, ohne berechtigt zu sein, darüber hinauszugehen. Demgegenüber kann das Objekt von *milk* eine Sache oder verschiedene Handlungen sein.

Beide Begriffe weisen demnach m. E. nur auf unterschiedliche Stufen der Intensität hin: Während *ḥaqq* in jedem Falle zwar das Recht auf eine bestimmte Sache zum Ausdruck bringt, so läßt es nach Ansicht der Logiker Einschränkungen hinsichtlich seiner Intensität zu, d. h. es kann schwach oder stark sein. *milk* hingegen beinhaltet als Begriff eine große Intensität; er weist auf einen Sachverhalt hin, auf den zwar der Begriff *ḥaqq* zutrifft – um der unterschiedlichen Intensität willen jedoch als *milk* bezeichnet wird. Daher sind *ḥaqq* (Recht) und *milk* (Eigentum, Besitz) nicht als separate Begriffe anzusehen – ersterer ist der allgemeinere, letzterer der spezielle Begriff.

Abschließend sei noch daran erinnert, daß das Wort *ḥuqūq* die Pluralform von *ḥaqq* bildet und bekanntlich aus dem Recht, *ḥaqq*, die Verpflichtung, *taklīf*, hervorgeht und nicht aus der Verpflichtung das Recht. Indes kann man beobachten, daß die verschiedenen Arten des Rechtes, die an den Fakultäten für Rechtskunde zur Diskussion gestellt und gelehrt werden, auf Geboten und Verpflichtungen beruhen und nicht auf den Rechten, *ḥuqūq*. Daher sollte die Fakultät für Rechtskunde (persisch: Daneschkadehe *Ḥuqūq*) in Fakultät für Gesetzkunde (Daneschkadehe *Qawānīn*) umbenannt werden, da ihre Lehre über *ḥuqūq* in Wahrheit einen Teil der Lehre von den religiösen Gesetzen darstellt. Nur wenn wir das Wort *ḥuqūq* für die Beschreibung und Auslegung der Gesetze zulassen, dann können wir diese Fakultät auch weiterhin „Fakultät für *ḥuqūq*“ (Rechte) nennen.

## 2. Die verschiedenen Arten von *ḥaqq*

Zunächst eine Vorbemerkung: Es gibt zahlreiche Arten von Einteilungen der Rechte, *ḥuqūq*. Einige Kategorien der islamischen Rechte entsprechen den üblichen Einteilungen des Zivilrechtes, z. B. ihre Einteilung in Sachobjekt-bezogene Rechte und in Rechte, die sich aus bestimmten Vereinbarungen und Verträgen (z. B. aus der Übernahme von Schulden einem Anderen gegenüber) ergeben, in Rechte, die die Wirtschaft und die Finanzen betreffen und die nichtfinanzieller Art sind; es gibt das Recht auf Kautions und das auf Teilverzicht, das Recht auf einseitige Entscheidung sowie das Nutzungsrecht, das Vorzugsrecht des Teilhabers und viele andere. Andere Kategorien des Zivilrechtes betreffen im besonderen das Gewohnheitsrecht: bürgerliches Recht, Strafrecht, öffentliches und privates Recht, internationales Recht u. dgl. m. Bestimmte Rechte aber stellen speziell islamische Rechte dar, wie das Recht Gottes, *ḥaqq Allāh*, das Recht der Menschen, *ḥaqq an-nās*, das Recht der Armen auf die *zakāt*-Steuer, *ḥaqq al-fuqarāʾ*,

das Recht der Nachkommen des Propheten, was die *ḥums*-Steuer bzw. den *sādāt*-Anteil angeht, das Untertanenrecht, *ḥaqq ar-raʿīya*, u. a.

Eine große Anzahl dieser zuletzt erwähnten speziell islamischen Rechte werden in den schiitischen *Ḥadīṣ*-sammlungen überliefert, beispielsweise in der Abhandlung über die Rechte des hochgeschätzten *al-Imām Saḡād*. Und waren soeben bestimmte Rechte etwa den Zivilrechten zugeordnet worden, so heißt das nicht, daß sie in den ‚islamischen Rechten‘ fehlen oder umgekehrt. Religiöses und allgemeines Recht haben vielmehr die meisten dieser Rechte gemeinsam. Mit einer speziellen Zuordnung kann nur gemeint sein, daß die betreffenden Ausdrücke vorzüglich aus einer dieser beiden Rechtsordnungen stammen: Denn, was im islamischen Recht verankert ist, finden wir, wenn auch vielleicht unter anderen Bezeichnungen, in der allgemeinen Gesetzgebung wieder, so wie das bürgerliche Recht im Islam als *aḥkām ʿuqūd wa-īqāʿāt* (und das Vertragsrecht) und das islamische Strafrecht als *ḥudūd*, *taʿzīrāt*, *qiṣāṣ* und *diya* (Strafausmaß, Mahnmaßnahmen, Recht auf Vergeltung und Regelung der Blutgeldzahlungen) bezeichnet werden.

Die Begriffe ‚öffentliches Recht‘, ‚privates Recht‘ und ‚internationales Recht‘ wiederum haben ihre Entsprechung in den Begriffen *ḥaqq al-wālī*, Recht der Regierung, *ḥaqq an-nās*, Recht der Menschen, *ḥaqq ar-raʿīya*, Recht der Untertanen, in den Geboten für die Anhänger anderer Himmelschriften, *aḥkām ahl ad-dimma*, im *dimmi*-Recht, und in den Geboten für die Leute des Krieges, *aḥkām ahl al-ḥarb* usw.

Ebenso verhält es sich umgekehrt mit dem ‚Recht Gottes‘, *ḥaqq Allāh*, mit dem ‚Recht des Menschen‘, *ḥaqq an-nās*, und anderen Rechten im Islam. Auch diese finden wir unter anderen Bezeichnungen im allgemeinen Recht wieder, ausgenommen etwa das Recht der Prophetennachkommen (den Anteil des Imāms bzw. die *ḥums*-Steuer betreffend und den Anteil der *sādāt*) und vielleicht auch das Recht bzw. der Anteil der Armen, wie er in den Büchern der Rechtsgelehrten definiert wird: Diese zählen zu den ‚Rechten des Islams‘ und speziell zu dem der Schiiten.

Der Islam kennt hauptsächlich zwei Arten von Rechten: die Rechte Gottes – *ḥuqūq Allāh*, und die Rechte der Menschen – *ḥuqūq an-nās*.

Unter den Rechten Gottes, *ḥuqūq Allāh*, sind jene Rechte zu verstehen, die ihren Ursprung im Dasein und in den Daseinsvollkommenheiten – wie Wissen, Stärke, äußere und innere Kräfte – haben, die Gott seinen Geschöpfen zusammen mit einer Überfülle von sichtbaren und verborgenen guten Gaben verleiht und die für den Menschen verbindlich werden durch

die Kraft der Vernunft und aufgrund deren Bestätigung durch religiöse Überlieferungen. Angesichts so reicher Gaben ist es verständlich, daß der Empfänger dieser Gaben verpflichtet ist, Gott zu danken, ihn zu preisen und ihm zu gehorchen bzw. sich des Ungehorsams zu enthalten.

Die Rechte der Menschen, *ḥuqūq an-nās*, auf der anderen Seite, stellen jene Rechte dar, die kraft der Vernunft erkannt und von der Religion bestätigt werden und die jeder Einzelne den Anderen gegenüber hat: So hat jeder Einzelne ein Recht darauf, daß man nicht schlecht über ihn redet; daß man seine Fehler nicht ohne Grund weitererzählt und ihn nicht verleumdet; daß man an ihm kein Verbrechen begeht, sondern ihn gut behandelt; daß man sich an Versprechen hält, die man ihm gegeben hat und mit ihm getroffene Vereinbarungen nicht verletzt. Es ist einsichtig, daß diese Rechte des Einzelnen die Anderen verpflichten, ihre Pflichten ihm gegenüber zu erfüllen und ihm seine Rechte nicht vorzuenthalten.

Hinzu kommt eine dritte Gruppe von Rechten, die weder direkt Rechte Gottes gegenüber den Menschen sind noch Rechte der einzelnen Menschen gegenüber den Anderen: Sie umfassen die ‚öffentlichen Rechte und Aufgaben‘. Es handelt sich dabei um die Rechte der Gesellschaft gegenüber jedem einzelnen ihrer Glieder. Hat die Gesellschaft doch das Recht von jedem Einzelnen zu verlangen, daß er einer bestimmten Schulpflicht nachkommt, die vorgeschriebenen Abgaben entrichtet, den Wehrdienst absolviert und vieles andere.

Dennoch hat diese Art von Rechten etwas mit den Rechten Gottes zu tun, da er der Träger der Rechte der Gesellschaft ist, während die Gesellschaft als solche ja etwas Abstraktes ist und nicht konkret existiert. Was jedoch konkret existiert, sind die einzelnen Menschen, aus denen in ihrer Gesamtheit kraft der Vernunft der Begriff der Gesellschaft gebildet wird, und Gott als Inhaber der Rechte der Gesellschaft fordert diese Rechte der Gesellschaft von den Einzelnen direkt oder indirekt ein, wenn es in unserer Überlieferung z. B. heißt:

*ṭalab al-‘ilm farīḍa ‘alā kullī muslim* – „Die Suche nach Wissen ist eine Pflicht für jeden Muslim.“ (Ḥadīṭ bei *Ibn Māğā*, Sunan, Einleitung, Kap. 17, Nr. 224).

*a‘iddū lāhum mā staṭa‘tum min qūwatin* – „Rüstet gegen sie, was ihr an Kraft [...] haben könnt.“ (Koran 8,60).

*aqīmū ṣ-ṣalāta wa-ātū z-zakāta* – „Verrichtet das Gebet und entrichtet die Abgabe, *zakāt*.“ (Koran 2,110; 4,77; 22,78 u. ö.).

*lā sunna afdal mina t-taḥqīq* – „Eine Handlungsweise, bei der man sich

selbst vergewissert, ist besser als jede andere, bei der man sich nach einem Vorbild richtet.“

Die Rechte der Gesellschaft haben aber auch etwas mit den Rechten der Menschen zu tun: Denn, obgleich die Gesellschaft selbst abstrakt ist und nicht konkret, so gilt dennoch, da ihr Bestehen durch die konkrete Existenz von Personen bedingt ist, daß in den Rechten der Gesellschaft die Rechte aller ihrer Glieder gesehen werden und daß sie als solche dann auch entsprechend geltend gemacht werden können.

### 3. Zur Bedeutung des Begriffes *taklīf*

*taklīf* – Verpflichtung ist, zusammen mit dem bisher behandelten Begriff des Rechts, der zweite Begriff, der im Titel meines Referates vorkommt und den ich im folgenden behandeln möchte.

Seiner Wortbedeutung nach bedeutet *taklīf*: jemandem eine anstrengende Arbeit auferlegen. Im übertragenen Sinne handelt es sich dann um eine Art von Vorschriften, die die Rechtsgelehrten mit *aḥkām taklīfīya* bezeichnen – im Unterschied zu jener anderen Art von Verpflichtungen, die sie als *aḥkām waḍ‘īya*, als positiv festgesetzte Rechtsvorschriften bezeichnen.

Ergänzend sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß *fiqh* jene Wissenschaft ist, die die von der Religion her gegebenen rechtlichen Aspekte zu verschiedenen Themen behandelt. Die *aḥkām šar‘īya*, wie diese religiösen Rechtsbestimmungen zusammenfassend bezeichnet werden, können in vielfältiger Weise eingeteilt werden. Bei der Unterscheidung von *aḥkām taklīfīya* und *aḥkām waḍ‘īya* geht es um eine dieser Einteilungen.

3.1 Mit der ersten Gruppe, den *aḥkām taklīfīya*, sind Vorschriften gemeint, die bestimmte Handlungen von jenen einfordern, auf die sich diese Vorschriften beziehen, bzw. die bestimmte Handlungen im negativen Falle verbieten oder sie aber freistellen:

Bei jenen Handlungen, die als notwendig eingefordert werden, handelt es sich um die Pflichten, *wuğūb*; im negativen Falle um das Verbotene, *ḥurma*; und schließlich bei den nicht gebotenen, ganz freigestellten Handlungen um die *ibāḥa* im allgemeinen Sinne.

Die *ibāḥa* werden im besonderen als *istihbāb* bezeichnet, wenn das Setzen einer Handlung gegenüber ihrer Unterlassung bevorzugt wird, sie werden jedoch als *karāḥa* bezeichnet, wenn im anderen Falle ihre Unterlassung bevorzugt wird. Wird es aber als gleichwertig betrachtet, ob etwas unterlassen oder getan wird, wird von *ibāḥa* im engeren oder unbedingten Sinne gesprochen.

Im Falle der Gebote, *wuğūb*, und der Verbote, *ḥurma*, handelt es sich um die *aḥkām taklīfīya ilzāmīya*, das heißt einerseits um verpflichtende Vorschriften, beispielsweise um jene, die sich auf das Gebet beziehen, auf die Unterhaltungspflichten gegenüber Frau und Kind, *nafaqa*, und andererseits um Verbote, wie etwa um das Verbot von Lüge und Verleumdung.

Im Falle der Handlungsweisen hingegen – *istiḥbāb* (der empfohlenen), *karāha* (der verbotenen) und *ibāḥa* (der erlaubten) – geht es um die *aḥkām taklīfīya tarḥīṣīya*: Diese Regelungen beinhalten Empfehlungen, z. B. daß man den Armen helfen soll, *istiḥbāb*, Aufforderungen, daß man z. B. Pferde- und Eselsfleisch nicht essen soll, *karāha*, oder *ibāḥa*, wo es um Gleichwertiges geht, etwa hinsichtlich des Trinkens der meisten Getränke.

Für unser Thema freilich sind vor allem die verpflichtenden *aḥkām taklīfīya* relevant, die *aḥkām taklīfīya ilzāmīya*: die *wuğūb* und die *ḥurma*, die Gebote und Verbote. Das so Gebotene steht naturgemäß mit den Rechten, den *ḥuqūq*, in Beziehung. Doch gehen auch die *istiḥbāb* und die *karāha* mit einer Art von Rechten einher, deren Erfüllung aber nicht zwingend ist.

3.2 Wenden wir uns nun der zweiten Gruppe, den *aḥkām waḍ'īya*, den positiv festgesetzten Rechtsvorschriften zu, so haben wir es dabei mit einer anderen Art von Geboten zu tun, mit denen die *fiqh*-Wissenschaft hauptsächlich befaßt ist. Bei dieser Gruppe von Rechtsvorschriften geht es nicht unbedingt darum, daß eine bestimmte Handlung durch die dazu Verpflichteten gesetzt oder unterlassen wird, sondern beispielsweise um Einzelheiten im Zusammenhang mit dem Eingehen einer Verpflichtung, mit dem Abschluß eines Vertrages oder um die Bedingungen bei der Übernahme einer Stiftung, bei der Entgegennahme einer Mietskaution u. ä. Es kann um andere Personen oder auch um Sachfragen gehen, beispielsweise um das Verheiratetsein von Frau und Mann, um das Volljährigsein und um die geistige Gesundheit als Vorbedingung hinsichtlich des Verpflichtetseins durch Gebote, religiöse Vorschriften und das Gesetz.

In den *aḥkām waḍ'īya* sind jene Vorschriften zusammengefaßt, die der heilige Gesetzgeber des Islams für die einzelnen Angelegenheiten des Lebens aufgestellt hat mit Ausnahme der fünffachen *aḥkām taklīfīya*. Unter anderem geht es dabei um die Voraussetzungen, die erforderlich sind, damit Details tatsächlich zu verbindlichen Details, Bedingungen zu Bedingungen, Hindernisse zu Hindernissen werden oder ein verbindlicher Ehestand zwischen einem Mann und einer Frau vorliegt. Es werden aber auch die Gründe dargelegt, warum in diesem oder jenem Falle Verpflich-

tungen oder Garantien bestehen, welche Bedingungen ein Bürge zu erfüllen hat, um eine Bürgschaft übernehmen zu können, bzw. welche sonstigen Bedingungen noch dazu gehören, wie rituelle Reinheit usw. Diese Vorschriften sind nicht auf eine bestimmte Anzahl beschränkt. Natürlich genügt es nicht, alle diese *aḥkām* im einzelnen zu kennen, um von *fiqh*, von religiöser Rechtswissenschaft sprechen zu können. Denn das ist erst insoweit möglich, als man auch um die besonderen Begründungen der einzelnen Vorschriften weiß.

Die *aḥkām waḍ'īya* bilden zwar das Gegenstück zu den *aḥkām taklīfīya*. Ersteren entspricht jedoch immer die eine oder andere Vorschrift der letzteren, so daß sie nicht voneinander getrennt betrachtet werden können. So zählt beispielsweise das Eigentumsrecht zu den *aḥkām waḍ'īya*, zu den positiv festgesetzten Rechtsvorschriften: Es ist stets mit der Erlaubnis zur Besitzergreifung von seiten des Besitzers und mit dem Verbot einer Besitzergreifung durch den Nichtbesitzer verbunden, so wie der Ehestand von Mann und Frau *ibāḥa*, die Erlaubnis, diese bestehende Verbindung in Anspruch zu nehmen ebenso einschließt wie *wuğūb nafaqa*, die Sorgspflicht von seiten des Mannes, und *wuğūb tamkīn*, die Pflicht von seiten der Frau, bestimmte Dinge, wie insbesondere den Geschlechtsverkehr zu ermöglichen – was alles zusammen auch Teil der *aḥkām taklīfīya* ist.

Grund für diesen Hinweis ist der folgende: Wenn wir sagen, daß Rechte, *ḥuqūq*, immer mit Verpflichtungen, *takālīf*, einhergehen und daß eine Abhängigkeit zwischen beiden besteht, so gilt dies nicht nur von den *aḥkām taklīfīya*, sondern auch von den *aḥkām waḍ'īya*. Bei ersteren tritt diese Abhängigkeit in direkter, bei letzteren in indirekter Form in Erscheinung. Das ist auch der Grund dafür, daß einige Gelehrte den Begriff *aḥkām* nur den *aḥkām taklīfīya* zuschreiben und die *aḥkām waḍ'īya* als solche behandelt wissen wollen, die daraus entstehen.

Über die bisher behandelten Kategorien hinaus werden, wie dies aus den Werken der Rechtswissenschaft und aus den Büchern über die religiösen Grundlagen derselben hervorgeht, im Zusammenhang mit den religiösen Vorschriften, den *aḥkām šar'īya*, noch viele Einteilungen entwickelt, von denen im folgenden einige angeführt seien.

So werden u. a. die *aḥkām ta'sīsīya* und die *aḥkām imḍā'īya* unterschieden: Die *aḥkām ta'sīsīya* beinhalten jene Vorschriften, die der heilige Gesetzgeber des Islams selbst aufgestellt hat, wie zum Beispiel die Gebote der Gottesverehrung, die sich auf das tägliche Gebet, die rituelle Reinigung u. ä. beziehen. Dazu gehören aber auch gewisse Anweisungen, die sich auf Essen und Trinken beziehen, auf Fischfang, Jagd und das Schlachten von Tieren sowie auf das Erbrecht, auf Verwaltung und Gerichtswesen u. dgl.

Die *ahkām imdā'iya* wiederum beinhalten jene Vorschriften, die der religiöse Gesetzgeber nicht neu einführt, sondern die auf andere Quellen zurückgehen: Sie leiten sich im einzelnen vom Gebrauch der Vernunft her, von gelehrten Menschen oder von überlieferten religiösen Gesetzen – mitunter auch anderer Volksgruppen und Völker – und wurden als solche vom heiligen Gesetzgeber des Islams übernommen. Beispiele derartiger Vorschriften, die von der Vernunft aufgestellt wurden, sind etwa die Pflicht des Dankes für den Empfang von Gottesgaben, die Pflicht des Gehorsams Gott und dem Propheten sowie dem *walī al-amr*, dem durch das religiöse Recht ermächtigten Herrscher gegenüber. Dazu gehören auch Bestimmungen hinsichtlich des verbindlichen Nachweises, daß eine Nachricht den Tatsachen entspricht, in welchem Falle Verträge als gültig oder ungültig anzusehen sind, gehören Vorschriften über einseitiges Vertragsrecht, *qā'ida ḍamān al-yad*, Regeln über Verträge, die Zusage beinhalten, *qā'ida al-yad*, Regelungen hinsichtlich versteckter Mängel und vieles andere, was in der Praxis nur eine Übernahme von dem bedeutete, was bestimmte Völker oder Volksgruppen in ihren Traditionen gepflegt hatten; oder die Anerkennung dessen, was nur durch Los entschieden werden kann, insofern dieses Prinzip von früheren religiösen Gesetzen übernommen worden ist usw.

Eine andere Einteilung sieht die Unterscheidung zwischen *ahkām mawlawīya* und *ahkām iršādīya* vor: Wobei unter den ersteren jene Gebote verstanden werden, die der heilige Gesetzgeber selber als Vorschrift für die Untergebenen und hinsichtlich der Aufgaben der Gottesdiener aufgestellt hat und die zumeist Vorschriften darstellen, die in den Büchern des *fiqh* enthalten sind; unter den letzteren hingegen jene Gebote, mit denen der heilige Gesetzgeber seine Diener kraft ihrer eigenen Vernunft und den Bedürfnissen der menschlichen Natur auf eine vernünftige Vorgangsweise hinlenkt: so die Gebote über den Gehorsam, der Gott, seinem Propheten und den religiösen Herrschern, den *ulī l-amr* zu leisten ist, das Verbot von Sünden und Freveln sowie Vorschriften, die sich auf Ethik, Erziehung und Gesellschaft beziehen u. dgl. m.

Schließlich sei hier noch die Einteilung in *ahkām wāqī'iya*, reale Vorschriften, und in *ahkām zāhirīya*, äußerliche Vorschriften, angeführt: *ahkām wāqī'iya* oder reale Vorschriften stellen jene Gebote dar, die der heilige Gesetzgeber bezüglich realer Angelegenheiten erlassen hat – ob die zur Erfüllung dieser Gebote Verpflichteten davon wissen oder nicht, ob sie den Gegenstand dieser Gebote kennen oder nicht. Man kann dabei etwa an die religiösen Vorschriften denken, die sich auf das Trinken von berauschenden Getränken beziehen oder auf den Handel, auf das Mietrecht u. a. Unter diese realen *ahkām* fallen zunächst die primären Realgebote (die für den jeweils angegebenen Gegenstand aufgestellt sind, vorausgesetzt, daß sich keine sekundären Themen anschließen: Gebote über Schäden, Versprechen, Eid u. a.); sie stellen die meisten Gebote dar. Zu den realen *ahkām* gehören sodann auch die sekundären Realgebote, die im Hinblick auf Inhalte erlassen sind, denen sich sekundäre Angelegenheiten anschließen, wie beispielsweise Vorschriften, die darauf angelegt sind, in einem bestimmten Fall einen bestimmten Verlust für einen bestimmten Menschen wiedergutzumachen oder für ihn eine bestimmte Schwierigkeit zu beseitigen.

Im Unterschied dazu sind unter den *ahkām zāhirīya*, den äußerlichen Vorschriften, jene Verpflichtungen zu verstehen, die für den Fall aufgestellt sind, daß kein Wissen über das reale Gebot oder den Gegenstand der realen Gebote oder über beides vorliegt: wie *ahkām amāra* beispielsweise, wenn die Richtigkeit einer Aussage nur von einer Person bezeugt wird, oder hinsichtlich der übereinstimmenden Meinung der

Rechtsgelehrten, *iğmā'*, hinsichtlich des Grundsatzes der *barā'a*, der Unschuldvermutung, oder der Ausführung einer früheren Anweisung, wenn deren Gültigkeit fort-dauert, *aşl istişhāb*.

Die *ahkām wāqī'iya* werden wiederum unterteilt in vorrangige und in nachrangige. Die vorrangigen *ahkām wāqī'iya* sind jene, die, wie schon gesagt, unabhängig von sekundären Situationen – in denen z. B. ein Verlust oder eine bestimmte Schwierigkeit für eine einzelne Person entsteht, oder wo jemand unabsichtlich einen Fehler macht oder eine Pflicht vergißt, oder wo man in Verbindung mit einem Vertrag eine bestimmte Bedingung akzeptiert, oder in bestimmten Situationen, die durch einen Eid bzw. durch ein religiöses Gelöbnis entstehen u. a. – für einen bestimmten Gegenstand geschrieben worden sind: Die meisten religiösen Vorschriften sind von dieser Art. Demgegenüber versteht man unter den nachrangigen *ahkām wāqī'iya* jene, die aufgestellt werden für den Fall, daß bestimmte Sachverhalte durch die bereits angeführten sekundären Situationen tatsächlich gebunden sind.

Die *ahkām zāhirīya* werden, wie oben schon gesagt wurde, in zwei Gruppen unterteilt: in die *ahkām zāhirīya*, die aus den *ahkām amāra* hervorgehen, z. B. bezüglich *ahbār* (Überlieferungen und Berichte) und *iğmā'āt* (übereinstimmende Ansichten von Rechtsgelehrten); und die *ahkām*, die aus praktisch festgelegten Prinzipien hervorgehen: wie aus dem Prinzip, daß jede Person als unschuldig anzusehen ist, solange ihr nicht eine Schuld nachgewiesen wurde, und daß kein Mensch durch ein religiöses Gesetz verpflichtet ist, solange kein entsprechender Grund dafür besteht, *aşl barā'a*, und das Prinzip der Verbindlichkeit einer Anweisung, die von einer dazu legitimierten Stelle kommt, solange diese Anweisung nicht sicher abzulehnen ist, *aşl istiğāl*, und das oben angeführte Prinzip *istişhāb*.

#### 4. Die Beziehungen zwischen *haqq* und *taklīf*, zwischen Rechten und Pflichten

Wir sagten bereits, daß *haqq* die Befähigung und Vollmacht meint, die jemand in bezug auf eine Sache, eine Person oder eine Vereinbarung besitzt, so daß er in dieser Hinsicht frei verfügen kann bzw. das Recht auf Nutzung besitzt. In diesem Zusammenhang ist dem Umstand Rechnung zu tragen, daß ‚Recht‘, *haqq*, ein Beziehungsgeflecht zwischen mehreren Dingen bedeutet: eine Beziehung zunächst zwischen dem Besitzer eines Rechts, *dū l-haqq* oder *man laḥū l-haqq* genannt, und demjenigen, der das Recht des Rechtsinhabers erfüllen muß, *mukallaf* oder *man 'alayhi l-haqq* genannt. Hinzu kommt der Rechtsgegenstand, das also worüber der Inhaber eines Rechts, der *ṣāhib haqq*, verfügen kann, und generell alles, was ihm ein Handlungs- oder ein Nutzungsrecht einräumt, sowie schließlich *muta'alliq haqq*, die Handlung selbst, die dem Inhaber des Rechts zusteht bzw. die Nutzung, die er beanspruchen kann.

Nehmen wir als Beispiel das einseitige Recht zur Annullierung eines Vertrages, so impliziert dies eine Beziehung zwischen dem Rechtsinha-

ber, *dū l-hiyār*, d. h. dem, der das Recht hat, einen Vertrag zu annullieren, und dem *man 'alayhi l-ḥaqq*, d. h. dem, der im Grunde gegen die Anwendung dieses Rechtes ist. Rechtsgegenstand ist der diesbezügliche Handelsvertrag mit seinen allfälligen Vertragszusätzen, z. B. daß solange die Vertragspartner noch nicht auseinandergeschieden sind, sie noch bestimmte Rechte hinsichtlich des gegenständlichen Vertrages haben können, oder wenn es sich bei dem Handelsobjekt um ein Tier handelt bezüglich etwaiger Fehler und Schäden, oder im Falle eines Abweichens der tatsächlichen Eigenschaften des Handelsgutes von dessen vorausgegangener Beschreibung oder von den vorher vereinbarten Bedingungen, bzw. wenn einer verpflichtet ist, Geld zu bezahlen, die Begleichung seiner Schuld jedoch verzögert u. ä.

In ähnlicher Weise ist das Recht auf Vergeltung unter Gleichen, *qiṣās ḥaqq*, zu betrachten: In diesem Falle ist der Rechtsinhaber der *walī ad-dam*, z. B. der Vater; der (zu Wiedergutmachung) Verpflichtete ist der *mukallaf* oder der *man 'alayhi l-ḥaqq* – der den Menschen, der dem *walī* nahestand, z. B. dessen Kind, getötet hat. Der Gegenstand sind Mörder und Mord, und das aus dem *ḥaqq* resultierende Handlungsrecht, das heißt, *muta'alliq ḥaqq* ist hier *qiṣās*, die Vergeltung.

Und ähnlich bei den anderen Arten von Recht, *ḥaqq*.

Für das Thema unserer Tagung sind von diesen vier Elementen, die wir als die vier Bezugsgrößen von *ḥaqq* bezeichnen können, nur zwei relevant: der Inhaber des Rechts, *man lahū l-ḥaqq* – der einem Anderen gegenüber ein Recht hat, und jener, demgegenüber ein Anderer ein Recht hat, *man 'alayhi l-ḥaqq*.

Ob es sich nun um Recht Gottes handelt oder um Recht des Menschen, um privates oder öffentliches Recht, ob es Rechte sind, die dem Zivilrecht entspringen oder der Natur des Menschen, ob es sich um Angelegenheiten handelt, über die man selbst entscheiden oder nicht selbst entscheiden kann, ob es Rechte sind, die der Gesetzgeber direkt aufgestellt hat oder ein anderer (wie im Falle von Zusatzbedingungen eines Vertrages) – alle diese Rechte legitimieren den Inhaber des Rechts, den *ṣāhib ḥaqq*, sein Recht vom Verpflichteten einzufordern, vorausgesetzt, daß sie von der Religion und den Gesetzgebern bestätigt wurden. Und da diese Legitimation dem Rechtsinhaber durch das Gesetz verliehen wird, stellt es für den, der ihm gegenüber ein Recht einzulösen hat, eine Pflicht dar, dieser Forderung nach Rechtserfüllung nachzukommen. Für den Fall aber, daß der-

jenige, demgegenüber ein Rechtsanspruch vorliegt, diesem Anspruch nicht nachkommt, kann der Rechtsinhaber bei den dafür zuständigen Stellen Klage einbringen – und der in der betreffenden Pflicht Stehende hat natürlich diesen Stellen Folge zu leisten. Kommt eine Einigung nicht zustande, besteht für den Rechtsinhaber immer noch die Möglichkeit, den Vertrag zu annullieren. Auf seiten des zur Erfüllung eines *ḥaqq* Verpflichteten ist es jedoch die wesentlichste Verpflichtung, die er dem betreffenden Rechtsinhaber gegenüber hat, daß er sich fügt und sich nicht ungebührlich und undankbar verhält.

Was man heute *ḥuqūq*, Rechte, nennt und was diesbezüglich an den juristischen Fakultäten unterrichtet wird und worüber Bücher geschrieben werden – dabei geht es in Wahrheit nur um die Beschreibung und Auslegung von in- und ausländischen Bestimmungen und Gesetzen. Wahrscheinlich wird im Rahmen des Zivilrechts und des Analogieschlusses, bei der Aufstellung neuer Bestimmungen aufgrund stärkerer Argumente, bei der Abwägung von Interessen und der Erörterung des Rechtsempfindens usw. an den Begriff *ḥuqūq* im eigentlichen Sinn des Wortes erinnert, d. h. im Sinne jener Ermächtigungen, die auf Verpflichtungen und Rechtsvorschriften beruhen. Doch müßte die Rechtskunde und das Rechtswissen ganz und gar in der Kenntnis des Ursprungs der Verpflichtungen und der Rechtsvorschriften bestehen und nicht einfach nur in ihrer Kenntnis. Sagt doch die religiöse Rechtslehre hinsichtlich der Erkenntnis der Verpflichtungen und Bestimmungen, daß „sich die wahre Kenntnis von den sekundären Rechtsbestimmungen aus deren ausführlichen Beweisen und Begründungen ergibt – *huwa l-'ilm bi-l-aḥkām aš-šar'īya al-far'īya min adillatihā t-tafṣīliya*.“ Die so erkannten Inhalte bilden das System des *fiqh*, der religiösen Rechtslehre, und nicht der *ḥuqūq*, im Sinne von bloßen Gesetzen.

*fiqh* ist damit die Wissenschaft von den Geboten und den ihnen entsprechenden Pflichten, die die Religion aufgestellt hat, während das Wissen über die bürgerlichen Rechte ein Wissen über Gesetze bedeutet, die konkrete Themen betreffen und die durch Gewohnheitsrecht, Analogieschlüsse, Wahrung von Interessen u. ä. entstanden sind. Zudem ist *fiqh* die Wissenschaft von den religiösen Geboten, die in der Schrift und in der Tradition des Propheten begründet sind, während die Zivilrechtskunde eine Wissenschaft ist, die es mit Verpflichtungen und Geboten zu tun hat, die aus den in- und ausländischen Zivilgesetzen herrühren und deren Maßstab sich dem Gewohnheitsrecht, dem Analogieschluß u. a. verdankt.

Fassen wir zusammen: Zwischen *haqq* und *taklif*, zwischen Recht und Pflicht, gibt es im Hinblick auf die Bedeutung der beiden Begriffe rational nachvollziehbare Entsprechungen, aber auch eindeutige Unterschiede. *haqq* bedeutet für den Inhaber des Rechtes die Ermächtigung zu einem Tun, das zu Lasten des dadurch Verpflichteten geht. Auf der anderen Seite bedeutet die Pflicht eine Aufgabe, die jener, der unter einem Rechtsanspruch steht, zu Gunsten des Rechtsinhabers zu erfüllen hat.

Beide Begriffe sind offensichtlich ganz unterschiedlicher Art, doch liegt ihnen eine übergreifende Gemeinsamkeit zugrunde und verbindet sie: soferne die Rechte, *huqūq*, auf göttlichen und auf menschlichen Gesetzen beruhen, sind diese Rechte zugleich Ausgangspunkt für Verpflichtungen. Damit besteht also zwischen Pflichten (*takālif*) und Rechten (*huqūq*) ein gegenseitiges Beziehungsverhältnis.

Die übergreifende Einheit zwischen Rechten und Pflichten bilden die Gesetze. Das gilt für das Privatrecht, noch mehr aber für das öffentliche Recht; denn im Falle des öffentlichen Rechtes liegt alles in der Hand der Menschen: Gesetze und Verpflichtungen sind von gelehrten Menschen aufgestellt worden, während der heilige Gesetzgeber nur den allgemeinen Rahmenvorschriften – Gerechtigkeit, Ethik, Gleichheit u. a. – Geltung verschafft hat.

Begegnen uns in den Fragen, die in der Wissenschaft des religiösen Rechts und im Zivilrecht behandelt werden, nach Meinung der Logiker gemeinsame und unterschiedliche Inhalte, so sind ihre gemeinsamen Aspekte doch zahlreich. Vom *fiqh*, dem religiösen Gesetz aus betrachtet, liegen die Unterschiede insbesondere in den Fragen der Verrichtung der Gebete u. ä., während sie von der allgemeinen Rechtswissenschaft aus gesehen u. a. in den verschiedenen internationalen Gesetzen und in den Vorschriften liegen, die die rechtlich verbindliche Hinterlegung bestimmter Sachverhalte betreffen, *tabt*. Dem religiösen und dem zivilen Recht kann dennoch eine immer größere Relevanz hinsichtlich ihrer Begriffe zugesprochen werden, so daß der Themenbereich, in dem Übereinstimmung herrscht, immer umfangreicher wird.

Die Beziehung zwischen Rechten und Pflichten, *fiqh*, besteht daher darin, daß, wenn jemand aufgrund von geltenden Vorschriften und Gesetzen (ob es sich nun um ein religiöses Gebot oder um ein vom heiligen Gesetzgeber akzeptiertes menschliches Gesetz handelt) einem Anderen gegenüber eine bestimmte Befugnis geltend machen kann oder ihm gegenüber einen rechtlichen Anspruch besitzt, dieser Umstand es erfordert, daß

der Andere dieses Recht beachtet und angesichts der rechtlichen Befugnis des Rechtsinhabers seiner religiösen und gesetzlichen Verpflichtung nachkommt.

So hat Gott seinen Geschöpfen die Gabe des Daseins, ihrer Daseinsvollkommenheiten und zahllose andere gute Gaben zukommen lassen. Gebietet uns nicht die Vernunft, Gott für seinen Segen zu danken und seinen Lobpreis ebensowenig zu vernachlässigen wie den ihm geschuldeten Gehorsam? Er selbst hat im Heiligen Koran dieses Gebot der Vernunft bestätigt und erneut darauf hingewiesen:

Bedankt euch und seid nicht undankbar (vgl. Koran 2,152).

Betet Gott, euren Schöpfer, an (vgl. Koran 2,21).

Gehorcht Gott, dem Propheten und den Befugten (vgl. Koran 4,59).

Die Eltern haben sich für uns aufgeopfert und nichts unterlassen, damit wir gesund bleiben und reifen. Gebieten uns nicht die Vernunft und dementsprechend das religiöse Recht, sie gut zu behandeln, ihren Rechten nachzukommen und auf sie zu hören, ihnen Liebe und jede Hilfe zu erweisen und in dieser Beziehung nichts ungetan zu lassen? Und wenn aufgrund des religiösen Gebotes, den bestehenden Gesetzen oder vereinbarten Bedingungen zufolge einer der beiden Vertragspartner bzw. beide das Recht auf Annullierung des Vertrages haben – gebietet es dann nicht die Vernunft und das Gesetz, daß, im Falle einer der Vertragspartner dieses Recht in Anspruch nimmt, der andere sich den gesetzlichen Forderungen beugt und jeder Verpflichtung, die dieses Recht mit sich bringt, nachkommt?

Gleiches gilt auch von den Rechten des Lehrers, des Freundes und der Nachbarn, wie überhaupt für alle Fälle, in denen kraft des Gebotes der Vernunft, des religiösen Rechtes und der bestehenden Gesetze usw. einem Anderen gegenüber ein Recht, *haqq*, bzw. ein rechtlicher Anspruch geltend gemacht wird – sei es ein verfügbares und positiv festgesetztes Recht oder ein in der Natur bzw. in der Veranlagung begründetes Recht.

Berücksichtigt man, was über das Begriffsverständnis von *haqq* und *taklif*, von Recht und Pflicht, gesagt wurde, läßt sich unschwer die Beziehung zwischen beiden Größen erkennen, lassen sich von den Rechten, den *huqūq*, die Verpflichtungen begründen, läßt sich auf die Pflichten des Verpflichteten schließen und umgekehrt von den Verpflichtungen, die jemand hat, auf die Rechte des Anderen bzw. der Anderen. Denn die Verpflichtung wird durch das Recht bedingt, sie richtet sich nach der Art der

Rechte. Es ist also von einem unlösbaren gegenseitigen Kausalzusammenhang zwischen *ḥuqūq* und *takālīf*, zwischen Rechten und Pflichten auszugehen, und diese Untrennbarkeit von Pflicht und Recht wiederum setzt voraus, daß jener, der eine Pflicht geltend macht, dies auf der Grundlage rationaler Regeln tut.

Betreffen die religiös-rechtlichen Pflichten die Gottesverehrung, lassen sie auf die Rechte des einzig Angebeteten schließen; betreffen sie nicht die Gottesverehrung, können sie von den Rechten der Menschen herrühren. Die Regierungsgesetze und die damit verbundenen Verpflichtungen können ihrerseits aus den Befugnissen dieser Regierung kommen oder sie basieren auf Rechten, die bestimmte Personen gegenüber anderen haben. Aus dem Gesagten geht auch der Zusammenhang zwischen *mašrūṭ laḥū* und *mašrūṭ ‘alayhi* hervor – zwischen dem, der eine bestimmte Forderung erhebt, und dem, der dieser Forderung nachzukommen hat, sowie zwischen den Partnern eines Vertrages in bezug auf Rechte und Pflichten.

Weitere Erklärungen würden über die zur Verfügung stehende Zeit hinausgehen.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

inwieweit Offenbarungen Gottes Quelle rechtlich verbindlicher Anweisungen?

*Hammer* Das Referat von Professor Gordji hat für mich ein Grundproblem, mit dem wir als Anhänger beider Offenbarungsreligionen konfrontiert sind, sehr deutlich gemacht: inwieweit man die Offenbarungen Gottes tatsächlich als Gesetzesbücher interpretieren kann, als Quelle rechtlich verbindlicher Anweisungen.

Die Offenbarungen Gottes enthalten selbst kaum ausdrückliche Stellungnahmen zu diesem Problem. Nicht zuletzt deshalb zeigen sich im heutigen Erscheinungsbild des Islams und des Christentums von dem Vorverständnis her, mit dem wir an die Texte herangehen, wesentliche Unterschiede. Das weist meines Erachtens auch darauf hin, daß dieses Vorverständnis nicht unabhängig von der jeweiligen geschichtlichen Situation ist, in der wir uns damit befassen, sondern eine jeweils zeitgebundene, geschichtsabhängige Perspektive einschließt.

Das stark juridifizierende Offenbarungsverständnis kam nach meinem Empfinden beispielsweise da zum Ausdruck, wo Professor Gordji von den Rechten Gottes gesprochen und daraus, jedenfalls in einer bestimmten Richtung, unmittelbar Rechte der Gesellschaft gegenüber dem einzelnen Menschen abgeleitet hat, diese beiden Elemente gewissermaßen miteinander identifizierte: Gott sei als Träger der Rechte der Gesellschaft, als Herrscher über die Gesellschaft, auch Inhaber der Rechte der Gesellschaft gegenüber allen ihren Gliedern, und diese Rechte könnten dementsprechend auch durchgesetzt werden. Als Beispiel wurde u. a. angeführt, daß die Suche nach Weisheit und das Verrichten des Gebetes bestimmten Aussagen des Korans und der Überlieferung zufolge [vgl. die angeführten Stellen in Sure 2,110 und in dem Ḥadīṭ bei *Ibn Māğā*, oben S. 260] Pflichten sind für jeden Muslim.

Daran knüpft sich nun die Frage, welche Voraussetzungen sind dafür maßgeblich, diese Aussagen so zu verstehen, daß es sich dabei um Rechte der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen handelt? Angesichts der gegenwärtig – auch in islamischen Ländern – immer mehr um sich greifenden Pluralisierung der Gesellschaft und den sich damit ganz allgemein verändernden geschichtlichen Bedingungen erscheint es mir heute besonders wichtig, Kriterien dafür zu finden, inwieweit man Ansprüche Gottes an den Menschen, die ja geschichtlich immer neu zu verwirklichen sind, so zu verstehen hat, daß sie in institutionelle, also rechtlich gesicherte Vorgaben umzugießen sind – und inwieweit die persönliche Gewissensfrei-

heit und individuelle Entscheidungsfreiheit eines jeden Menschen dadurch gesichert werden muß, daß eben nicht alle Vorschriften oder Gebote, die in einem offenbaren Text zu finden sind, unmittelbar in rechtliche Gebote oder Verbote übersetzt werden, die dann durch eine politische Instanz einer Gesellschaft auch zwangsweise durchsetzbar werden.

**göttliche Gebote sind unveränderliche Gesetze** *Taskhiri* Aus islamischer Sicht kommt das Recht auf Herrschaft Gott allein zu, weil Gott der Schöpfer des Menschen ist und der Mensch das Eigentum Gottes. Von göttlichen Geboten kann man dann sprechen, wenn eindeutig festgestellt ist, daß sie von Gott erlassen wurden. Ist dies der Fall, so handelt es sich um ewige, unveränderliche Gesetze.

**Entscheidungsfreiheit nur im Rahmen der islamischen Weltanschauung** Gottes Gebote umfassen auch den Bereich, in dem Menschen Herrschaft ausüben, soweit die Herrschaft der Menschen auf Gottes Gebot gründet und im Einklang damit steht. Und Gott hat den Menschen Entscheidungsfreiheit eingeräumt, *iḥtiyār*, damit sie im Hinblick auf das, was gut und böse ist, ihre Entscheidungen treffen. Was Gott auf solche Weise den Menschen eingeräumt hat, schließt die demokratischen Rechte des Volkes ein, das staatliche Gerichtswesen und viele andere Bereiche. Weil jedoch im Islam Weltanschauung und Gesetz zusammengehören, ist es den Muslimen nicht erlaubt, das Gesetz alleine der Entscheidung des Volkes zu überlassen. Im islamischen Denken kann es daher keinen Platz für den Säkularismus geben.

**Pluralismus auf dem Boden der islamischen Lehren und Gesetze** Stimmt der Islam dem Prinzip Pluralismus zu, so bedeutet das nicht, daß er in der Ausübung der Herrschaft einen Partner akzeptiert. Eine islamische Regierung ist ausschließlich auf dem Boden der göttlichen Lehren und der islamischen Gesetze denkbar. Doch ist es nicht von Bedeutung, ob sich unter der Herrschaft dieser islamischen Regierung ein Muslim, ein Christ oder ein Konfessionsloser befindet. Ein derartiger Pluralismus wäre unter der Herrschaft der Religion zulässig, nicht aber eine Regierung, die nicht auf dem Boden der islamischen Lehren und Gesetze steht.

**auf bestimmte Rechte kann der Mensch nicht verzichten** Hat Dr. Gordji gesagt, daß es dem Inhaber eines Rechtes ganz allgemein möglich ist, auf sein Recht zu verzichten, *isqāt*, so ist doch zu bedenken, daß auf manche Rechte keinesfalls verzichtet werden kann. So kann etwa der Imām nicht darauf verzichten, von den Rechten Gebrauch zu machen, die er als unfehlbarer Imām hat, wenn er zur

Leitung der Gemeinde bestimmt worden ist. Oder könnte ein Mensch dem zustimmen, daß seine Ehre in den Schmutz gezerzt und er unterdrückt wird? Daher sind einige Rechte unverzichtbar.

**Gott ist Schöpfer und Gesetzgeber** *Gordji* Im Verständnis der Muslime ist der erhabene Gott nicht nur Schöpfer der Welt, des Menschen und aller guten Gaben, sondern auch Gesetzgeber, *aš-šārīʿ*.

Die von Gott gegebenen Gesetze teilen sich in drei Gruppen: Da sind zunächst die individuellen Verpflichtungen, *aḥkām-i iḥtišāsi*, wie das Gebet und das Fasten. Es sind Verpflichtungen, deren Erfüllung für Andere keine Folgen haben, in der Hauptsache Verpflichtungen, die sich auf die Gottesverehrung beziehen, und damit Verpflichtungen von Untertanen, die aus ihrer Unterwerfung Gott gegenüber erfließen. Grundlage dafür bilden der Koran und die Sunna, d. h. die Taten, Worte und Entscheidungen des Propheten des Islams und der Imāme der Šīʿa.

Es folgen die allgemeinen Verpflichtungen, *aḥkām-i ʿumūmī*, deren Adressat nicht ein bestimmtes Individuum ist, sondern die die Regierung aller Menschen betreffen und die Rechtsprechung im Rahmen ihrer Gemeinschaft. Wiederum bilden Koran und Sunna die Grundlagen dieser Verpflichtungen, woraus sich auch die durch den heiligen Gesetzgeber aufgestellten Kriterien für ihre Erfüllung ergeben, insbesondere die Kriterien der Gerechtigkeit und der Moral. Maßgeblich ist natürlich in allem das Allgemeinwohl, das also, was für eine Gesellschaft nützlich oder schädlich ist. Unter der Voraussetzung, daß jene Eigenschaften, die Gott für den Herrscher bestimmt hat, diesem tatsächlich eigen sind, gilt dann: Jedes Urteil, das er verkündet, ist das Urteil Gottes.

Schließlich gibt es jene Verpflichtungen, die sowohl individueller wie auch gemeinschaftsbezogener Art sind, wofür die Heirat, die Verpflichtungen also zwischen Mann und Frau und deren Anerkennung durch die Gesellschaft, ein klassisches Beispiel ist.

In allem gilt, daß nach der Auffassung der Muslime letztendlich Gott der Gesetzgeber ist und alle Gesetze und Verpflichtungen von ihm kommen. Daher ist es uns auferlegt, seinen Befehlen zu gehorchen. So heißt es im Koran: „Ihr sollt Gott und seinem Propheten und allen, die über Anordnung, *amr*, und Herrschaft verfügen, gehorchen.“ (Koran 4,59). Alles, was eine islamische Regierung, d. i. eine Regierung, die nach den vom heiligen Gesetzgeber angeordneten Bestimmungen eingesetzt ist, beschließt, ist Gesetz Gottes. Zur Frage, ob es dem Inhaber eines bestimmten Rechtes gestattet ist, auf dieses Recht zu verzichten: Ist etwas Gebot Gottes im Sinne der oben angeführ-

ten individuellen Verpflichtungen, so kann man sich eines solchen Gebotes nicht entledigen. Vom Gebot ist jedoch das Recht zu unterscheiden.

*taklif* kann Verpflichtung und Recht bedeuten

*Rashadi* Es könnte sein, daß einer, der nicht mit dem islamischen Recht, *fiqh*, vertraut ist, die diesbezüglichen Erläuterungen von Dr. Gordji nicht ohne weiteres verstehen kann. In diesem Zusammenhang eine

kleine Bemerkung: Was in der modernen Literatur als Recht und Pflicht bezeichnet wird, unterscheidet sich von dem, was wir unter Recht und Pflicht im *fiqh* verstehen. Was in unserem Sprachgebrauch als Verpflichtung, *taklif*, verstanden wird, kann in der modernen juristischen und politischen Literatur als Recht verstanden werden. Davon spricht z. B. das Recht, ein Abkommen zu annullieren, sowie die moderne Anwendung vom Recht, gewählt zu werden bzw. vom Recht zu wählen – was möglicherweise auch im Sinne einer Verpflichtung aufgefaßt werden kann. Es kann also m. a. W. eine vom Menschen erlassene, verpflichtende Vorschrift, *hukm*, zugleich als ‚Recht‘ bezeichnet werden.

Gott kann Gesetze senden, die für alle Zeiten gelten

Es sieht heute so aus, als wäre die Zeit der göttlichen Gebote zu Ende gegangen und daß, was einmal gegolten hat, heute nicht mehr gilt, sondern zur Vergangenheit gehört. Sollte es Gott nicht geschafft haben, Gebote und Werte kundzutun, die für die Menschen

aller Zeiten nützlich sind und so Vorsorge treffen für eine entsprechende Ordnung der Gesellschaft?

Es kann natürlich sein, daß wir die Gesetze und Gebote, die uns Gott geschickt hat, nicht in einer adäquaten Weise erhalten haben und dann verständlicherweise auf den Gedanken kommen, daß ihre Lebensdauer begrenzt war und jetzt andere Wege für das menschliche Leben zu wählen sind. Das wäre dann unser Problem, nicht Gottes Problem. Sollte er nicht imstande gewesen sein, Gebote zu senden, mit deren Hilfe der Mensch seine Lebensordnung entsprechend einrichten kann? Diesen Punkt habe ich für die Freunde erwähnt, nach deren Auffassung die Religion heute nicht mehr herrschen kann. Dieser Mangel würde jedoch auf Gott selbst und auf die göttliche Religion zurückfallen.

können Gesetze einer rechtmäßigen Regierung kritisiert werden?

*Schabestari* Gesetze, die von einem Staat erlassen wurden, sind unter Umständen zugleich als Gesetze Gottes zu betrachten, als Gebote, die auch die Autorität Gottes für sich beanspruchen können. Ich möchte nun gerne an Professor Gordji die Frage richten, ob

Gesetze, die von einer Regierung erlassen werden, die rechtmäßig eingesetzt und um Gerechtigkeit bemüht ist, kritisiert werden können – auch für den Fall, daß sie bereits verabschiedet wurden und gegebenenfalls auch schon in Kraft getreten sind.

Gottes Wille und das menschliche Vorverständnis

Im übrigen scheint mir – ohne dabei Stellung beziehen zu wollen für oder gegen eine bestimmte Meinung – die Hauptschwierigkeit in der hier geführten Diskussion die prinzipielle Frage der Hermeneutik zu sein:

Während die einen sagen, wenn wir verstehen wollen, was Gottes Wille und Gottes Gesetz ist, dann spielt dabei auch unser jeweiliges Vorverständnis eine Rolle, dann sind wir Menschen gleichsam Mitspieler, so betonen die anderen, daß sie ohne ein derartiges Interpretationsspiel, ohne ihre eigenen jeweiligen Verständnisvoraussetzungen mit uneingeschränkter Gewißheit imstande sind, Gottes Gesetz zu erkennen. Ist letzteres der Fall, könnte ein Gläubiger keinerlei Zweifel geltend machen, ob diese oder jene Willensäußerung Gottes so zu verstehen ist oder anders.

jeder religiöse Akt hat, christlich gesehen, auch eine gesellschaftliche Dimension

*Schneider* Zu der von Professor Gordji geäußerten Meinung, daß die Tatsache, ob jemand betet oder nicht, keinen Einfluß habe auf andere Personen, und zu der von Kollegen Hammer angesprochenen Frage, inwieweit die Offenbarungen Gottes nach islamischem Verständnis unmittelbar als Quelle rechtlich verbindlicher

Anweisungen im gesellschaftlichen Bereich verstanden und in Anspruch genommen werden können, noch zwei kurze Hinweise: Nach christlichem Verständnis hat die Tatsache, daß jemand hier und jetzt betet, zwar keinen Einfluß auf den Rechtszustand anderer Personen, doch hat jeder positive religiöse Akt ohne Zweifel auch eine gesellschaftliche Dimension, die letztendlich auch Auswirkungen hat auf die Gesamtverfassung der Menschheit. Und es gilt auch umgekehrt, daß jede stille Gedankensünde gleichfalls die Dimension einer sozialen Schuld, eines Vergehens an der menschlichen Gesellschaft also, haben kann, weil die Menschen miteinander solidarisch sind. Dahinter stehen offenkundig zwei ganz verschiedene Denkwelten.

was ist unter dem ‚Gesetz Gottes‘ zu verstehen?

Zum anderen ist gewiß Gott auch Gesetzgeber, seine Gebote stellen für die Menschen verbindliche Satzungen dar und verpflichten sie daher als Gesetze. Doch müßte man fragen, was in diesem Zusammenhang unter ‚Gesetz‘ näherhin zu verstehen ist. In der lateinischen nicht-

christlichen Tradition gibt es das alte Axiom: „est enim vera lex recta ratio“ – das wahre Gesetz besteht in der richtigen Orientierung des menschlichen Geistes, es ist die Anlehnung und Eingliederung in die richtige Perspektive und nicht ein schriftlich formulierter Satz aus dem Gesetzbuch. Wo *Thomas von Aquin* auf das Gesetz zu sprechen kommt, das Gott in die Wirklichkeit hineingelegt hat, umschreibt er es als die Teilhabe des menschlichen Geistes am Plan der göttlichen Weltregierung, als „participatio legis aeternae in rationali creatura“<sup>1</sup>. Auch hier müßte man sich großer Auffassungsunterschiede im christlich-islamischen Dialog bewußt sein und sie zu überbrücken suchen.

das Gute – Gebot der Vernunft und/oder Gottes Gebot?

Was schließlich das Verhältnis von Gesetz und Vernunft anbelangt, so hat Professor Schabestari in seinem Referat auf zwei Theologenschulen hingewiesen [vgl. oben S. 115 f.] und mich auf diesem Wege sehr an die Diskussion unseres Mittelalters erinnert: Ob

das, was zu tun ist, zu geschehen hat, weil es gut ist und als gut erkannt werden kann und weil Gott, der Herr, der Allweise, es bekräftigt und aufgetragen hat – oder ob es nur deswegen zu tun ist, weil Gott es so will, ohne daß wir es eigentlich einsehen können. Professor Gordji hat jedenfalls im abschließenden Teil seines Referates mehrfach und nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es die Vernunft ist, die uns befiehlt dieses und jenes zu tun, insbesondere Gott, dem Schöpfer und Geber aller guten Gaben zu danken, ihn anzubeten und ihm und seinem Propheten sowie den rechtlich Befugten zu gehorchen. Freilich taucht hier das Problem noch einmal auf: inwieweit das uns Aufgetragene von uns auch kraft unserer Vernunft bejaht werden kann oder ob es ausschließlich bejaht werden muß in der Weise der Unterwerfung unter den Willen Gottes.

Recht kann auch Verpflichtung meinen

*Gordji* Zu den Fragen, die Herr Rashadi an mich gerichtet hat: Ein Recht kann natürlich auch eine Verpflichtung beinhalten. So hat jeder das Recht, einen Abgeordneten zum Parlament zu wählen oder selbst

in diese Aufgabe gewählt zu werden; dieses Recht kann also für einen Menschen zur Pflicht werden in dem Falle, daß er selbst dafür kandidiert.

unter den entsprechenden Bedingungen ist Regierenden zu gehorchen

Und zu den anderen Anfragen: Meine Aussage, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft den Regierenden gehorchen müssen, die die Herrschaft innehaben, ist hypothetischer Art – sie trifft zu unter der Voraussetzung, daß die Regierenden alle Bedingungen, wie Wissen, Gerechtigkeit usw. dafür erfüllen. Sind alle Bedingungen erfüllt, sind alle Mitglieder einer Gesellschaft gehalten, denen, die die Macht ausüben, zu gehorchen.

auch Regierende können kritisiert werden

Ob die Menschen das Recht haben, die Regierenden zu kritisieren? Selbstverständlich haben sie dieses Recht, sich entsprechend zu äußern und Kritik zu üben.

gesellschaftliche Relevanz bestimmter Gottesdienste

Ob nicht der Gottesdienst auch Einfluß auf Andere haben kann? Es gibt verschiedene Arten von gottesdienstlichen Verrichtungen, wie Gebet und Fasten, die reiner Gottesdienst sind und sonst nichts einschließen. Doch gibt es Gottesdienste, wie das Freitagsgebet, die auch eine gesellschaftliche Komponente haben – eine politische und eine wirtschaftliche.

Vernunft – eine der Grundlagen der göttlichen Vorschriften

Zur Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Vernunft: Beide haben ohne Zweifel eine enge Beziehung zueinander. Im schiitischen Islam hat die Vernunft einen besonderen Stellenwert, da die göttlichen Vorschriften, *aḥkām*, bekanntlich eine vierfache Grundlage

haben: den Koran, die Sunna, den *iǧmāʿ* (den Konsens der religiösen Gelehrten) sowie eben die Vernunft. Wobei meiner Meinung nach die Vernunft an erster Stelle steht, da die Unterwerfung Gott gegenüber erst durch den Vernunftgebrauch verpflichtend wird. Denn es ist der Verstand, der uns zur Befolgung des Glaubens und der Religion auffordert, da er es ist, durch den wir den Propheten, das Buch und Gott erkennen. Nicht zuletzt kommt der Vernunft auch die wichtigste Funktion in den Fragen des Regierens und der Herrschaftsausübung zu.

<sup>1</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* I/II q. 91 a. 2 (vgl. mein Referat oben S. 53 mit Anm. 22).

## Die Beziehung von Recht (*ḥaqq*), Verpflichtung (*taklīf*) und Gerechtigkeit in islamischer Betrachtung

Mohammad Ali Taskhiri

Im Interesse eines besseren Verständnisses der Beziehung zwischen Recht, Verpflichtung und Gerechtigkeit richten wir zunächst einen Blick auf die Bedeutung dieser Begriffe; wir werden uns sodann zu fragen haben, wie der zwischen ihnen bestehende Zusammenhang zustande gekommen und seine Komplexität zu verstehen ist, und werden uns schließlich Möglichkeiten einer Bewältigung der sich daraus ergebenden Probleme zuwenden.

Der Begriff *ḥaqq* bedeutet (u. a.) Beständigkeit, und es wird auch Gott, der Erhabene, die absolute Beständigkeit genannt, *ḥaqq muṭlaq*. Auch eine Mitteilung, die wahr ist, wird als *ḥaqq* bezeichnet.

Das ganze Dasein beruht, wie dies der heilige Koran anschaulich zum Ausdruck bringt, auf *ḥaqq*. Es steht auf dem Boden von *ḥaqq* und spiegelt so die beständige Barmherzigkeit Gottes wider. Von dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes kann ein gültiges Begriffsverständnis abgeleitet werden, das imstande ist, Licht in die Bemühungen um eine Ordnung der sozialen Beziehungen zu bringen.

So wird deutlich, daß das Gesellschaftsrecht zwei Aspekte aufweist:

- Es stellt eine Größe dar, die aus der realen Situation hervorgeht, die der schöpfungsgemäßen Ordnung der Dinge und deren wahren Interessen dient – und
- es hat eine religionsrechtlich und in der Ratio bzw. der Vernunft des Menschen, das heißt in seiner Urveranlagung abgestützte Gültigkeit.

### 1. Der Ursprung der Rechte, *ḥuqūq*

Die Tatsache, daß alle Rechte der ursprünglichen Anlage des Menschen, seiner *fiṭra*, entspringen, wird in der islamischen Literatur bezeugt, sie geht aber auch aus der Reflexion des Menschen auf sein ihm eigenes Wesen hervor. Auf diese Weise gewinnen wir für die Ableitung des Begriffes ‚Gerechtigkeit‘ eine feste Grundlage: ‚Gerechtigkeit‘ wird als eine positive Größe erkennbar, die ganz und gar als der Vernunft gemäß wahrgenommen werden kann.

Sucht man für diesen Ursprung der Rechte eine Erklärung, wird man sie in der Theorie der *fiṭra*, in der Lehre vom seelischen Urgrund des Menschen finden – eine Theorie, die die Religionen ganz allgemein sich zueigen gemacht haben und die betont, daß der Mensch ein privilegiertes Geschöpf ist, das von seinem Wesen her im Besitz von Kräften ist, die Gott, der Erhabene, selbst der menschlichen Natur anvertraut hat. Und wenn die geeigneten Voraussetzungen gegeben sind, können diese gottgeschenkten Kräfte den Menschen zu der gewünschten Vollkommenheit führen. Dies betrifft insbesondere den Bereich der theoretischen und praxisbezogenen Rationalität des Menschen sowie die auf seinem ursprünglichen Wesen und Instinkt beruhende Motivierung, die das Streben des Menschen nach Vollkommenheit auslöst und ihn bewegt, das Wesen des religiösen Glaubens zu bewahren u. ä.

Es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten der damit angesprochenen Themen nachzugehen. Der Hinweis auf sie möge hier genügen, um zu sagen, daß das Gewissen des Menschen, sein inneres Wesen, ganz real einen Teil der Rechte des Menschen wahrnimmt und sie begreift, ohne daß es dafür eines Vermittlers bedarf.

Dies trifft zum Beispiel dafür zu, ein vernunftbedingtes Freiheitsrecht des Menschen sowie sein Recht auf Leben und auf die Besorgung jener Dinge, die er für sein Leben nötig hat, nachvollziehen zu können.

Auf diese Weise können wir erkennen, daß es eine Reihe von Gründen dafür gibt, daß die Rechte und Pflichten auf dem Boden der Gerechtigkeit stehen.

## 2. Rechte, Pflichten und religiöse Gerechtigkeit

In der islamischen Literatur wird betont, daß es der seelische Urgrund des Menschen, seine *fiṭra* ist, der den Sinn des Menschen zu einer unbegrenzten Wirklichkeit hinlenkt, die in einem erhabenen Horizont steht – im Horizont der Religion, der sich dem unendlichen Wissen, der absoluten Macht und der allumfassenden Güte Gottes verdankt.

Durch Vertiefung in theoretische Überlegungen wird der Mensch in eine Richtung bewegt, die ihn zum Glauben an Gott, den Erhabenen, führt. Darin besteht sein rational begründeter Glaube, ein Glaube, der den Menschen genauso wie sein praxisbezogenes Nachdenken an die verborgene Notwendigkeit eines absoluten Wesens erinnert und daran, daß man sich an diesen Gott um Hilfe wenden und Ihn anbeten kann und Ihm in einer

Weise zu glauben hat, wie es Ihm als Herrn über alles Sein gebührt.

In dieser Situation sieht sich der Mensch einer Fülle von vielfältigen Rechten und Pflichten gegenüber, die sich in ihrer Gesamtheit an jenes ‚Mikrosystem‘ anschließen, das wir in unserer seelischen Naturanlage vorfinden und als solches in unserem Inneren erfahren können.

Sobald wir den Boden der religiösen Welt betreten, erkennen wir, daß die religiösen Schriften viele einschlägige Themen ansprechen. Um einige von diesen Themen in der gebotenen Kürze aufzugreifen, sei hier beispielsweise auf die folgenden hingewiesen:

(1) Zunächst ist hier auf die Erweiterung im Bereich der Rechte hinzuweisen, bis hin zur Schaffung eines entsprechenden Systems, das den natürlichen Entwicklungsgang des einzelnen Menschen und der Gesellschaft mit dem Ziel der Erlangung der Vollkommenheit gewährleistet. Dies ist getragen vom unendlichen Wissen Gottes und geschieht im Interesse der Menschen; es steht im Zeichen weitgehender verbindlicher und im Religionsgesetz verankerter Rechte, die sich u. a. auf Individuum, Gesellschaft, Erziehung, Wirtschaft und Politik beziehen. Die von Gott aufgestellten Pflichten und die genaue Darstellung der Art der Beziehungen zwischen *ḥaqq* und *taklīf* nehmen dabei sehr konkrete Formen an.

(2) In den religiösen Quellen wird betont, daß die religiöse Rechtsordnung auf einer umfassenden Gerechtigkeit basiert und Schöpfungsordnung sowie religiöser Rechtsbereich parallel zueinander verlaufen und einander entsprechen.

So heißt es in der Sure 55 *al-Raḥmān* in den Versen 7 bis 9: „Und den Himmel hat Er hoch erhoben und die Waage [d. i. Gerechtigkeit und Ordnung] aufgestellt, damit auch ihr Diener die Gerechtigkeit nicht verletzt und gegen Gebotenes nicht verstoßt.“ Und Vers 49 von Sure 54 *al-Qamar* sagt: „Alle Dinge haben Wir nach einem bestimmten Maß geschaffen.“ Weiters sagt der Koran: „Gott selbst bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer Ihm, ebenso die Engel und diejenigen, die das Wissen besitzen. Er ist der Wächter der Gerechtigkeit und des Rechten. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Mächtigen, dem Weisen.“ (Sure 3 *Āl ‘Imrān* Vers 18). Schließlich hält Sure 16 *al-Naḥl* Vers 90 fest: „Gott gebietet, Gerechtigkeit zu üben und Gutes zu tun [...]“

(3) Wie sich aus den religiösen Grundbegriffen ableiten läßt, werden in der Relation zwischen Rechten und Pflichten keine Details angeführt. So sagt der Koran über die Frauen: „Und sie [die Frauen] haben Anspruch auf dasselbe, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise

[...]“ (Sure 2 *al-Baqara* Vers 228). Und zur Ablehnung von Zinswucher heißt es in derselben Sure, Vers 279: „[...] Doch bekehrt ihr euch in Reue, dann soll das Kapital eures Vermögens euch verbleiben. Tut niemandem ein Unrecht, dann wird euch kein Unrecht widerfahren.“

Vom Propheten wird in bezug auf die Ablehnung von Unrecht und Schädigung anderer das Wort überliefert: „*lā ḍarār wa-lā ḍirār* – keinem anderen Schaden zufügen und nicht einander Schaden zufügen“ (bei *Ibn Māǧā*, Sunan).

In diesem Zusammenhang wird in einem Grundsatz des *fiqh*, der religiösen Rechtswissenschaft, betont: „Ebenso, wie jemandem etwas zuteil wird, ist auch er zu einem Ausgleich verpflichtet.“

(4) Es entstehen dabei aber auch gesetzlich verbrieft Rechte, die aus Quellen herrühren, deren Einführung von der *šarīʿa*, dem religiösen Gesetz anerkannt wurden, wie zum Beispiel:

- Verträge, die Handelsgeschäfte, Mietverhältnisse und *muḍāraba* – Verträge, in denen der eine Vertragspartner das Kapital und der andere die dementsprechende Arbeitsleistung erbringt – betreffen;
- *iqāʿāt* bzw. Angelegenheiten, bei denen es um eine individuelle Entscheidung geht, wie beispielsweise hinsichtlich der Festlegung des ‚Letzten Willens‘ oder einer Scheidung;
- gesetzlich verbotene Handlungen, wie das Verüben verbrecherischer Taten;
- die Anweisungen eines durch das religiöse Gesetz eingesetzten Verwalters zur Wahrung des öffentlichen Interesses;
- Gewohnheitsrecht im Rahmen von religiös Erlaubtem.

Vielleicht können noch weitere Quellen angeführt werden, z. B. Gesetze, die sich auf Reichtümer beziehen, die ohne jegliche Anstrengung angehäuft werden, oder hinsichtlich des Nachweises der Verantwortung des Baumeisters für ein Gebäude, das auf schlechten Fundamenten errichtet worden ist, so daß es dann über den Köpfen der Besitzer einstürzt (eine Materie, die schon für sich eine ausführlichere Diskussion verdiente).

Die sekundären Rechte entspringen zwar nicht direkt dem *šarīʿa*-Gesetz, sie werden jedoch von der *šarīʿa* akzeptiert, weil sie auf authentischen Prinzipien beruhen.

(5) Die muslimischen Rechtsgelehrten haben diesen Fragenkomplex eingehend analysiert, um die Abgrenzung zwischen Rechten und Pflichten klar herauszustellen. In unserem Zusammenhang hier besteht jedoch meines Erachtens keine Notwendigkeit, uns damit weiter auseinanderzu-

setzen. Es wird von der religiösen Rechtslehre, *fiqh*, ausreichend behandelt, wobei die jeweilige Argumentation anhand von entsprechenden Kriterien, wie Annullieren (*isqāt*), Weitergabe (*naql*), Übertragung (*intiḳāl*) geführt wird.

Zusammenfassend lassen sich zu diesem Kapitel die folgenden Punkte festhalten:

1. Zwischen *ḥaqq* (Recht), *taklīf* (Pflicht) und Gerechtigkeit gibt es eine Fülle von Beziehungen, die der Mensch in seinem Inneren, im Grund seiner Seele wahrnimmt.
2. Sein Inneres führt den Menschen zur Religion und damit in eine höhere Welt.
3. Die Religion läßt diese Beziehungen zwischen *ḥaqq* und *taklīf* aufgrund von Gottes Wissen und Machtvollkommenheit und der dem Menschen erwiesenen Güte im menschlichen Leben konkrete Gestalt annehmen.
4. Die religiöse Rechtsordnung ist auf dem Boden der Gerechtigkeit errichtet, sie hat das menschliche Wohl und wünschenswerte Gesellschaftsverhältnisse zum Ziel.

### 3. Der verborgene Grund für die Komplexität des Problems und der Weg zu seiner Lösung

Nach dem Gesagten scheint der Glaube mit der Theorie von dem seelischen Urgrund, der *fiṭra*, nicht nur für einen Dialog über den Fragenkomplex von Rechten, Pflichten und Gerechtigkeit, von Menschlichkeit, Ethik sowie ästhetischem Empfinden u. ä. die entsprechenden Voraussetzungen zu schaffen. Darüber hinaus legt der Glaube auch die Bedingungen vor, wie der Mensch zu einer sicheren Erkenntnis gelangen kann.

Würde man das Dargelegte nicht beachten, wäre meiner Meinung nach jede Äußerung zu den hier besprochenen Angelegenheiten sinnlos. Es geht dabei freilich um jene große und bedeutsame Wahrheit, die von den materialistischen Schulen heftig bekämpft wird. Die islamische Literatur hat daher ihre guten Gründe, die Frage des seelischen Urgrundes, der *fiṭra*, hervorzuheben.

In der Tat findet die Religion mit der *fiṭra* zu einer großen Geschlossenheit: Stellt die *fiṭra*, die seelische Veranlagung des Menschen doch eine Urwahrheit dar – und die Religion ein Konzept, das der Vervollkommnung des Menschen dient.

In Vers 30, Sure 30 *al-Rūm* spricht Gott, der Erhabene: „Wende daher (zusammen mit allen deinen Anhängern) dein Antlitz rechtgläubig dem Islam zu und folge dem Weg der Religion Gottes, für den Er den Menschen geschaffen hat, und was Gott geschaffen hat, ist nicht zu verändern. Dies ist die wahre und beständige Religion [...]“

Wie der Märtyrer *al-Imām as-Sayyid Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr* in seinem Werk *Iqtisādunā*, „Unsere Wirtschaft“, schreibt, beinhaltet dieser heilige Vers die folgenden Aussagen:

(1) Die Religion ist – mit allem, was sie an Rechten und Pflichten sowie an Vorstellungen von Gerechtigkeit einschließt – eine Angelegenheit des erschaffenen Urwesens des Menschen. Die ganze Menschheit ist auf dieser Basis erschaffen. Und in der Schöpfung Gottes findet keine Änderung Einlaß.

(2) Diese Religion, auf deren Grundlage die Menschheit erschaffen wurde, ist die unveränderlich reine Religion der Rechtgläubigkeit. Die durch Polytheismus verunreinigte Religion und der Glaube an imaginäre und bloß relative Götter ist nicht imstande, der Menschheit Befreiung aus ihren Problemen zu bringen. So sagt der *Prophet Yūsuf* zu seinen Mitgefangenen: „Ihr dient außer Ihm nur Namen, die ihr und eure Väter selbst erfunden habt, für die aber Gott keine Ermächtigung herabgesandt hat [...]“ (Sure 12 *Yūsuf* Vers 40).

(3) Die von aller Verunreinigung freie Religion für die Menschheit ist auf einer derartigen Grundlage geschaffen worden. Wegen ihrer Wesensart, die beständig ist und innerhalb eines Gesamtrahmens geeignet für die Regelung des Lebens und der Lebensweise, ist sie überragend.

Ein wichtiges gesellschaftliches Problem, auf das wir ständig in der Menschheitsgeschichte stoßen, ist die Auseinandersetzung zwischen den Interessen des Einzelnen (wobei der Mensch aufgrund des Selbsterhaltungstriebes ein Recht auf Durchsetzung seiner Interessen empfindet) und den kollektiven Interessen, die von seiten der gesellschaftlichen Ordnung zur Sprache gebracht und dem Menschen unter dem Titel der Gerechtigkeit als seine Aufgaben und Pflichten auferlegt werden. Die Wissenschaft konnte die Gegensätze zwischen den individuellen und gesellschaftlichen Interessen nicht lösen, denn die menschliche Wissenschaft stellt sich nie der Neigung des Menschen, sich um seine eigenen Interessen zu bewegen in den Weg. Auch der historische Materialismus konnte aufgrund der von ihm angenommenen geschichtlichen Gesetze kein brauchbares Angebot für die Lösung dieses Problems machen.

Die Religion ist es, die die Aufgabe hat, diese Spannungen und Konflikte beizulegen und eine Gerechtigkeit aus der Verbindung zwischen natürlichen Interessen und richtigen Lösungswegen hervorzubringen. Darum heißt es im Koran: „[...] Und diejenigen, die Gutes tun, ob Mann oder Weib, und dabei gläubig sind, werden in das Paradies eingehen und dort ein überreiches Auskommen haben.“ (Sure 40 *Ġāfir* Vers 40). Und an einer anderen Stelle: „Wer rechtschaffen handelt, tut es zu seinem eigenen Vorteil. Und wer Böses tut, tut es zu seinem eigenen Schaden [...]“ (Sure 41 *Fuṣṣilat* Vers 46).

Auf diese Weise entsteht eine erstaunliche Verbindung zwischen den Interessen des Einzelnen und den Interessen der Gesellschaft, zwischen den Rechten und Pflichten, und eine Überwindung des Konfliktes wird möglich. In dem oben bereits zitierten Buch von *al-Imām aṣ-Ṣadr* schreibt der Genannte:

Daher weist die Veranlagung des Menschen, die *fiṭra*, zwei Aspekte auf: Zum einen liegt ihre Besonderheit darin, daß sie dem Menschen die ihm auf sein eigenes Wesen bezogenen Motivationen mitteilt, die dann zum Ausgangspunkt werden für die größten sozialen Probleme im Leben der Menschheit (man denke dabei nur an das Problem des Widerspruchs zwischen diesen Motivationen und den wahren Interessen der menschlichen Gesellschaft) – und zum anderen gibt diese *fiṭra* den Menschen durch einen natürlichen Hang zur Religion die Fähigkeit, dieses Problem zu lösen.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

auch das öffentliche Recht auf religiöse Quellen zurückzuführen?

*Schabestari* Mit meinem Dank an den Vortragenden möchte ich eine Frage verbinden, die das Verhältnis von Rechten und Pflichten betrifft – Thema seines Referates und des vorangegangenen Referates von Professor Gordji.

Professor Gordji hatte die Auffassung vertreten, daß das öffentliche Recht durch Vernunft und Meinungs austausch festgelegt wird. Er hat darin eine Vernunftaufgabe für die Menschen gesehen, die in diesem Öffentlichkeitsbereich tätig sind und darüber zu befinden haben, wie dieses öffentliche Recht, was das politische System beispielsweise anbelangt, näherhin auszusehen hat. Natürlich hat er hinzugefügt, daß alle verpflichtet sind, wenn eine rechtmäßige Regierung mit Gerechtigkeit regiert, deren Gesetze zu befolgen. Wenn nun Ayatollah Taskhiri sagt, daß alles auf die Religion zurückzuführen ist, gilt das auch für den Bereich des öffentlichen Rechtes, wäre darin nach Meinung des Referenten gleichfalls alles aus den religiösen Quellen abzuleiten?

Im geltenden iranischen Grundgesetz, das von der Bevölkerung akzeptiert worden ist, wird u. a. über die Rechte des Volkes gesprochen, über religiöse Systeme, über die Gewaltenteilung zwischen dem Gerichtswesen und der Gesetzgebung u. a. Werden diese Bestimmungen des Grundgesetzes auch von den religiösen Quellen abgeleitet? Auf welchem Wege gelangt man dazu, welche Rolle kommt dabei der Vernunft und dem öffentlichen Diskurs zu bzw. insbesondere dem Koran?

Interpretation und Bedeutung von *haqq*

*Pichler* Zunächst eine Anfrage zur Wortbedeutung von *haqq*: Professor Gordji hat das Wort im Sinne von ‚Bestätigung‘ verstanden, Ayatollah Taskhiri in seinem Referat als ‚Beständigkeit‘. Laufen diese beiden Worte

im Verständnis der persischen Sprache inhaltlich auf das Gleiche hinaus oder gilt es, dabei doch unterschiedliche Bedeutungen zu beachten etwa in dem Sinne, daß ‚Beständigkeit‘ eine Überhöhung von ‚Bestätigung‘ in sich schliesse?

naturrechtlicher Anspruch und geschichtliche Bedingtheit

Eine zweite Frage stellt sich für mich im Anschluß an die etwas apodiktisch anmutende naturrechtliche Begründung von Recht und Gerechtigkeit. Wenn es im Referat hieß, daß alle Rechte des Menschen seiner Urveranlagung, der *fitra*, entspringen – kann es da nicht

im Spannungsfeld zwischen dem Anspruch vernunftmäßig-naturrechtlicher Gültigkeit und der geschichtlichen Bedingtheit sich ständig wandelnder gesellschaftlicher Situationen zu schwerwiegenden Problemen kommen und zu (manchmal auch fragwürdigen) Konflikten?

Zinsverbot, Abgeltung von Kapitalertrag und öffentliche Haushaltsfinanzierung

Schließlich eine mehr fachspezifische, wirtschaftswissenschaftliche Anfrage zum Zinsverbot, die jedoch, wie ich meine, auch von grundsätzlicher Bedeutung ist. Sie stand schon in den vorangegangenen Diskussionen im Raum, allgemein gesprochen im Zusammenhang mit einer gerechten, pflichtorientierten Haushaltsführung des Staates. Das Problem ist ähnlich in christlicher Tradition unter dem Stichwort des (mannigfach mißinterpretierten) kanonischen Zinsverbotes bekannt. Der Referent hatte dabei u. a. Bezug genommen auf eine Stelle in Sure 2 des Korans, wo es heißt: „O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und laßt künftig, was an Zinsnehmen anfällt, bleiben, so ihr gläubig seid. [...] Wenn ihr umkehrt, steht euch euer Kapital zu [...].“ (Koran 2,278 f. [siehe oben S. 282]).

Heißt das nun, daß der Wert des Kapitals über die Zeit hinweg real gewahrt, d. h. gleichbleiben soll? Dann wäre es aber, ökonomisch gesehen, zweifellos schwierig, nicht von legitim zu forderndem Kapitalertrag zu sprechen – was man eben auch ‚Zins‘ nennen kann und was bekanntlich im kanonischen Zinsverbot nicht ausgeschlossen ist. Dahinter steht eben der legitime Anspruch eines auf realem Leistungsaustausch begründeten Kapitalertrags bzw. Zinses; so versteht es etwa auch *Thomas von Aquin*.

Hinsichtlich der gegenwärtigen Situation des Irans bedeutet dieses Zinsverbot generell wohl eine andere Form der Gestaltung und Organisation des Kredit- und Finanzwesens sowie seiner Strukturen. Ein Phänomen, das international heute gerne mit dem Terminus „Islamic Banking“ bezeichnet wird. Es bedeutet, und zwar ganz grundsätzlich, daß der öffentliche Haushalt sich gewisser Instrumente begibt, auf sie bewußt verzichtet, in weiterer Folge aber natürlich für seine Finanzierung auf andere Möglichkeiten zurückgreifen muß: das heißt u. a. gezwungen ist, an die Stelle einer Finanzierung des öffentlichen Haushaltes auf Grundlage herkömmlicher Instrumente (Kredite) mit entsprechender Abgeltung von Finanzierungen, eine staatlich (über die Zentralbank) verordnete Geldvermehrung zu setzen. Dies bedeutet eine sehr reale Konsequenz, die für mich letztendlich mit der Frage gesellschaftlicher Gerechtigkeit verbunden und – wiederum auf Grundlage des gottbezogenen Anspruchs im Koran – damit in Einklang zu bringen ist.

zur Frage nach der Gerechtigkeit des Gesetzes selbst

**Gabriel** Die Frage des Gesetzes, auf die ich in meiner Wortmeldung zurückkommen möchte, erscheint mir in unserer Diskussion von zentraler Bedeutung. Wie ich Ayatollah Taskhiri verstanden habe, würde der Mensch nach islamischer Vorstellung als vernunftbegabtes Wesen zu Gott hin gelenkt und zur Befolgung der durch den Koran vorgegebenen Gesetze. Die Befolgung des Gesetzes bildet auch in der abendländischen christlichen Tradition einen wichtigen Fragenkomplex. Was sich jedoch in der antiken Tradition, für die die Befolgung des Gesetzes die erste Form der Gerechtigkeit darstellt, bereits als grundlegendes Problem abzeichnet, ist die Frage nach der Gerechtigkeit des Gesetzes selbst. In der christlichen Tradition stellt die ‚*lex naturalis*‘ die im menschlichen Verstand verankerte Form des Gottesgesetzes dar. Die Frage ist nun, welche Rolle dem Menschen bei der Interpretation dieser ‚*lex naturalis*‘ zukommt, welcher Spielraum ihm also dabei gegeben ist. Das Problem stellt sich verschärft in der Neuzeit nach der Gerechtigkeit des Gesetzes selbst. Es geht also nicht nur darum, daß der Mensch das Gesetz befolgt, sondern ob das Gesetz selbst gerecht ist, bzw. welcher Strukturen oder Institutionen es bedarf, um eine gerechte Gesellschaft zu schaffen.

Wie sieht es mit dieser institutionellen Dimension der Gerechtigkeit im Islam aus? Ist es nicht im Islam ebensowenig möglich, aus dem Gebot des Korans direkt eine gerechte Gesellschaftsordnung abzuleiten, wie dies auch aus christlichen Geboten nicht möglich ist? Denn das Gebot, barmherzig zu sein wie euer Vater im Himmel barmherzig ist (vgl. Lk 6,36 par.), das Gebot also, Werke der Barmherzigkeit zu setzen, entbindet uns nicht von der oftmals sehr schwierigen Aufgabe zu prüfen, welche Strukturen in der jeweiligen Gesellschaft dieser Verpflichtung, die uns da von Gott zuge-dacht ist, tatsächlich entsprechen.

die menschliche Vernunft als Brücke zwischen Gott und Mensch

**Taskhiri** Auf die Fragen der Professoren Schabestari und Gabriel möchte ich antworten mit dem Hinweis, daß die Vernunft nach islamischem Verständnis eine Brücke bildet zwischen Gott und dem Menschen, sie befreit den Menschen aus seinem Gefängnis. Diese Brücke ruht auf zwei Pfeilern auf: auf der gedanklichen Reflexion und Argumentation, einerseits, und auf der Hinführung des Menschen zur Unterwerfung unter Gott, andererseits. Bleibt nun der Mensch da, wo er Gott erreicht, bei der gedanklichen Überzeugung, *imān*, von Gott stehen oder werden dabei auch andere Bereiche des Menschen, wie sein emotionales Empfinden und sein Willensstreben erfaßt? Auf diese Frage antwortet Gott im Koran:

O ihr Muslime! Warum seid ihr wie Juden geworden? O ihr Menschen, die ihr an den einzigen Gott fest glaubt, dieser Glaube muß eure sämtlichen Empfindungen und Gefühle erfassen. Eure Herzen müssen für Gott weich sein (vgl. Sure 33,69–71). Dies deutet darauf hin, daß das Herz des jüdischen Volkes rebellierte, als es sich von Mose entfernte, so daß seine Gefühle und Empfindungen nicht mehr mit seinem Glauben in Einklang standen. So führt die Vernunft zum Glauben, und dieser ergreift das ganze Sein des Menschen und leitet sein ganzes Verhalten. Die Vernunft ist also in Wahrheit eine Brücke zwischen dem Menschen und seinem Gott.

die Schwäche des Verstandes macht detaillierte Vorschriften nötig

Der Verstand des Menschen leidet jedoch aufgrund eines unzureichenden Fundus an Wissen unter einer erheblichen Schwäche. „Was Wir euch an Wissen gegeben haben, ist sehr wenig.“ (Koran 17,85). Dieser Mangel betrifft seine Kenntnis der Zusammenhänge der Welt, seiner eigenen Beziehung zur Natur und zu den anderen Menschen. Gott hingegen ist der absolut Wissende, und es ist die von Gott offenbarte Religion, die den Verstand des Menschen zu leiten vermag. Als Urheber der Schöpfung kennt er auch den Weg zur Vervollkommnung des Menschen. Daher bedarf es der Propheten, die uns auf der Grundlage des göttlichen Wissens die detaillierte, konkrete Religion, *din-i tafṣīlī*, zeigen und uns hinsichtlich aller unserer Verpflichtungen und Rechte im einzelnen unterweisen.

Gebote Gottes weisen auf unersetzliche Funktion der Vernunft

Wenn uns nun die Vernunft zur Religion geführt hat – so fragen einige Vertreter des Säkularismus –, wäre es dann nicht besser, wenn die Vernunft auch das Ganze unserer Religion ordnet und es entsprechend einrichtet? Ich meine: Der Verstand hat uns zwar zu Gott geführt, er ist jedoch der Begegnung mit dieser Welt Gottes trotz vieler weiser göttlicher Vorkehrungen nur in sehr unvollkommener Weise gewachsen. Heißt das jetzt, daß der Verstand in dieser Situation ganz ausgeschaltet werden soll? Keineswegs, weil nach islamischer Auffassung dem Verstand gerade von seiten der Religion eine wichtige Aufgabe hinsichtlich der Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen zugewiesen ist. Denn gerade in der Hinwendung zu den Geboten Gottes wird uns der Umfang der Anwendungsfähigkeit des Verstandes bewußt.

unveränderliche religiöse Grundlagen

Wir haben dabei in Rechnung zu stellen, daß der Islam für alle individuellen und gesellschaftlichen Beziehungen, die sämtlich fest vorgegebenen Bedürfnissen des Menschen entsprechen, maßgebliche Anweisungen

gen gegeben hat. Als Beispiel führe ich hier die zehn Gebote an, die uns im Vorangegangenen wieder vor Augen geführt wurden und die mit aller Eindringlichkeit darauf hinweisen, wie sehr der Mensch da fester Grundsätze und Vorschriften bedarf, wo er sich Gott unterwirft.

... und deren Applikation durch eine religiöse Regierung

Demgegenüber gibt es aber Dinge, die veränderlich und wandelbar sind. Die dafür erforderlichen Vorschriften bezeichnet der Islam als *aḥkām-i ibāḥāt* und weist dem Führer der Muslime und dem Zuständigen, *walī-i amr*, die Aufgabe zu, auf der Grundlage der allgemeinen Richtlinien der Politik, die der Islam dem Anführer und der Regierung gegeben hat, in Freiheit darüber zu entscheiden, welche Verordnungen und Gesetze angesichts der Erfordernisse der Zeit, *maṣāliḥ*, zum Wohl der Allgemeinheit zu erlassen sind. Die Rechtleitung durch die Religion bildet also in einem ersten Schritt die Grundlage der gesetzlichen Bestimmungen; auf dieser Grundlage werden dann, unter Berücksichtigung der jeweiligen Erfordernisse und des Wohles der Gesellschaft, durch den islamischen Herrscher die entsprechenden Gesetze erlassen und wird für deren Durchführung gesorgt.

allgemeine Begriffe und deren Konkretisierung durch den Verstand

In diesem Zusammenhang möchte ich auch erwähnen, daß der Islam manchmal einen allgemeinen Begriff bildet, dessen weitere Konkretisierung er aber dem Verstand des Menschen überläßt. So ist im Islam Verschwendung verboten, ein Begriff, der verschiedene Optionen offen läßt: denn, was beispielsweise in einer armen Gesellschaft Verschwendung ist – wie das Wohnen in einem sehr schönen Haus –, ist dies nicht in einer wohlhabenden Umgebung. Die Konkretisierung also derartiger allgemeiner Begriffe ist dem Verstand und den verantwortlichen Politikern überlassen.

Sagt der heilige Koran, daß die Zinsen Krieg von Seiten Gottes bedeuten (vgl. Sure 2,278 f.), so stellt sich die Frage, ob das notwendigerweise bedeutet, daß das Kapital stillliegen muß. Das ist keineswegs der Fall, da wir im Islam mehr als 20 Verträge bzw. Übereinkünfte, *'uqūd*, haben, die besagen, daß wir – an der Stelle von direkten Zinsen – das Kapital als Beteiligung an der Arbeit investieren; das heißt, wir bringen das Kapital auf den Arbeitsmarkt und dort bringt es seine Früchte. Eine der Alternativen zum Zinswesen, die aufgrund islamischer Verträge ausgearbeitet wurde, stellt das islamische Bankwesen dar, was zu einer z. Z. sehr dynamisch sich entwickelnden islamischen Bankordnung geführt hat. Wenn auch nicht alles ideal läuft, so sind wir doch ständig dabei, die Situation zu verbessern.

religiöse Führung eröffnet vielfältige Möglichkeiten auf religiöser Grundlage

Verbietet der Islam demnach bestimmte Vorgangsweisen, wie Glücksspiel, Zinsen und unsittliche Verträge, so öffnet sich in diesem Bereich unter dem Stichwort *mubāḥāt* [Erlaubtes und Geduldetes] zugleich ein weites Feld von Möglichkeiten, das der Führer der islamischen Gemeinschaft mit Hilfe von Experten des Finanz- und Gesellschaftswesens und eines diesbezüglich geführten allgemeinen Diskurses sowie anhand islamischer Richtlinien auslotet. Eine Richtlinie dieser Art lautet: Handelt so, daß das Geld nicht ausschließlich unter den Reichen zirkuliert (vgl. Koran 59,7). Denn das Geld ist eine Hauptader für die gesamte Gesellschaft. Ferner heißt es: Das Handeln muß gewinnbringend sein und Vorteile bringen (vgl. Koran 2,16). Der Verstand kennt diese Beziehungen nur teilweise, weil er unvollkommen und manchmal auch fehlerhaft ist.

Andere Beispiele für Vorschriften, die der Verstand nicht erfassen kann, sind jene, die das Tragen von goldenen Ringen durch Männer oder das Essen von Schweinefleisch im Islam verbieten. Denn der islamische Gesetzgeber, Gott, weiß um den Zusammenhang zwischen Schweinefleisch und menschlichem Körper. Während beispielsweise der Führer der islamischen Gemeinschaft im Zusammenhang mit dem Beziehungsgefüge zwischen Legislative, Exekutive und Justiz durchaus freien Raum hat, mit Rücksicht auf das Allgemeinwohl geeignete Entscheidungen zu treffen.

„Recht“ und „Beständigkeit“

Hat Professor Pichler Näheres wissen wollen zum Verhältnis von „Recht“ und „Beständigkeit“, von dem ich in meinem Referat gesprochen habe, so meine ich, daß sie sich gegenseitig notwendigerweise bedingen. Gott ist die Wahrheit, *al-Ḥaqq*, weil er die beständige, unveränderliche Wahrheit ist. Wenn es im Koran heißt: „Sprich: Gott ist einer, Gott der Undurchdringliche (*ṣamad*).“ (Sure 112,1 f.), so bringt das Wort *ṣamad* zum Ausdruck, daß er die Beständigkeit und Bedürfnislosigkeit gegenüber allen Veränderungen ist.

Rückführung aller Rechte auf die Natur des Menschen und ihren Schöpfer

Im übrigen bin ich ungeachtet aller, die mir Dogmatismus vorwerfen, überzeugt, daß sämtliche durch den Gesetzgeber geltend gemachten und verbindlichen Angelegenheiten auf etwas Wesentliches, das heißt Ursprüngliches, *dātī*, zurückgehen müssen. So gibt es im Islam Rechte, die direkt auf die innere Natur, *fiṭra*, zurückgehen. Denn alles, was ich hervorbringe, hängt von mir ab, ist gewissermaßen eine Verlängerung des eigenen Selbstes. So ist auch das Gesetz nicht als Ursache, sondern als Wirkung anzusehen. Alleinige Quelle

des Gesetzes ist hinsichtlich der unveränderlichen Vorschriften die Religion; bei den variablen Vorschriften verbindet sich mit der Religion die gesellschaftliche bzw. die staatliche Rason. In jedem Falle muß ein Gesetz, das auf dem Boden der Gerechtigkeit steht, auf Gott zurückgehen, denn er ist der Herrscher und der Gesetzgeber.

Autorität der Befugten auf alle einzelnen Entscheidungen auszudehnen?

*Khoury* Im islamischen Rechtssystem, wenn ich es richtig verstanden habe, tendiert man dazu, die Autorität Gottes auch für die Gesetze des Staates zu beanspruchen. Man beruft sich dabei auf koranische Aussagen, wie die im Referat von Professor Gordji zitierte: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und den Zuständigen unter euch. [...]“ (Sure 4,59). Ich habe diesen Vers immer so verstanden, daß Gott zwar hinter der Autorität der bestehenden Ordnung steht, damit aber nicht gesagt ist, daß er deswegen unbedingt auch die Inhalte aller ihrer Entscheidungen bejahen muß; daß es also eine Autorität geben muß, die zu respektieren ist, daß aber damit nicht automatisch die Art und Weise, wie sie ihre Befugnisse im einzelnen wahrnimmt und durch konkrete Gesetze und Vorschriften inhaltlich füllt, denselben Respekt verdient. Diese Unterscheidung scheint mir erforderlich.

bleiben früher erlassene Gesetze angesichts veränderter Situationen unantastbar?

Eine andere Frage bezieht sich auf die Möglichkeit, daß die Befugten in einer bestimmten Gesellschaft zu der Einsicht gelangen, die von früheren Generationen getroffenen Entscheidungen und die von ihnen erlassenen Gesetze würden nicht mehr den gegebenen Verhältnissen entsprechen; weil die Lebensumstände sich geändert hätten, müßten nun auch die gesetzlichen Vorschriften zur Ordnung der Gesellschaft geändert werden. Haben die Befugten das Recht, dies zu tun, oder sind sie daran durch die Autorität Gottes, die man den früheren Gesetzen zugesprochen hat, gehindert? Das Problem hat eine besondere Aktualität für die Muslime in Europa, weil sie ja hier nicht mehr dieselben Lebensumstände vorfinden, wie in ihren angestammten Heimatländern, wie in Iran oder in der Türkei. Haben die Zuständigen in ihren Gesellschaften hier die Möglichkeit, etwas Neues zu entwerfen?

Und drittens eine grundsätzliche Frage für uns alle: Welche Wege führen zu gesellschaftlicher Meinungsbildung? Kommen die diesbezüglichen Einsichten alle von ‚oben‘, von den politisch Verantwortlichen also, oder gibt es die Möglichkeit, daß sich die Zuständigen in der Gesellschaft ihre Meinung auch mit Hilfe anderer Gruppierungen in der Gesellschaft bilden?

gibt es nicht auch böse Tendenzen in der Natur des Menschen?

*Rashadi* Besitzt der Mensch eine innere Natur, *fiṭra*, wie Ayatollah Taskhiri betonte, und führt ihn diese Natur zum Guten und Schönen, stellt sich mir die Frage, ob es nicht im menschlichen Dasein noch ein anderes Element gibt, das ihn zu Handlungen führen kann, die gegen seine ihm angeborne *fiṭra* gerichtet sind. Denn wir sind Zeugen, daß der Mensch manchmal zu Schlechtigkeiten und zur Sünde neigt. Gibt es nicht gute und böse Menschen? Handelt der Mensch nicht gelegentlich gut und dann wieder böse? Muß es dann aber nicht außer der *fiṭra* noch eine andere Quelle für sein Handeln geben oder bringt die eine *fiṭra* zweierlei hervor?, oder gibt es im Menschen von vornherein zwei *fiṭras*? Und auf welcher Seite liegt der endgültige Sieg?

*Schneider* Für vieles, was er gesagt hat, bin ich dem verehrten Referenten sehr dankbar und kann ihm aus vollem Herzen zustimmen. Auch für uns ist in jedem Augenblick und an jedem Ort Gottesdienst möglich und geboten. Und wir gehen in bestimmte Gottesdiensträume, weil wir dort daran erinnert und dafür gestärkt werden. Doch hört der Gottesdienst im Leben nicht auf. Ich möchte im folgenden versuchen, einiges von dem im Referat Gesagten auf meine eigenen Überlegungen zurückzubeziehen.

Elemente, die auch im Erbe Griechenlands zu finden sind

So bin ich in meinem eigenen Referat von dem *Jaspers*-Zitat ausgegangen: „Europa, das ist die Bibel und die Antike.“ [s. oben S. 41 f. 45] und habe in den Ausführungen von Ayatollah Taskhiri viel aus Hellas wiedergefunden. *fiṭra* hat mich zum Beispiel daran erinnert, daß für große Griechen die ‚Psyche‘ das Sensorium des Menschen für die Transzendenz war und daß sie den ‚Nous‘ als Fähigkeit der geistigen Wahrnehmung von Rechten und Pflichten verstanden haben, die über die natürlichen Verhältnisse hinausführt.

Weiters gibt es dort die Lehre, daß die Welt kein Chaos ist, sondern geordnet, und daß man dieser Ordnung der Dinge Kriterien der Gerechtigkeit entnehmen kann. Für Hellas ist diese Ordnung gleichfalls von Gott eingerichtet, es ist sein Wille, daß das wahrgenommen und in menschliches Denken und Handeln umgesetzt wird. Allein, die menschlichen Ordnungen bleiben in Differenz zu jener gottgewollten Verfassung der Dinge, sie sind in aller Regel günstigstenfalls sozusagen die zweitbeste Ausgestaltung des göttlichen Willens – nicht nur weil unsere Vernunft schwach ist, sondern auch, weil unsere Einsichten fast naturnotwendig imprägniert sind von menschlichem Machtstreben. Deswegen gibt es bei den Griechen sogar die Lehre von der

Epikie: von der ‚Tugend der Abweichung vom Gesetz‘ für den Fall, daß man davon überzeugt ist, daß dieses oder jenes Gesetz nicht der wahren Gerechtigkeit entspricht; dann hat man u. U. nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nicht dem Gesetz konform zu handeln.

die Bibel ruft immer wieder in Neuland hinein

Und die Bibel? Sie spricht davon, daß Gott sein Volk auf seinem Weg zum Ziel führt. Da gibt es immer Neues, neue dynamische Impulse und Antriebe, die die Menschen aus den Verhältnissen herausrufen, in denen sie bislang lebten. Will man derartige Anrufe und Prophetenworte ernst nehmen, kann man nicht anders als fragen, was das für uns heute bedeutet, die wir zwar in der gleichverfaßten Welt leben, aber u. U. in einer ganz anderen Situation als die Generationen vor uns.

Asymmetrien im Verhältnis von Rechten und Pflichten

In einer letzten Bemerkung möchte ich auf den Umstand zurückkommen, daß man das Verhältnis von Rechten und Pflichten in unserem Zivilisationskreis unterschiedlich sieht: Zum einen geht das gläubige und moralische Bewußtsein davon aus, daß jedem Recht eine Pflicht entspricht und umgekehrt. In unserem öffentlichen Rechtssystem stoßen wir jedoch auch auf eine gewisse Asymmetrie. Es gibt als geheimen oder offenen Grund der Rechte menschliche Pflichten; so ist das Recht auf Religionsfreiheit bei uns eingerichtet worden, damit die Menschen ihrer höheren Pflicht der Gottesverehrung nachkommen können. Trotzdem gibt es in unserem öffentlichen Recht keinen Grundpflichtenkatalog, der symmetrisch und in jeder Hinsicht korrelativ wäre zu dem Katalog der Grundrechte. Kann man im Islam für diese Differenzen Verständnis haben?

kann Gott sein Gesetz ändern?

*Vanoni* Nur in aller Kürze die Frage: Kann Gott sein Gesetz ändern? Wenn nein, warum? Und als Unterfrage: Wenn man meint, daß Gott seine Gesetze nicht ändern kann, warum hat er dann die Vernunft so geschaffen, daß wir nie alle seine Gesetze verstehen bzw. warum hat er dann die Welt so eingerichtet, daß nie alle Menschen Muslime werden?

eigentliche Herrschaft ist bei Gott

*Taskhiri* Zunächst zur Frage von Professor Houry. Im Islam ist die eigentliche Herrschaft, *ḥākīmīyat-i aṣlī*, bei Gott, und diese umfaßt sowohl die auf die Gesellschaft als auch die auf das Individuum bezogene Herrschaft, *ḥākīmīyat-i ‘umūmī* und *ḥākīmīyat-i šumūlī*. Für die feststehenden Bedürfnisse, ob individueller oder gesellschaftlicher Art, hat Gott feststehende Gesetze vorgesehen.

Bedingungen für gesellschaftliche Kompetenz des Herrschers

Näherhin hat der Islam hinsichtlich der gesellschaftlichen Kompetenz des Herrschers drei allgemeine Bedingungen festgelegt: (1) Er muß ein *faqīh*, ein Rechtsgelehrter sein, (2) er muß ein praktizierender Muslim sein sowie einer, der für die Durchführung der islamischen Gesetze zuständig ist, und (3) er muß ein *mudīr*, ein in der Verwaltung Kompetenter sein. Doch gibt es daneben auch veränderliche Bereiche, in denen es dem islamischen Herrscher erlaubt ist, unter Berücksichtigung der Gebote Gottes und der Erfordernisse der Zeit selber eine Entscheidung, *ḥukm*, zu treffen; wenn es z. B. um die Art der Beziehung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative im Lande geht oder auch um Einzelfragen, wie die Gestaltung der Fahne des betreffenden Landes u. ä.

Die andere Frage von Professor Houry lautete: Auf welchen Wegen gelangen die Menschen zu einer gesellschaftlichen Meinungsbildung? Aus der Sicht des Islams ist dieser Weg die Berücksichtigung der islamischen Lehre und Schriften sowie der Einsatz der Vernunft.

*fiṭra* und die Notwendigkeit religiöser Wegweisung

Um den Begriff *fiṭra* zu verstehen, sollte man davon ausgehen, daß die Vervollkommnung des Menschen das Ziel seines Weges ist und der erhabene Gott in die menschliche Existenz bestimmte gedankliche und praktische Vorstellungen und Motivationen legt, um die Menschen zur Vollkommenheit zu führen – Selbstliebe zum Zweck der Selbsterhaltung, Sexualität, damit der Weg der Menschheit sich fortsetze, und Liebe zur Vollkommenheit gehören zu jenen, die im Leben jedes Menschen zu finden sind. Es liegen also verschiedene Motive und Zielvorgaben im menschlichen Leben und der Verstand ist dazu da, die Kontrolle darüber wahrzunehmen. Dafür bedarf er auch eines anderen Wegweisers – der Religion. Auf ihrer Grundlage macht der Verstand von diesen Möglichkeiten Gebrauch, indem er manche zurückweist, andere wieder fördert und ausbaut.

ambivalente Tendenzen erfordern Ausrichtung auf das Gute

Die Anregungen zum Bösen gehören zu dem, was der Mensch in seinem Leben zurückzuweisen hat. So sind ungezügelter Wut und unbeherrschter Zorn gegen die Vernunft gerichtet, wenn sie deplaziert sind; in Richtung Selbstverteidigung hingegen kann ihnen eine sehr wichtige positive Funktion zukommen. Die *fiṭra* ist also nicht nur Quelle des Guten, sie bedarf des Vernunftgebrauchs, um die in ihr liegenden Strebungen auf gute Ziele hin auszurichten. Auf der Grundlage der Religion ausgeübt, bedeutet beispielsweise die Sexualität etwas Natürliches und Gesundes auf

dem Weg des Menschen zur Vollkommenheit, während ihr zügel- und prinzipienloser Gebrauch die Ordnung der Gesellschaft gefährdet.

Bewegt sich die Motivation des Menschen in Richtung Machtsucht – das zur Anfrage von Professor Schneider, die sich gleichfalls auf das Verständnis der *fiṭra* bezog –, dann liegt darin ein Mißbrauch dieser Motivation, der im Widerspruch zu den Geboten der Religion steht. Auch wenn die Charta der Menschenrechte nicht direkt Bezug nimmt auf den *fiṭra*-Begriff, so appelliert sie doch vom Anfang bis zum Ende an die Moral des Menschen.

von religiösen  
Menschen  
religiöser Staat  
zu akzeptieren

Wie stellt sich nun in dieser Hinsicht die Lage in einer säkularen Gesellschaft dar? *Montesquieu* vertritt die Auffassung, daß ein Staat im Sinne einer *civil society* unvereinbar sei mit einem religiösen Staat, da man nicht in einer Gesellschaft zwei politische Ordnungen, zwei grundverschiedene Staatswesen haben kann. Ich weise darauf hin, daß die Religion einen liberalen Staat nicht anerkennt, sondern nur ihre eigene Regierung. In einem religiösen Staat bietet sie dem Herrscher und seiner Herrschaft die entsprechenden Richtlinien und Ordnungselemente an. Die Religion sagt, daß die Gesellschaft, die aus von Gott geschaffenen Menschen gebildet wird, ihr Leben so gestalten muß, wie es die Religion und Gott befohlen haben. Es besteht also ein Gegensatz zwischen einem säkularen und einem religiösen Staat. Wollen wir religiöse Menschen sein, haben wir den religiösen Staat zu akzeptieren.

Gottes Gesetze  
zum Wohl des  
Menschen

Und zur Anfrage von Prof. Vanoni: Erläßt Gott ein Gesetz, geschieht das nicht in seinem eigenen Interesse, sondern im Interesse des Menschen. Den Erfordernissen seiner Güte, *lutf*, und Barmherzigkeit entsprechend gibt Gott Gesetze kund, die auf das Wohl der Menschen, auf ihren Vorteil, *maṣlaḥa*, ausgerichtet sind. Keines der Gebote Gottes richtet sich also gegen die Interessen der Menschen. Er kann Befehle erteilen, er kann sie auch ändern.

die Vernunft –  
damit der  
Mensch Gottes  
Gebot erkenne

Warum Gott, der Erhabene, uns Menschen nicht so geschaffen hat, daß wir seine Gebote seinen Intentionen gemäß verstehen können? Ich bin der Meinung, daß er den Menschen gerade so geschaffen hat, wie er ist, und ihn mit dem Segen der Vernunft ausgestattet hat, damit

der Mensch seine göttlichen Gebote verstehen kann. Und warum dann nicht alle Menschen Muslime geworden sind? – diese Frage würde eine ausführliche Darstellung der gesellschaftlichen und historischen Probleme der Religion erfordern, die den Rahmen dieses Dialoges sprengen würde.

## Zum Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten

Stefan Hammer

### 1. Einleitung

Im modernen, in der europäisch-atlantischen Zivilisation vorherrschenden Rechtsverständnis bildet der Begriff des subjektiven (individuellen) Rechts den Ausgangspunkt für die Definition der Stellung des Menschen in der Gemeinschaft. Daß der Mensch vor allen Pflichten und unabhängig von ihrer Erfüllung Träger von Rechten ist, gilt als die spezifische Weise, in der die Anerkennung der Würde des Menschen als Person in der Rechtsordnung ihren Ausdruck findet. Dieser Zusammenhang zwischen Menschenwürde und unbedingten Rechten wird zuweilen auch in den positiven Rechtsordnungen selbst in zentralen Sätzen artikuliert. So bestimmt zum Beispiel der aus dem Jahre 1811 stammende § 16 des österreichischen Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches: „Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft erleuchtete Rechte, und ist daher als eine Person zu betrachten.“ Besondere Berühmtheit hat der nach dem Zweiten Weltkrieg an den Beginn der neuen deutschen Verfassung gestellte Satz über die Menschenwürde erlangt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Diese Bestimmung steht zugleich an der Spitze des Kapitels über die Grundrechte, deren Ausformulierung somit als Konkretisierung der Menschenwürde zu verstehen ist.

Die aus der grundsätzlichen Priorität des subjektiven Rechts resultierende ‚Asymmetrie‘ zwischen Rechten und Pflichten<sup>1</sup> ist für die gesamte moderne ‚westliche‘ Verfassungstradition kennzeichnend. Daran wurde in neuerer Zeit immer wieder Kritik geübt, und zwar nicht nur von seiten nichtwestlicher, vielfach religiös fundierter Auffassungen über das Wesen menschlicher Gemeinschaft, sondern auch durch eine innerhalb der westlich-säkularen Tradition formulierte Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit einer allein auf libe-

<sup>1</sup> Vgl. H. Hofmann, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, in: Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension/V. Götz u. H. Hofmann. Verwaltungsverfahren zwischen Verwaltungseffizienz und Rechtsschutzauftrag/R. Wahl u. J. Pietzcker. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Konstanz vom 6.–9. Oktober 1982 (Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer; 41), Berlin u. a. 1983, 42 (54, 84).

realistischem Individualismus aufbauenden Gesellschaftskonzept. Als Verbindung dieser kritischen Ansätze versteht sich das Projekt einer Erklärung der Menschenpflichten, das 1997 von einer Gruppe namhafter Persönlichkeiten aus allen Teilen der Welt vorgelegt worden ist.<sup>2</sup> Nach der Intention der Initiatoren des Projekts sollte eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten der von der Generalversammlung der Vereinten Nationen 1949 beschlossenen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gleichrangig zur Seite gestellt werden und damit die Grundlage für ein Gleichgewicht zwischen Rechten und Verantwortlichkeiten bilden. Die einseitige Ausübung von rechtlich garantierten Freiheiten ohne Verantwortung gegenüber den schwächeren Mitmenschen und der Gesellschaft insgesamt könne nämlich vor allem angesichts der Globalisierung des Wirtschaftsliberalismus auch weltweit zur Verstärkung kultureller Gegensätze führen, in welchen berechnete Anliegen gemeinschaftsorientierter Pflichtethiken insbesondere asiatischer Prägung und egoistische Ideologien der rücksichtslosen ‚Selbstverwirklichung‘ unversöhnlich aufeinanderprallen. Auch um einem solchen Kampf der Kulturen vorzubeugen, sollte eine globale Ethik der Verantwortung entwickelt und durch die vorgeschlagene ‚Verantwortlichkeitserklärung‘ gestützt werden.<sup>3</sup>

Es besteht wohl kein Zweifel, daß die radikale Durchsetzung der eigenen Freiheit ohne Berücksichtigung der Freiheit der Anderen auch die Freiheit als Prinzip des menschlichen Zusammenlebens insgesamt zerstört. Deshalb ist es ebenso unbestreitbar, daß ein Begriff des subjektiven Rechts, der nur auf das isolierte Individuum bezogen wird und jeglichen Bezug zur Gemeinschaft ausblendet, keine tragfähige Grundlage für den Aufbau oder die Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung darstellen kann. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, inwieweit ein individualistisch verkürztes Verständnis subjektiver Rechte und deren egoistischer Mißbrauch ihren Grund darin haben, daß bestimmten fundamentalen Rechten ein unbedingter Stellenwert und damit ein struktureller Primat vor jeglichen Pflichten eingeräumt ist. Es ist vielmehr die Frage zu stellen, ob nicht eine sowohl Theorie als auch Praxis der Menschenrechte heute vielfach prägende individualistische Ideologie gerade den Sinn der Unbedingtheit von Rechten als Ausdruck der Menschenwürde verfehlt. Inwieweit und in welcher Weise eine Aufwertung von Grundpflichten gegenüber Grundrechten deren individualistische Verzerrung

<sup>2</sup> Sog. InterAction Council. Siehe *H. Schmidt* (Hrsg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag (Serie Piper; 2664), München 1997.

<sup>3</sup> Zu diesen Motiven s. *H. Schmidt*, Zum Geleit, in: *ders.* (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 2) 7–17.

und egoistischen Mißbrauch abfangen kann, wird daher erst beurteilt werden können, wenn Klarheit darüber besteht, worin Bedeutung und Tragweite des unbedingten Vorrangs fundamentaler Rechte liegen. Diese Frage hat mehrere Teilaspekte, die im folgenden kurz dargelegt werden sollen.

## 2. Gründe für den Primat der Rechte

### a) Sittliche Autonomie

Der Primat von Rechten und ihre Asymmetrie gegenüber den Pflichten ist im wesentlichen ein Erbe der Säkularisation und der europäischen Aufklärung und hat im Zuge der bürgerlichen Revolutionen in die Verfassungsordnungen westlichen Typs Eingang gefunden. Gegen die Ansprüche des absolutistischen Staates, einheitliche religiös-moralische Ordnungsmodelle, die in der Gesellschaft ihre Allgemeinverbindlichkeit verloren hatten, durch öffentlichen Zwang durchzusetzen, mußte insbesondere die Gewissensfreiheit der Menschen geschützt werden. Gerade auch aus der Sicht eines religiösen Anspruchs, der sich an alle Menschen richtet, wurde klar, daß sittliche Gewissenspflichten nicht durch öffentlichen Zwang ersetzt werden dürfen, da sonst das Gewissen der Mächtigen privilegiert und das Gewissen der Herrschaftsunterworfenen vergewaltigt würde. Der dem gleichen Schutz der inneren sittlichen Autonomie aller Menschen dienende Primat allgemeiner Rechte trifft sich daher so gesehen auch mit dem eigentlichen Anspruch der Religionen, der sich an die moralische Verantwortlichkeit aller Menschen richtet, welche eben des äußeren Schutzes durch allgemeine Freiheitsgarantien bedarf. Aus christlicher Sicht wird dies von *Gerhard Luf* und *Richard Potz* eingehend dargelegt.<sup>4</sup>

Die Trennung von Recht und Moral und die damit verbundene Entkopplung der Grund- und Menschenrechte von sittlichen Pflichten hat daher ihren eigentlichen Sinn nicht darin, den Menschen zu egoistischer Beliebigkeit zu legitimieren, sondern vielmehr darin, ihm die Wahrnehmung seiner moralischen Verantwortung in Freiheit zu ermöglichen. Prägnant hat dies der deutsche Rechtsgelehrte *Savigny* im frühen 19. Jahrhundert so ausgedrückt: „Das Recht dient der Sittlichkeit, aber nicht indem es ihr Gebot vollzieht, sondern indem es die freye Entfaltung ihrer, jedem einzelnen Willen inwohnenden, Kraft sichert.“<sup>5</sup> Eine unmittelbare Verrechtlichung sittlicher oder religiöser

<sup>4</sup> Siehe ihr Referat „Christliche Werte im Sozialstaat – entwicklungsgeschichtliche Perspektiven und aktuelle Herausforderungen“ im Rahmen dieser Konferenz, oben S. 225–244.

<sup>5</sup> *F. C. von Savigny*, System des heutigen Römischen Rechts, Bd. 1, Berlin 1840, 332.

Pflichten würde daher eine Moralisierung des Rechts bewirken, die dazu angetan ist, die Moralität individuellen Handelns zu untergraben.

#### b) Reziprozität und Verpflichtungscharakter der Menschenrechte

Mit dieser Verhältnisbestimmung zwischen Recht und Moral wird freilich zugleich in Kauf genommen, daß moralisch pflichtgemäßes Verhalten rechtlich nicht erzwungen werden kann. Rechte können also zweifellos im ethischen Sinne mißbraucht werden. Nun liegt es im Wesen eines an den freien Menschen gerichteten moralischen Anspruchs, daß er diesen, gerade weil er frei ist, verfehlen kann. Dies kann denn auch nicht den eigentlichen Grund dafür ausmachen, die Forderung nach einem Ausgleich der Rechte durch Pflichten zu erheben. Vielmehr wird zur Begründung dieser Forderung auf die schädlichen Folgen verwiesen, die eine rücksichtslose Inanspruchnahme der eigenen Rechte für den Mitmenschen, insbesondere für den sozial Schwächeren, sowie für die Gemeinschaft insgesamt nach sich ziehen kann. Deshalb müsse dem Prinzip der Verantwortung in Wirtschaft und Gesellschaft gegenüber der bisherigen Dominanz der individuellen Freiheit wieder ein höherer Stellenwert eingeräumt werden.

Sosehr nun die Diagnose zutrifft, daß die Freiheitsräume, wie sie heute beispielsweise im Bereich der Wirtschaft oder der Informationstechnologie bestehen, insbesondere im weltweiten Zusammenhang dazu angetan sind, in sozial höchst schädlicher Weise mißbraucht zu werden, sosehr ist zu fragen, ob dies daran liegt, daß den einschlägigen Rechten nicht in ausreichender Weise Pflichten gegenüberstehen. Es ist hier daran zu erinnern, daß dem Prinzip der Menschenwürde, so wie es dem Begriff des subjektiven Rechts zugrunde liegt, das Moment der Allgemeinheit und Reziprozität inhärent ist. Wenn die Unbedingtheit von Menschenrechten in der Unbedingtheit der Menschenwürde als normativem Prinzip wurzelt, so muß diese allgemein sein, d. h. jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins zukommen. Menschenrechte lassen sich daher schon ihrem Begriff nach gar nicht anders denken, als daß sie jenen, gegenüber denen sie beansprucht werden, notwendig in gleicher Weise zustehen wie denen, die sie für sich selbst beanspruchen. Allein aufgrund ihrer Allgemeinheit und Reziprozität implizieren sie somit ein Moment der rechtlichen Verpflichtung, das bereits in ihrem Begriff enthalten ist und nicht erst aus einem selbständigen, gegenläufigen Prinzip der Verpflichtung gewonnen werden muß.<sup>6</sup> Menschenrechte sind also

<sup>6</sup> In diesem Sinn auch *W. Benedek*, Eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten?, in:

die rechtliche Form, in der Menschen, die für sich Freiheit beanspruchen, einander wechselseitig als freie Personen anzuerkennen haben.

Diesen immanenten Verpflichtungscharakter der Menschenrechte, der sich aus ihrer Reziprozität ergibt, gilt es freizulegen, um einer heute in der Tat um sich greifenden individualistischen Engführung der Menschenrechte in Theorie und Praxis angemessen entgegenzuwirken.<sup>7</sup> Besteht also unter konkreten Bedingungen die Gefahr, daß die exklusive Inanspruchnahme der eigenen Freiheit die Freiheit des Anderen bedroht, so kann dies nur bedeuten, daß die Reziprozität der wechselseitigen Zuerkennung gleicher Freiheit rechtlich nicht vollständig verwirklicht ist. Nicht der Mangel an besonderen Pflichten ist es, der das Ungleichgewicht erzeugt, sondern im Gegenteil der Mangel an durchsetzbaren rechtlichen Ansprüchen, die dem sozial und wirtschaftlich Benachteiligten zur Verfügung stehen. Daraus erklärt sich insbesondere die Forderung nach Institutionalisierung sozialer Grund- und Menschenrechte.

Daß nicht aus allen Rechten, wie zum Beispiel dem Recht auf Eigentum, schon begrifflich Pflichten folgen, wie zum Beispiel die Pflicht zum sozialen Gebrauch des Eigentums, ist somit kein Argument dafür, solche Pflichten selbständig neben den Rechten zu postulieren.<sup>8</sup> Es ist vielmehr ein Argument dafür, Menschen, die aufgrund ihrer sozial oder wirtschaftlich schwächeren Position von einem solchen unsozialen Mißbrauch des Eigentumsrechts oder anderer Rechte betroffen sein könnten, mit spezifischen Grundrechten auszustatten, um sie dagegen zu schützen. Dem individuellen Recht auf Eigentum steht also nicht nur die daraus in begrifflicher Verallgemeinerung ableitbare Pflicht gegenüber, das Eigentum Anderer zu respektieren, sondern auch die Pflicht, die Anderen in allen sonstigen Rechtspositionen, die aus ihrer Menschenwürde fließen, nicht zu verletzen, besonders in jenen, die durch den uneingeschränkten Gebrauch des Eigentumsrechts spezifisch bedroht sein könnten. Es genügt also nicht, die konkret ausgeübte Grundrechtsposition zu verallgemeinern, um einen Ausgleich herzustellen; vielmehr ist es erst die Verallgemeinerung des alle Grundrechte tragenden normativen Prinzips der Freiheit, die den Rekurs

*B. Simma – C. Schulte* (Hrsg.), Völker- und Europarecht in der aktuellen Diskussion. Akten des 23. Österreichischen Völkerrechtstages, Abtei Frauenwörth, Frauenchiemsee, 19. bis 21. Juni 1998, Wien 1999, 103 (108).

<sup>7</sup> Im selben Sinne *Th. Hoppe*, Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“, in: *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 293–298, hier: 296.

<sup>8</sup> Dieses Argument entwickelt *H. Küng* in: *H. Schmidt* (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 2) 90 f.

auf besondere Pflichten zum Ausgleich der Rechte entbehrlich macht. Soll die Freiheit als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“, wie es *Kant* ausdrückt, jedem Menschen in gleicher Weise gesichert werden, so bedarf es eben der rechtlichen Ausdifferenzierung in verschiedenartigste Rechtsansprüche, um den unterschiedlichen Beeinträchtigungen, denen die Freiheit im menschlichen Zusammenleben unterliegen kann, zu wehren.<sup>9</sup> Menschenrechte haben so vor allem auch die Funktion, spezifische Ungleichheiten und Abhängigkeiten zwischen den Menschen aufzugreifen und so zu neutralisieren, daß ihre Freiheit in ihrem gegenseitigen Verhältnis gesichert bleibt.

### c) Erzwingbarkeit

Aus dem eben erläuterten Aspekt werden zugleich die Gründe deutlich, warum es sogar schädlich wäre, die im Interesse der Sozialverträglichkeit notwendige Beschränkung subjektiver Rechte nur im Wege selbständiger Pflichten erreichen zu wollen, die sich ihrerseits nicht aus Rechten ableiten lassen. Rechte zeichnen sich dadurch aus, daß sie zwangsweise durchgesetzt werden können, ohne daß der Berechtigte dabei auf die moralische Einsicht des Verpflichteten angewiesen ist. Darin liegt ein weiterer entscheidender Vorteil einer Trennung von Recht und Moral im Interesse der Wahrung der Menschenwürde: Es wäre um den Schutz der Menschenwürde schlecht bestellt, wenn er sich schon auf prinzipieller Ebene in weiten Bereichen einer Ausgestaltung in Form zwangsbewehrter Rechte entzöge und stattdessen von vornherein vom individuellen Ethos jener abhängig bliebe, die die Menschenwürde anderer verletzen könnten.<sup>10</sup> Im Zusammenhang etwa mit der Sozialpflichtigkeit liberaler Grundrechte beim appellativen Hinweis auf sozialetische Verpflichtungen zu verharren, hieße, bestimmte Dimensionen des rechtlich-institutionellen Schutzes der Menschenwürde auszublenken und damit jene individualistische Verkürzung des subjektiven Rechts, um deren Überwindung es ja geht, indirekt zu bestätigen. Damit wäre dem eigentlichen Motiv, das hinter dem Anliegen einer Stärkung der Pflichten steht, im Ergebnis ein schlechter Dienst erwiesen.

Auf einer möglichst umfassenden Verrechtlichung der Menschenwürde zu insistieren, bedeutet nun keineswegs, den Aspekt der Verpflichtung zum Verschwinden bringen zu wollen – ganz im Gegenteil: Gerade durch seine Verankerung in zwangsbewehrten Rechten tritt er umso deutlicher hervor.

<sup>9</sup> Vgl. *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten, AB 45 ff.

<sup>10</sup> Auch dazu siehe wieder *Th. Hoppe*, a. a. O. (Anm. 7) 296.

Denn im Unterschied zu selbständigen sittlichen Pflichten, denen keine Zwangsrechte korrespondieren und deren Erfüllung daher nur aus freier Einsicht möglich ist, sind die aus fremden Rechten resultierenden Pflichten viel einschneidender, da sie den Einzelnen auch ohne seine innere Motivation, ja sogar gegen seine aktuelle Überzeugung zu einem bestimmten äußeren Verhalten zwingen können. Der vermeintlich so pflichtvergessene und permissive Charakter der subjektiven Grundrechte zeigt hier am deutlichsten seine verpflichtende Kraft, zumal sie ja aufgrund der Reziprozität der Grundrechte immer auch jeden Grundrechtsträger selbst trifft.

Dieser Zwang ist aber gerade wegen der allgemeinen Reziprozität, die schon im Begriff des Freiheitsrechts selbst liegt, nichts der rechtlichen Freiheit Entgegengesetztes, sondern deren Verwirklichung. *Kant* hat dies besonders klar formuliert: „Wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht.“ Würde man, um das Zwangsrecht des einen zu legitimieren, diesem Zwangsrecht eine selbständige moralische Verpflichtung des andern zur Achtung der Freiheit des Ersteren gegenüberstellen, so würde die allgemeine wechselseitige Achtung der Freiheit wiederum von der ethischen Motivation eines jeden Einzelnen abhängig gemacht und ihre rechtliche Sicherung wieder in Frage gestellt. *Kant* hat dies selbst wiederum prägnant verdeutlicht: „Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nötigt, dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.“<sup>11</sup>

### 3. Freiheit und Zwang im demokratischen Staat

#### a) Freiheit als Grund und Schranke politischer Autonomie

Wollte man das Recht als wechselseitige private Zwangsbefugnis in seiner Verallgemeinerung unmittelbar realisieren, so würde dies freilich in eine Aporie führen. Denn es gäbe kein allgemein verbindliches Kriterium zur

<sup>11</sup> *I. Kant*, a. a. O. (Anm. 9) AB 35 f.

Unterscheidung zwischen dem einen Privatzwang, der das Recht der Anderen verletzt, und dem anderen Privatzwang, der das eigene Recht unter Wahrung des Rechtes der Anderen wiederherstellt. Wechselseitige Freiheitsverletzung und wechselseitige Freiheitssicherung wären ununterscheidbar und würden permanent ineinander umschlagen. Dies wäre nicht nur die Folge der allgemeinen Möglichkeit, das private Zwangsrecht aus unmoralischen Motiven zu mißbrauchen, sondern ebenso das Resultat kollidierender moralischer Auffassungen über seinen richtigen Gebrauch. Auch in diesem Punkt würde eine bloße Stärkung sozialethischer Verantwortung also nicht weiterhelfen. Vielmehr zeigt sich an dieser Stelle die Notwendigkeit, den privaten Zwang jedes Einzelnen zu einem gemeinsamen, öffentlichen Zwang zu vereinigen, also die Notwendigkeit eines Übergangs vom Naturzustand in den bürgerlichen Zustand, der ein Hauptthema der politischen Philosophie der Neuzeit bildet.<sup>12</sup>

Die Hauptaufgabe einer solchen Konstruktion besteht darin, die Bedingungen aufzuweisen, unter denen das allgemeine Zwangsrecht des Staates als das vereinigte gegenseitige Zwangsrecht seiner Bürger gelten kann. Denn andernfalls könnte der staatliche Zwang nicht mehr aus dem Freiheitsrecht der Bürger abgeleitet werden. Der gemeinsamen Unterwerfung unter den öffentlichen Zwang muß also ein Moment der Freiwilligkeit unterstellt werden können, das mit der Figur des sog. Gesellschaftsvertrages ausgedrückt worden ist.

Bei genauerer Betrachtung ist damit allerdings die zuvor festgestellte Aporie von Freiheit und Zwang nicht aufgelöst, sondern besteht in veränderter Form weiter: Da das ursprüngliche Zwangsrecht gegen jeden auf Achtung der eigenen Freiheit im verallgemeinerten Verhältnis der Gegenseitigkeit nicht direkt realisierbar ist, hat es sich nun auf der einen Seite in ein Zwangsrecht darauf verwandelt, einen gemeinsamen Schutz der Rechte aller zu etablieren. Wäre nämlich nicht auch dieses gewandelte Recht auf Bildung eines Gemeinwesens ein Zwangsrecht gegen jedermann, so wäre der Schutz der Freiheit wiederum auf die übereinstimmende vernünftige Motivation jedes Einzelnen angewiesen.<sup>13</sup> Die Idee des Gesellschaftsvertrages darf also gerade nicht als rechtliche Freiheit begriffen werden, den gemeinsamen Schutz unbedingter Rechte nach Belieben auch zu verweigern. Auf der anderen Seite

muß aber die Vergesellschaftung auf vertragsförmiger Einigung, also auf Freiwilligkeit beruhen, da der öffentliche Zwang sonst nicht als kollektive Ausübung des eigenen Zwangsrechts jedes Einzelnen gelten könnte. Ein Zwang zur Freiwilligkeit erscheint aber als Widerspruch in sich.

Die anhand der theoretischen Konstruktion der Staatsbegründung am Modell des Gesellschaftsvertrags deutlich gemachte Aporie von Freiheit und Zwang reicht in die politische Praxis des demokratischen Staates selbst hinein, wo sie auch nicht auflösbar ist, sondern als Spannung zwischen dem politisch unverfügbaren Anspruch der Menschenrechte einerseits und der demokratischen Autonomie der politischen Gemeinschaft andererseits durchzuhalten ist. Dies gilt zunächst für die Institutionen einer solchen ‚Grundrechtsdemokratie‘ selbst: Der demokratische Gesetzgeber steht einerseits unter der verfassungsrechtlichen Vorgabe der Grundrechte, die auch vom einzelnen Grundrechtsträger im Wege der Beschwerde an ein Verfassungsgericht erzwingbar ist. In dieser Gestalt wird im demokratischen Verfassungsstaat das Zwangsrecht jedes Einzelnen gegen alle auf Errichtung eines Gemeinwesens zum gemeinschaftlichen Schutz der Freiheit erhalten und auf Dauer gestellt. Andererseits findet das der Idee des Gesellschaftsvertrags inhärente Moment der freiwilligen Selbstbindung im demokratischen Verfassungsstaat seine Fortsetzung in Gestalt der freien politischen Willensbildung über die Ausgestaltung der öffentlichen Ordnung, die zum Schutz der Freiheit aller für konkret erforderlich gehalten wird. Beide Aspekte stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sind aber institutionell auch nicht zur Deckung zu bringen.

#### b) Für eine Ethik politischer Verantwortung

An dieser Schnittstelle zwischen unverfügbaren Menschenrechten und politischer Autonomie ist nun der Ort, an welchem die Rede von Verantwortlichkeiten, die nicht in Zwangsrechten aufgehen, in der Tat Sinn macht. Es geht hier um die politische Verantwortung des Bürgers bei seiner Mitwirkung an der demokratischen Definition dessen, was als die angemessene institutionelle Ausgestaltung der staatlichen Zwangsbefugnisse zur Sicherung der Freiheit aller gelten kann. Diese Verantwortung trägt er als Mitgesetzgeber gegenüber allen anderen Mitbürgern, ohne daß sie von diesen gegen ihn zwangsweise durchgesetzt werden könnte. Denn es geht hier ja jeweils um erst zu institutionalisierende Aspekte grundrechtlichen Freiheitsschutzes. Zwar ist der einzige inhaltliche Bezugspunkt auch hier nur die Menschenwürde aller in ihrer Gegenseitigkeit als Trägerin des allgemeinen ‚Urrechts

<sup>12</sup> Zu den nun diskutierten Zusammenhängen vgl. auch A. Somek, Die Moralisierung der Menschenrechte, in: C. Demmerling – T. Rentsch (Hrsg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995, 48 (51 ff.).

<sup>13</sup> Vgl. nur I. Kant, a. a. O. (Anm. 9) AB 73 E., AB 87.

der Freiheit', doch kann die politische Verantwortung dafür rechtlich nicht erzwungen werden.<sup>14</sup> Andernfalls könnten die Institutionen staatlicher Freiheitssicherung selbst nicht mehr als Ergebnis aus der vereinigten Freiheit aller Bürger gelten. Auch für politische Rechte darf es also keine öffentlichen Vorgaben für ihren ‚richtigen‘ Gebrauch geben. Die Verantwortung des demokratischen Gesetzgebers muß sich daher aus sittlichen Quellen speisen, die letztlich von den Bürgern zu tragen und in den politischen Prozeß einzubringen sind. Es gilt das berühmt gewordene Diktum des deutschen Staatsrechtslehrers *Böckenförde*: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“<sup>15</sup>

Unter den Quellen, aus denen sich ein solches politisches Bürgerethos speisen kann, spielen nun die Religionen eine herausragende Rolle. Sie sind aufgerufen, ein vertieftes Verständnis der Menschenwürde in die demokratische Öffentlichkeit einzubringen und Bedingungen zu identifizieren, in denen Menschen in ihrer existentiellen Befindlichkeit rechtlich nicht ausreichend geschützt sind.<sup>16</sup> Die Stärkung der politischen Verantwortung gegenüber den solcherart Benachteiligten ist deshalb so wichtig, weil insbesondere unter heutigen Bedingungen globaler Vernetzung oft gar keine individuelle Verantwortung bestimmter Personen lokalisiert werden kann, die ihre Rechte in sittlich unverantwortlicher Weise mißbrauchen würden. Ein Ausgleich individueller Rechte durch individuelle Verhaltenspflichten würde also, abgesehen von ihrer sonstigen Problematik, auch in der Realität vielfach überhaupt leerlaufen. Vielmehr geht es um systembedingte Benachteiligungen, welche in einem von technisch-ökonomischer Effizienz dominierten Umfeld oft überhaupt ignoriert werden. Auf der Ebene politischer Bürgerverantwortung ist daher eine Sensibilisierung für die Vielfalt rechtlich-institutioneller Rahmenbedingungen zum Schutz der Menschenwürde umso dringender vonnöten. Nicht auf eine Ethisierung des Gebrauchs individueller Rechte, sondern auf eine Ethisierung des politischen Prozesses ihrer Ausgestaltung sollte sich daher eine allgemeine Erklärung von Verantwortlichkeiten in erster Linie beziehen. Das Ethos der Religionen hält auch dafür einen reichen Fundus bereit.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

Charta der Menschenrechte im Zeichen individueller Rechte

*Taskhiri* Im Anschluß an den sehr positiven und nützlichen Beitrag wiederum einige Bemerkungen:

(1) Leider wurde die Charta der Menschenrechte zunächst als Charta der individuellen Rechte des Menschen verfaßt. Sie wurde erst später im Rahmen der vierten Genfer Konvention durch gesellschaftliche

Aspekte, wie durch das Verbot des Kolonialismus erweitert.

notfalls auch Zwang bei moralischen Verpflichtungen

(2) Zur Aussage, daß man mit dem Instrument des Gesetzes niemanden zur Erfüllung seiner moralischen Verpflichtungen, *takliif*, und Aufgaben, *wazā'if*, zwingen kann: Ich sehe die Funktion des Gesetzes darin, den Menschen bei der Inanspruchnahme ihrer Rechte als

ordnende Richtlinie zu dienen. Weigert sich nun ein Individuum, seine moralische Pflicht und Verpflichtung zu erfüllen, dann muß ihn das Gesetz dazu zwingen. So soll die Verletzung der Rechte Anderer vermieden werden.

keine Freiheit dem göttlichen Gebot gegenüber

(3) Was die Frage anbelangt, ob die Freiheit eines Menschen sich solange betätigen kann, solange sie die Freiheit anderer Menschen nicht verletzt, vertrete ich die Meinung, auch wenn man mir vielleicht dabei eine fundamentalistische Einstellung vorhielte, daß der erhabene Gott besser um die Belange, *maṣāliḥ*, Bescheid weiß als der Mensch. Daher hat der Mensch, wenn ein göttliches Gebot – das ja immer den Prinzipien der Vernunft und der *fiṭra* entspricht – vorliegt, keine Freiheit diesem Gebot gegenüber. Ist es doch gerade diese innere Natur des Menschen, die ihm sagt, wenn Gott, der Wissende, Mächtige, Gütige und Barmherzige dir befiehlt, hast du seinem Gebot entsprechend zu handeln. Somit ist es dem Menschen nicht möglich, sich auf eine absolute Freiheit zu berufen.

... insbesondere bei Rechten um der Gerechtigkeit willen

(4) Hinsichtlich der Anerkennung von Rechten um der Gerechtigkeit willen, *iḥqāq-i ḥaqq*, begnügt sich der Islam nicht mit den moralischen Methoden, sondern greift gegebenenfalls auf gesetzliche und zwingende Maßnahmen zurück. Dies betrifft z. B. das Bezahlen

der gesetzlichen Abgabe, *zakāt*, die in der islamischen Gesellschaft ein Wirtschaftsgesetz ist, oder das Bezahlen des Fünftels, *ḥums*, [einer Abgabe, die sich aus dem Ertrag der Früchte dieser Erde ergibt], wiederum im Interesse der islamischen Gemeinschaft. Das angesprochene Wirt-

<sup>14</sup> Vgl. *H. Hofmann*, a. a. O. (Anm. 1) 78 f.

<sup>15</sup> *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.* (Hrsg.), *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, 42 (60).

<sup>16</sup> Vgl. *G. Luf*, Diskussionsbeitrag in: *A. Bsteh – S. A. Mirdamadi* (Hrsg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997, 163.

schaftsgesetz hat auch einen moralischen Aspekt, wenn es heißt: O Prophet, diese wirtschaftlichen Rechte (gemeint ist die islamische Steuer) mußt du von den Menschen einnehmen, und du mußt ihnen den Sachverhalt verständlich machen, daß diese Steuer die Läuterung und Reinigung eures Vermögens bezweckt. Und wenn du diese Steuer erhalten hast, bete für sie. Dein Gebet ist eine Beruhigung für sie (vgl. Koran 9,103).

Vorrang der sozialen vor den individuellen Rechten

(5) Der Referent sprach von einer Aporie, auf die ich nun eingehen möchte. Im gesellschaftlichen Bereich kennen wir keine Aporie. Aporien gibt es in philosophischen und theoretischen Fragen. Es stellt sich also die Frage, ob wir in gesellschaftlichen Fragen eine

‚Aporie‘ vorfinden, so daß wir im Spannungsfeld zwischen ‚Freiheit‘ und ‚Pflichten‘ zu einem *Circulus vitiosus* kommen würden.

In meinem Beitrag versuchte ich zu zeigen, daß die allgemeinen, sozialen Rechte gegenüber den individuellen Rechten Vorrang haben. Zwar sind alle Rechte von ihrem Wesen und Ursprung gut, es ist daher ihnen entsprechend zu handeln. Doch sind einige Rechte von ihrem Ursprung und Wesen her gut – sofern keine Einschränkung besteht –, während andere Rechte, die auch von ihrem Ursprung und Wesen her gut sind, darüber hinaus immer, d. h. ohne Einschränkung gut sind. Besteht ein Widerspruch zwischen zwei Arten von Gutem? Es gibt absolute und immer gültige Werte, die man daher niemals opfern kann, wie z. B. die Gerechtigkeit. Und es gibt Werte, die zwar selbst ihrem Wesen nach gut sind, aber in der Kollision mit einem absoluten Wert als nachrangig betrachtet werden können.

So kann etwas Gutes wie ‚Gerechtigkeit‘ unter keinen Umständen schlecht sein. Sollte es einmal zu einer Kollision kommen zwischen der Verpflichtung zur Ehrlichkeit und Wahrheit einerseits und der Verpflichtung zur Gerechtigkeit andererseits, so hat die Verpflichtung zur Gerechtigkeit Vorrang gegenüber der Verpflichtung zur Wahrheit. Denn die sozialen bzw. allgemeinen Rechte haben gegenüber den individuellen Rechten Vorrang. Wobei natürlich immer vorausgesetzt wird, daß die allgemeinen Rechte auf gesellschaftlicher Gerechtigkeit aufgebaut sind, was im Falle despotischer Verhältnisse nicht zutrifft.

vom Virus der Übertreibung und dadurch bedingter Unterbewertung

*Rashadi* Ich danke für diesen wissenschaftlich fundierten Beitrag von Herrn Dr. Hammer. Ich möchte nur auf einen Punkt hinweisen: Ein Unheil, unter dem der Mensch immer schon gelitten hat, das aber mit dem Zeitalter der Renaissance einen dominierenden Einfluß

auf ihn gewonnen hat, ist *ifrāt* und *tafrīt*, ‚Übertreibung‘ und ‚Untertreibung‘, eine monokausale Denkweise, die zu extremen Positionen neigt. Das eine Mal treten Schulen auf, die in den Rechten das Wesentliche sehen und die dabei in Gefahr sind, die Pflichten zu vergessen. Umgekehrt gibt es dann wieder Schulen, die sich nur mit den Pflichten, *takālīf*, befassen und dabei die Rechte übersehen. Ähnliches gilt für die Diskussion über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, wo immer die Gefahr besteht, daß man das eine überbetont zu Lasten des anderen, das unterbewertet wird.

Das Problem zeigt sich auch im Zusammenhang mit der Bewertung des Anteils, den die Religion bzw. die Vernunft hinsichtlich der Ordnung der Gesellschaft haben. Sagen die einen, daß die Ordnung der Gesellschaft nur auf der Grundlage der religiösen Schriften und der daraus abgeleiteten Richtlinien erfolgen kann und daß dabei der Vernunft keinerlei Bedeutung zukommt, behaupten die anderen das Gegenteil. Das Gleiche geschieht auch hinsichtlich der Freiheit des Menschen, die manche so hoch bewerten, daß andere Werte wieder zu kurz kommen. Vor diesem Dilemma, daß der Mensch zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in seinem Leben so schwer einen ausgeglichenen Mittelweg findet, stehen wir ständig. Daher hat auch weder das eine noch das andere eine allzu lange Lebensdauer. Das gilt von *Marx*, der auftritt und behauptet, daß sich alles nur noch um die Achse der ökonomischen Frage dreht, ebenso wie von *Freud*, der kommt und die sexuelle Seite im menschlichen Leben so sehr betont, als ob es sonst nichts gäbe. Das hat entscheidend damit zu tun, daß man einseitig auf den Verstand setzt und in seiner Betrachtungsweise bloß eindimensional wird.

auch hinsichtlich der Menschenrechte

So ist auch das Problem der Menschenrechte in vielfacher Hinsicht mit diesem Mangel bzw. mit dieser Gefahr der Über- oder Unterbewertung behaftet, indem man beispielsweise sagt, daß die Menschenrechte auf der ganzen Welt gültig sind, und dabei in Gefahr ist zu übersehen, daß jede Kultur, jedes Volk und jede Gesellschaft die Menschenrechte auf eine andere Weise definieren.

Dies nur als Ergänzung zu den wissenschaftlich fundierten Aussagen von Professor Hammer und seiner Kritik der verschiedenen Standpunkte, weil ich überzeugt bin, daß das Problem der Überbewertung und in der Folge auch der Unterbewertung bestimmter Aspekte der Wirklichkeit nicht nur in der Wissenschaft und der Epistemologie enorme Probleme verursacht, sondern auch im täglichen Leben des Individuums und der Gesellschaft.

neben den Rechten auch Pflichten entsprechend zu beachten

*Peschke* Der Hauptakzent des Referates lag offensichtlich darauf zu zeigen, daß es in den sozialen Beziehungen vor allem darum geht, von den Rechten her das Leben zu regeln. blieb nicht dabei der Aspekt der Verpflichtungen unterbewertet? Hat der Mensch, so wäre vom Ansatzpunkt des Referates ausgehend zu fragen, tatsächlich vor allen Pflichten immer schon Rechte oder sind nicht beide gleichzeitig da? Wird der Mensch geboren, steht er bereits unter der Verpflichtung Gott gegenüber; heiratet ein Mensch, geht er damit seinem Partner bzw. seiner Partnerin und den Kindern gegenüber grundlegende Verpflichtungen ein. Es gibt eben ganz allgemein in der Gesellschaft nicht nur Rechtsbestimmungen, sondern die verschiedensten Arten von Verpflichtungen, wie die Steuerpflichten, die Verpflichtung, die Verkehrsgesetze zu beachten, keine Fahrerflucht zu begehen usw. Alles Pflichten, die auch gesetzlich geregelt sind. Würde nicht die Tendenz, alles in festgeschriebene Rechte umzusetzen, die Gefahr einer Art von Diktatur in sich tragen, weil es zunehmend u. a. darauf hinausliefe, auch entsprechende Kontrollmechanismen einzuführen, um alle diese Rechte in die Tat umzusetzen? Hinsichtlich der Medienethik, beispielsweise, gibt die Pressefreiheit den Informatoren das Recht auf freie Pressemitteilungen. Welches sind aber die Pflichten im Zusammenhang mit diesen Rechten? Obwohl es gewisse Rechte auf die Wahrung der Privatsphäre gibt, wird es doch als unerwünscht betrachtet, generell alles in Gesetze zu fassen, wo es um die Ethikkodizes der Mediatoren geht. Würde doch eine derartige Vorgangsweise zu allzuvielen Detailregelungen und -vorschriften führen. Auf die verschiedenen Aspekte der Verantwortung im Bereich der Medien müßte vielmehr vorwiegend über eine Medienethik Einfluß genommen werden.

Verantwortungsethik ein Gebot der Stunde

Was die angesprochene „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ anbelangt, so versteht sie sich als eine „Verantwortlichkeitserklärung mit ethischem Appell“, will also damit nicht eo ipso eine Gesetzesvorschrift sein bzw. werden. Einzelne dieser ethischen Appelle können ja auch einmal in Gesetzesvorschriften übergehen, doch wäre das nichts Außergewöhnliches, insofern doch viele Verpflichtungen in der Gesellschaft ohnehin den Charakter von gesetzlich geregelten Verpflichtungen haben. Die Notwendigkeit einer derartigen Verantwortungsethik wird nicht zuletzt durch die Tatsache unterstrichen, daß sich unter den Unterstützern dieser Erklärung zahlreiche (ehemals) führende Staatsmänner und Politiker befinden.

Zweck des Rechts: Sicherung der Eigenverantwortung

*Hammer* Die Wortmeldungen zeigen, daß die kontroversielle Auffassung bestimmter Fragen hinsichtlich des im Referat behandelten Themas quer durch die hier vertretenen Gesprächspartner verläuft.

Zunächst zum Einwand von Professor Peschke: Mein Anliegen einer durchgängigen rechtlichen Sicherung der Freiheit war nicht als Plädoyer für eine Verrechtlichung aller Lebens- und Verantwortungsbereiche gemeint. Im Gegenteil: Ich wollte die unverzichtbare Dimension ethisch-politischer Bürgerverantwortung für die freiheitssichernde Substanz der Rechtsordnung in einer Demokratie aufzeigen. Meine Ausführungen wollten auch nicht konkretistisch, gewissermaßen rechtstechnisch verstanden werden, d. h. als ob vom juristischen Instrumentarium aus gesehen die gesamte Rechtsordnung in subjektive Rechte aufgelöst werden sollte. Da stünde dann in der Tat so etwas wie dem öffentlichen Interesse kein legitimer Platz mehr zu. Es kam mir vielmehr darauf an, die Begründungsdimension hinsichtlich der Frage, woraus die Verpflichtungskraft einer öffentlich-rechtlichen Ordnung gewonnen werden kann, einzubeziehen.

In dieser Frage bin ich freilich der Ansicht, daß sich auch sämtliche Definitionen des Gemeinwohles rechtlich letztendlich auf das Anliegen einer allgemeinen Sicherung der Freiheit für alle, die in einer solchen Rechtsgemeinschaft leben, zurückführen lassen müssen. Freilich muß Freiheit dabei so umfassend verstanden werden, daß auch die Aspekte solidarischer Mitverantwortung von diesem Freiheitsbegriff her erschlossen werden können. Alle Zwecke, die aber darüber hinausgingen, würden mir insofern als problematisch erscheinen, als sie gerade den Zweck des Rechts, die umfassende Sicherung der Eigenverantwortung des Menschen, nicht mehr ausreichend berücksichtigen würden.

Etwas anders als Professor Rashadi, um damit auf seine Wortmeldung zurückzukommen, betrachte ich es nicht als unheilvoll für die Menschheit, daß sie jetzt in einer Welt lebt, in der hinsichtlich des Wesens des Menschen und seiner Bestimmung Auffassungen vertreten werden, die miteinander schwer oder gar nicht vereinbar erscheinen. Kann man eine Situation wie diese nicht aus religiöser Sicht auch als Bewährungsaufgabe dafür sehen, daß Gott den Menschen mit Freiheit und damit auch mit Reflexionsvermögen ausgestattet hat, und durch diese Grunddisposition bedingt immer wieder Phasen der Geschichte auftreten, in denen die Menschen ganz unterschiedlicher Auffassung über die Art der richtigen Lebens-

führung sind. Das würde meines Erachtens der Religion selber bzw. der Geltung des Gesetzes Gottes, von dem gestern die Rede war, keinen Abbruch tun, sondern dazu auffordern, die Grundlagen und die Art dieser Geltung unter dem Blickwinkel der Freiheit des Menschen noch einmal verstärkt zu bedenken.

der Mensch als ‚Statthalter Gottes‘

Dafür finden sich nun, wie ich meine, auch in beiden Offenbarungsreligionen Ansätze, die in derartigen Situationen besonders zu aktualisieren wären. Was den Islam betrifft, glaubte ich in unseren Diskussionen in dem koranischen Verständnis des Menschen als Statthalter, als *ḥalīfā* Gottes, Ansätze dafür erkennen zu können: daß man auch die Eigenverantwortung des Menschen gerade in solchen geschichtlichen Situationen, in denen Entzweiung entsteht, besonders herausgefordert sieht. Denn in solchen Stunden der Geschichte geht es dann verstärkt darum, eine gemeinsame Ordnung zu finden, in der divergierende Positionen so untergebracht werden können, daß der von Gott gewollten Freiheit des Menschen nicht Gewalt angetan wird, einerseits, und jedem Menschen in gleicher Weise der Weg zu einer persönlich motivierten Erkenntnis des Gesetzes Gottes ermöglicht wird, andererseits.

aufgerufen, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten

In diesem Zusammenhang denke ich auch an zwei Aussagen im Koran: Zunächst an den von Ayatollah Taskhiri zitierten Vers (Koran 16,90): „Gott gebietet, Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun [...]. Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche [...].“ [siehe oben S. 281]. Es gibt aber auch eine Stelle im Koran, wo

Gott den Menschen sagt, sie selbst sollten das Gute befehlen und das Schlechte verbieten; so wenn es in Sure 3, Vers 104 heißt: „Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Gläubigen) entstehen, die zum Guten aufrufen, das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten. [...].“ Das ist ein unterschiedlicher Ansatz, der wahrscheinlich die Eigenverantwortung des Menschen in Situationen, in denen es unklar ist, wie das Gesetz Gottes zu verstehen und zu verwirklichen ist, betonen und unterstützen soll. Situationen dieser Art könnten den Menschen dazu veranlassen, die Geltung des Gesetzes Gottes neu verstehen zu lernen, indem er sich selbst aufgerufen sieht, in verantwortlicher Weise den Grundanspruch, den eine Religion an den Menschen stellt, in einer bestimmten geschichtlichen Situation umzusetzen und insofern auch in einer geschichtlich bedingten Weise selbst zu definieren, was hier und jetzt als gerecht zu gelten hat.

kein Monopol Einzelner, sondern grundsätzlich jedem zuzuerkennen

Diesen Anspruch kann man auch im Sinne der Offenbarungsreligionen an jeden Menschen gerichtet sehen, islamisch etwa, wie schon angedeutet, durch die Vorstellung von der Statthalterschaft Gottes, die jedem Menschen in einer für ihn grundlegenden Weise von Gott her zugeeignet ist. Das hat aber zur Folge, daß die Bemühung einer politischen Gemeinschaft um die Definition des Gerechten nicht so aussehen kann, daß bestimmte Menschen diese Definitionsmacht sozusagen monopolartig für sich in Anspruch nehmen können, sondern daß jedem Menschen grundsätzlich diese Verantwortlichkeit zuzuerkennen ist. Insofern hat es auch Sinn, in einer öffentlich wirksamen Weise ein öffentliches Ethos stärken zu wollen. Doch würde es, wie ich meine, die Verantwortlichkeit jedes einzelnen Menschen, die ja schon ein religiöser Anspruch ist, untergraben, wollte man versuchen, ein solches Ethos mit rechtlichen Zwangsmitteln durchzusetzen.

Charta der Menschenrechte als Reaktion auf das Mittelalter

*Khalidji* Um die wissenschaftlichen Positionen richtig verstehen zu können, müssen wir sie in jenem historischen Rahmen betrachten, in dem sie entstanden sind. Die Charta der Menschenrechte ist eine Reaktion auf die Herrschaftsverhältnisse des Mittelalters, wo der Schwerpunkt auf Verpflichtung, *taklīf*, und Aufgaben, *wazā'if*, lag. Sie hebt die Rechte des Menschen hervor, wobei man freilich in der Diskussion grundsätzlich zugibt, daß dabei die Pflichten nicht übersehen werden dürfen. Immer wenn man fordert, daß neben den Rechten auch Pflichten zu beachten sind, entsteht vielerorts Angst und Furcht, damit in das Mittelalter zurückzufallen.

Auf der anderen Seite neigen gerade diejenigen, die individuelle Rechte fordern, dazu, die Rechte der Anderen zu verletzen. Wir beobachten heute weltweit diese Tendenz. Insbesondere verletzen jene Kräfte, die sich heute als Weltmacht verstehen, in selbstverständlicher Weise die gesellschaftlichen und individuellen Rechte Anderer oder interpretieren diese Rechte zu ihren Gunsten, um damit ihre eigenen Rechte durchzusetzen.

Religionen für Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten

Die Religionen haben demgegenüber ein ausgewogenes Verhältnis zu den Rechten und Pflichten der Menschen. So unterstreichen sie einerseits, daß die Ehre eines Gläubigen sein Recht ist und daß er weder das Recht hat, sich selbst zu erniedrigen noch sich durch Andere erniedrigen zu lassen, betonen aber andererseits die Pflichten des

Gläubigen zuerst Gott gegenüber und dann auch den anderen Menschen gegenüber. Wir sollten uns also in der Diskussion um das Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten durch die Religionen inspirieren lassen. Und wenn bestimmte Kreise bei dem Versuch, ein Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten herzustellen, meinen, nicht der Hilfe von seiten der Religion zu bedürfen, werden sie in andere Extreme fallen. Der Referent hat für dieses Problem keine Lösung gezeigt, ich hätte jedoch gerne seine Meinung gehört.

**individuellen Freiraum zur Erfüllung moralischer Pflichten sichern** *Schabestari* Es geht bei dem, was Professor Hammer sagen wollte, meines Erachtens nicht um die Frage, ob wir den Rechten Priorität einräumen sollen oder den Pflichten. Er ist vielmehr, wie ich meine, davon ausgegangen, daß die Menschen Pflichten haben, die natürlich moralischer Art sind; und daß sich von da aus die

Frage stellt, ob diese moralischen Dinge in der Gesellschaft dadurch besser garantiert werden, daß man dafür ein eigenes System von ‚Menschenpflichten‘ schafft oder indem man ein entsprechendes System auf den Menschenrechten aufbaut, das den Menschen die Möglichkeit gibt, ihre Pflichten auszuüben. Wobei man bei der Definition dieser Menschenrechte klarmachen müßte, daß es sich dabei nicht um bloße Rechte handelt, sondern um Rechte, mit denen auch Pflichten verbunden sind. Es würde somit nicht darum gehen, den Rechten des Menschen auf Kosten der Pflichten Vorrang zu geben, so daß man sich fragen müßte, wo bleiben dabei die Religionen, wo bleibt dabei die Moral. Vielmehr sollte eine derartige Sicht der Dinge eine Lösung dafür anbieten, die Menschenpflichten in unseren gesellschaftlichen Systemen gerade dadurch besser zu verankern, daß man sie generell nicht zu Gesetzen macht, sondern ihre moralische Natur bewahrt, indem man sie rechtlich absichert.

**können auch für persönliche Pflichten Gesetze erlassen werden?** Eine zweite Bemerkung bezieht sich darauf, daß wir im Zusammenhang mit den Menschenrechten von Rechten des Menschen sprechen, die dem Menschen als solchem gegeben worden sind. Im Unterschied dazu gibt es aber auch Rechte, die in erster Linie auf die menschliche Gesellschaft bezogen sind, beispielsweise parlamentarische

Rechte u. ä. Dementsprechend gibt es auch Menschenpflichten, die in erster Linie Pflichten betreffen, die zum Menschen als Mensch gehören – und andere, die zum Beispiel seine Steuerpflicht betreffen oder ihm als Verkehrsteilnehmer anhaften. Die Frage ist, ob für jene Pflichten, die den Menschen als

Mensch betreffen, die ihn persönlich, in seinem persönlichen Verantwortungsbereich betreffen, eigene Gesetze erlassen werden können.

**‚Rechte der Person‘ – ‚Rechte des Individuums‘**

*Gordji* Ich möchte Herrn Professor Hammer für sein sehr nützliches Referat meinen Respekt aussprechen. Dazu eine Anmerkung, die weder islamisch noch christlich ist: Wenn er von den ‚Rechten der Person‘, *huqūq-*

*išābš*, gesprochen hat, so meine ich, daß man von diesen Rechten der Person sinnvollerweise nur in Beziehung zu Gott reden kann. Denn die Rechte einer Person mit den ihr zukommenden Eigenschaften sprechen von jenen Rechten, die wir Gott zuschreiben. Davon sind meiner Ansicht nach die ‚Rechte des Individuums‘ zu unterscheiden, insofern das ‚Individuum‘ gleichsam als konkretes Beispiel, *mišdāq*, eines Ganzen zu sehen ist – im Falle des Menschen also als konkretes Beispiel, das für einen einzelnen Menschen steht ebenso wie für alle Menschen.

Was ist nun unter den ‚Rechten einer Person‘ im Unterschied zu den ‚Rechten eines Individuums‘ zu verstehen? Ich denke, daß im ersteren Falle es um Rechte einer Person geht, die so keiner anderen eigen sind, während die Rechte eines Individuums prinzipiell keine Rechte eines Einzelnen sind, sondern Rechte eines Ganzen.

Von einem Vorrang der Rechte gegenüber den Pflichten oder umgekehrt der Pflichten gegenüber den Rechten zu sprechen, macht meiner Ansicht nach keinen Sinn. Eines steht in Beziehung zum anderen: Kommt einem Recht große Bedeutung zu, dann hat die ihm korrespondierende Pflicht auch große Bedeutung, ist das Recht von geringer Bedeutung, dann auch die Pflicht. Vielmehr sollte man von einer Ausgewogenheit bzw. von einem Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten reden, das würde der Beziehung zwischen diesen beiden Größen am besten entsprechen.

**‚Menschenrechte‘ – Pflichten, die im Recht verankert sind**

Wie die Rechte, die an einer juristischen Fakultät gelehrt werden, eigentlich Pflichten sind, so auch im Falle der Menschenrechte. Es geht also dabei nicht um Rechte, sondern um Pflichten, nur tragen sie den Namen ‚Rechte‘, wie dies auch beim ‚islamischen Recht‘, *fiqh*, der Fall

ist. Der einzige Unterschied zwischen den Menschenrechten und dem islamischen Recht ist, daß letzteres auf den vier bekannten Grundlagen von Koran, Sunna, Analogie und Konsens steht, während die Menschenrechte auf der Tradition beruhen, auf logischer Schlußfolgerung und einem Instinkt dafür, was für ein bestimmtes Problem die beste Lösung ist. Es geht daher bei den Menschenrechten um Pflichten, die freilich im Recht verankert sind. Meines

Erachtens ist das Wort ‚Rechte‘ im Begriff ‚Menschenrechte‘ unpassend.

Religionen auf-  
gerufen, den  
Menschen im  
Gebrauch seiner  
Freiheit zu  
unterstützen

*Gabriel* Mit meinem Dank für die eingehenden Darlegungen von Professor Hammer verbinde ich die Frage, ob man nicht aus unserer Sicht der Gesellschaft das Diktum von *Böckenförde*, daß der freiheitliche, säkulare Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann [vgl. oben S. 306], noch um vieles ernster nehmen müßte. Würde doch die Frage, welcher persön-

lichen Voraussetzungen im Menschen es in einer solchen freiheitlichen Ordnung bedarf, uns zum klassischen Tugenddiskurs zurückführen. Es ist nicht schwer zu sehen, daß mit dieser Bildung der Persönlichkeit zur Freiheit für die Religionen eine eminent wichtige Aufgabe verbunden wäre.

Im übrigen meine ich, daß diese Diskussion deshalb eher aus dem amerikanischen Sprachraum zu uns kommt, während im europäischen Bereich hier noch große Berührungängste bestehen, weil religiöse Pflichten bei uns zu lange Zeit hindurch nicht nur in einer generellen Weise vorgegeben waren, sondern auch mit Zwang eingefordert wurden. Im amerikanischen Sprachraum steht man der Aufgabe der Religion in dieser Hinsicht psychologisch viel unbefangener gegenüber.

*Ganbari* Ich danke Herrn Professor Hammer für sein Referat, das sich mit einer komplizierten Materie befaßt. Die Sache wird zusätzlich komplizierter, wenn man den Schutz der individuellen Rechte den einzelnen Staaten überträgt. *MacIntyre* betont in diesem Zusammenhang: „Menschenrechte erscheinen ohne Sinn da, wo man von Utilitarismus und von einem liberalen Staat ausgeht“. In dem Maße man Utilitarismus bzw. Eigeninteresse Vorrang einräumt, wird die Rolle des Staates hinsichtlich des Schutzes der Menschenrechte ihrer Relevanz beraubt. Meiner Meinung nach können wir gerade hier mit einer Aporie konfrontiert werden. Will man die ‚Religion‘ oder ‚Pflichten‘ hier ins Spiel bringen, dann bedarf es einer anderen theoretischen Grundlage, um die Pflicht des Staates, in dieser Angelegenheit seine Verantwortung wahrzunehmen, in entsprechender Weise erörtern zu können. Hier sehe ich tatsächlich ein Problem.

Menschenrechts-  
erklärungen –  
gegen Verbrechen  
unserer Zeit

*Luf* Fürs erste nur zum Diskussionsbeitrag von Dr. *Khalidji* den Hinweis, daß die Menschenrechtserklärungen von 1948 nicht gegen das Mittelalter gerichtet waren, sondern gegen die Barbarei des Nationalsozialismus, gegen die unmenschliche Weise, wie man in dieser Zeit in Auschwitz und an anderen Orten mit Menschen umgegangen ist.

Unterschiede  
zwischen morali-  
schen und recht-  
lichen Pflichten

In der Tat geht es bei den hier verhandelten Fragen um eine entsprechende Verhältnisbestimmung von Recht und Moral. Geht man nun von der Verpflichtung des Menschen aus, sich in einer religiösen und umfassend humanen Perspektive zu vervollkommen, stellt sich die

Frage, wie dies geschehen soll. Geschieht die Vervollkommnung aufgrund eigenen freiheitlichen Handelns oder darf hier Zwang ausgeübt werden? Das ist die Grundfrage. Wieweit also darf in diesem Zusammenhang Zwang ausgeübt werden, und wann ist dieser Zwang so, daß er freiheitsbedrohend wird? Das Problem hat bei uns dazu geführt, daß man deutlich zwischen moralischen und rechtlichen Pflichten unterschieden hat. Während bestimmte moralische Pflichten für die persönliche Lebensführung so wichtig sind, daß sie frei verantwortet werden müssen, gibt es andere moralische Pflichten, die so elementar die Rechte anderer betreffen, daß sie im Falle ihrer Verletzung mit Rechtszwang bedroht werden müssen.

Als Beispiel sei die ‚Hilfeleistungspflicht‘ angesprochen: Sie besagt, daß ich nicht nur ein moralisches Gebot verletze, wenn ich jemandem nicht helfe, der bei einem Verkehrsunfall schwer verletzt wird, sondern auch ein rechtliches Gebot. Recht und Moral sind also nicht getrennt zu sehen, es muß vielmehr der moralische Hintergrund differenziert werden hinsichtlich dessen, was ich aus eigener Verantwortung für meine moralische Vervollkommnung zu tun habe, und hinsichtlich dessen, wo das Recht mich zwingen darf.

Ein Fall einer angewandten Differenzierung von Recht und Moral, der in den bisherigen Darlegungen auch schon angesprochen wurde [vgl. oben S. 112 f., 194, 204, 222 f.], ist die Behandlung der Homosexualität. Hier erscheint in ähnlicher Weise eine Differenzierung angebracht. Ein Aspekt ist die moralische Beurteilung der Sache und der konkrete Umgang mit ihr, wie diese sich von bestimmten religiösen Auffassungen und von anderen Seiten her ergeben. Soll man nun auch mit Hilfe des Rechts in dieser Angelegenheit tätig werden, die im Grunde eine Frage der persönlichen Lebensführung ist, wie immer man sie moralisch qualifiziert? Unsere Antwort darauf ist: Diese Angelegenheit ist bei Erwachsenen als eine moralische, nicht aber als eine juristische Frage zu behandeln, und sie ist demgemäß auch nicht unter Strafe zu stellen.

damit moralische  
Pflichten erfüllt  
und gelebt wer-  
den können

*Hammer* Vieles wurde in der Diskussion schon gesagt, und ich kann in dieser abschließenden Wortmeldung darauf aufbauen. Es ging mir insgesamt um die Sorge, daß dem Menschen jeweils in einer aktuellen Situation die Möglichkeit gegeben wird, seine moralischen

Pflichten erfüllen und leben zu können, die er ja nicht zuletzt aus der Religion gewinnt, der er anhängt. Diese Sorge dafür muß sich, besonders unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft, institutionell niederschlagen und sich in Form von fundamentalen Rechten ausdrücken. Es gibt keine andere institutionelle Form, um dieses Anliegen in einer konkreten Gesellschaft umzusetzen. Das ist gemeint, wenn ich von der These des Vorrangs der Menschenrechte ausgehe. Und es schließt keinesfalls aus, daß die konkrete Ausgestaltung einer Rechtsordnung immer den Aspekt von Rechten und Pflichten sozusagen unauflösbar miteinander zu verknüpfen hat.

... insbesondere unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft

Aus diesem Grund habe ich auf die Intervention von Professor Peschke hin festgestellt, daß es keineswegs darum geht, daß das ganze Rechtssystem gewissermaßen nur noch isoliert aus dem subjektiven Recht und aus keinen anderen Elementen funktionieren kann. Es geht vielmehr um eine Begründungsfrage, darum, aus welchen Anforderungen bzw. Ansprüchen heraus es möglich ist, die Verbindlichkeit eines Rechtssystems insbesondere unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft zu legitimieren. Da scheint es mir zielführend zu sein, bei dem anzusetzen, was notwendig ist, um jedem Einzelnen die Möglichkeit der Erfüllung moralischer Pflichten in ausreichender Weise zu sichern.

Begründungsebene für Rechtsgebrauch essentiell

Was ist sodann – im Sinne der Anfrage von Professor Ganbari – die Basis für eine moralisch bzw. ethisch hinreichende Legitimitätsvoraussetzung der Grundrechte? Damit war vor allem auch die amerikanische Diskussion angesprochen. Doch handelt es sich dabei um die Frage nach einem politischen Ethos, das der Staat um der Freiheit willen nicht garantieren kann; er muß m. a. W. um der Freiheit willen dieses Wagnis eingehen – denn die Alternative dazu bestünde immer wieder nur darin, moralische Pflichten von Staats wegen vorschreiben zu wollen. Allerdings verdanken wir dieser Reflexion einen wesentlichen Impuls, insofern sie unser Augenmerk darauf gelenkt hat, daß es nicht nur darum geht, individuelle Freiräume zu gewährleisten, in denen jeder Einzelne seine persönliche Verantwortlichkeit vor Gott und im vielfältigen Bezug seines Lebens angemessen wahrnehmen kann, sondern auch Freiräume für jene Quellen zu sichern, aus denen sich ein politisches Ethos speisen muß, aus denen allererst eine verantwortungsvolle Bestimmung von Rechten und Pflichten in einer Gesellschaft erwachsen muß.

säkularer Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht liefern kann

Das ist das Risiko eines säkularen Staates. Er kann nicht garantieren, daß sich alle Bürger, die den politischen Prozeß mitgestalten und so in gewisser Weise als Mitgesetzgeber tätig werden, tatsächlich aus der Sorge für die Freiheit aller Anderen motivieren. Das Problem taucht immer wieder auf, mit ihm gilt es, sich fortwährend auseinanderzusetzen. Daher hat Herr Ganbari Recht, wenn er sagt, daß wir zu keinem normativen Begriff der Menschenrechte kommen, wenn wir nur empirische Interessen als Ausgangspunkt nehmen. Denn in dieser Engführung ist es nicht einmal möglich zu begründen, warum das Interesse eines jeden Anderen gleich viel wert sein soll wie mein eigenes, wenn ich nicht immer schon den Wert dieses Interesses begründe durch einen vorausgehenden Wert, der in der Person eines jeden liegt – und das ist eben die Menschenwürde. Im Interesse einer demokratisch-säkularen Gesellschaft muß es daher liegen, daß die ethischen Quellen erhalten werden und sich immer wieder neu im Ethos und in der moralischen Motivation der einzelnen Bürger, bis hinein in den Bereich ihrer politischen Betätigung ausgestalten.

## Das ethische Element in der ökonomischen Doktrinbildung und die Katholische Soziallehre

J. Hanns Pichler – Ingeborg Gabriel

Im folgenden sei versucht, die angesprochene Thematik unter zweifachem Aspekt zu beleuchten: einmal dogmenkritisch anhand wesentlicher Inhalte bzw. Fragestellungen im Rahmen des ‚mainstream‘ wirtschaftswissenschaftlicher Denkmuster in dessen markanten Facetten und sodann spezifischer vom Standpunkte der ‚Katholischen Soziallehre‘.

I

[J. Hanns Pichler]

Mit Blick auf Ethik und Ökonomie sei vorab die mehr grundsätzliche Frage gestellt, ob es – etwas provokativ formuliert – eine Art ‚Bindestrich-Ethik‘ (z. B. eine sogenannte ‚Wirtschafts-Ethik‘) denn überhaupt gäbe oder geben könne; trotz eines beachtlichen Spektrums einschlägig betitelter, vor allem auch neuerer Werke und Abhandlungen bliebe dies einmal prinzipiell zu hinterfragen.<sup>1</sup>

Bezieht man sich auf die dahingehend sozusagen ‚klassischen‘ Texte und Schriften, findet sich solche Differenzierung weder in einer „Nikomachischen Ethik“ von *Aristoteles*<sup>2</sup> noch in den hiezu relevanten Teilen

<sup>1</sup> Vgl. hierzu einen der ‚Klassiker‘ aus dem einschlägigen Schrifttum: W. Weddigen, *Wirtschaftsethik. System humanitärer Wirtschaftsmoral*, Berlin 1951; weiters J. Messner, *Ethik. Kompendium der Gesamtethik*, Innsbruck u. a. 1955; O. Schilling, *Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklika Quadragesimo anno des Papstes Pius XI.*, München 1933; O. von Nell-Breuning, Art. „Wirtschaftsethik“, in: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft* (hrsg. von der Görres-Gesellschaft), Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 772–781, hier: 780 (worin er zur Frage „Ethik der Wirtschaft“ u. a. bemerkt, daß „die Wirtschaftswissenschaft selbst eine Tochter der Ethik“ sei; insoferne „die Wirtschaft ohne ethische Normen nicht auskommt“, wäre folglich „eine nicht wertende Wirtschaftswissenschaft [...] zur Unfruchtbarkeit verurteilt“); neuerdings auch P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus (Vorträge und Aufsätze / Walter-Eucken-Institut; 87)*, Tübingen 1991, sowie ders., *Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik*, Tübingen 1988; ferner auch G. Enderle u. a. (Hrsg.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Freiburg u. a. 1993.

<sup>2</sup> Siehe insbesondere „Ethika Eudemeia“ (zwischen 347 und 335 v. Chr.): „Wenn man [...] die natürlichen Güter [...] Wohlbefinden, Vermögen, Freunde [...] in der Weise erstrebt und sich zu eigen macht, daß dadurch die Betrachtung Gottes möglichst gefördert wird, so ist dies die beste Norm [...]“; sowie „Ethika Nikomacheia“ (zwischen 335 und 323 v. Chr.): Wonach,

der epochenprägenden „Summa theologiae“ des großen *Aquinaten*.<sup>3</sup>

Wenn schon gefordert und einzumahnen, so schiene das Ethische, schiene jedweder ethische Anspruch – nicht zuletzt in einem philosophisch umfassenderen Verständnis – wohl durchgängig gültig für alle Bereiche menschlichen Handelns; somit eben auch für das wirtschaftliche Handeln. Solches Handeln folgt bzw. orientiert sich an ethischen Prinzipien, ist demnach ‚ethisch‘ oder ist es nicht. Eine Art ‚Bauchladen‘ spezifischer Ethiken, woraus man allenfalls beliebig seine jeweiligen Verhaltensweisen wählen mag, schiene denn nachgerade problematisch, um nicht zu sagen abwegig.

So etwa auch beansprucht das Verständnis von Ethik bzw. ethisch fundiertem Handeln in erwähnter „Summa“ eines *Thomas von Aquin*, in deren vor allem sozio-ökonomisch relevanten Aspekten, einen ihm wesensgemäß zukommenden überhöhenden Gültigkeitsanspruch, der jedwede spezifisch ein- oder abzugrenzende Differenzierung in einem ‚fachorientierten‘ Sinne weder erforderte noch zuließe.

In weiterführender Betrachtung uns sodann dem im wesentlichen abendländisch geprägten Anblick der Ökonomie in Form des klassisch fundierten ‚mainstream‘ der Disziplin zuwendend, sei im gegebenen thematischen Zusammenhang auf die berühmten vier Postulate einer „reinen Ökonomie“ verwiesen, als solche formuliert von *Nassau W. Senior*<sup>4</sup> einige Jahrzehnte nach *Adam Smiths* „Wealth of Nations“, nämlich:

*erstens* auf das „Eigennutzprinzip“ als Ausdruck ‚natürlichen‘ menschlichen Verhaltens im Sinne eines gewissermaßen anthropologisch zugrundeliegenden und somit wirtschaftswissenschaftlich eigentlich nicht weiter zu

---

neben gerechter „Verteilung“ im Rahmen „eines geordneten Gemeinwesens“, eine weitere Grundform der Gerechtigkeit „die, welche dafür sorgt, daß die vertraglichen Beziehungen von Mensch zu Mensch rechtens sind.“ Jeweils zit. nach *H. Flashar u. a.*, *Aristoteles und seine „Politik“*. *Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens*, Düsseldorf 1992, 16 bzw. 97.

<sup>3</sup> „Summa“, insbesondere deren „pars secunda secundae“ als im wesentlichen *Thomas von Aquins* ‚Ethik‘ in Form einer allgemeinen ‚Tugendlehre‘: Demnach ist es, in Anlehnung an *Aristoteles*, „bei jedem Ding die Tugend, die den, der sie hat, gut macht, und gut macht sein Wirken. Überall also, wo irgend eine Handlung des Menschen [...] gut ist, muß sie notwendig einer Tugend [...] entspringen“. Zit. nach *P. Koslowski*, *Ethische Ökonomie und theologische Deutung der Gesamtwirklichkeit in der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin*, in: *N. Lobkowicz*, *Thomas von Aquin – Leben, Werk und Wirkung* (Klassiker der Nationalökonomie), Düsseldorf 1991, 43 f.; vgl. auch *A. F. Utz*, *Die Ethik des Thomas von Aquin*, in: ebd., 23–32.

<sup>4</sup> Einschlägig hiezu: *N. W. Senior*, „An Introductory Lecture on Political Economy“ (1827), weiters „An Outline of the Science of Political Economy“ (1836), sowie insbesondere „Four Introductory Lectures on Political Economy“ (1852); alle in: *Ders.*, *Selected Writings*, Kelley Reprint, New York 1965.

hinterfragenden ‚ordre naturel‘ wirtschaftlich rationalen Handelns (implizierend so zugleich dessen Maximierungspostulate nach dem sogenannten ‚Wirtschaftlichkeitsprinzip‘);

*zweitens* auf das „Knappheitsprinzip“ mit einem darin wiederum sich manifestierenden rationalen Abwägen in der Allokation von (u. a. aufgrund wachsender Bevölkerung sowie damit einhergehend zunehmender Bedürfnisse) stets ‚knappen‘ Mitteln oder Ressourcen für zu verwirklichende Ziele;

*drittens* auf das „Arbeitsteilungsprinzip“ als klassisches Rationalitätskriterium schlechthin, mit einem letztlich durch und durch funktional gefaßten – und damit seines humanen Bezuges entäußerten – Begriff von ‚Arbeit‘;

*viertens* schließlich, und eher ergänzend, auf das „Ertragsprinzip“, mit – bei gleichbleibender Technologie – tendenziell fallenden Erträgen.

Hierin manifestiert sich der durchgängig rationalistisch säkularisierende Gehalt der Ökonomie im ‚klassischen‘ Kleide als – vergleichsweise mit anderen Wissenschaften – späte Frucht der Aufklärung einer von ihrem geistigen Erbe her dem abendländisch individualistischen Naturrecht verhafteten ‚Sozialwissenschaft‘.<sup>5</sup>

Dessen gesellschaftswissenschaftliche wie -politische Relevanz findet sich ‚moralphilosophisch‘ artikuliert bzw. ausformuliert bereits in *Francis Hutchesons* nachgerade symptomatisch betitelter Betrachtung über eine moralisch-ethisch zu begründende Unterscheidung zwischen Gut und Böse in spezifisch gesellschaftlicher Relevanz (zwischen „Moral Good and Evil“<sup>6</sup>); einer Betrachtung darüber also, was aus gesellschaftlicher Sicht in den Beziehungen bzw. im Zusammenleben der Menschen eben als ‚moralisch‘ gut oder böse anzusehen sei. Damit wurde er als, mit *David Hume*, unmittelbarer Lehrer von *Adam Smith* nicht zuletzt für dessen nachfolgende Hauptwerke, von der thematisch besonders einschlägigen „Theory of

---

<sup>5</sup> Vgl. aus gesellschafts- bzw. dogmenkritischer Sicht u. a. dazu: *O. Spann*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Eine dogmenkritische Untersuchung* (1907), Gesamtausgabe, Bd. 1, Graz 1974, 1–270, sowie *ders.*, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage* (1911), Gesamtausgabe, Bd. 2, Graz 1967/1969; ferner auch *W. Heinrich*, *Wirtschaft und Persönlichkeit. Die Führungsaufgaben des Unternehmers und seiner Mitarbeiter in der freien Welt* (Reihe Wort und Antwort; 16), Salzburg 1957.

<sup>6</sup> Vgl. thematisch einschlägig: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725, sowie: *Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations upon the Moral Sense*, London – Dublin 1728; weiters insbesondere, *A System of Moral Philosophy. In Three Books. Published from the original manuscript by his son F. Hutcheson*, Glasgow 1755.

Moral Sentiments“ (1759)<sup>7</sup> bis hin zu seinem disziplinbegründenden „Wealth of Nations“ (1776)<sup>8</sup> schlechthin prägend und richtungweisend.

Ähnlich wie schon zuvor ein *Bernard de Mandeville* in seiner berühmten, berüchtigten wie zugleich aufklärerisch sarkastischen „Fable of the Bees“ (zu Anfang des 18. Jahrhunderts)<sup>9</sup>, geht es *Hutcheson* hierin um eine rationale Erklärung dessen, was gesellschaftlich förderlich („gut“) oder eben nicht förderlich („böse“) sei, und zwar:

- daß es einer natürlichen Ordnung (im Sinne eines liberalistisch aufklärerisch verstandenen ‚ordre naturel‘) entspreche, eigennutzbestimmtes Verhalten des Einzelnen möglichst frei sich entfalten zu lassen, auf daß es so zum ‚größtmöglichen Glück‘, zur optimalen Befriedigung – im Sinne gesellschaftlicher Wohlfahrt – aller führen bzw. beitragen könne;
- daß solches Verhalten, das dem ‚Glück‘, sprich einer – vornehmlich güterhaufenmäßig materiell definierten – Wohlfahrt aller förderlich, demnach zuletzt auch moralisch besehen als ‚gut‘, somit als ethisch-sittlich positiv und folglich gesellschaftlich konform zu legitimieren sei;
- daß es so schließlich denn auch möglich sei, zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ rein vernunftbestimmt zu unterscheiden; durchaus also – wenn man will – ohne Gott, ohne Verankerung ethischer Normen und daran sich orientie-

<sup>7</sup> Dt. „Theorie der moralischen Gefühle“; mit einigen markanten Stellen aus dem Original zur Illustration einer darin vertretenen säkularisierend individualistischen Sichtweise: „[...] man is, no doubt, by nature, first and principally recommended to his own care“. „How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others [...] though he derives nothing from it [...]“; zit. nach *H. C. Recktenwald*, Über Adam Smiths „The Theory of Moral Sentiments“. Ein Leseführer. Vademecum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1986, 12.

<sup>8</sup> Voller Titel im Original: „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“.

<sup>9</sup> Titel der Originalausgabe: „The Grumbling Hive, or Naves Turned Honest“, London 1705; in erweiterter Fassung (1714) neu betitelt: „The Fable of the Bees. Or, Private Vices, Publick Benefits.“ Ein – wie *F. A. von Hayek* dazu bemerkt – „succès de scandale“; „ein Autor, den man vielleicht heimlich lesen konnte, um ein Paradoxon zu genießen [...] aber [...] an dessen Ideengut man sich nicht infizieren durfte. Dennoch las ihn nahezu jedermann [...]“. Ähnlich betont *H. C. Recktenwald*, dabei die geistige Vordenkerleistung *Mandevilles* und Verwandtschaft insbesondere zu *Adam Smith* herausreichend, daß die „Bienenfabel“ zu ihrer Zeit nachweislich nicht nur „viel beachtet“ wurde (so u. a. von *Hume*, *Smith*, *Herder*, *Kant*, *Diderot*, *Rousseau*), sondern bis „in unsere Epoche [...] den Diskurs über Ethik und Ökonomie“ beeinflusste, um „alte und neue Einsichten miteinander zu verknüpfen [...] und die natürliche Ordnung und Entwicklung im menschlichen Zusammenleben [...] zu erklären“. Zit. nach *F. A. von Hayek*, Dr. Bernard Mandeville. „Die Bienen-Fabel – eine moderne Würdigung“ von *M. Perlman*. „Bernard de Mandevilles Leben“ von *F. B. Kaye*. Mit einem kritischen Editorial: *Mandevilles Politische Ökonomie und Ethik* von *H. C. Recktenwald*. Vademecum zu einem klassischen Literaten der Ökonomie und Ethik (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1990, 16 (*Recktenwald*), 31 ff., im bes. 36 (*von Hayek*).

render Werthaltungen einer das menschliche Handeln als solches überhöhenen Bindung im Sinne etwa religiös fundierter ‚Rückverbundenheit‘.<sup>10</sup>

Wirtschaftlich konkret und unmittelbarer, zugleich jedoch mit durchaus moralphilosophisch gesellschaftlichem Bezug, formuliert in pointierter Weise ähnlichen Sinnes sodann *Adam Smith* in seinem schon genannten Hauptwerk, daß es eben nicht ankomme auf eine bewußt gemeinwohlorientierte „benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner“, sondern allein auf „their regard to their own interest“<sup>11</sup>; deren Handeln einzig und allein also beruhe auf ihrem – wirtschaftlich wie letztlich gesellschaftlich legitimierbaren – Selbstinteresse, ihrem in einem radikal individualistischen Sinne durch und durch eigennutzbestimmten Vorteil.

Das ‚Ethische‘ bekommt hiemit einen entschieden anderen, einen sozusagen ‚profanierten‘ Stellenwert; profund anders jedenfalls als nachzuziehen etwa bei einem *Thomas von Aquin*, einem *Aristoteles* oder sonstigen Vertretern der geistesgeschichtlich idealistischen Tradition europäisch-abendländischen Zuschnitts.

Hierin auch lag und liegt (neben den disziplinbegründenden Inhalten und Hypothesen im engeren Sinn) das letztlich so epochemachende wie unleugbar geschichtsmächtig gewordene ‚Neue‘ unter dem Banner individualistisch geprägter Entgemeinschaftung und damit einhergehender Entsolidarisierung, mit einem gewissermaßen sich selbst rechtfertigenden Anspruch eines moralphilosophisch und damit zugleich gesellschaftlich legitimierten Wohlverhaltens zum ‚Nutzen‘ aller.

Diesem so profund klassischen Erbe einer ‚Moralphilosophie‘ mit daraus folgernden Prinzipien menschlicher Werthaltung bzw. Verhaltensweisen hatte sodann die ‚Neoklassik‘ in ihrer noch pointierteren utilitaristischen und individualistisch verdichteten einzelwirtschaftlichen Sicht wenig, wenn überhaupt etwas, hinzuzufügen oder gar entgegenzusetzen. Der sozusagen allwissend regulierende ‚Auktionator‘ als Garant vollkommener Märkte eines *Léon Walras* – ähnlich wie schon bei *Nassau Senior* Ausdruck des

<sup>10</sup> Vgl. in kategorialer Fundierung hiezu *O. Spann*, Kategorienlehre (1924), Gesamtausgabe, Bd. 9, Graz 1969 (zu den „Weisen der Rückverbundenheit“ im bes. S. 213 ff.), sowie *ders.*, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (1947), Gesamtausgabe, Bd. 16, Graz 1970; ferner auch *E. H. Prat* (Hrsg.), Ökonomie, Ethik und Menschenbild (Veröffentlichungen der Katholischen Hochschulgemeinde), Wien 1993.

<sup>11</sup> „Wealth of Nations“, a. a. O. (Anm. 8) I, ii; zit. nach: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (Liberty Classics), II/Vol. I, ed. by *R. H. Campbell* – *A. S. Skinner*, reprint, Indianapolis 1981, 26 f.

Funktionierens einer marktwirtschaftlich fundierten ‚reinen politischen Ökonomie‘<sup>12</sup> – kennt in seinem Perfektionismus weder, noch braucht er, ethisch relevante Grundsätze für so definiertes wirtschaftliches Handeln; er wird sich in diesem seinem Perfektionismus auch ethisch betrachtet sozusagen selbst gerecht, ohne jedwedes metaökonomische Beiwerk oder von anderswo her – etwa religiös – zu begründende Rangbestimmtheiten.

Konsequent fügt in eben dieses Spektrum sich – nicht zuletzt auch im ethischen Hinblick – die klassisch so arteigene, funktional abstrahierende Sicht von ‚Arbeit‘ als immerhin essentielles Element menschlicher Lebensäußerung und damit jedweden ‚Kulturbereiches‘ im weiteren Sinn.

In keinem anderen Kulturkreis als dem christlich-abendländischen – etwa mit A. Toynbee gesprochen<sup>13</sup> – hat denn auch der Begriff ‚Arbeit‘ eine ähnlich geartete ‚Ethisierung‘ erfahren.<sup>14</sup> Stand im dahingehend frühchristlich formulierten Anspruch (Konzil von Nikaia, 325 n. Chr.) immer noch das ‚ora‘ rangbestimmend vor dem ‚labora‘ und wäre demnach auch nicht beliebig umkehrbar, verliert sich solche Rangbestimmtheit in der Folge mit zunehmend individualistisch säkularisierender Tendenz der Aufklärung mehr und mehr, bis hin eben zur schon angesprochenen abstrakt funktionalen, ihres humanen Bezugs damit entkleideten und so letztlich entsolidarisierenden Redefinition von Arbeit als nutzbarem ‚Faktor‘ in ökonomisch klassischer Sichtweise.

Nicht von ungefähr hat denn ein Karl Marx seine Kritik auf eben diese ‚wunde Stelle‘ klassischer Argumentation gerichtet.<sup>15</sup> Er war es auch, der jener klassisch funktionalen ‚Entfremdung‘ des Arbeitsbegriffes auf seine

<sup>12</sup> Vgl. im besonderen L. Walras, *Éléments d'économie pure. Ou théorie de la richesse sociale*, 2 Bde., Lausanne u. a. 1874–77, sowie *ders.*, *Théorie mathématique de la richesse sociale. Quatre mémoires*, Paris 1877; annotierte englische Übersetzung von W. Jaffé, *Elements of Pure Economics. Or the Theory of Social Wealth*, Homewood IL 1954.

<sup>13</sup> Vgl. A. J. Toynbee, *A Study of History*, 10 Bde., London 1934–54; dt.: *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, gekürzte Fassung (1950), Stuttgart 1954, worin er im Verlauf der Geschichte der Menschheit insgesamt 21 markante und geschichtsmächtig sich behauptende Kulturkreise zu unterscheiden bzw. abzugrenzen versucht; wie auch *ders.*, *The World and the West*, London 1953 (dt.: *Die Welt und der Westen*, Stuttgart 1953).

<sup>14</sup> Hierzu insbesondere M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 20 (1905), sowie *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1920–21; ferner A. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer Lebensform*, Stuttgart 1959; W. Heinrich, a. a. O. (Anm. 5); weiters auch L. Ziegler, *Zwischen Mensch und Wirtschaft*, Darmstadt 1927.

<sup>15</sup> Vgl. im Zusammenhang dazu: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1858; sowie vor allem: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*; insbes. 1. Buch: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Hamburg 1867.

Weise kategorisch und kritisch zugleich entgegenhielt, daß ‚Arbeit‘ für den Menschen nicht bloß ‚existenzerhaltend‘, sondern in einem ganz fundamentalen Sinne ‚existenzbegründend‘ sei; mit dem Wesen des Menschen also untrennbar verknüpft und von seiner Existenz, vom Humanum somit nicht einfach losgelöst, nicht beliebig ‚entäußert‘ werden könne. Auf eben dieses schlechthin existentielle Moment im Begriff ‚Arbeit‘ wies aus christlich und damit religiös überhöhender Sicht nachdrücklich wiederum auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *„Laborem exercens“* (1981) hin, worin – mit spezifisch menschlichem Bezug – von der unveräußerlichen Würde der Arbeit die Rede ist als lebendiger Ausdruck fortwährender Mitwirkung an der Verwirklichung des Schöpfungsaktes selbst, wozu wir bestimmt und aufgerufen.

Im enggeführten und rigiden Zuschnitt ‚klassischer‘ Sichtweise öffnet demnach sich ein Defizit, mit dem seither die Ökonomie im tradierten Verständnis ihres ‚mainstream‘ nicht eigentlich zu Rande zu kommen scheint: mit einem Arbeitsbegriff, in dem etwas nicht beliebig Veräußerbares, etwas an den Menschen selbst Gebundenes wegdiskutiert, ja radikal entäußert (‚entfremdet‘) wurde; reduziert zu einem verfügbaren Gut, zu einer unter Gesetzen von Angebot und Nachfrage vermarktbar und als solcher handelbaren ‚Ware‘ wie jede andere auch.

Aber nicht Marx nur hat auf seine Weise den Finger subtil auf diese – wie z. T. schmerzhaft auch aktuell sich zeigt – nach wie vor schwärende (‚kapitalistische‘) Wunde gelegt. Die Fortentwicklung des marktwirtschaftlich geprägten Denkmusters selbst zeugt anhand der Lehrgeschichte eindrücklich davon, wie man sich seit der Klassik immer wieder damit befaßt, ja offensichtlich befassen muß, die Rigiditäten ihrer eigenen Postulate mit der Realität gesellschaftlicher Erfordernisse – im ureigensten Sinne von ‚politischer Ökonomie‘ – in Einklang zu bringen, oder anders gesprochen: die ‚Marktwirtschaft‘ als solche, mit ihren impliziten Härten, Abgleitflächen und Unvollkommenheiten durch wie auch immer geartete ‚Abschirmmechanismen‘ menschlich sozial aushaltbar bzw. verkraftbar zu machen.

Daher nicht zuletzt das gewissermaßen systemkorrigierende Anliegen einer ‚Sozialen Marktwirtschaft‘;<sup>16</sup> daher – neben den Doktrinen diverser

<sup>16</sup> Mit den diesbezüglich grundsätzlichen Arbeiten bzw. Ansätzen eines ‚Ordoliberalismus‘ und der sog. ‚Freiburger Schule‘; hiezu insbes.: *Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Düsseldorf u. a. (ab 1948), sowie *„Magna Charta der Sozialen Marktwirtschaft“*. Wortlaut der Vorträge auf dem Bundestag des Freiwirtschaftsbundes (Nov. 1951), Heidelberg 1952; weiters W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* hrsg. v. E. Eucken – P.

„Sozialismen“ – die frühe Forderung etwa der ‚Historischen Schulen‘ nach einer unter marktwirtschaftlichen Systembedingungen bewußt zu gestaltenden Sozialpolitik;<sup>17</sup> daher, und keineswegs von ungefähr, die gleichermaßen als vermittelnd anzusehenden Ansätze einer ‚christlichen‘ (im besonderen Katholischen) Soziallehre in ihrem Bemühen, zuvorderst wiederum den Menschen mit der Unveräußerbarkeit und nicht beliebig zu funktionalisierenden ‚Verfügbarkeit‘ seiner Würde, der Würde damit auch seiner Arbeit als Teilhabe letztendlich an der Schöpfungsgabe Gottes, ganz bewußt in den Mittelpunkt zu rücken.<sup>18</sup>

Ansätze somit, welche – trotz nach wie vor nachhaltig klassisch geprägter Inhalte der Ökonomie – zumindest in Teilbereichen den Blick, über abstrakt formalisierende ‚Sozialtechniken‘ hinweg, verstärkt wiederum auf

---

Hensel (Hand- und Lehrbücher aus dem Gebiet der Sozialwissenschaften), Bern u. a. 1952; E.-W. Dürr, Wesen und Ziele des Ordoliberalismus, Winterthur 1954; W. Röpke, Maß und Mitte, Erlenbach-Zürich 1950, sowie ders., Ein Jahrzehnt sozialer Marktwirtschaft in Deutschland und seine Lehren. Aktionsprogramm der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Schriftenreihe der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft; 1), Köln 1958; ferner A. Müller-Armack, Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft, Münster 1950, sowie ders., Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft. Institut für Wirtschaftspolitik, Untersuchungen 4, Universität Köln (1954); B. Molitor, Art. „Soziale Marktwirtschaft“, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Bd. 3 (1958); H.-J. Seraphim, Kritische Bemerkungen zur Begriffs- und Wesensbestimmung der Sozialen Marktwirtschaft, in: E. von Beckerath (Hrsg.), Wirtschaftsfragen der freien Welt. Zum 60. Geburtstag von Bundeswirtschaftsminister Ludwig Erhard, Frankfurt/M. 1957; einschlägig auch A. Rüstow – W. Frickhöffer, Das christliche Gewissen und die neoliberale Marktwirtschaft, in: Junge Wirtschaft 8/Nr. 2 (1960); F. Romig, Wirtschaft der Mitte. Eine Einführung in die „Wirtschaftspolitik“ von Walter Heinrich (Stifterbibliothek; 72), München 1955; W. Weddigen, Grundzüge der Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege, Stuttgart 1957; schließlich aus Sicht aktueller gesellschaftspolitischer Herausforderungen A. Klose, Sinnfindung in sozialer Verantwortung, Klagenfurt 1998.

<sup>17</sup> In Form der ‚älteren‘ (mit ihrem Hauptvertreter W. Roscher) und sodann insbesondere der ‚jüngeren‘ Schule (mit G. Schmoller u. a.), welche ihre Kritik vor allem an den Rigiditäten und Engführungen klassischer Argumentation ansetzten als der geschichtlich bedingten und gewachsenen Vielfalt sozio-ökonomischer Phänomene nicht hinreichend Rechnung tragend; so insbesondere in den frühen Ansätzen: G. Schmoller (Begründer u. a. des bis heute fortwirkenden ‚Vereins für Socialpolitik“ als führende wirtschaftswissenschaftliche Vereinigung des deutschen Sprachraumes), Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1898; weiters R. van der Borcht, Grundzüge der Sozialpolitik, Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaft. In selbständigen Bänden, Abt. 1, Volkswirtschaftslehre; 15, Leipzig 1904; O. von Zwiédineck-Südenhorst, Sozialpolitik (B. G. Teubners Handbücher für Handel und Gewerbe), Leipzig u. a. 1911; W. Voss, Sozialpolitik als Wissenschaft, Jena 1925; F. A. Westphalen, Die theoretischen Grundlagen der Sozialpolitik (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre; 9), Jena 1931; ferner auch W. Heinrich, Die Soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung, Jena 1934, sowie ders., Das Ständewesen. Mit besonderer Berücksichtigung der Selbstverwaltung der Wirtschaft (1932), Jena 1934.

<sup>18</sup> Dazu wird im folgenden auf das unmittelbar relevante Schrifttum eingehender noch zu verweisen sein; im hier gegebenen Zusammenhang seien aus einschlägig aktualisierender Sicht

eine vor allem dem Maße des Menschen gerecht werdende ‚Sozialethik‘ zu richten trachten; verweisend so auch auf die Notwendigkeit eines bewußt zu gestaltenden Wandels hin zu einem insgesamt menschlicheren Antlitz wirtschaftlicher Realitäten, Werthaltungen und Verhaltensweisen unter entsprechender Neu- bzw. Wiederbesinnung auf die auch ethische Dimension und deren Wahrung im Bereich sozio-ökonomischen Handelns generell.

Anhand der systemprägenden Grundpfeiler und Postulate insbesondere der ‚Katholischen Soziallehre‘, gerichtet auf *Personalität* und damit auf die individuell geprägte unverlierbare Würde des Menschen, weiters auf *Solidarität* und *Subsidiarität*, wird denn auch versucht, eben solchem Anspruch einer dem Maße des Menschen entsprechungsgerechten Gestaltung sozialen Zusammenlebens in spezifischer Weise Rechnung zu tragen, wovon im folgenden nun eingehender die Rede.

## II.

[Ingeborg Gabriel]

### 1. Entstehung und Ziel der katholischen Soziallehre: Die Auseinandersetzung mit den Sozialideologien der Moderne

Dem Christentum, das seine Selbstdeutung aus den prophetischen Traditionen des Judentums schöpft, geht es um das Heil des Menschen, das Gott verheißen hat und vollenden will. Im Anschluß an die alttestamentliche Sozialkritik der Propheten verlangt dies immer auch eine Kritik an gesellschaftlichen und sozialen Zuständen, die menschliches Leben in seiner leiblichen und sozialen Dimension nicht zur Entfaltung kommen lassen und damit der Würde des Menschen und der sozialen Gerechtigkeit widersprechen. In der Neuzeit wird dieses sozialkritische Anliegen durch säkulare Philosophien aufgegriffen und wandelt sich zugleich in doppelter

---

lediglich erwähnt: G. Henckel-Donnersmarck, Markt und Globalisierung in der katholischen Soziallehre, in: Conturen. Im Rahmen von Vip – Probleme von heute aus Wirtschaft, Politik, Kultur. Das Magazin zur Zeit, vip 14, IV/98, 18–27; der Autor fügt hierin den „klassischen“ Grundpfeilern der Katholischen Soziallehre (Personalprinzip, Solidarität, Subsidiarität) als zusätzliche Prinzipien noch das „Gemeinwohl“ sowie – mit Blick insbesondere auf die Entwicklungsländer – „Option für die Armen“ hinzu; vgl. weiters auch A. Klose, Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz u. a. 1993, sowie ders., Kleine Katholische Soziallehre, Klagenfurt 1992.

Weise: 1. Es löst sich von seiner religiösen Grundlage; 2. es mutiert von der Frage nach der Gerechtigkeit *innerhalb* der gesellschaftlichen Ordnung zur Frage nach der Gerechtigkeit *der* gesellschaftlichen Ordnung als ganzer.<sup>19</sup> Seine bis heute geschichtswirksamen Ausprägungen findet dieser neue Ansatz in den neuzeitlichen Weltanschauungssystemen des politischen und wirtschaftlichen Liberalismus<sup>20</sup> und des Marxismus, bzw. des Sozialismus, als seiner Gegenbewegung. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit wird dabei zum Resultat der Umsetzung der jeweiligen sozialphilosophischen Prämissen in die politische Realität. Vom Ende des 18. Jh. an, dem Zeitalter der amerikanischen und französischen Revolutionen, stellt sich die Geschichte Europas als kämpferische Auseinandersetzung um die Art und Weise dar, wie Gesellschaft und Staat am besten zu gestalten seien. Dies gilt für den Kampf zwischen dem politischen und wirtschaftlichen Konservatismus und dem Liberalismus, als politische Bewegung des aufsteigenden Bürgertums, ebenso wie für die folgende Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Marxismus, die bis vor einem Jahrzehnt Europa in zwei Blöcke spaltete.

Welches war und ist nun die Position der katholischen Kirche in dieser Auseinandersetzung? Die Kirchen, die seit dem 4. Jh. in enger Symbiose mit dem Staat gelebt hatten, wurden durch die Forderung des politischen Liberalismus nach religiösen und bürgerlichen Freiheiten zugleich mit dem Staat herausgefordert. In der katholischen Kirche des 19. Jh. gab es zwar immer wieder Versuche, das neue liberale Gedankengut mit der eigenen christlich-katholischen Tradition zu vermitteln; von seiten des päpstlichen Lehramtes kam es jedoch zu einer prinzipiellen Ablehnung des Liberalismus, vor allem seiner Forderung nach Freiheitsrechten, die ihren Ausdruck in einer Vielzahl lehramtlicher Verurteilungen fand.<sup>21</sup> Diese Frontstellung führte in eine weitgehende geistige und politische Selbstisolation der ka-

<sup>19</sup> Vgl. W. Korff, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: *ders.*, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, 95–118, der in dieser Erweiterung der ethischen Fragestellung auf die Beurteilung der gesellschaftlichen Ordnungen das eigentliche Signum der Neuzeit sieht.

<sup>20</sup> Ich verstehe hier unter Liberalismus jene geistesgeschichtlichen Strömungen, die ausgehend von einem methodischen Individualismus die Autonomie des Einzelnen ins Zentrum stellen verbunden mit der Vorstellung, daß das freie Spiel der individuellen Kräfte in allen Daseinsbereichen zu einer optimal funktionierenden und gerechten Ordnung führen wird. Für den politischen Liberalismus ist vor allem die Philosophie von John Locke grundlegend, für den wirtschaftlichen Liberalismus jene von Adam Smith.

<sup>21</sup> Vgl. H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, 4. Teil: Die katholische Reaktion gegen den Liberalismus, Freiburg 1985, 507 ff.

tholischen Kirche, die sich nachteilig sowohl für sie selbst als auch für die Gesellschaft auswirkte, und die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. durch das Zweite Vatikanische Konzil endgültig überwunden werden konnte.

Einen ersten und wesentlichen Schritt aus dem selbstgewählten Ghetto bildete die katholische Soziallehre.<sup>22</sup> Ihr erstes päpstliches und damit gesamtkirchliches Dokument ist die Enzyklika „*Rerum novarum*“, die 1891 von Papst Leo XIII. veröffentlicht wurde. Ihr wesentliches Ziel sowie jenes der folgenden Dokumente bis hin zur vorläufig letzten Enzyklika „*Centesimus Annus*“, die Papst Johannes Paul II. zum 100. Jubiläum von „*Rerum Novarum*“ herausgab, war die kritische Auseinandersetzung mit wesentlichen Aussagen der Doktrin des Liberalismus und des Marxismus. Sie stellt damit eine bewußte Annahme der Herausforderung der Moderne im Hinblick auf die Gestaltung der Wirtschaft dar. Ihren theoretischen Ausgangspunkt bildete der Neothomismus<sup>23</sup> als neuzeitliche Interpretationsform des philosophisch-theologischen Systementwurfs des großen mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin, der die aristotelische Philosophie mit dem christlichen Glauben vermittelte. Auf dieser theoretischen Basis entstand während der vergangenen hundert Jahre ein Korpus von lehramtlichen Dokumenten. Sie verfolgen im wesentlichen zwei Zielsetzungen: eine den jeweiligen Zeitumständen entsprechende Sozialkritik und eine prinzipielle Kritik der philosophischen Prämissen, anders: eine Ideologiekritik.

1) *Die sozialkritische Zielsetzung*: Die Kritik an den sozialen Mißständen der jeweiligen Zeit enthält sowohl eine Anklage gegen das bestehende Unrecht als auch einen Appell, dieses Unrecht durch soziale Reformen zu überwinden. So verurteilt „*Rerum novarum*“ das Elend und die Ausbeutung der Arbeiter in einer Zeit, „in der das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft [war], während die große Menge verarmte“ (Nr. 1, vgl. auch

<sup>22</sup> Ich verstehe im folgenden darunter die Dokumente des Lehramtes der katholischen Kirche (des Allgemeinen Konzils, des Papstes, der Bischofssynode, der Bischöfe). In diese lehramtlichen Dokumenten sind geschichtlich und regional unterschiedliche Erfahrungen katholischer Basisbewegungen eingegangen. Ihr theoretisches Fundament bildete sich im engen Zusammenhang mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Ansätzen im katholischen Raum heraus.

Die deutsche Übersetzung der Dokumente des Konzils, des Papstes und der Bischofssynode 1971 zu sozialen Fragen findet sich in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Bornheim 1992.

<sup>23</sup> Zum Neothomismus vgl. das Standardwerk von E. Coreth u. a. (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz u. a. 1988.

Nr. 2); „Quadragesimo anno“ kritisiert im Zuge der Weltwirtschaftskrise von 1929 eine Gesellschaft, in der der Besitz extrem ungerecht verteilt ist, so daß sie in zwei Klassen gespalten ist (Nr. 3), „Mater et magistra“ beklagt die Benachteiligung der Landwirtschaft und unterentwickelter Regionen (Nrn. 123 ff.). Ein weiteres zentrales Thema der Sozialkritik bildet die ungerechte Verteilung des Reichtums zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern (so insbesondere die Enzykliken „Populorum progressio“ 1967 und „Sollicitudo rei socialis“ 1987, sowie das Dokument der Weltbischofsynode „De iustitia in mundo“ 1971),

2) Die ideologiekritische Zielsetzung: Die ideologiekritischen Überlegungen setzen prinzipieller an. Die modernen Sozialideologien beziehen ihre moralische Legitimität aus einem humanen Grundanliegen, das auch ihre Anziehungskraft ausmacht: die Verwirklichung einer gerechten, ja der vollkommen gerechten Gesellschaft für alle in der Zukunft. Dieses Ziel ist ihnen gemeinsam, wenn auch weitreichende Unterschiede bestehen sowohl hinsichtlich der impliziten Geschichtsphilosophien, als auch der anthropologischen Grundannahmen, die der jeweiligen Gesellschafts- und Staatskonzeption zugrunde liegen, und damit auch hinsichtlich der Maßnahmen, deren es zu ihrer Umsetzung in die politische Wirklichkeit bedarf. Die katholische Soziallehre versteht sich dabei nicht als eigenes geschlossenes Weltanschauungssystem. Sie will kein sogenannter ‚dritter Weg‘ sein, sondern ein kritisches Korrektiv des Grundansatzes der modernen Sozialideologien.<sup>24</sup> Die Schwierigkeit einer derartigen Ideologie-

<sup>24</sup> Die Frage, ob die katholische Soziallehre gleichsam eine Alternative zu Liberalismus und Marxismus anbietet bzw. anbieten soll, zählt zu den meistdiskutierten in der Geschichte christlich-sozialen Denkens: Gibt bzw. soll es eine spezifisch christliche politische oder auch Wirtschaftsordnung geben? In einem berühmten Vortrag beantwortete G. Gundlach diese Frage negativ. Seine Worte verdienen es, auch heute noch zitiert zu werden: „Insofern christliche Sozialreform auf die Menschheit im dynamischen Sinne zielt, also, wie wir oben sagten, auf das geschichtliche Geschehen zielt, knüpft sie jeweils an die historische Situation [Sperrungen im Original] an [...]. Für uns ist also immer die jeweilige historische Situation positiv zu werten und gut genug, um an sie anzuknüpfen mit christlichen Sozialbestrebungen [...]. Wir können die bessere Welt nur organisch aus dem Vorhandenen, seinen guten Elementen, entwickeln. Das ist es, wenn wir als christliche Sozialreformer von ‚Anpassung‘ an die bestehenden Verhältnisse bei unseren Reformbestrebungen sprechen.“ G. Gundlach, Die christliche Sozialreform in ihrem Gegensatz zu liberalistischen und sozialistischen Lösungsversuchen der sozialen Frage, in: Die katholisch-soziale Tagung in Wien, Wien 1929, 32–47, hier: 35 f. In „Sollicitudo rei socialis“ wird die Idee eines Dritten Weges, d. h. einer christlichen Wirtschaftsordnung explizit zurückgewiesen: „Die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger radikal entgegengesetzten Lösungen: Sie

kritik besteht darin, daß die Defizite und Grenzen von Weltanschauungssystemen in ihrer historisch wirksamen Form oft erst spät zutage treten. Lord M. Keynes, der wohl bedeutendste Nationalökonom dieses Jahrhunderts, soll einem Kollegen, der das Gleichgewichtsmodell der neoklassischen ökonomischen Theorie damit verteidigte, daß sich langfristig das ökonomische Gleichgewicht in jedem Fall einstellen werde, zur Antwort gegeben haben: „But in the long run we are all dead.“ Dies gilt – und in einem weiteren Sinn als von dem bekannten Diktum intendiert – auch für die modernen Ideologien: Die Erprobung des Wahrheitsgehaltes von Ideologien in der geschichtlichen Realität ist nicht nur langwierig, sondern hat, wie uns die letzten zwei Jahrhunderte zeigen, auch in hohem Maße inhumane Konsequenzen. Der Soziologe P. L. Berger beginnt sein Buch „Pyramids of Sacrifice“<sup>25</sup>, über die Auswirkungen der liberalistischen und sozialistischen Entwicklungstheorien, mit dem folgenden Vergleich: wie die Opferpriester altindianischer Kulturen halten auch die Anhänger moderner Ideologien Menschenopfer für gerechtfertigt. Nicht um die Götter gnädig zu stimmen, wohl aber aus dem irrigen Glauben, daß derartige Opfer sinnvoll und notwendig wären, um zukünftigen Generationen ein gutes, ja das gute Leben zu ermöglichen.

Daß die Hoffnungen des Marxismus, die neue Gesellschaft zu verwirklichen, eine Illusion waren, der Millionen von Menschen in unserem Jahrhundert geopfert wurden, hat der Zusammenbruch der marxistischen Systeme gezeigt. Auch der wirtschaftliche Liberalismus ist von seinen Ursprüngen her von einer großen humanen Hoffnung beseelt: jener, daß eine wirtschaftliche Entwicklung auf der Basis der Prämissen der klassischen Nationalökonomie, wie sie im ersten Teil des Vortrags beschrieben wurden, zu Wohlstand für alle führen wird. Doch die Hoffnung auf mehr Gerechtigkeit durch einen universalen Markt, die sich wie alle Ideologien dadurch immunisiert, daß sie die Erfüllung in die Zukunft verlegt, hat sich längst als illusorisch erwiesen. Wie die gegenwärtige Weltsituation zeigt,

ist vielmehr etwas *Eigenständiges*. Sie ist auch keine *Ideologie*, sondern die genaue *Formulierung* der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu *deuten*, wobei sie prüft, ob sie mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen *eine Orientierung* zu geben.“ (Nr. 41).

<sup>25</sup> P. L. Berger, *Pyramids of Sacrifice*. Political Ethics and Social Change, Harmondsworth u. a. 1977.

wird die Kluft zwischen arm und reich vielmehr immer größer, so daß es immer schwerer wird, die Annahme zu rechtfertigen, daß auf lange Sicht alles von selbst ins Lot bzw. Gleichgewicht kommen wird.

## 2. Einige Aspekte der Kritik der katholischen Soziallehre an den Prämissen der Sozialphilosophie des Liberalismus

Ich möchte im folgenden einige Aspekte der Kritik des ersten Teils dieses Aufsatzes am Theoriegebäude der klassischen Nationalökonomie aus der Sicht der katholischen Soziallehre vertiefen:

### 2.1 Methodischer Individualismus versus Sozialität

Ausgangspunkt der Sozialphilosophie des Liberalismus ist das Individuum, das sich zu seinem Schutz und zur besseren Verfolgung seiner Ziele mit anderen Individuen zusammenschließt. Der dazu geschlossene Vertrag begründet und legitimiert Gesellschaft und Staat.<sup>26</sup> Für die katholische Soziallehre, die sich hierin der klassischen, vor allem aristotelischen Philosophie anschließt, hingegen ist der Mensch von Natur aus mit anderen verbunden, er ist ein soziales bzw. politisches Wesen. Er kann als Einzelner nicht überleben und noch weniger sich in seiner Menschlichkeit voll entfalten, d. h. ein wirklich menschenwürdiges, gutes Leben führen. Er steht immer schon in vielfältigen sozialen Bezügen. Das vorgängige soziale Leben, einschließlich seiner Werte und Normen, bildet jenes Material, das sittlich gestaltet werden kann und muß. So heißt es in „*Gaudium et spes*“, der Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965: „Die Einzelnen, die Familien und die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die politische Gemeinschaft zusammensetzt, wissen, daß sie allein nicht imstande sind, alles das zu leisten, was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört.“ (Art. 74). Der Einzelne bedarf der gemeinschaftlichen Kooperation. Er ist ergänzungsbedürftig. Es besteht ein irreduzibles Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft: „Der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher bedingen sich gegenseitig.“ (Art. 25). Wenn jedoch das gesellschaftliche Zusammenleben die Voraussetzung für die Selbstwerdung des Einzelnen ist, hat dies zur Folge, daß dieses nicht zuerst ein Gegenüber für das Individuum bildet,

<sup>26</sup> Zum Kontraktualismus vgl. die vorzügliche Darstellung von W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1996.

sondern seinen Lebensort, den er zusammen mit anderen gestalten soll, indem die vorgängig vorhandenen gesellschaftlichen Werte und Normen entsprechend den Werten des Evangeliums und den philosophischen Traditionen, die in die katholische Soziallehre Eingang gefunden haben, umgestaltet werden.

Das Personprinzip stellt dafür das oberste Prinzip dar. Der Mensch soll „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen und damit wirtschaftlichen Entwicklungen“ sein („*Mater et magistra*“ Nr. 219, „*Gaudium et spes*“ Art. 25). Ein erstes Zielkriterium für die wirtschaftliche Ordnung sind demnach die materiellen und immateriellen Bedürfnisse des einzelnen Menschen, deren Erfüllung für die Wahrung seiner Würde grundlegend ist. Den Ernstfall humaner Praxis bildet dabei die Behandlung der schwächsten Glieder einer Gemeinschaft. Die „vorrangige Option für die Armen“ stellt eine Konkretisierung des Personprinzips dar. Dieses verlangt in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, einschließlich der Wirtschaft, die politischen Maßnahmen daraufhin zu prüfen, ob sie die Lage jener verbessern, die – aus welchen Gründen immer – in ihrer Würde gefährdet sind.<sup>27</sup>

### 2.2 Eigennutzprinzip versus Gemeinwohlprinzip

Entsprechend der klassischen Ökonomie und der Ideologie des Wirtschaftsliberalismus sind Menschen zuerst und vor allem Nutzenmaximierer.<sup>28</sup> Dies entspricht jedenfalls teilweise einer empirischen Beobachtung, die jedoch unter der Hand zu einer ethischen Aussage mutiert: *Indem* Menschen ihren eigenen Nutzen kalkulieren und verfolgen, handeln sie zugleich sittlich richtig, denn – so die zweite Prämisse – sie verwirklichen damit nicht nur ihr eigenes, sondern zugleich das allgemeine Wohl. Das schwierige sozialethische Problem der Vermittlung von Einzelwohl und Gemeinwohl wird so einer einfachen Lösung zugeführt: die Verfolgung des Einzelwohls führt – wie im ersten Teil bereits dargelegt – *per se* zum allgemeinen Wohl. Die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ sieht darin einen

<sup>27</sup> Der Begriff stammt aus der Befreiungstheologie, hat aber inzwischen in die katholische Soziallehre Eingang gefunden; so kann die äußerst lesenswerte Einführung von D. Dorr, *Option for the Poor. A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, Maryknoll, New York 1993, die gesamte katholische Soziallehre unter diesen Oberbegriff stellen.

<sup>28</sup> Vgl. dazu I. Gabriel, *Eigeninteresse und Moral. Der geschichtliche und kulturell-religiöse Begriffshorizont als Anfrage an die christliche Ethik*, in: W. Schmitz – R. Weiler (Hrsg.), *Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen?* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft; 80), Berlin 1994, 105–122.

„einfältigen Optimismus mechanistischer Art“ (Nr. 27, Abs. 2). Seinen Ursprung hat er in einem säkularisierten Glauben an eine göttliche Vorsehung, die – unabhängig vom menschlichen Handeln – alles in der Welt zum besten lenkt. Eine derartige Sicht der Welt und Geschichte macht weitere ethische Überlegungen, wie die wirtschaftliche Ordnung zu gestalten sei, offenkundig überflüssig. Die Welt wird zu einem großen Mechanismus, der sich aus sich selbst bewegt.

Nun ist es zwar durchaus so, daß, indem wir arbeiten, produzieren, unsere Kräfte einsetzen und weiterentwickeln, wir nicht nur unser eigenes, sondern auch das Wohl der Anderen und damit der Gesellschaft als ganzer fördern. Eben diese Beobachtung hatte A. Smith als Moralthologen erstaunt: Das traditionell scheinbar angesehene Nutzenstreben des Einzelnen kann für die materielle Versorgung der Gesellschaft vorteilhafte Folgen haben. Doch gilt dies offenkundig nicht in allen Fällen. Der als Faktum vorausgesetzte Eigennutz der Individuen muß daher durch ein übergeordnetes Prinzip, das sogenannte Gemeinwohlprinzip, im Dienste des Wohls aller geordnet werden.<sup>29</sup> Das Gemeinwohl bezeichnet dabei „die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“ („*Gaudium et spes*“ Art. 74, vgl. Art. 26).<sup>30</sup> Sein Ziel ist es, „den unantastbaren Lebenskreis der Pflichten und Rechte der menschlichen Persönlichkeit zu schützen und seine Verwirklichung zu erleichtern“ (Pfingstbotschaft *Pius’ XII.* von 1941).<sup>31</sup> Es handelt sich somit um eine ethische Zielvorgabe hinsichtlich der Gerechtigkeit, die in der konkreten gesellschaftlichen Realität immer mehr oder weniger unvollkommen verwirklicht ist.<sup>32</sup> Als Wert steht das Gemeinwohl im Dienst der Entfaltung von Einzelnen oder Gruppen, die für eine ihrer Würde entsprechende Lebensführung auf gemeinschaftliche Hilfe angewiesen sind. Dies enthält zugleich eine wesentliche Kritik an den liberalen Vorstellungen, die von einer formalen Gleichheit der Menschen ausgehen und damit die unterschiedliche materielle und

<sup>29</sup> A. Etzioni drückt dies so aus: das Paradigma des „Ich“ muß durch jenes des „Ich und Wir“ ergänzt werden. In: *Ders., The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York 1990, X.

<sup>30</sup> „*Mater et magistra*“ Nr. 65 definiert das Gemeinwohl als „Inbegriff der Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern“.

<sup>31</sup> Zit. nach: Texte zur Katholischen Soziallehre, a. a. O. (Anm. 22) 129.

<sup>32</sup> J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, 211, definiert dementsprechend das Gemeinwohl von seinem Ziel her als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit“.

immaterielle Ausstattung hinsichtlich ihres Besitzes und ihrer Fähigkeiten ebensowenig berücksichtigen wie historisch gewachsene Unterschiede zwischen Gesellschaften und Kulturen. Da jedoch Menschen hinsichtlich ihrer Ausgangslage nicht gleich sind, bedarf es einer übergeordneten Instanz, die diese materielle Ungleichheit soweit begrenzt, daß die soziale Gerechtigkeit gewahrt wird. Dies ist zuallererst der Staat, dem die Schaffung einer innerstaatlichen Rechts- und Sozialordnung obliegt.

Die Verfolgung von Gemeinwohl- und damit Gerechtigkeitszielen ist demnach Aufgabe der Politik (vgl. „*Laborem exercens*“ Nr. 20, Abs. 5). Sie soll eine soziale Ordnung anstreben, in der die grundlegenden Bedürfnisse aller Mitglieder des Gemeinwesens erfüllt sind. Auf diese Weise wird die Wirtschaft zugleich in den größeren Zusammenhang der Gesellschaft als ganzer eingeordnet. Die besondere Problematik hinsichtlich der Verwirklichung des Gemeinwohls besteht gegenwärtig darin, daß der Nationalstaat zunehmend den politischen Spielraum verliert: wir befinden uns auf dem Weg von der Nationalökonomie zur Globalökonomie. Damit verlagern sich jedoch wesentliche Gemeinwohlaufgaben von der nationalen auf die supranationale Ebene. Doch wie können „Rechte und Pflichten [...] die die ganze Menschheit betreffen“ („*Gaudium et spes*“ Art. 26) heute institutionell verankert werden? Wie könnte eine „allgemeine politische Macht“ aussehen, die „zu einem universalen Gemeinwohl führen“ soll und die „durch freie Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt“ wird? („*Pacem in terris*“ Nrn. 138 f.). Anders gesagt, wie soll in einer Zeit, in der die „soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat, [...] die Forderung nach Gerechtigkeit auf dieser Ebene erfüllt werden?“ („*Sollicitudo rei socialis*“ Nr. 10). Die gegenwärtige Dominanz der simplistischen Annahme, daß die Verfolgung des eigenen Nutzens wie ein *deus ex machina* zum allgemeinen Wohl führen wird, ist wohl teilweise aus der Tatsache erklärbar, daß es auf diese Fragen bisher keine befriedigenden Antworten gibt, d. h. daß uns politisch realisierbare Ansätze fehlen, um eine globale Rechts- und Sozialordnung zu schaffen, die einer globalisierten Wirtschaft politische Grenzen setzen könnte.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Vorschläge für eine derartige Weltordnungspolitik finden sich in: *The Report of The Commission on Global Governance, Our Global Neighbourhood*, Oxford University Press 1995 (dt.: *Nachbarn in einer Welt. Der Bericht der Kommission für Weltordnungspolitik*, hrsg. von der Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn 1995); ebenso: *Bericht der Gruppe von Lissabon, Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*, München 1997.

### 2.3 Wettbewerb versus Solidarität

Zu den Grundannahmen des wirtschaftlichen Liberalismus gehört weiters, daß der (möglichst vollkommene) Wettbewerb zwischen den Produzenten auf einem nicht-regulierten Markt zu optimaler Güterallokation führt. Diesem einseitigen Wettbewerbscredo<sup>34</sup> entsprechen gesellschaftliche Werte, die den Einzelnen zu einem kompetitiven Verhalten befähigen sollen, also Effizienzwerte im Dienst der Konkurrenz, die den Vorrang vor Solidaritätswerten genießen. Doch ein geordneter wirtschaftlicher Wettbewerb (in einer Demokratie auch der politische Wettbewerb um die Macht), der etwas wesentlich anderes ist als ein regelloser Kampf jedes gegen jeden, bedarf zu seinem Funktionieren einer Vielzahl individueller und gesellschaftlicher Werthaltungen. Die Aussage *E.-W. Böckenfördes*, daß der moderne Staat Werte voraussetze, die er selbst nicht schaffen könne (das sogenannte *Böckenförde-Paradoxon*)<sup>35</sup>, läßt sich in analoger Weise auf die Wirtschaft übertragen: auch sie setzt gesellschaftliche Werte voraus, die sie selbst nicht schaffen kann, auf deren Bestand sie jedoch langfristig angewiesen ist. *M. Weber* hat in seinen Studien zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“<sup>36</sup> gezeigt, daß die Wertsysteme der Weltreligionen die Wirtschaftsform des jeweiligen Kulturraumes wesentlich mitprägten. Er entfaltete so seine Grundthese, wonach eine spezifische Form des Protestantismus, näherhin der Calvinismus, *einen* wesentlichen Faktor für die Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsweise darstellte.

Eine ursprünglich religiös begründete Askese förderte demnach die Ausbildung individueller Effizienzwerte, wie Disziplin, Sparsamkeit, Pünktlichkeit, Genauigkeit und führte damit zu jener Rationalisierung der Lebensweise, die die moderne Wirtschaft bei ihren Arbeitskräften voraussetzt. Diese Werte bestehen nach *M. Weber* in den säkularisierten Industriegesellschaften weiter, wobei sich jedoch die Frage stellt, ob sie langfristig ohne ihre religiöse Basis überhaupt überlebensfähig sind. Gegenüber diesen Effizienzwerten des Individuums traten Solidaritätswerte wie Vertrauen<sup>37</sup>, Ko-

<sup>34</sup> Vgl. Bericht der *Gruppe von Lissabon*, Grenzen des Wettbewerbs, a. a. O. (Anm. 33) 16: „Wettbewerb ist nicht länger Mittel zum Zweck, sondern ist zu einem universellen Credo einer Ideologie geworden.“

<sup>35</sup> *E.-W. Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Kirche (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek; 15), Freiburg 1982, 5–120, hier: 49.

<sup>36</sup> *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1988.

<sup>37</sup> Zur Bedeutung des Vertrauens für das Funktionieren moderner Gesellschaften, vgl. *A. Giddens*, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1995, 102–140.

operativität, Sinn für Gerechtigkeit und letztlich Liebe als Grundlage menschlichen Zusammenlebens zunehmend in den Hintergrund, bzw. sie wurden als selbstverständlich vorausgesetzt. Doch um ein wettbewerbsorientiertes Verhalten konstruktiv in das gesellschaftliche Leben zu integrieren, bedarf es ausreichender Ressourcen an Solidaritätswerten. Sie bilden zugleich die Voraussetzung dafür, daß Effizienzwerte nicht zu einer Auszehrung der menschlichen Person führen, wie wir sie heute in den industrialisierten Gesellschaften vielfach beobachten. Zwischenmenschliche Solidarität als zentraler Wert unserer Welt und unserer Gesellschaft zu fördern ist umso wichtiger, als die engen Kontakte, die heute zwischen Menschen und Nationen bestehen, eine verstärkte gemeinsame Wertbasis als Grundlage für Vertrauen und Kooperation voraussetzen. Der Weltordnungsbericht<sup>38</sup> nennt als derartige Werte für eine Welt, in der alle zu Nachbarn geworden sind, den Respekt vor dem Leben, Freiheit, Gerechtigkeit, gegenseitige Achtung, Solidarität und moralische Integrität. Eine Reduktion aller dieser Werte auf Effizienzwerte im Dienste der Durchsetzung der eigenen Interessen im Wettbewerb führt nicht nur zur Ausgrenzung der Schwächeren, sondern letztlich auch dazu, daß an die Stelle eines gerechten sozialen Zusammenlebens, dem die Güterproduktion national und international dienen soll, ein Kampf aller gegen alle tritt.

### 3. Abschließende Überlegungen: Die Notwendigkeit einer Zählung der Wirtschaft durch den Staat

Der Zusammenbruch der kommunistischen Regime und der Sieg des Kapitalismus haben zu einer (berechtigten) Diskreditierung der marxistischen Weltanschauung und Theorie geführt, die mit dem historischen Anspruch angetreten war, eine vollkommen gerechte, kommunistische Gesellschaft hervorzubringen. Angesichts eines praktisch wie theoretisch vorherrschenden Liberalismus verloren jedoch (unberechtigterweise) auch jene sozialen Theorien und Modelle an Überzeugungskraft, die Gerechtigkeitsziele bzw. eine aktive soziale Politik vertreten.

Dies gilt vor allem für das Modell der sozialen Marktwirtschaft, das sich als Mischform in Europa, vor allem in den deutschsprachigen Ländern, in einer Auseinandersetzung des liberalen mit dem marxistischen und christlich-sozialen Denken herausgebildet hat. Es stehen sich heute somit zwei

<sup>38</sup> Vgl. The Report of The Commission on Global Governance, a. a. O. (Anm. 33) 48–55.

Formen des Kapitalismus gegenüber. M. Albert spricht von einem amerikanischen und einem rheinischen Modell.<sup>39</sup> Die strittige Frage in dieser Auseinandersetzung ist, ob und in welcher Form das wirtschaftsliberale Modell durch eine Sozialordnung ‚gezähmt‘ werden kann und soll. Der klassische Wirtschaftsliberalismus vertritt entsprechend dem ‚Eigennutzprinzip‘ die Position, daß eine derartige Sozialordnung zu einer weniger effizienten Ressourcenallokation führe und so langfristig die Wohlfahrt aller verringere. Die katholische Soziallehre anerkennt zwar den Marktmechanismus als besten bekannten Weg zur Güterallokation.<sup>40</sup> Über den Markt können jedoch nur die Bedürfnisse jener Menschen befriedigt werden, die über die notwendige Kaufkraft verfügen, anders: es werden jene benachteiligt, die über kein genügend hohes Einkommen verfügen. Es wird daher in allen Dokumenten von „*Rerum novarum*“ bis „*Centesimus annus*“ eine Verbesserung der Ausgangsbedingungen aller Bürger durch Bildung und die Schaffung einer Sozialordnung verlangt, durch die der Staat ein Minimum an sozialem Ausgleich herstellt. Zu den geforderten sozialen Sicherungen zählt der familiengerechte Lohn, die Sozialversicherung für Alter und Arbeitslosigkeit und ein angemessener Schutz der arbeitenden Menschen (vgl. „*Centesimus annus*“ Nr. 34, das sich hier auf „*Rerum novarum*“ bezieht). Der Markt soll demnach wohl Produktionsmechanismus, jedoch nicht alleiniger Verteilungsmechanismus sein. Denn eben dies führt aufgrund der ungleichen Ausstattung der Individuen als Marktteilnehmer notwendig zu Ungerechtigkeiten. Es bedarf daher sowohl national als auch international politischer Maßnahmen, um jenes Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit zu verwirklichen, das der Markt nicht schaffen kann, das aber aus humanen und politischen Gründen zu fordern ist.<sup>41</sup>

Ebensowenig wie die sozialen Kosten berücksichtigt der Marktmechanismus die ökologischen Kosten, die durch Verringerung und Beeinträchtigung der natürlichen Ressourcen aufgrund der industriellen Produktion und der modernen Lebensweise anfallen. Die Erhaltung der natürlichen

<sup>39</sup> Vgl. M. Albert, *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt 1992.

<sup>40</sup> Vgl. „*Centesimus annus*“ Nr. 34: „Sowohl auf der Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint der *freie Markt* das wirksamste Instrument für den Einsatz der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein.“

<sup>41</sup> Folgendes Zitat dazu aus „*Centesimus annus*“: „Es ist jedoch notwendig, auf die mit dieser Entwicklung [nämlich die hin zu einer liberalen Wirtschaft] zusammenhängenden Gefahren und Probleme hinzuweisen. Viele Menschen, ja die große Mehrheit, verfügen heute nicht über jene Mittel, die ihnen auf Dauer und in menschenwürdiger Weise den Zugang zu einem Produktionssystem erlauben, in dem die Arbeit die zentrale Stellung einnimmt. Sie haben keine

Lebensgrundlagen der Menschheit kann demnach nicht über den Markt erfolgen, sei es, weil es sich um sogenannte freie Güter (Wasser, Luft) handelt, die keinen Marktpreis haben, sei es, weil der Tatsache, daß bestimmte Ressourcen nicht erneuerbar sind (Erdöl, Mineralien), vom Markt nicht Rechnung getragen wird. Der zügellose Verbrauch dieser Güter verletzt jedoch die Gerechtigkeit gegenüber kommenden Generationen, denen viele dieser Güter nicht mehr in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen werden. Die katholische Soziallehre hat der ökologischen Frage bisher wenig Beachtung geschenkt. Gleichwohl handelt es sich um ein zentrales Problem der Gemeinwohlgerechtigkeit in ihrer zeitlichen Dimension.<sup>42</sup> Aber auch von der nationalen und internationalen Politik wurden diese Aufgaben bisher sehr begrenzt wahrgenommen. Zu fordern wäre zum einen die Entwicklung und der Ansatz umweltschonenderer Techniken, vor allem aber eine Verringerung des Konsums speziell von Energie in den Industrieländern, und politische Maßnahmen, um dies zu verwirklichen.

Dementsprechend hat der Bericht der Gruppe von Lissabon, einer Vereinigung von international renommierten Wissenschaftlern – als einzige Alternative zum drohenden internationalen Chaos – angeregt, vier weltweite Sozialverträge abzuschließen, um den Mangel an politischen Steuerungsmöglichkeiten auf globaler Ebene zu beheben: einen Grundbedürfnisvertrag, durch den die absolute Armut weltweit beseitigt werden soll, einen Kulturvertrag, durch den Toleranz und interkulturelle Kontakte gefördert werden sollen, einen Demokratievertrag, der unter anderem eine Vernetzung der demokratischen Bestrebungen auf Weltebene vorsieht, und einen Erdvertrag, durch den eine nachhaltige Entwicklung weltweit gefördert werden soll.<sup>43</sup> Derartige Verträge könnten einen ersten Ansatz für die

Möglichkeit, jene Grundkenntnisse zu erwerben, die es ihnen ermöglichen würden, ihre Kreativität zum Ausdruck zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit zu entfalten. Sie haben keine Gelegenheit, miteinander in Verbindung zu treten, um dadurch ihre Fähigkeiten kennenzulernen und fruchtbringend einzusetzen. Um es kurz zu sagen: Es sind [...] Randexistenzen. Die wirtschaftliche Entwicklung geht über sie hinweg, wenn sie nicht sogar die ohnehin schon engen Grenzen ihrer traditionellen Subsistenzwirtschaften noch weiter einschränkt. Unfähig, der Konkurrenz von Waren standzuhalten, die auf neue Weise hergestellt werden, und Bedürfnissen zu begegnen, die sie früher mit herkömmlichen Organisationsformen zu bewältigen gewohnt waren [...]. Ihnen wird de facto keine Menschenwürde zuerkant.“ (Nr. 33).

<sup>42</sup> Eine der wenigen relevanten Stellen findet sich in „*Centesimus annus*“: „Es ist Aufgabe des Staates, für die Verteidigung und den Schutz jener gemeinsamen Güter, wie die natürliche und die menschliche Umwelt, zu sorgen, deren Bewahrung von den Marktmechanismen allein nicht gewährleistet werden kann.“ (Nr. 40).

<sup>43</sup> Bericht der *Gruppe von Lissabon*, Grenzen des Wettbewerbs, a. a. O. (Anm. 33) 169–191.

internationale Zählung des Kapitalismus darstellen. Ihre Realisierung erscheint freilich angesichts der gegenwärtigen Weltlage wenig chancenreich.

Das liberale Wirtschaftsmodell hat unter Einsatz der Technik, deren Möglichkeiten in den vergangenen Jahrhunderten gigantisch zugenommen haben, die Produktion einer größeren Gütermenge ermöglicht, als dies jemals in der Geschichte der Fall war, und damit auch den Wohlstand vieler Menschen erhöht. Die Defizite hinsichtlich einer gerechten Verteilung dieser Güter sind jedoch offenkundig. Dies sowohl national als auch international und hinsichtlich der kommenden Generationen. Die Gefahr besteht darin, daß diese schwerwiegenden Defizite als notwendiges Übergangsphänomen ideologisch legitimiert werden: Wenn man nur das freie Spiel der Kräfte über den Markt fördere, dann werde sich langfristig die Gerechtigkeit von selbst ergeben.

Demgegenüber steht die grundlegende Einsicht, daß eine Wirtschaft, die der Bedürfnisbefriedigung und damit Entfaltung des Menschen und d. h. aller Menschen heute und in Zukunft dienen soll, sowohl sozialetische Voraussetzungen hat, als auch politisch der Regulierung bedarf, durch die ein Zusammenleben in Gerechtigkeit erst möglich wird. Nur so kann Wirtschaft in den weiteren Zusammenhang der Gesellschaft integriert werden und ihren eigentlichen Sinn erfüllen, dem Menschen die materielle Grundlage für seine Entfaltung als Geschöpf Gottes zu bieten zur Ehre seines Schöpfers, denn, wie *Irenäus von Lyon*, ein christlicher Theologe des 2. Jahrhunderts, formulierte: *homo vivens gloria Dei*.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

wie sich befreien  
aus der Herr-  
schaft des  
Liberalismus?

*Rashadi* Ich bin für den wissenschaftlich fundierten Beitrag von Frau Professor Gabriel dankbar, in dem sie auf die Unzulänglichkeiten und Ungereimtheiten der liberalistischen Wirtschaftsauffassung eingegangen ist. Sie hat sich demgegenüber einer Doktrin verpflichtet ge-

zeigt, die auf der Katholischen Soziallehre beruht. Während diese Art der Kritik eine ganz allgemeine Voraussetzung darstellt für jedwede Veränderung und Reform, würde mich interessieren, was ihr eigener Vorschlag ist, wie man diesem Problembereich in entsprechender Weise begegnen sollte. Denn dieses liberalistische Gedankengut mit den ihm eigenen Wertvorstellungen beherrscht heute die Wirtschaftsordnung in allen westlichen und in vielen östlichen Ländern. Wie kann man die Menschheit aus den Krallen befreien, die diese liberalistische Ideologie wie ein Dämon in die Tiefe der Seele, des Geistes und der Existenz der Menschheit geschlagen hat?

katholische  
Soziallehre kein  
eigener  
Systementwurf

*Gabriel* Zunächst nur eine Klarstellung. Man hat zwar manchmal die katholische Soziallehre als dritten Weg bezeichnet, der als ein eigenes System dem Liberalismus und Marxismus gegenübergestellt werden könnte. Die katholische Soziallehre versteht sich jedoch selbst nicht als eigener Systementwurf, sondern es geht dabei vor allem um eine Kritik an Einseitigkeiten des Liberalismus. Es sollen Denkrichtungen und politische Maßnahmen unterstützt werden, die mehr soziale Gerechtigkeit fordern.

kritisch-  
konstruktives  
Einflußnehmen

Man könnte in diesem Zusammenhang beispielsweise an den „Human Development Report“ denken, der jährlich vom „U.N. Development Programme (UNDP)“ herausgegeben wird, wo anstelle des Bruttonetozialprodukts als einzigem Kriterium für die Beurteilung der wirtschaftlichen Leistung eines Landes andere Kriterien herangezogen werden, wie etwa Gesundheit, Ausbildung, die Verteilung der Güter innerhalb der Gesellschaft. Dies könnte einen kleinen Schritt bedeuten, um ein Denken, das nur am wirtschaftlichen Wachstum interessiert ist und das z. Z. in unseren Gesellschaften vorherrscht, zu ändern, um die Entwicklung auf den Menschen hinzulenken. Denn beginnt man danach zu fragen, was dem Menschen eigentlich dient, dann ist es mehr als zweifelhaft, ob unsere Form des Wirtschaftens mehr menschliche Entwicklung bringt. Liegt nicht in unserer gegenwärtigen Welt-situation das Ärgernis darin, daß in manchen Ländern eine zu große Güter-

fülle die menschliche Entwicklung behindert, während in anderen Ländern umgekehrt ein zu großer Mangel an den Gütern dieser Erde und das dadurch bedingte Elend ganzer Bevölkerungsgruppen menschliche Entwicklung unmöglich macht? Darin spiegelt sich eine extrem ungleiche Machtverteilung. Doch durch gezielte Initiativen kann vieles zum Besseren verändert werden. So regt beispielsweise die katholische Soziallehre an, einen Teil der Rüstungsausgaben in einen Weltfonds einzuzahlen. Es geht mit einem Wort darum, die Marktwirtschaft politisch zu zähmen, so daß auch die Armen und Notleidenden zu ihrem Recht kommen.

in ‚neoliberaler‘  
Position erweiterte  
Aufgabenstellung  
des Staates schon  
vorgesehen

*Schneider* Die Rechtsordnung kann hinsichtlich der marktwirtschaftlichen Systeme entweder nur die Eigentums-garantie sicherstellen oder darüber hinaus auch für eine sekundäre Umverteilung Sorge tragen, indem das Sozialprodukt, nachdem es zunächst nach dem Marktmechanismus verteilt wird, durch entsprechende

Maßnahmen, wie progressive Einkommensteuer u. ä. umverteilt wird und dadurch Sozialleistungen möglich werden. Diese Alternative habe ich dem Referat von Professor Gabriel entnommen. Meine Frage ist nun: In welcher Weise ist in der letzteren Position die im strengen Sinne ‚neoliberale‘ Konzeption berücksichtigt, die da besagt, daß der Markt selbst nicht nur dann funktioniert, wenn der Staat das Eigentum garantiert, sondern wenn er als Einrichtung verstanden wird, die als solche bereits gewisser Rahmenbedingungen und Spielregeln bedarf, zum Beispiel einer Monopol- oder Kartellkontrolle. So gesehen, wäre auch in einer nicht auf soziale Umverteilung ausgehenden Marktwirtschaft die Rolle des Staates schon eine umfassendere. Dieser Hinweis erscheint mir angebracht, da in der zur Zeit herrschenden Sprachverwirrung unter dem Stichwort ‚Neoliberalismus‘ üblicherweise eine längst überwundene, sozusagen reine ‚paläoliberaler‘ Ordnung verstanden wird und diese Ordnung gebende Funktion der öffentlichen Gewalt gerne unberücksichtigt bleibt.

der *homo oeco-*  
*nomicus* – ein  
pädagogisches  
Ideal

In meiner zweiten Bemerkung möchte ich gerne auf den Zusammenhang der im Referat behandelten Thematik zur Frage nach den Menschenbildern zurückkommen. Einer der Begründer der sozialen Marktwirtschaft in Deutschland, *Alfred Müller-Armack*, hat

sich ja interessanterweise auch mit der berühmten These von *Max Weber* auseinandergesetzt, auf die Professor Gabriel in ihren Ausführungen hingewiesen hat und derzufolge „die Wertsysteme der Weltreligionen die Wirt-

schaftsform des jeweiligen Kulturraumes wesentlich mitprägen“ [s. oben S. 338]. Das Entscheidende ist, daß dieser *homo oeconomicus* bekanntlich nicht ein Konstrukt liberaler Wirtschaftstheoretiker war, sondern ursprünglich ein pädagogisches Ideal darstellte und den Menschen meinte, der in seinem rationalen Handeln darauf bedacht ist, sich nach Gottes Willen auszurichten. So auch *Benjamin Franklin* beispielsweise als ein klassischer Vertreter dieser Position. Es ist demnach keinesfalls so, daß diese Vorstellung in ihrer Herkunft nicht näher zu bestimmen ist, sondern ganz eindeutig, daß sie im Weg der Erziehung ersonnen und umgesetzt worden ist. Und es wäre nun die Frage, ob und auf welchem Weg etwas dieser Art vom Menschen wieder aufgenommen werden kann.

Fragen rund um  
das Verhältnis  
von Politik und  
Marktkräften

Die gängige Diskussion, ob eine Wiederherstellung des Primats der Politik gegenüber den Marktkräften möglich und wünschenswert ist, zeigt sich heute in hohem Maße parteipolitisch vereinnahmt. Während den konservativen Parteien mit Recht ein Nahever-

hältnis zum Liberalismus nachgesagt wird, zur Auffassung also, daß die Marktwirtschaft an sich etwas Gesundes ist und nach Überwindung allfälliger Übergangs- und Anpassungskrisen eine Wiederherstellung einer gemeinwohlgerechten Ordnung auf dem Wege der Marktmechanismen zu erwarten sei, fordern in der Regel sozialistische bzw. sozialdemokratische Parteien in diesem Zusammenhang die Wiederherstellung des Primats der Politik. Doch ist letzteres im Zeichen der Globalisierung der Märkte und unter dem Primat der Finanzmärkte offenkundig durch einzelne Staaten normaler Größenordnung nicht mehr zu bewältigen. Eine Erkenntnis, die beispielsweise nicht zuletzt für die Einführung einer europäischen Einheitswährung maßgeblich werden sollte. Denn auf diesem Weg sollte es u. a. leichter möglich sein, großangelegten Finanzspekulationen zu wehren, als wenn einzelne Landeswährungen für sich mit derlei Problemen konfrontiert sind.

Die Überzeugung, daß wir den unter bestimmten Bedingungen notwendig erscheinenden Primat der Politik nur durch eine größere Zusammenfassung der politischen Kräfte schaffen können, war und ist eine der Legitimierungen der Integrationsprozesse, die in unseren Tagen auf vielen Ebenen immer weiter voranschreiten. Das Problem ist freilich, daß das Produkt einer derartigen Integrationspolitik nicht so sehr die Institutionalisierung eines höheren Gemeinwohles ist, sondern daß sie zu neuen Staatenverbänden führt, die dann auf ihrer Ebene genau das rekapitulieren, was wir

auf der einzelstaatlichen Ebene auch haben: Sie selber sind es nun, die wieder unter einen erheblichen Druck seitens ökonomischer Kräfte geraten, so daß sich, ähnlich wie bei Münchhausen, die Frage stellt, ob es in der Tat eine Möglichkeit gibt, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen bzw. welche auch politisch effektuierbaren Kräfte imstande sind, so etwas wie den Primat der Politik oder des Gemeinwohls überhaupt erst einmal wieder ins Spiel zu bringen.

das Beispiel der Überwindung der Sklaverei

Einen Fall, in dem solche Motive in der Geschichte nachweislich politisch wirksam wurden, könnte man in der Überwindung der Sklaverei in der westlichen Zivilisation sehen. Diese Meinung hat ein Wissen-

schaftler in den Vereinigten Staaten, angeregt u. a. durch Kontakte mit dem hier schon zitierten InterAction Council, geäußert, der seit einigen Jahren der Frage nachgeht, wie es möglich ist, geistige, moralische Motive nicht nur Begleitmusik bleiben zu lassen für das, was ohnehin auf der Ebene der Macht in dieser Welt geschieht, sondern diese Motive als solche wirksam einzusetzen. Nach seiner Einschätzung der Dinge war der Anteil der Sklavenarbeit an der frühneuzeitlichen europäischen Wirtschaft viel größer, als das in der gängigen Literatur dargestellt wird, und daher ist die Frage umso interessanter, wie es möglich gewesen ist, hier durch die Einsicht in die Menschenwürde aller Menschen eine Metanoia von Gesellschaften zu erreichen, die die Vorstellung über die unmittelbaren wirtschaftlichen Interessen gewissermaßen umgekehrt hat. Und damit nochmals zurück zur These von Max Weber und zu der angesichts der zunehmenden Globalisierung immer wichtiger werdenden Frage, ob es den gläubigen Menschen und den Religionsgemeinschaften gelingt, diese nicht nur metaökonomischen, sondern auch metapolitischen Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen angesichts der Tatsache, daß die normale Politik ja selber schon von diesem Primat der Ökonomie durchdrungen ist.

die drei Folgen der kapitalistischen Ordnung

*Khalidji* Im Zusammenhang mit dem, was Frau Professor Gabriel in ihrem Referat ausgeführt hat, möchte ich auf Max Weber verweisen, der in einem seiner Werke<sup>1</sup> ausführlich darlegt, wie es auf der Grundlage

einer christlich-protestantischen Ethik zu einer kapitalistischen Ordnung kommen kann. Er vertritt darin die Meinung, daß das Christentum nicht

<sup>1</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (Klassiker der Nationalökonomie), Düsseldorf 1992 (Faks.-Ausg. d. Erstdr. Tübingen, 1905).

so sehr Interesse hat am Kapital als an der Arbeit. Durch die Arbeit vermehrt sich das Kapital, wodurch es zu einer Akkumulation des Kapitals kommt.

Ausgehend von den Ansichten Max Webers und anderer westlicher Ökonomen können wir auf einige Folgewirkungen hinweisen, die der Kapitalismus mit sich gebracht hat:

(1) Die Kluft zwischen Arm und Reich hat sich in der Gesellschaft vehement vergrößert.

(2) Die Umwelt als Lebensraum für Mensch und Tier ist durch die kapitalistische Ordnung kontaminiert, ja schon ein Stück weit zerstört worden.

(3) Die kapitalistische Ordnung hat sich in einen Götzen verwandelt. So sagt ein französischer Philosoph mit Recht: „Wir sind im 20. Jh. mit einem neuen Gott konfrontiert, der ‚Geld‘ heißt“. Dieser Gott beherrscht heute das Abendland.

Hilfe hat Arme ihrer Würde beraubt

Die Bedrohungen, die vom Kapitalismus für die Gesellschaft ausgegangen sind, hat die Kapitalisten und die Theoretiker ihres Systems mit großer Sorge erfüllt und zum Nachdenken bewegt, wie man Abhilfe schaffen kann. Ein Vorschlag, von dem auch im Referat die Rede war, hebt darauf ab, den Armen und Mittellosen zu Hilfe zu eilen. So hat die katholische Kirche verschiedene Hilfswerke und -aktionen u. a. für Afrika ins Leben gerufen. Diese Aktionen haben zur Förderung der Bettlerei geführt. Die Menschen sind arm geblieben, sind aber zudem jetzt auch ihrer menschlichen Würde beraubt und um ihre Identität gebracht.

Wirtschaft nicht als Ziel, sondern als Mittel verstehen lernen

Die Folgen der kapitalistischen Ordnung, wie wir sie heute vorfinden, sind nicht Folgen eines bestimmten Teiles dieser Ordnung, sondern sie als ganze mit ihren spezifischen Rechten und Pflichten und ihrem Verständnis von Gerechtigkeit hat zu diesen Mißständen

geführt. Soll eine Änderung eintreten, müßte offensichtlich das ganze System hinterfragt und entsprechend verändert werden. Dies könnte wohl nur dadurch erfolgen, daß die rein materielle Zielsetzung – als Folge einer bloß materialistischen Weltanschauung – durch eine höhere Zielsetzung ersetzt wird. Es gilt mit anderen Worten, die Wirtschaft neu verstehen zu lernen nicht als Ziel, sondern als Mittel und Werkzeug für ein über sie hinaus liegendes Ziel. Wenn das gelingt, nicht mehr die Wirtschaft selbst als Ziel zu sehen, sondern das wirtschaftliche Geschehen auf ein erhabeneres Ziel hin auszurichten, dann wird es möglich werden, erste Schritte zu einer Lö-

sung der gegenwärtig immer größer werdenden Spannungen und Probleme zu finden. Im Zusammenhang mit einem derartigen Neuansatz hätten der Islam und das Christentum ein wichtiges Wort mitzusprechen.

Wirtschaft nicht Selbstzweck, sondern Mittel für höhere Ziele

*Gabriel* Was Dr. Khalidji zuletzt gesagt hat, wäre tatsächlich von zentraler Bedeutung: daß die Wirtschaft Mittel für höhere Ziele, für Gerechtigkeit und für Humanität sein sollte und sich nicht als Selbstzweck verstehen darf. Das steht auch im Zentrum der katholischen Soziallehre. Die schwierige Frage bleibt, wie es zu erreichen ist. Zu

Recht haben alle Diskussionsredner hier darauf hingewiesen, daß in diesem Zusammenhang die Wertperspektive besonders wichtig ist, und ich meine, daß von *Max Weber* her ein wichtiger Zugang zur Lösung des Problems zu gewinnen ist. Allein die Tatsache, daß er aufgezeigt hat, wie und in welchem Maße die Wirtschaftssysteme in der Geschichte durch religiöse Faktoren mitgeformt und mitgeprägt wurden, ist für unsere Fragestellung von großer Wichtigkeit und könnte angesichts der manchmal übergroß erscheinenden Schwierigkeiten, wie sie auch hier in den verschiedenen Stellungnahmen durchschienen, eine Ermutigung bedeuten. Müßten nicht in dieser Situation die Religionen ganz allgemein und insbesondere auch die monotheistischen Religionen angesichts des hohen Stellenwertes, den sie der Gerechtigkeit einräumen, jede in ihrem eigenen Einflußbereich, darüber hinaus aber auch in gemeinsamen Anstrengungen ernsthaft versuchen, einer Ökonomisierung des Lebens entgegenzuwirken?

menschliche Einstellungen müßten geändert ...

Dies müßte zum einen dadurch geschehen, daß sich die Einstellungen der Menschen ändern, auch wenn man nicht ohne Grund darauf hinweist, daß alles in der Welt leichter zu ändern ist als eben die menschlichen Einstellungen. Mit ihnen würden sich dann aber

aus dem gleichen Grund die anderen Dinge langfristig mitändern. Denn es sind immer wieder die Menschen, die die Systeme schaffen.

... und politische Umsetzbarkeit bedacht werden

Die andere Ebene ist die der politischen Umsetzbarkeit. Denkt man an das 19. Jahrhundert, so waren es damals in Europa die Kräfte der Arbeiterbewegung, unter ihnen auch christlich-soziale Gruppierungen,

die langsam ein Machtgegengewicht gegen den vorherrschenden wirtschaftlichen Liberalismus aufgebaut haben. Fragt man, von wo man derartige Kräfte nun in unserer Zeit erwarten könnte, so meine ich, daß sie sowohl von den Religionen herkommen können, aber auch – wie es in

den Enzykliken immer wieder heißt – von allen Menschen guten Willens, d. h. durchaus auch von säkularen Gruppen, die human orientiert sind. Man kann hier beispielsweise an den Präsidenten der Weltbank in den siebziger Jahren *Robert S. McNamara* denken, der damals überraschend eine starke Wendung vollzogen hat und die Weltbank ganz neu auch auf Programme für die Armen hin orientiert hat. In die gleiche Richtung weist auch ein Papier des derzeitigen Präsidenten *James Wolfensohn* aus jüngster Zeit, das diesen Aspekt wieder viel stärker betont. Man kann darin Beispiele sehen für Kräfte, die in unseren Tagen der Erwartung gegensteuern, daß ein liberales Wirtschaftssystem automatisch zu einem Ausgleich zwischen Arm und Reich führen wird. Jedenfalls bleibt die Frage, woher diese politischen Kräfte kommen, von zentraler Bedeutung, und man darf sie da und dort nicht nur auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt sehen, sondern auch auf der Ebene der Staaten, wie dies zum Beispiel im Jahr 1995 bei dem „Weltgipfel für soziale Entwicklung“ in Kopenhagen der Fall war. Dennoch geht alles, trotz vieler Bemühungen im einzelnen, viel zu schleppend voran.

Armut ein immer komplexer werdendes Phänomen

Abschließend noch ein kurzer Hinweis zu der Aussage, daß der Abstand zwischen der Armut und dem Reichtum in der Welt immer größer wird: Das Phänomen wird immer komplexer, insofern bestimmte arme Staaten, insbesondere die ärmsten unter ihnen,

zwar immer mehr zurückfallen, gewisse Staaten aber beginnen, sich in einer Mitte zu halten. Die ‚Dritte Welt‘ hat sich längst aufgelöst in viele Untergruppen und das Gesamtbild ist viel komplexer geworden.

christliche Versuche, eigenes System auszuarbeiten?

*Schabestari* Es war mir schon bekannt, daß die katholische Kirche, wie Professor *Gabriel* in ihrem Referat betonte, nicht versucht hat, ein eigenes christliches Wirtschafts- oder Sozialsystem auszuarbeiten. Was mich jedoch in diesem Zusammenhang interessieren würde, ist die Frage,

ob nicht doch einzelne Christen dies versucht haben und dieser Versuch dann von offizieller Seite nicht akzeptiert wurde. Wurde also in der christlichen Theologie je ein derartiger Versuch unternommen oder ist er überhaupt nie gemacht worden – und wenn dies der Fall ist, warum nicht?

derlei Versuche unrealistisch und ahistorisch

*Gabriel* Versuche dieser Art gab es, sie waren sogar sehr einflußreich. So gab es in der Auseinandersetzung mit der Moderne im wirtschaftlichen Bereich die grundlegende Forderung, zu einer vormodernen Wirtschafts-

ordnung zurückzugehen – vor allem in Richtung einer mittelalterlichen Wirtschaftsordnung, wobei interessanterweise die Eigentumsfrage und die Zinsfrage eine wichtige Rolle gespielt haben. In diesen Strömungen zu Beginn des 19. Jh., die freilich von einzelnen Gruppen auch noch in das 20. Jh. hineingetragen wurden, wollte man von einem immer sehr diffus bleibenden Gemeinschaftsbegriff ausgehend auf ein vor der Renaissance liegendes nicht-individualistisches Eigentumsrecht zurückgreifen. Diese Versuche, eine Wirtschaftsordnung auf christlicher Basis als Alternativmodell zu kreieren, waren unrealistisch, vor allem, weil das moderne Wirtschaftssystem eigenen Gesetzmäßigkeiten gehorcht, hinter die zurückzugehen nicht möglich ist. Außerdem schafft es materielle Verbesserungen – es gibt heute weltweit viel weniger Armut als vergleichsweise vor hundert Jahren –, die vielen Menschen zugute kommen. Aber es stellt keine gerechte Verteilung sicher. Dies bedarf des politischen Willens und entsprechender Institutionen.

**Aufgabe, jede Zeit mitzugestalten** Bei einer Tagung im Jahr 1929 hat sich – wie ich bereits erwähnte [vgl. oben S. 332 Anm. 24] – der berühmte Jesuit und Wirtschaftswissenschaftler *Gustav Gundlach* gegen Strömungen gewandt, die ein eigenes christliches Wirtschaftssystem etablieren wollen, und dabei (sinngemäß) gesagt: Wir erliegen nicht der Illusion, ein eigenes Wirtschaftssystem schaffen zu können. Für uns ist jede Zeit gut genug, um in der Gegenwart anzusetzen und Reformen zu machen, die helfen sollen, mehr soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen. Diese Meinung hat sich schließlich durchgesetzt, freilich, wie schon angedeutet, erst nach einem jahrhundertelangen Ringen.

**Schuldenerlaß für arme Länder?** *Khoury* Kann man die Forderung nach einem Schuldenerlaß für die armen Länder als Forderung der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen betrachten? Da dies nicht nur eine Frage der Ethik, sondern auch der Wirtschaft ist, würde ich dazu gerne eine Stellungnahme von Professor Pichler hören.

**Frage von Verschuldung und Schuldenerlaß in differenzierter Betrachtung** *Pichler* Mit der Problematik internationaler Verschuldung und der sich daran knüpfenden Frage der Gerechtigkeit bin ich seit drei Jahrzehnten aufs engste befaßt. Rein pragmatisch gesprochen ist es für die Weltwirtschaft eine im Gesamtkomplex zu sehende Angelegenheit. Daß sie freilich Beachtung verdient, zeigt u. a. die Tatsache, daß sich auch das Lehramt der Kirche damit befaßt und *Papst Johannes Paul II.* in extremistischen Formen der Marktwirtschaft ein Element von ‚Strukturen der Sünde‘ sieht.

Zum besseren Verständnis sei hier darauf hingewiesen, daß in der Regel immer die Auslandsverschuldung der betreffenden Länder gemeint ist, wenn wir von ‚Verschuldung‘ sprechen (im Unterschied zu interner Verschuldung, die weithin den größeren Teil der Gesamtverschuldung von Volkswirtschaften ausmacht). Bezogen auf die Entwicklungsländer insgesamt kann man hinsichtlich ihrer Auslandsverschuldung von einer Inanspruchnahme internationaler Kapitalien sprechen, die global gesehen durchaus im Rahmen relativ verkraftbarer Größenordnung bleibt; was diesbezüglich wirklich problematisch ist, sind besondere Verschuldungsfälle. Es wäre somit ökonomisch nicht rational, einen sogenannten Gesamtschuldenerlaß undifferenziert, sozusagen quer durch die Länder zu verlangen, wie das oft geschieht; es ist dies nur von Fall zu Fall verantwortlich zu lösen. Involviert sind in vielen Fällen nicht nur die internationalen Organisationen oder bilaterale Interessen, sondern die betreffenden Länder aufgrund von Entscheidungen, die sie in diesem Zusammenhang jeweils selber treffen. Im Nachhinein die Schuld einseitig nur anderen anzulasten, verstößt gegen die Gerechtigkeit.

**weltwirtschaftliche Proportionen und Größenordnungen** Zu den Proportionen, die für das Verständnis der Verschuldungsproblematik zu berücksichtigen sind: Wenn das Weltsozialprodukt rd. 30 Billionen (tausend Milliarden) US-Dollar beträgt, so bildet davon rund ein Viertel das Volumen des Welthandels. Von diesen rd. 7 Billionen Dollar beträgt der Anteil der internationalen Verschuldung bezogen auf die Entwicklungsländer etwa 1,5 Billionen Dollar, was durchaus im Rahmen erwähnter Gesamtproportionen der Weltwirtschaft bleibt. Man könnte dies auch umdrehen und sagen: Es ist in bestimmter Weise notwendig, dieses Finanzierungsvolumen in Anspruch zu nehmen, so daß alle gemeinsam an der damit auch finanzierten weltwirtschaftlichen Dynamik teilhaben.

**Schulden so gestalten, daß sie bedienbar bleiben** Was nun die Frage der ‚Rückzahlung‘ betrifft, so geht es dabei in besagtem Rahmen nie unmittelbar um deren Rückzahlung an sich, sondern im Sinne ökonomischer Argumentation in erster Linie um Bedienung der Schulden, also um deren Gestaltung, daß sie auch bedienbar bleiben, d. h. im zu wählenden Rahmen ökonomischer Kreditwürdigkeit. Wenn wir solche ökonomischen Kriterien zugrunde legen, sehen wir, daß dies in etwa bei 90 Prozent der Entwicklungsländer zutrifft. Worum es also im Kern tatsächlich geht, ist jeweils verantwortliche wirtschaftspolitische Gestaltung von

Verschuldung, sich um entsprechende Voraussetzungen und Strukturen auch zu kümmern. Dafür ist die internationale Gemeinschaft heute, wenn vielleicht auch nicht ideal, aber doch wesentlich besser gerüstet als dies noch vor zwei, drei Jahrzehnten der Fall war.

Was also die gestellte Frage anlangt, kann man zusammenfassend sagen, daß es dabei durchaus vergleichbar zugeht wie auf einzelwirtschaftlicher Ebene: Jeder florierende Betrieb bekommt von seinem Bankier gerne einen entsprechenden Kreditrahmen eingeräumt, wird diesen bei entsprechendem Wachstum auch ausweiten. Seine Kreditwürdigkeit ist somit nicht daran gebunden, daß er den erhaltenen Kredit zurückzahlt, sondern vielmehr daran, daß die Bedienbarkeit in gegebenem Kreditwürdigkeitsrahmen entsprechend gewährleistet ist und bleibt.

## Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung

Akbar Ganbari

### Einleitung

#### *Fragestellungen zum Thema Gerechtigkeit, zu ihrer Begründung durch die Religion und zum Verhältnis zwischen Religion und Gerechtigkeit*

Will man der Gerechtigkeit, diesem uralten Ideal des Menschen, gedanklich auf den Grund gehen, so begegnet man massiven Problemen und komplizierten Zusammenhängen, insbesondere wenn es um ihren Zusammenhang mit der Religion im allgemeinen oder mit einer bestimmten Religion, wie dem Islam und dem Christentum, geht und wenn über den Rückhalt und die Begründung der Gerechtigkeit in der Religion nachgedacht werden soll.

Ist die Gerechtigkeit Maßstab der Religion oder die Religion Maßstab der Gerechtigkeit? Kann aus der Religion ein besonderes Verständnis der Gerechtigkeit abgeleitet werden? Wo ist im Aufbau der Theologie der Platz der Gerechtigkeit, wo ist ihr Platz in der moralischen und gesetzlichen Struktur der Religion? Ist ‚Gerechtigkeit‘ ein geschichtsbezogener Begriff? Entwickelt sich bei einer geschichtlichen Betrachtung der Gerechtigkeit deren Verhältnis zur Religion in dynamischer Weise? Läßt sich die Gerechtigkeit auf eine Weise definieren, daß diese Definition den ethischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und sanktionsbezogenen Aspekt der Gerechtigkeit, aber auch die maßgebliche Bedeutung der Gerechtigkeit für die Gestaltung der internationalen Beziehungen ebenso wie der interfamiliären Beziehungen sowie im Kontext der göttlichen Lehre miteinschließt? Wie versteht sich jene Gerechtigkeit, von der die Religion spricht? Ist diese Gerechtigkeit in den religiösen Texten vollständig und nach allen Hinsichten definiert worden? Handelt es sich dabei um die Beschreibung des Menschen oder um die seiner Tätigkeiten und seiner Verhaltensweisen? Hat die Bedeutung von ‚Gerechtigkeit‘ im Laufe der menschlichen Kulturgeschichte einen Wandel erfahren oder haben sich diesbezügliche Vorbilder und Paradigmen verändert? Akzeptiert die Religion in jedem Falle die soziale Gerechtigkeit im modernen Sinne? Wollen wir die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen oder wollen wir sie aus einem anderen Grund?

Interessiert sie uns in dem, was sie selbst ist, oder geht es eher um Wegfindungen und Fragen der Methodik? Ist es besser, wenn man ein Unrecht tut oder wenn man Opfer von Unrecht wird?

Und: Welche Stellung bezieht die Religion, wenn man im Zusammenhang mit der Frage der Gerechtigkeit angesichts einander widersprechender Positionen keine andere Wahl hat, als sich für eine von ihnen zu entscheiden? Begründet die Gerechtigkeit im Verständnis der Religion die Unterscheidung zwischen ‚Freiheit‘ und ‚Willkür‘, und betrachtet sie eine in Widerspruch zur Gerechtigkeit stehende Freiheit als etwas, was mit dem Grundgedanken der Freiheit in Wahrheit nicht vereinbar ist? Mit anderen Worten: Bezeichnet die Religion eine ‚ungerechte Freiheit‘ als einen Widerspruch in sich? Sieht die Religion einen Widerspruch zwischen ‚aus der Gerechtigkeit resultierenden Pflichten‘ und ‚Freigebigkeit‘, die auf Liebe und Freundschaft beruht? Wenn ja, was ist dann ihrer Meinung nach zu tun? Welches Konzept legt die Religion dem Einzelnen vor, der in einer ungerechten Gesellschaft gerecht leben will? Anders gesagt: Wieviel Spielraum läßt die Religion dem normalen Bürger hinsichtlich der Befolgung von Gesetzen, die in ungerechter Weise über die Gesellschaft verfügt sind? Wenn es für die Religion ein Ideal und ein Anliegen sein soll, daß eine gerechte Ordnung hergestellt und soziale Gerechtigkeit verwirklicht wird, worin sieht sie dann die theoretischen und praktischen Hindernisse auf diesem Wege? Ist die Religion davon überzeugt, daß es möglich ist, in dieser Welt eine gerechte Ordnung und soziale Gerechtigkeit in vollkommener Weise zu verwirklichen? Kann Religion selber als ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘ beschrieben werden, wenn ja, in welcher Weise? Kann die Gerechtigkeit eine Grundlage des *fiqh*, des von den religiösen Gelehrten erarbeiteten Religionsrechts, bilden? Wenn ja, in welcher Weise?

Darüber hinaus tauchen weitere Fragen auf, die – ohne direkten Bezug zur Religion – mit dem Begriff der ‚Gerechtigkeit‘ selber in Verbindung stehen. Ich denke dabei an neue Fragen, wie: Kann die Gerechtigkeit zu anderen Grundwerten in Widerspruch stehen, wie beispielsweise zu den Werten von Freiheit, persönlichen Interessen, Liebe und Freundschaft, Gleichheit, Entwicklung? Wie steht es um den Wandel ihrer Wesensart in der Moderne und um den Übergang von Ethik zum Recht? Was ist von der Entstehung von gesellschaftlichen Ordnungen zu halten, die einen totalitären Anspruch erheben, und von Regierungen nach dem Mehrheitsprinzip, die sich auf den Gedanken der Verteilungsgerechtigkeit stützen? Ist es möglich, die Theorie der sozialen Gerechtigkeit auf dem Begriff der

Gemeinschaft aufzubauen und demgemäß auch zwischen ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ zu unterscheiden? Was bringt schließlich die politische, moralische, gesellschaftliche, theologische und ideologische Deutung der ‚Gerechtigkeit‘ mit sich oder ein ablehnendes bzw. bejahendes Verständnis von Gerechtigkeit?

Dies alles schließt sich an die historischen Analysen an, denen der Begriff der Gerechtigkeit durch die griechischen Denker der Antike unterzogen wurde, sowie an deren Vermittlung in den islamischen Bereich, an den damit in Zusammenhang stehenden Wandel der Begriffe und an die Resultate dieser Vermittlung, aber auch an die modernen Begriffe und Deutungen der Gerechtigkeit, die vorgenommen wurden oder vorgenommen werden sollten.

## 1. Ethik und Wirtschaft

Die Wirtschaftswissenschaft ist von der Annahme ausgegangen, daß es in einer Großgesellschaft nicht die ethischen Anweisungen sind, die das Sozialverhalten der Einzelnen regeln und eine gegebene Ordnung hervorrufen können, daß vielmehr eine bestimmte vorgegebene Ordnung angenommen werden kann, wenn man für das gesellschaftliche Verhalten der Einzelnen von einem auf dem persönlichen Vorteil des Einzelnen beruhenden Verhalten ausgeht. Die Aufgabe der Wirtschaftswissenschaft besteht nun darin, die Art der strukturellen Entstehung und des Funktionierens dieser Ordnung zu beschreiben. Daher würde jeder Versuch, der die moralischen Gebote als Grundlage des menschlichen Verhaltens festlegen will mit dem Ziel, auf diesem Wege eine Reform der Wirtschaftswissenschaft zu erreichen, in Wahrheit keine Korrektur darstellen, sondern eine grundsätzliche Absage an die Wirtschaftswissenschaft.

*Erstens:* Das Streben nach persönlichem Vorteil ist an und für sich keine Handlung, die gegen die moralischen Vorschriften verstößt, es sei denn wir folgen *Kant*.<sup>1</sup>

*Zweitens:* Die oben erwähnte Behauptung, daß die Wirtschaftswissenschaft ethisch neutral sei, weist aus der Sicht der Epistemologie und Methodik grundlegende Probleme auf. Denn das Reich der Wissenschaften, so auch die Wirtschaftswissenschaft, ist eine Welt der Theorien, und Theo-

<sup>1</sup> Diejenigen, die *Kant* nicht folgen, sagen: Der Mensch ist von Natur aus von der Selbstliebe geleitet. Diese Eigenliebe führt zum Selbstschutz. So gesehen wird das Erreichen von Vorteilen und die Abwehr von Schäden erforderlich. Solange man Vorteile gewinnt und Schäden abwehrt, ohne anderen dabei zu schaden, verstößt dies nicht gegen die Moral.

rien werden entworfen im Rahmen von Modellen, die entweder Vergleichsmodelle oder induktive Modelle sind, wobei beide Methoden auf einer Hypothese beruhen, die vorher aufgrund bestimmter Erkenntnisse aufgestellt wurde. Begegnen wir nun der Welt der Wirtschaft und den wirtschaftlichen Entwicklungen mit einem unvoreingenommenen Geist oder mit bereits vorgefaßten Meinungen? Gemäß der „Lichtfackel-Theorie“ (*theory of searchlight*) in der Wissenschaftsphilosophie folgen die Beobachtungen jeweils bestimmten, ihnen vorausliegenden Annahmen. Theorien lenken Beobachtungen in bestimmte Bahnen, Beobachtungen setzen Theorien voraus.<sup>2</sup> Anders ausgedrückt: Nach dieser Theorie sind alle Beobachtungen theorielastig (*theory-loaden*). Die Welt, die wir beobachten, entspricht also unseren eigenen Theorien und theoretischen Deutungen. Dieser „Lichtfackel-Theorie“ steht in der Wissenschaft die sogenannte „Behälter-Theorie“ (*theory of bucket*) gegenüber, die davon ausgeht, daß die Theorien erst den Beobachtungen folgen.

Denn beruhen die Theorien in der Wirtschaft nicht auf vergleichenden Methoden, und ist nicht dieser vernunftbestimmte, wirtschaftlich denkende Mensch nicht mehr als eine reine Hypothese? Das heißt, steht diesem Menschen eines *descartschen* Typus nicht ein *pawlowscher* Mensch gegenüber? Sicher trifft zu, daß die bekannten ökonomischen Grundwerte und Ziele im Widerspruch zu den tatsächlich gegebenen Verhältnissen stehen, doch kann man von diesem Gegensatz nicht notwendigerweise darauf schließen, daß wir auch die in den Wörtern verborgenen Wertbegriffe vergessen müssen. Halten wir uns zum Beispiel die *Pareto-Optimalität* in der Wohlstandswirtschaft vor Augen: Die Situation der Gesellschaft wird nach *Pareto* verbessert, wenn (und auch nur dann, wenn) keiner einen größeren Vorteil erzielen kann, ohne daß dies zur Beeinträchtigung des Nutzens eines anderen führen würde. Ein solches Optimum gilt als äußerst schmal-spüriger Erfolg und kann sicher nicht automatisch als Garant für glänzende Resultate angesehen werden. Eine bestimmte Situation kann nämlich bereits eine „*Pareto-Optimalität*“ aufweisen, auch wenn einige Menschen noch in totaler Armut leben, während andere im Überfluß schwimmen –

<sup>2</sup> Alan F. Chalmers, *What is this Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods*, Übersetzung von Said Zibakalam, S. 51 [dt.: *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*, hrsg. u. übers. von N. Bergemann, 5. Aufl. Berlin 2001], sowie Karl R. Popper, *The Bucket and the Searchlight. Two Theories of Knowledge*, abgedruckt in: Elm tschist? Falsafeh tschist? (Was ist Wissenschaft, was ist Philosophie?), Abdol-Karim Sorousch, Serat-Kulturinstitut, 2. Auflage 1368 (1989).

und die Situation der Armen wird nicht verbessert werden können, ohne den Überfluß der Reichen anzutasten. In der Tat kann die ‚*Pareto-Optimalität*‘ eine Inferno-Denkweise enthalten.<sup>3</sup>

Darüber hinaus lassen sich die Wertbegriffe in 5 Gruppen gliedern:

- (1) in *moralische* Wertvorstellungen: wie schlecht und gut, richtig und falsch, geboten und verboten, Aufgabe, Verantwortung, Tugend oder Laster;
- (2) in *rechtliche* Kategorien: wie Recht und Unrecht, Diebstahl, Eigentum;
- (3) in *religiöse und konfessionelle* Vorstellungen: entsprechend den fünf Arten von Geboten, die sich auf Pflichten, Verbote, Verpöntes und Empfehlenswertes sowie Erlaubtes beziehen;
- (4) in *ästhetische* Wertbegriffe, d. h. in Begriffe, die in allen Zweigen der Kunst verwendet werden, das sind vor allem Begriffe der Ästhetik, wie schön, häßlich, prächtig, großartig, ruhespendend, bedrückend, seelenlos u. a.

Diese vier Begriffsgruppen üben mehr oder weniger Einfluß auf die Wirtschaft aus. Doch gibt es schließlich (5) eine Gruppe, die aus den eigentlichen *wirtschaftlichen* Wertbegriffen besteht. So heißt es bei Walter T. Stace, daß ‚neu‘ und ‚alt‘, ‚teuer‘ und ‚billig‘ die wirtschaftlichen Wertbegriffe sind. Einige haben diese Begriffe jedoch zu den ästhetischen Werten gezählt. Will man der Sache gerecht werden, so gehen die wirtschaftlichen Wertbegriffe jedenfalls über die von Stace angeführten hinaus. Es handelt sich dabei um Begriffe mit (entweder positiven oder negativen) Wertungen.

## 2. Der Einfluß der Religion auf die Wirtschaft

Die Religion kann auf drei Wegen die Wirtschaft beeinflussen:

*Erstens durch Begriffe:* Hierbei werden die betreffenden Begriffe in den Modellen umgetauscht und die Konsum-, Produktions- und Verteilungsmuster durch den Entwurf des eigenen Ideals vom ökonomischen Menschen umgewandelt. Da die Ausarbeitung ökonomischer Modelle naturgemäß aufgrund vergleichender Methoden geschieht, ist die Möglichkeit der Einflußnahme darauf in wissenschaftstheoretischer Hinsicht gegeben.

*Zweitens durch Wirtschaftsinstitutionen und -organisationen:* In unserer Zeit ist das Verständnis der Systeme unter dem Gesichtspunkt ihres Einflusses auf Einrichtungen und Organisationen zu untersuchen. Die Veröf-

<sup>3</sup> Vgl. Amartya K. Sen, *On Ethics and Economics* [(The Royer Lectures), 1st publ. 1987, reprint: Oxford 1999], übers. von H. Fescharaki, Hrsg. Schirazeh, 1377 (1998), S. 36.

fentlichungen von *Weber* und *Tawney* hinsichtlich des Einflusses der protestantischen Reformation auf die Verbreitung des Kapitalismus haben Debatten ausgelöst, die heute noch anhalten.<sup>4</sup> So ist *Max Weber* der Ansicht, daß „die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee* [...] aus dem Geist der *christlichen Askese*“ geboren ist und als solche einen „der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur“ bildet.<sup>5</sup>

Hinsichtlich der kulturellen Basis der islamischen Zivilisation werden ebenfalls Untersuchungen durchgeführt, die veranschaulichen, wie die islamische Welt mit ihrer religiösen Kultur im 4. Jh. n. H. (11. Jh. n. Chr.) Zeugin einer erstaunlichen Zivilisation wurde. Die Konformität von Religion und Weltlichem im Islam und die religiöse Logik dieser Epoche sowie die Bedeutung der städtischen Wirtschaft und des Handels jener Zeit verdienen eine sorgfältige Analyse. Im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Fortschritt Japans haben einige Analytiker diesen auf den Einfluß der Religion des Konfuzius zurückgeführt, da in dieser Religion einer bestimmten Interpretation zufolge „die kollektive Arbeit für heilig erklärt“<sup>6</sup> wird. Religionssoziologen haben über zahlreiche religiöse Gruppen in Asien Studien durchgeführt, um festzustellen, ob zwischen der Art, wie sie die religiöse Bedeutung der Arbeit einschätzen, und der Weise, wie die ersten Protestanten diese religiöse Bedeutung der Arbeit betonten, eine Ähnlichkeit vorliegt oder nicht.<sup>7</sup>

*Drittens durch Werte:* Einige Wirtschaftswissenschaftler haben wirtschaftliche Gerechtigkeit, Freiheit, Eigentumsrecht, Lohn und Arbeitsrecht, Produktionsfaktoren und ideale Konsumordnung als themenrelevante Grundsätze einer Wirtschaftsordnung bezeichnet. Es liegt auf der Hand, daß diese Grundsätze je nach der Art der verschiedenen Systeme und deren Betrachtungsweise auf unterschiedliche Art entworfen werden. Ohne Zweifel sind einige dieser Prinzipien wichtig und verdienen Beachtung.

Bevor wir uns mit dem Thema ‚Gerechtigkeit‘ und der Frage ihrer Beziehung zu einer Wertordnung näher befassen, sollten zunächst unabhängig

<sup>4</sup> *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 1934, 202; *Michio Morishima*, Konfuzius und Kapitalismus, Payyam, Farwardin 1368 (1989), zitiert aus „Tschera Japan Mowafaq schod“? [dt.: Warum Japan so erfolgreich ist: Westliche Technologie und Japanisches Ethos, München 1985, 95 f.].

<sup>5</sup> *Weber*, a. a. O. (Anm. 4), 189.

<sup>6</sup> Siehe „Schenachte Japan“ (Japankunde), Band I, übers. von *Biraschk*, Teheran, Entescharate Charazmi, 1375 (1996) S. 275.

<sup>7</sup> Siehe den Artikel: *Cynthia T. Morris – Irma Adelman*, The Religious Factor in Economic Development, in: *World Development* Vol. 8 (1980) 491–501.

davon der Begriff des ‚Wertes‘ untersucht und danach die Wertvorstellungen im Rahmen der islamischen Wirtschaftsordnung erklärt werden.

## Werte

Der Mensch macht im Leben zwei Arten von Erfahrungen: Wissenserfahrungen und Werterfahrungen. Die Wissenserfahrungen werden von den Wissenschaften diskutiert. Doch hinsichtlich einer Erklärung der Werterfahrungen konnten sich die Denker bislang nicht einig werden, ob diese ebenso wie die Wissenschaft eine Wahrheit darstellen oder nicht.

So ist man sich hinsichtlich der ‚Werte‘ darüber uneinig, ob ein Wert objektiv oder subjektiv ist (Streit zwischen Objektivisten und Subjektivisten). Die Objektivisten sagen: Wertbezogene Feststellungen sind als wissenschaftliche Aussagen anzusehen. Der islamische Standpunkt hat im allgemeinen zu dieser Theorie der Objektivisten tendiert. Deshalb wurde die islamische Anschauung auch als eine ‚realistische Anschauung‘ bezeichnet.

Akzeptieren wir hinsichtlich der Wertmaßstäbe die Ansichten der Objektivisten als Grundlage, so ist die Wirtschaft in einem realistischen Rahmen zu entwerfen. Dabei ist davon auszugehen, daß Gott sich in seinem Tun von moralischen Prinzipien leiten läßt, d. h. genauso wie er nichts Irrationales tut, setzt er auch keine amoralischen Handlungen. Auch hat dem realistischen Muster zufolge das Prinzip der Gerechtigkeit als Fundament der islamischen Wirtschaftsordnung zu gelten. Wenn wir konventionell denken, werden wir im Gewohnheitsrecht und in den Vereinbarungen nach einer Gerechtigkeitstheorie suchen, doch wird dies keinen wesentlichen Einfluß auf die Wirtschaft haben.

Vom Standpunkt des Realismus aus entsprechen die Gebote und religionsrechtlichen Regeln realen Kriterien, d. h. jenseits der Gebote existieren Wahrheiten, die die Moral bestimmen. Das bedeutet mit einem Wort, daß die Moral nicht erfunden, sondern entdeckt wird. Die Werte haben für uns als Realisten objektiven Charakter.

Die Religion kann hinsichtlich der Moral vier Arten von Funktionen erfüllen:

(1) Es besteht die Möglichkeit, daß bei der Definition ethischer Begriffe (gut, schlecht, richtig, falsch, geboten, verboten, Pflicht, Tugend und Laster) religiöse Vorstellungen und Feststellungen Anwendung finden.

(2) Es ist möglich, daß die religiösen Vorstellungen und Feststellungen dazu führen, daß die Handlungen als Träger von moralischen Auflagen beschrieben werden.

(3) Es kann aber auch sein, daß die Religion dem Menschen zur Erkenntnis von Beispielen für moralische Werte verhilft.

(4) Schließlich kann die Religion für die Durchführung der moralischen Gebote bürgen.

Im Kalām-Bereich, d. h. in der Wissenschaft, die sich denkend mit dem offenbarten Glauben auseinandersetzt, geht man im Kapitel ‚Kriterien‘ von der Annahme des vernunftmäßig Guten und Schändlichen aus und von der Überzeugung, daß in jeder Handlung ein Nutzen liegt und daß dieser Nutzen auch jenseits der Gebote (und nicht nur in den Geboten selber) liegen kann. Der Nutzen bzw. Schaden, auf den sich die vom religiösen Recht ausgehenden Gebote beziehen und der zur Aufstellung eines religionsrechtlichen Gebotes führt, ist nichts anderes als das, was man die ‚Ursache des Gebotes‘ nennt. So bildet das Gelten bzw. Nichtgelten eines Gebotes den relevanten Bereich für das, was zur Ursache des Gebots wird, den Nutzen. Doch rühren der Nutzen und die guten Ergebnisse, die sich dem Gebot verdanken bzw. die vom Gebot erwartet werden, von der Philosophie des Gebotes her, während das Gebot an sich nicht in den Zuständigkeitsbereich dieser Philosophie fällt. Es kann sein, daß etwas aus unserer Sicht als geeignetes Mittel zur Erreichung des gleichen Zieles gilt, der Gesetzgeber aber – Gott, der Prophet und die Imāme – nicht mit jedem Mittel Ziele erreichen wollte, sondern nur ein bestimmter Weg für ihn ein Thema war: wie z. B. die Philosophie der Sicherung und Achtung von religionsrechtlich legitimen Besitztümern von Personen, die zum Wachstum des Lebensunterhaltes in der Gesellschaft führt, oder die Philosophie bestimmter Regeln wie jener Regel des *taslīt*, nach der die Menschen das Recht haben, über ihr Eigentum zu verfügen, oder das Verbot der Schädigung.

Einige Gelehrte haben diese Kriterien als Ziele der *šarīʿa*, des Religionsgesetzes interpretiert. So ist *Šāṭibī* in seinem Buch „al-Muwāfaqāt“ der Ansicht, daß die religiösen Vorschriften nur wegen der kurz- und langfristigen Vorteile, und zwar beider zusammen, aufgestellt wurden. Diese Denkweise wird von allen Muʿtaziliten vertreten und von den meisten späteren religiösen Rechtsgelehrten akzeptiert.

Im Gegensatz zu *Rāzī*, der der Meinung war, daß „die Gebote und Handlungen Gottes nichts zum Ziel haben und keiner Ursachenerklärung unterzogen werden können“, gelangte *Šāṭibī* bei der Untersuchung der Gebote des Religionsgesetzes zu der Gewißheit, daß die Gebote der *šarīʿa* im Interesse der Diener Gottes aufgestellt wurden und diese Zielsetzung alle

ausführlichen Bestimmungen und Einzelheiten des Religionsgesetzes durchzieht. Er sagt: „Detaillierte Analysen haben ergeben, daß die notwendigen Ziele aus den folgenden fünf Zielen bestehen: Schutz der Religion, Schutz der Person, Wahrung der Gesellschaft, Schutz des Eigentums und Wahrung der Vernunft.“<sup>8</sup>

Den Hauptgrundsatz der Ethik stellt der Begriff der ‚Pflicht‘ bzw. ‚Aufgabe‘ dar, während die anderen moralischen Begriffe von ihm abgeleitet werden. Im Sinne *Kants* kommt gleichfalls als erstes die Pflicht und dann folgen die anderen Begriffe.

Die moralischen Begriffe werden gemäß einer Definition auch in ‚notwendige‘ (Pflicht, Gebot und Verbot) und ‚wertmäßige‘ (gut und schlecht, richtig und falsch) eingeteilt. Hinsichtlich der Frage, welche der beiden Begriffsgruppen die primäre und welche die sekundäre ist, gibt es Meinungsunterschiede. Die ‚Pflichtorientierten‘ unter den Autoren (Deontologen) sind der Ansicht, daß den ‚notwendigen‘ Begriffen die grundlegende Bedeutung zukommt und die ‚wertmäßigen‘ von ihnen abgeleitet werden. *Kant* vertritt gleichfalls die Auffassung, daß wir als erstes das ‚Notwendige‘ vernunftmäßig erfassen und in der Folge wertmäßige Begriffe darauf beziehen.<sup>9</sup> Doch die Vorteilsorientierten vertreten wie alle zweckorientierten Autoren (Teleologen) eine Ansicht, die das Gegenstück zu der Ansicht *Kants* darstellt. Sie sagen: „Wir bilden uns zuerst die Wertbegriffe und dann erst die notwendigen Begriffe“, und: „Wenn etwas sehr gut ist, dann wird es notwendig.“<sup>10</sup>

Beide Gruppen haben unter den Muslimen ihre Anhänger. Die *kant*-sche Theorie ist mehr unter den Ašʿariten gängig, die pflichtorientiert sind. Sie sagen: Was Gott sagt, entspricht der Gerechtigkeit: Demgegenüber ver-

<sup>8</sup> *Šāṭibī*, al-Muwāfaqāt, 3. Teil : al-Maqāṣid, S. 8.

<sup>9</sup> Die Summe der Gebote und religiösen Lehren sowie der Religion im allgemeinen kann in drei Hauptgebiete aufgeteilt werden: 1. die Lehren des Allgegenwärtigen über die Wahrheit (Existenz, Dasein und Nicht-Existenz), 2. die Lehren des Allgegenwärtigen über die moralischen Werte, 3. die Lehren des Allgegenwärtigen über die Grundwerte der Anbetung. Die Moralanweisungen dienen der Regelung der vier Arten von Beziehungen des Menschen (Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zur Natur und zu den Anderen).

<sup>10</sup> Es ist viel darüber diskutiert worden, welche Theorie – jene der Pflichtorientierten oder der Ziel- bzw. der Vorteilsorientierten – der Religion näherkommt, worauf wir hier jedoch nicht eingehen können. Es werden dabei die Philosophie der Ethik des *Aristoteles*, in deren Mittelpunkt die Tugend steht, die Moralphilosophie von *Kant*, welche sich nach der Pflicht orientiert, und andere Lehren, die vom Endziel bzw. Resultat ausgehen, genannt. Von diesen hat die Gewinnerorientierung seit dem 19. Jh. im Westen den größten Einfluß ausgeübt. In den letzten Jahrzehnten hat die Moralphilosophie des *Aristoteles* eine gewisse Renaissance erlebt. Über die tugendorientierte Moral s. *Alasdair MacIntyre*, Artikel „Virtue Ethics“, in: *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker (ed.), Garland Publishing Inc., New York u. a. 1992, 1276–1282.

treten die Muʿtaziliten im Sinne der Teleologen die Auffassung: Das eindeutig Gute ist das Notwendige. Sie sind der Überzeugung, daß wir selber das erkennen können, was gerecht ist, und daß Gott gehalten ist, gerecht zu handeln. Dementsprechend empfiehlt die Religion das, was nach allgemeiner Vorstellung unter ‚Gerechtigkeit‘ und ‚gerecht‘ verstanden wird. Das würde in Wirklichkeit bedeuten, daß die Gebote und die Bestimmungen des Religionsrechts der allgemeinen Einstellung entsprechen müssen. Dieser Ansicht nach werden wir von der ašʿaritischen Denkweise, die sich denkend mit dem Wort Gottes auseinandersetzt, zum vernunftmäßigen muʿtazilitischen Denken hingezogen. Die Debatte um die Gerechtigkeit geht also über die Religion hinaus. Man könnte es auch so ausdrücken: Die Gerechtigkeit gehört in den Bereich der Begründung und nicht in den Bereich der Folgen der Gebote.<sup>11</sup>

### 3. Ist eine ‚islamische Wirtschaft‘ möglich?

Die Vorstellung von einer islamischen Wirtschaftsordnung stößt hauptsächlich auf zwei gewichtige Einwände, wobei aufgrund dieser Einwände u. U. der Rückschluß möglich ist, daß es eine ‚islamische Wirtschaft‘, im Lichte der Vernunft betrachtet, nicht geben kann. Die beiden Einwände können im Zusammenhang mit zwei Ansichten verdeutlicht werden:

Erstens im Zusammenhang mit der Ansicht, daß das islamische Wirtschaftskonzept aus der Summe der Gebote der religiösen Rechtslehre besteht. Nun lassen sich aber die einzelnen verstreuten Gebote (1) nicht zu einem System zusammenfügen und (2), selbst wenn sie die Aufstellung einer Ordnung ermöglichen, verlören die *fatwās* (die vom Religionsgesetz ausgehenden Gutachten) – die nicht notwendigerweise Stellungnahmen beinhalten (*ḥukm ḡāhiri*), die den wahren Gottesgeboten entsprechen, und deswegen nicht unbedingt zu einer Ordnung führen müssen, die den tatsächlichen Grundlagen dieser Gebote gerecht werden – unter solchen Voraussetzungen ihren harmonischen Zusammenhang. Darüber hinaus ließe sich (3) ein solches Vorhaben nicht durch das Gutachten eines einzelnen Mojtahed (eines zur Erstellung religiöser Gutachten bevollmächtigten Rechtsgelehrten) realisieren und falls es (4) aufgrund der Gutachten mehrerer Mojtaheds durchgeführt würde (was *Šahīd Muḥammad Bāqir aš-Šadr*

<sup>11</sup> Siehe *Morteza Motahari*, *Barersiye Egmali Mabaniye Eqtesadi Eslami* (Kurze Betrachtung der Grundlagen der islamischen Wirtschaft), Entescharate Sadra, S. 14.

getan hat, indem er aus der religiösen Rechtslehre über Vertragsabschlüsse und Wirtschaftsrecht Grundlagen ableitete), würde es dennoch keine religionsrechtlich zulässige Belegbarkeit für diese Ordnung geben.

Offensichtlich sind hier vier Dinge auseinanderzuhalten: erstens die Grundlagen des Wirtschaftssystems, zweitens das Wirtschaftssystem selber, drittens das Wirtschaftsrecht oder religionsrechtlich ausgedrückt: die religiösen Rechtsbestimmungen, die sich auf Geschäftsabschlüsse beziehen, und viertens *die Ökonomie*.

Aus dieser Einteilung läßt sich schließen, daß eine Reduzierung der islamischen Wirtschaft auf die Summe der religionsrechtlichen Gebote in Wahrheit bedeuten würde, daß vier Teilbereiche auf einen einzigen Nenner gebracht werden und zwar auf das Wirtschaftsrecht. Die islamische Wirtschaft ist jedoch nicht lediglich Wirtschaftsrecht. Vielmehr können neben dem Wirtschaftsrecht zumindest auch die Grundlagen und die Wirtschaftsordnung debattiert werden.

Im Rahmen des religiösen Rechtes (*fiqh*) über Handelsabschlüsse können zahlreiche Systeme (wie zum Beispiel das System des Bankwesens) aufgebaut werden, welche zwar mit dem religiösen Recht für Handelsabschlüsse übereinstimmen, jedoch nicht den Kriterien und Zielen der islamischen Ordnung entsprechen. Es kann zum Beispiel sein, daß dem Verkauf in Raten oder einer Miete unter der Bedingung der Besitzübertragung religionsrechtlich nichts im Wege steht, Kapitalinvestitionen hingegen, kritisch betrachtet, das Ergebnis des Zinsnehmens zur Folge haben.

Es scheint daher zusätzlich zur islamischen Rechtslehre und den islamischen Gesetzen die Ableitung von Grundlagen und Rahmenbedingungen erforderlich, da wir uns andernfalls durch eine äußere Wahrung des religiösen Gesetzes von seiner eigentlichen Wahrheit entfernen.

Zweitens im Zusammenhang mit der Ansicht, daß man erst dann von einer islamischen Wirtschaftsordnung sprechen kann, wenn man vorher deren Grundlagen wie Freiheit, Eigentumsrecht, Gerechtigkeit, Rechte der Produktionsfaktoren und das Konsumideal aus der Sicht des Islams verdeutlicht und diese in einen Systemzusammenhang bringt, damit sich eine entsprechende Wirtschaftsordnung aufstellen läßt. Diese Betonung einiger Inhalte der Religion würde eine Ideologisierung der Religion bedeuten, wo doch die Religion nicht in das Gewand einer Ideologie hineingezwängt werden kann. Dies wiederum beruht auf einer anderen Vorüberlegung, und zwar jener, daß die Religion sich darauf zu beschränken hat, nur das wirklich Notwendige vorzulegen; mit anderen Worten, daß die Religion

nur die Werte vorlegt und nicht die Methoden und Ordnungen. Das würde bedeuten, daß einige der Überzeugung sind, wenn die Religion gesagt hat: seid gerecht, so zeige das, daß die Gerechtigkeit ein Wert ist und daß das Ziel der Religion in jeder Ordnung, in der die Gerechtigkeit verwirklicht wird – ob es sich nun um eine islamische, sozialistische oder kapitalistische Ordnung handelt –, erreicht würde. Überhaupt spielt es demzufolge keine Rolle, ob ein religiöses oder ein säkulares System vorliegt. Das wichtigste Anliegen der Religion ist die Wahrung der Werte – daß sie so, wie man sie annimmt, auch eingehalten werden. Deshalb ist es nicht notwendig, daß die Religion auch die Methoden festlegt. Die Methoden beruhen auf der allgemeinen Vernunft – auf der Erfahrung, auf den Lehren der Geschichte und auf dem menschlichen Verstand.

Im Gegensatz zu dieser Theorie sind einige davon überzeugt, daß die Religion nicht nur die Werte, sondern auch die Methoden vorlegt. Sie verstehen das Imāmat (die Leitung durch den Imām) als eine Methode zur Verwirklichung der religiösen Werte. Das führt dazu, das Velayate Faqih (die Lenkung durch den befugten Rechtsgelehrten) nicht als Fragestellung innerhalb des Religionsrechtes zu verstehen, sondern als einen Fragepunkt, der die Kalām-Wissenschaft betrifft (welche denkend die offenbarte Religion behandelt) und der vom Imāmat entsprechend den Glaubensgrundsätzen entschieden wird. Des weiteren heißt es: Wenn die Religion Methoden vorlegt, so müsse diskutiert werden, ob die Religion durch *ein* System oder durch mehrere Systeme zu definieren ist, d. h. besteht also die Möglichkeit, daß es verschiedene religiöse Systeme gibt oder nicht?

Andere wiederum haben die folgende Meinung vertreten:

Warum sollen wir, da wir die Planung und Gesetzgebung zur Erreichung der politischen und wirtschaftlichen Werte und Ziele des Islams der Erfahrungswissenschaft überlassen haben, die Planung zur Erreichung der die Seele betreffenden Ziele von dieser Regel ausschließen? Gibt es denn einen Unterschied zwischen der individuellen und gesellschaftlichen Psychologie und der Soziologie einerseits und den Wirtschafts- und Politikwissenschaften andererseits, so daß einige von ihnen das Recht haben, für die Erreichung der islamischen Werte zu planen und andere nicht? Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß sich alle islamischen Gebote, darunter auch die Gebote, die sich auf die Gottesverehrung beziehen, nach den menschlichen Wissenschaften richten, es sei denn, daß wir die religiösen Ideale und Ziele als solche betrachten, die über der analytischen Experimentalwissenschaft auf einer höheren Ebene stehen und die als solche

vielleicht noch höher als die daraus resultierenden Erkenntnisse zu gelten haben. In diesem Falle wäre die Gesamtheit der Gebote und religiösen Vorschriften allein auf das religiöse Wissen gestützt und im Lichte der göttlichen Schriften und der Schriften der Prophetenfamilie zu verstehen und zu gewinnen.

Nur in diesem letzteren Falle würden die angeführten Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt; denn dann könnten wir nachweisen, daß eine Offenbarung notwendig ist und der Mensch unbedingt auf das Prophetentum angewiesen ist. Im ersteren Fall jedoch ist angesichts der Tatsache, daß alle Menschen die generellen Werte und Ziele verstehen und andererseits keine Möglichkeit besteht, die Richtigkeit bzw. die Unrichtigkeit bestimmter Wert- und Zielvorstellungen nachzuweisen, weder die Notwendigkeit von Propheten gegeben, noch ein logischer Beweis dafür zu erbringen, daß ihr Weg richtig war.<sup>12</sup>

Demgegenüber vertreten einige, wie schon gesagt, die Ansicht, daß die Religion nur die Werte aufstellt und keine Methoden vorlegt, wobei sie sich jedoch unterschiedlich dazu geäußert haben. Sie sind überzeugt, daß die Religion nur das unbedingt Notwendige an die Hand gibt und nicht das maximal Mögliche: „Die Religion ist das, was die Luft für das Leben ist. Planung hingegen bedeutet so etwas wie die Anfertigung einer Bekleidung für die Lebenszeit des Menschen, und das ist nicht Sache der Religion, sondern Sache der Vernunft und der Wissenschaft.“<sup>13</sup>

Sie sind der Ansicht, daß eine Ideologie aus einer systematisierten und durchstrukturierten Lehre besteht, deren Grundfesten absolut festgelegt wurden. Die Ideologie lehrt die Menschen die Werte und Endziele, bestimmt ihre Einstellung gegenüber den einzelnen Ereignissen und Fragen und wird zu ihrem Handlungsratgeber. Die Religion hingegen kann ihrer Überzeugung nach nicht zu einer solchen Ideologie werden. Dies ist nicht nur unmöglich, es wäre auch nicht wünschenswert. Folgende Argumente führen sie hierzu an:

(1) Der religiöse Gesetzgeber (Gott, der Prophet, die Imāme) hat die Religion nie in Form einer Ideologie vorgelegt.

(2) Die Religion ist vom Geheimnis erfüllt und birgt Staunenswertes in sich. Ein Verständnis der Religion als Ideologie würde ihr das Wunderbare, die Weisheit der Schöpfung und ihre Tiefe nehmen.

<sup>12</sup> Ayatollah Abdollah Gawadi Amoli, *Schari'at dar Ainehe Ma'refat* (Das Religionsgesetz im Spiegel der Erkenntnis), Markaze Naschre Farhangi Raga, S. 239.

<sup>13</sup> *Abdol-Karim Sorousch*, *Modara wa Modiriat* (Nachsicht und Lenkung), S. 256–259.

(3) Die Religion ist kein Gewand, das entsprechend den Körpermaßen einer bestimmten Gesellschaft maßgeschneidert wurde. Die Religion ist wie die Luft, die Ideologie aber wie ein Kleidungsstück.

(4) Ideologien sind Theorien einer Gründungsphase, die Religion aber ist darüber hinaus auch die Theorie des Fortbestandes.

(5) Die Ideologien legen die Religion auf der Ebene des Religionsrechtes fest, während die Tiefe, die die Mystiker erreicht haben, dabei übergangen wird.

(6) Die Religion ist wie ein Halteseil, wie ein Maßstab und gibt von sich aus keine bestimmte Richtung vor, während die Ideologie die Religion in eine bestimmte Richtung lenkt.<sup>14</sup>

Im Sinne dieser Argumentation geschieht eine ideologische Systematisierung dann, wenn wir beispielsweise in unserer Wirtschaftsordnung Inhalte wie Freiheit, Eigentumsrecht, soziale Gerechtigkeit usw. herausheben und ihre Verhältnisbestimmung innerhalb des Systems untersuchen. Das ist dann nur eine von vielen Spielarten der Ideologie. In Wahrheit ist es jedoch so, daß Religion – wenn wir unter ‚Ideologie‘ eine Meinung verstehen, die ohne Beweis akzeptiert wird – sich nicht nur ideologisieren läßt, sondern überhaupt ideologischer Art ist.<sup>15</sup>

Nun, da wir die Argumentation der Konkurrenztheorie herausgestellt haben, ist zu sagen, daß an dieser Theorie unserer Meinung nach Kritik geübt werden kann. Erstens betrachten wir auch die Welt unter ideologischem Blickwinkel und nicht nur die Religion. Wir treten den Phänomenen der Welt immer zusammen mit unseren Erwartungen gegenüber. Daher ist unser Blick selektiv. Auch der Religion wenden wir uns mit bestimmten Erwartungen zu, weil wir Bedürfnisse in uns verspüren, deren Befriedigung wir nur von der Religion erwarten. Mit anderen Worten: Hinsichtlich dieser

<sup>14</sup> *Abdol-Karim Sorusch*, Forbehtar az Ideologie (Größer als Ideologie), S. 125–130. Es sei erwähnt, daß *Dr. Ali Schari'ati* zu jenen im Iran gehört, die für ein ideologisches Verständnis von Religion eintreten.

<sup>15</sup> Normalerweise wird eine bestimmte Meinung als „Idee“ bezeichnet, wenn wir sie zufriedenstellend begründen können, während eine Anschauung als Ideologie bezeichnet wird, wenn kein rationaler Grund für sie erbracht werden kann und sie akzeptiert wird, ohne nach einem Grund fragen. Einige Gelehrte, die die Philosophie dem Nachweis Gottes zugrunde legen, glauben, daß alle Ideen Ideologien nach Art von Weltanschauungen bilden. Es braucht nicht betont zu werden, daß die Ideologiediskussion sich im Bereich der Begründung und nicht in dem der Behauptungen bewegt. Von der Stärke des Beweises läßt sich auf die Richtigkeit der Behauptung schließen, doch aus der Schwäche des Argumentes darf nicht umgekehrt auf die Falschheit der Behauptung geschlossen werden. Auch kann umgekehrt nicht aus der Richtigkeit der Behauptung gefolgert werden, daß der Beweis stark ist. Jedoch läßt sich aus der Falschheit der Behauptung auf die Schwäche des Beweises schließen.

Bedürfnisse ist die Religion durch nichts anderes zu ersetzen.<sup>16</sup>

Wenden wir uns der Religion zusammen mit unseren Erwartungen zu, so nehmen diese Erwartungen entsprechend der je unterschiedlichen seelischen Typologie und unseren Bedürfnissen Gestalt an. Deshalb treffen wir gezwungenermaßen eine Auswahl. Natürlich ist es möglich, daß die Menschen die Erwartungen, die sie an die Religion richten, korrigieren. Und wenn die Erwartungen an die Religion auch wirtschaftlicher Art sein sollten, so beginnen wir eine Systematisierung.

*Muhammad Bāqir aš-Šadr*, der bekannte islamische Ökonom und Begründer der Systemtheorie im Islam, hat sich mit deren systematischer und konkreter Form in der schiitischen Rechtslehre auseinandergesetzt. Aus seiner Sicht erfordert die Ableitung einer Ordnung schwierige *ig̃tihād*-Operationen (Überlegungen und Entscheidungen hinsichtlich religiöser *fatwās*). Über die üblichen Anstrengungen im Zusammenhang mit der Aufstellung von religiösen Stellungnahmen und Gutachten hinaus ist es seiner Meinung nach erforderlich, den Islam als eine Summe von Anschauungen, Begriffen, Konstanten sowie veränderlichen Geboten und Anweisungen zu betrachten.

Jeder der angeführten Aspekte der Gesetze und Gebote des Religionsgesetzes basiert auf Grundlagen, Kriterien und dem Ausmaß an Nutzen, die einer Betrachtung des jeweiligen Gebotes, der Regel oder der Ordnung im Zusammenhang mit den generellen Zielen der *šari'a* zugrunde zulegen sind. Da diese Debatte vor allem in den Bereich der Vorschriften über Geschäftsabschlüsse und nicht in den Bereich der die Gottesverehrung betreffenden Gebote (*aḥkām ta'sīsī*) fällt, kann durchaus erwartet werden, daß mit Hilfe der Vernunft und dem Gewohnheitsrecht und anderen Methoden Kriterien auf diesen Gebieten gewonnen werden können.

<sup>16</sup> Das Bedürfnis nach Religion rührt u. a. von den folgenden Faktoren her: von der Angst vor dem Tod (*Miguel de Unamuno*, *Tragic Sense of Life*, Dover Press, New York 1921 [reprint 1990; dt.: *Das tragische Lebensgefühl*, München 1925]) oder von dem Verlangen nach Überwindung der Einsamkeit (*Paul Tillich*; *Freud* ist gleichfalls überzeugt, daß jemand umso schneller vereinsamt, je emotionaler er ist), von dem Verlangen, die Ungerechtigkeit zu überwinden (wird doch in der Welt, die die Religion vorstellt, die Gerechtigkeit vollständig verwirklicht) oder von der Sehnsucht nach Erlösung von Leiden und nach einer Sinngebung des Lebens (die meisten Psychologen und Existentialisten sind davon überzeugt, daß der wichtigste Grund für psychische Störungen davon herrührt, daß man keinen Sinn im Leben sieht; *Viktor E. Frankl*, Begründer der Logotherapie, der Schule von der Sinnwahrheit, sagt: „Wenn wir nicht wissen, wozu wir leben, so leben wir in Wirklichkeit nicht, sondern setzen nur unser biologisches Sein fort“). Es wurden Theorien für die Substituierung der unersetzbaren Religionsbedürfnisse aufgestellt, wie zum Beispiel über die menschliche Selbstbejahung (*Viktor E. Frankl*, *Karen Horney*, *Abraham Maslow* u. a.).

*Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr* hat nun durch den Beginn einer Debatte über eine bestimmte Erkenntnismethode im Rahmen der *uṣūl*-Wissenschaft [einer Wissenschaft, die sich mit jenen Grundprinzipien und Methoden befaßt, auf deren Basis die islamische Rechtswissenschaft arbeitet] hinsichtlich der Weise, wie im islamischen Religionsrecht Systeme auszuarbeiten und praktisch anzuwenden sind, im Zusammenhang mit der Entwicklung und Ausarbeitung einer islamischen Wirtschaftsordnung den wichtigsten Beitrag für die Konkretisierung dieses Kapitels im schiitischen Religionsrecht geleistet. „Aufgabe der Wirtschaftsordnung ist es, einen Weg zur Regelung des Wirtschaftslebens der Gesellschaft auf der Grundlage der Gerechtigkeit zu schaffen. Daher ist diese Ordnung der Garant für die Ziele, Werte und Richtlinien, nach denen ein Teilbereich des menschlichen Lebens einzurichten ist.“

Nach Auffassung *aṣ-Ṣadr*s wird dies nicht nur durch äußere Gründe untermauert (wie dies bei den Argumenten für das vorhandene Bedürfnis der Menschheit hinsichtlich der Religion und der Aussendung von Propheten der Fall ist), sondern findet auch durch interne Gründe in der Religion selber seine Bestätigung, z. B. durch die Überlieferungen, die als Nachweis dafür dienen, daß die Religion alles, was die Menschen brauchen, mit einschließt (selbst die Geldstrafe für einen Hautkratzer); denn natürlich ist das Bedürfnis des Menschen nach den guten Erträgen eines gemeinschaftlichen Lebens und nach dem Wissen über die Regelung des Gemeinschaftslebens tiefgehender und vitaler. Er sieht in den Geboten des Islams im Hinblick auf die Ausarbeitung einer Ordnung mehr als nur die Vorstellung von allgemeinen Zielen und moralischen Werten, da der Islam auch viele generelle Richtlinien und unabdingbare Grenzen für die Festlegung und Verwirklichung einer solchen Ordnung vorlegt, zu der eben dann auch der Bereich einer islamischen Wirtschaftsordnung zählt, wobei er einige Grundregeln und Prinzipien der Wirtschaftsordnung anführt.<sup>17</sup>

Um die Grundzüge einer Ordnung entwerfen zu können, erachtete *Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr* allgemein vier Elemente für notwendig: (1) das Wissen um die allgemeine Richtung der *ṣarīʿa*, (2) die Einsicht in das Ziel der religiösen Texte (Schrift und Sunna) bezüglich der unveränderlichen Gebote, (3) die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Werte und schließlich (4) die Ziele, die durch den *walī al-amr* (den befugten Rechtsgelehrten) erkannt worden sind.

<sup>17</sup> Siehe *Iqtīṣādunā*, al-madrasa al-islāmiyya, al-islām yaqūd al-ḥayā, sowie den Artikel von *Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr* mit dem Titel „Min fiqh al-naṣṣ ilā fiqh al-naẓar“.

#### 4. Gerechtigkeit, Wachstum und Wohlfahrt

Welche der beiden Größen ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Wachstum‘ genießt Priorität, wenn erstere in einen Widerspruch zu letzterer gerät?

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage ist zunächst zu klären, ob die Gerechtigkeit über das menschliche Ideal hinaus auch ein religiöses Ideal ist und ob das Wachstum, wenn es ein menschliches Ideal ist, auch ein religiöses darstellt. Sind beide religiöse Ideale, wie wird dann die Bevorzugung des einen Ideals gegenüber dem anderen erklärt für den Fall, daß das eine mit dem anderen in Widerspruch gerät? Stellt eines der beiden ein menschliches Ideal dar, so wird religiös gesehen kein Grund für einen Widerspruch bleiben.

Im weiteren muß geklärt werden, in welchem Verhältnis das wirtschaftliche Wachstum zum Wohlstand steht und wie sich der Wohlstand zum menschlichen Wohl bzw. Glück verhält. Führt das Wachstum automatisch zum Wohlstand und garantiert der Wohlstand automatisch das Glück der Menschheit? Ist das Glück der Menschheit immer weltlicher und materieller Natur? Und kann man nicht für die Gerechtigkeit eine Grundlage im ‚Wohl und Glück des Menschen‘ finden?

Im Interesse einer Antwort auf diese Fragen behandeln wir zunächst die Frage, was unter ‚Wohl und Glück‘ zu verstehen ist und welche Arten es davon gibt. Sodann werden wir auf einige im Iran verbreitete Ansichten hinweisen.

Die einhellige Definition für Wohl bzw. Glück lautet, daß es sich dabei um ‚die bestmögliche Situation‘ handelt. ‚Wohl‘ wird in zweifacher Weise verstanden: als diesseitiges und als jenseitiges Wohl. Und hinsichtlich des diesseitigen Wohles wird nochmals zwischen einem materiellen und einem immateriellen Wohl unterschieden.

Unter dem *materiellen weltlichen* Wohl versteht man das, was heute gerne als hoher Lebensstandard (*standard of life or living*) bezeichnet wird. Das Lebensniveau betrifft Dinge, die den Wohlstand steigern.

Das *immaterielle weltliche* Wohl besteht im Genuß von Gerechtigkeit, Freiheit, Ordnung und Sicherheit im Bereich der Gesellschaft und in der Haltung der inneren Ruhe, Hoffnung, Fröhlichkeit usw.

Mit dem *jenseitigen Glück* ist das gemeint, was Begriffe wie ‚Erlösung‘, ‚Seligkeit‘, ‚Rettung‘, ‚Befreiung‘ u. ä. bezeichnen.

Einige iranische Denker sind nun der Überzeugung, daß das Ziel der Religion nicht das materielle weltliche Wohl darstellt; denn erstens besteht

das Ziel der Religion ihrer Meinung nach nicht darin, den Lebensstandard im heutigen modernen Sinne so weit es nur geht anzuheben, und zweitens argumentieren sie: Wenn wir die weltlichen Segensgaben und Wohltaten um ihrer selbst willen fordern und nicht, damit wir dadurch ein höheres Ziel erreichen – oder sie so betrachten, als ob wir ein Recht darauf hätten und vergessen, daß sie uns gnädig zur Verfügung gestellt wurden –, oder daß wir nicht bereit sind zu akzeptieren, daß wir als Gegenleistung für diese Gaben auch Selbstverzichte leisten müssen, dann gilt in allen drei Fällen, daß diese Gaben zu Götzen werden, die uns zu ihren Sklaven machen und uns, anstatt zu einer Vervollkommnung zu verhelfen, allmählich spirituell verarmen lassen. Denn aus religiöser Sicht hängt das Heilig- oder Götzesein einer Sache niemals von der äußeren Form einer Sache ab, sondern davon, wie wir von ihr Gebrauch machen und welche Vorstellung wir von ihr haben.

Außerdem ist es in Wahrheit eine der Folgen der Anwendung einer nicht-religiösen und auf diese Welt ausgerichteten Denkweise auf die Religion, wenn das Ziel der Religion in der optimalen Anhebung des Lebensstandards gesehen wird. Dies drückt das Niveau der Religion auf die Stufe einer Zielorientierung oder Ideologie herunter, die den weltlichen Ideologien auf dem Weg eines gemeinsam angestrebten Zieles, nämlich den Wohlstand des Menschengeschlechts zu erreichen, Konkurrenz macht. Man kann daher ohne Übertreibung sagen, daß sich heute das Ziel der Religion in der Hauptsache darin erschöpft, der vollkommenen Verwirklichung der Ziele eines Wohlfahrtsstaates zu dienen. Es scheint, daß alle nicht-religiösen Ideologien es nur für gut befinden, wenn eine Religion, die nur noch auf die Erreichung des Wohlstandes der Menschen abzielt, ihre Existenzberechtigung verliert und diesen Ideologien gegenüber ganz gewiß ihre Niederlage bitter zu verspüren bekommt.<sup>18</sup>

Ein anderer Denker vertritt wiederum die Meinung, daß weder in der Schrift noch in der ursprünglichen Tradition noch in den islamischen Wissenschaften, die darauf folgten, das Wie und Warum der Entwicklung besprochen wurde. Entwicklung ist ein soziales Ziel, das die Bevölkerung einer bestimmten Gesellschaft aufgrund ihres freien Willens verfolgt (woraus ohne weiteres erhellt, daß die Entwicklung in den modernen Gesell-

<sup>18</sup> Mostafa Malekiyan, Eqtarah Entezare Baschar az Din (Vorstellung der menschlichen Erwartung gegenüber der Religion) Zeitschrift „Naqd va Nazar“ (Kritik und Meinung), 2. Jahrgang, Nr. 2, S. 56 f.

schaften zum unumgänglichen Thema geworden ist), und das entsprechende Wissen bringen sie entweder selber hervor oder sie übernehmen es von entwickelten Gesellschaften.

Der einzige Einfluß der Heiligen Schrift und der Sunna auf die Entwicklung der muslimischen Gesellschaften besteht darin, daß die endgültigen Wertziele der Entwicklung nicht im Widerspruch zu den endgültigen Wertprinzipien der Schrift und der Tradition stehen dürfen. Über die endgültigen Werte hinaus kann das durch das islamische Recht konkretisierte Erlaubte und Verbotene die Entwicklungsstruktur zum Teil in eine bestimmte Gestaltungsrichtung lenken.<sup>19</sup>

Es erübrigt sich im Grunde der Hinweis, daß eine Entwicklung, die in Widerspruch zur Gerechtigkeit gerät, eine Entwicklung im Sinne eines Wachstums ist, das eine rein quantitative Größe (im Englischen mit dem Begriff *growth* wiedergegeben) darstellt und in der ökonomischen Terminologie als das Ansteigen des Bruttosozialprodukts bezeichnet wird. Unter dessen schließen wir im Begriff der Entwicklung, der für uns qualitativer Art ist, die Gerechtigkeit ein. Es ist hier manchmal ein wenig Nachlässigkeit (bei der Begriffsunterscheidung) zu beobachten.

Zusammenfassend können wir sagen: Erstens ist die Gerechtigkeit nicht nur ein menschliches Ideal, sondern auch ein religiöses. Zweitens stellt die Existenz einer gerechten Ordnung eines der unersetzbaren Bedürfnisse der Menschheit dar, welches nur von der Religion erfüllt werden kann. Drittens bringt die Gerechtigkeit auch Ruhe und Frieden hervor, während der Wohlstand nicht unbedingt eine solche Funktion erfüllt. Viertens liegt in den religiösen Texten so deutlich die Betonung auf der Gerechtigkeit, daß kein Zweifel darüber bestehen bleibt, daß ihr den anderen Werten gegenüber, wie dem Wachstum, eine bevorzugte Stellung zukommt. Im Koran heißt es: „Seid gerecht, das entspricht eher der Gottesfurcht.“ (Sure 5,8). Textkritisch gesehen wird durch das Weglassen eines Bezugswortes (für die Gerechtigkeit) eine Verallgemeinerung der Bedeutung vorgenommen. Daher bedeutet dieser Aufruf: Seid in allen Dingen gerecht. Einige glauben, daß die Gerechtigkeit in unabhängiger Form die Grundlage für das religiöse Recht sein kann.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Mohammad Modjtahed Schabestari, Seh guneh Danesch dar seh Qalamru (drei Wissenschaften in drei Gebieten), Zeitschrift „Naqd va Nazar“, 2. Jahrgang, Nr. 1, S. 300.

<sup>20</sup> S. Zeitschrift „Naqd va Nazar“, 2. Jahrgang, Nr. 1.

## 5. Religionsinterne Diskussion über die Wertgrundlagen der Wirtschaft

Der Islam und der Koran haben eine Reihe von Werturteilen über den Menschen, die irdische Welt, die zukünftige Welt und die vier Arten der Beziehungen des Menschen – zu Gott, zur Natur, zu den anderen Menschen und zu sich selber – vorgenommen, und diese haben auch die Gestaltung der Wirtschaft beeinflusst.

Im Folgenden sollen die einzelnen Wertprinzipien der islamischen Wirtschaft angeführt werden:

(1) Das Leben auf dieser Welt ist nicht das Endziel, sondern ein Zwischenziel auf dem Weg in das Leben nach dem Tod; mit anderen Worten: der Islam sieht diese Welt in einem größeren Zusammenhang und nicht als höchstes Ziel.

(2) Anhäufung von Reichtümern und Prahlerei gelten als häßlich. Vermögen zu besitzen, ist an sich zwar noch nicht tadelnswert, aber es ist zumindest auch nichts Lobenswertes.

(3) Das Einkommen, das der Mensch durch seine Arbeit erzielt, ist damit noch nicht eo ipso sein Eigentum, nur weil es der Ertrag seiner Arbeit ist: Die Rechtschaffenen sollen „ein bestimmtes Recht auf ihr Vermögen dem Bettler und dem Unbemittelten einräumen“ (Koran 70,24 f.; 51,19).

(4) Die Anhäufung von Besitz und das Hängen am Besitz werden negativ bewertet.

(5) Das private Eigentum bewertet der Koran grundsätzlich positiv.

(6) Der Koran tadelt die Vermehrung des Vermögens, es sei denn sie wird dadurch erzielt, daß dieses Vermögen in Umlauf gebracht wird. Geld zu besitzen allein genügt noch nicht für eine Wertsteigerung. Vielleicht ist das der Grund für das Verbot des Zinsnehmens.

(7) Ein luxuriöses Leben wird getadelt, wobei unter einem luxuriösen Leben der Konsum von Lebensgütern verstanden wird, der über das Maß des Notwendigen hinausgeht. Maßstab dafür, ob es sich um Luxus handelt oder nicht, ist das allgemein Übliche.

(8) Übertriebener Konsum, *isrāf*, ist ebenso verboten wie Verschwendung, *tabdīr* (das Wort *tabdīr* stammt von *baḍr* [Saatkorn] und bedeutet

soviel wie Verschwendung). Das heißt also auch, daß der Islam gegen Massenproduktion und Massenkonsum ist. So heißt es im Koran: „Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane“ (Sure 17,27; vgl. auch 17,26). Und an anderer Stelle: „Eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos“ (7,31; über die Maßlosigkeit siehe auch Koran 6,141; 10,12.83; 20,124; 21,9; 26,151 f.; 43,5).

(9) Wertprinzipien des Korans, die bei der Erzeugung, Verteilung und dem Gebrauch von Vermögen Anwendung finden, verwehren jeglichen Handel mit Verbotenem: jede Art des Schmuggels, Verkauf und Kauf von Drogen, alkoholischen Getränken und allgemein von religionsgesetzlich Verbotenem (Sure 5,90 f.), Erhöhung des Gewichtsmaßes beim Verkauf oder dessen Reduzierung beim Kauf, *ribā* (Zinsnehmen), dem Verleih von Geldern der Staatskasse (*bayt al-māl*) zu hohen Zinsen, Kredit, Doppelverzinsung und andere Arten von Zinsnahme, den sexuellen Ausverkauf von Frauen: Besitzzanhäufung durch Nutzung des weiblichen oder männlichen Körpers, wie zum Beispiel durch Sexfilme oder durch Aufstieg in der sozialen Hierarchie mittels der Frau, unredliche Manipulationen beim Handel zum Zweck der Monopolisierung (plötzliches Anheben der Warenpreise und der ausländischen Währungskurse): „Verzehrt nicht untereinander euer Vermögen durch Betrug“ (Koran 4,29).

(10) Im Falle einer Wertekollision wird den Interessen der Allgemeinheit den Interessen des Einzelnen gegenüber Vorrang gegeben. Die Priorität, die der Allgemeinheit gegenüber dem Einzelnen eingeräumt wird, ergibt sich aus drei unterschiedlichen Blickwinkeln und ist in drei Formen vorstellbar: aus psychologischer, ontologischer und soziologischer Perspektive.

(11) Der Islam heißt es nicht gut, wenn der Wert der Arbeit des Anderen abgewertet wird, wie beispielsweise durch die Minderung des Geldwertes (wenn früher etwa der Edelmetall-Feingehalt bei Münzen verfälscht wurde oder wenn heute aufgrund politischer Einflüsse die Kaufkraft des Geldes gemindert wird), das Ausnutzen von Armut und die Ausbeutung der Bedürftigen (Sure 2,280), das Ausnutzen der Unwissenheit Anderer und die Aneignung ihres Vermögens (Sure 7,199), der erzwungene Kauf und Verkauf (Handel ohne gegenseitiges Einverständnis) (Sure 4,29), die Verweigerung oder Einschränkung der Arbeitsmöglichkeiten Anderer durch den Einsatz von Einfluß und Macht, Abzüge von Lohn und Gehalt der Untergebenen.

*Wertprinzipien der islamischen Wirtschaft bei der Herstellung der Gerechtigkeit:*

Die Wörter *‘adl* und *qist* kommen über fünfzigmal im Heiligen Koran vor. Da *‘adl* das Gegenteil von *zulm* ist und *zulm* ‚Rechtsverletzung‘ bedeutet, ist die Abkehr von dieser Rechtsverletzung *haqq* (Recht) und *‘adl* (Gerechtigkeit). Das Wort *qist* hingegen bedeutet soviel wie ‚Anteil‘ und ‚Teilhabe‘, so daß es auch im Zusammenhang mit der Vergabe von Beteiligungen und der Berücksichtigung der Rechte Anderer verwendet wird sowie hinsichtlich der Abwehr von Diskriminierung und Herabsetzung.<sup>21</sup> In jedem Falle ist die Gerechtigkeit ein ewiges Gesetz Gottes, das für die Ordnung der ganzen Schöpfung Gültigkeit besitzt. Sie ist bei weitem die festeste Grundlage und Verhaltensweise Gottes bei der Kundgabe seines Gesetzes und seiner Wege.

Wertorientierte Anleitungsgrundsätze:

*Verbot von unbegründeter Vermögensanhäufung:*

„O ihr, die ihr glaubt, verzehrt nicht untereinander euer Vermögen durch Betrug, es sei denn, es geht um einen Handel in gegenseitigem Einvernehmen.“ (Koran 4,29; s. auch 2,188; 4,160 f. sowie 9,34).

*Verbot eines Entzugs des unter normalen Bedingungen fluktuierenden Bargeldes aus dem Umlauf:*

„Denjenigen, die Gold und Silber horten und es nicht auf dem Weg Gottes spenden, verkünde eine schmerzhaft Pein.“ (Koran 9,34).

*Verbot der Monopolisierung von Besitz und Vermögen in den Händen einiger:*

„Was Gott seinem Gesandten von den Bewohnern der Städte als Beute zugeteilt hat, gehört Gott und dem Gesandten, und den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden. Dies, damit es nicht eben unter den Reichen von euch die Runde macht.“ (Koran 59,7). Auch wenn es in diesem Vers um die Rückgabe der ‚Beute‘-Güter an den rechtmäßigen Besitzer geht, so wurde er dahingehend ausgelegt, daß der in der Schrift und Sunna angeführte Grund verallgemeinert werden kann. Die Sachverständigen sind sich daher über die Ausdehnung des Gebotes in Fällen, wo die Gründe des Gebotes in der Schrift und in der Sunna geschrieben stehen, einig. So wird der Inhalt dieses Verses zugrunde gelegt, wenn es heißt, daß

in einem islamischen Staat keine Monopolisierung von Eigentum und Vermögen entstehen darf und es nicht statthaft ist, daß eine Anzahl bestimmter Leute die Produktion und die Verteilung der Güter oder den Konsum unter sich ausmachen, während es auch andere Interessenten dafür gibt. Einige Kommentatoren haben aus diesem Koranvers auch die Grenzen des Privateigentums abgeleitet.<sup>22</sup>

*Verbot der Maßlosigkeit (isrāf) und der Verschwendung (tabdīr):*

Koran 6,141; 7,31 (siehe oben Pkt. 8); vgl. 25,67. „Eißt und trinkt, aber seid nicht maßlos.“ (7,31).

*Verbot der ungerechten Abwertung und Minderung von Eigentum:*  
Siehe Koran 6,85; 11,85; 26,182 f.

*Verbot, Eigentumsrechte törichten, nicht zurechnungsfähigen, eigensinnigen Menschen zu überlassen:*

„Und gebt nicht den Toren euer Vermögen, durch das Gott euch einen Unterhalt verschafft hat. Versorgt sie damit und kleidet sie, und sagt zu ihnen, was sich geziemt.“ (Koran 4,5).

*Rücksichtnahme bei Elend, Armut und Notstand (‘usr wa ḥarağ):*

Siehe Koran 2,173.185.280.286; 5,3.6; 6,119; 7,157; 9,91; 16,115; 22,78; 52,61; 48,17.

*Verbot, anderen zu schaden:*

Siehe Koran 2,231.233.285; auch 2,107; 65,6.

<sup>21</sup> S. Enzyklopädie von *Firūzābādi*: Mufradāt rāğib wa aqrab al-mawārid.

<sup>22</sup> *Sayyid Qutb, Fī zilāl al-qur‘ān*, 28/37.

## Anfragen und Gesprächsbeiträge

zum Profil  
eines Wirtschafts-  
experten

*Taskhiri* Ich bedanke mich für den wissenschaftlich wertvollen Beitrag und möchte in einem ersten Punkt darauf aufmerksam machen, daß der Martyrer *Ayatollah Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr* in der Wirtschaftslehre zwischen ‚Schöpfung‘ und ‚Entdeckung‘ unterscheidet. Er fordert von einem Wirtschaftswissenschaftler in dessen Forschungsarbeit die Beachtung dreier Phasen:

- (1) Wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten müssen entdeckt werden.
- (2) Davon ausgehend gilt es, Problemlösungen zu erarbeiten.
- (3) Schließlich sind die umfassenden und allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der betreffenden Wirtschaftsordnung zu entwerfen.

Wer sich also mit Wirtschaftswissenschaften befaßt, muß diese drei Phasen durchlaufen. Mit dem ersten Schritt befaßt sich die reine Wissenschaft. Der zweite Schritt ist Teil der Weltanschauung, während der dritte Schritt sich mit Systemen befaßt. Jeder einfache Ökonom muß sich mit diesen Schritten auseinandersetzen. Geht aber ein islamischer oder christlicher Ökonom an die Sache, hat er zuerst mit dem dritten Schritt zu beginnen. So hat auch *Ayatollah aṣ-Ṣadr* als islamischer Wirtschaftswissenschaftler mit dem dritten Schritt begonnen. Er ging also zuerst von einem umfassenden System aus und bestimmte zunächst die Grundzüge dieses Systems. Erst dann ging er zum zweiten und schließlich zum ersten Schritt über. Im Sinne dieser Reihenfolge vertrete ich folgende Auffassung: Wir können einem Volk nicht eine Wirtschaftslehre vorlegen, ohne zunächst anzuerkennen, daß dieses Volk eine Weltanschauung besitzt. Dies gilt insbesondere von einer Weltanschauung, die alle Bereiche des Lebens erfaßt. Damit will ich sagen, daß alle Gesetze der Wirtschaft auf eine umfassende Basis und auf umfassende Interessen hin betrachtet werden müssen.

Islam definiert  
Wert und  
Methode

Zweitens: Der Islam definiert die einzelnen Werte nie, ohne zugleich eine bestimmte Methode festzulegen, mit der diese Werte zu ihrer Realisierung gelangen. Das heißt, der Islam sagt nicht nur, daß z. B. die Gerechtigkeit einen Wert darstellt, sondern er definiert auch die Methode, wie dieser Wert umzusetzen ist, nämlich im Sinne der wirtschaftlichen Wohlfahrt, *takāful*, und des wirtschaftlichen Gleichgewichts, *tawāzun*, für alle gesellschaftlichen Schichten.

Gerechtigkeit  
vorrangig vor  
Wirtschafts-  
wachstum

Drittens: Das wirtschaftliche Wachstum ist ein islamischer Wert, der, wie auch andere Werte, von seinem Wesen her gut ist, solange nichts rangmäßig Höheres dagegen spricht bzw. mit diesem Wert kollidiert. Steht also das Wirtschaftswachstum z. B. im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die einen absoluten Wert darstellt, dann muß der Wert des wirtschaftlichen Wachstums gegenüber dem der Gerechtigkeit zurücktreten. Dieses Beispiel kann also den eingangs angeführten Grundsatz verdeutlichen. Würde demnach das wirtschaftliche Wachstum in einem Volk zu einer ungleichen Verteilung der Güter führen und benachteiligte Bevölkerungsschichten an den Rand der Gesellschaft drängen, hätte ohne Zweifel die Gerechtigkeit dem Wachstum gegenüber Vorrang. Unterstützt m. a. W. das Wirtschaftswachstum eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft, ist es zu begrüßen; kommt es jedoch zu einer gegenteiligen Entwicklung, hat das Wachstum zugunsten der Gerechtigkeit zurückzutreten. Meine Frage an den Referenten geht also dahin, wie er über den Stellenwert von wirtschaftlichem Wachstum resp. Gerechtigkeit im Falle einer Interessenskollision denkt.

Wirtschaft – eine  
Tochter der Ethik

*Pichler* Daß die Wirtschaft und damit auch ihre Wissenschaft eine Tochter der Ethik ist, kann, wie Kollegin Gabriel erwähnt hat, mit Fug und Recht als eine der wichtigen Aussagen der katholischen Soziallehre und darüber hinaus der abendländischen Tradition generell angesehen werden. Tatsächlich war das abendländische Wirtschaftsverständnis grundlegend unter dem Gesichtspunkt der Ethik menschlichen Handelns – somit auch des wirtschaftlichen Handelns – postuliert und stand damit zugleich unter der Forderung nach Gerechtigkeit. So waren denn auch die wirtschaftlichen Prinzipien für unser abendländisches Wirtschaftsverständnis früh schon nicht in einem einschlägigen wirtschaftlichen Text formuliert, sondern in der Ethik des *Aristoteles*, insbesondere in seiner „Nikomachischen Ethik“, wo es u. a. um gerechte Preisgestaltung, um gerechten Tausch wie auch um Solidarität geht – um den Gemeinschaftsbezug also wirtschaftlichen Handelns. Da wird zugleich auch die Vorstellung des ‚Freundes‘, der ‚Freundschaft‘, der *philía*, relevant, wie dies Kollege Schneider schon betont hat [vgl. oben S. 44 und 148 f.]: das Verständnis des Freundes demnach als positive zwischenmenschliche Beziehung, von der *Aristoteles* ganz im Sinne gesellschaftlicher Solidarität spricht. Ähnliches gilt auch für die Auffassung von ‚Gerechtigkeit‘, welche die Kategorien wirtschaftlichen Handelns in der mittelalterlichen Scholastik, insbesondere bei *Thomas von Aquin*, durch-

gänglich bestimmte. Es gibt somit einen ethischen Kodex in der Wirtschaft, so daß *Oswald von Nell-Breuning* mit Recht von der Wirtschaftswissenschaft als von einer „Tochter der Ethik“ sprechen konnte. Eine Wirtschaft ohne ethische Normen, damit eine nicht-wertende Wirtschaftswissenschaft, wäre folglich zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Es wäre diesbezüglich auch das sog. Wertfreiheitspostulat eines *Max Weber* zu hinterfragen. Somit meine ich auch, daß die katholische Soziallehre, indem sie für die Nichtwertfreiheit eintritt, auch wissenschaftlich methodisch betrachtet im Recht ist und würde diese *differentia specifica* für das Wirtschaftsverständnis ganz bewußt auch für mich in Anspruch nehmen.

religiös fundierte Wirtschaftslehre ohne eigene Theoriebildung Ein Element, das unter Bedachtnahme auf die Ausführungen von Kollegen *Ganbari* auf eine gewisse Gemeinsamkeit in unseren Anschauungen hinweist, kann man darin sehen, daß auch die islamische Wirtschaftslehre unter dem Einfluß verschiedener Sichtweisen – gegebenenfalls ihrem eigenen Verständnis zuwiderlaufend – gewissen Anpassungszwängen an die Wirklichkeit ausgesetzt ist. Insofern könnte man auch sagen, daß für sie, ähnlich wie für die katholische Soziallehre, eine ihr eigene Theorielosigkeit charakteristisch ist. Dies ergibt sich für mich aus den drei methodischen bzw. erkenntnistheoretischen Problemen, die postuliert wurden: Erstens aus der Feststellung, daß es nicht möglich ist, aus den verbindlichen Urteilen des islamischen Rechts selbst, also aus dessen Selbstverständnis, ein Wirtschaftssystem abzuleiten; in zweiter Linie aus dem Hinweis auf die Übereinstimmung – oder eben Nichtübereinstimmung – der Rechtsurteile mit Gegebenheiten in der wirtschaftlichen Wirklichkeit, und schließlich drittens daraus, daß diese Rechtsurteile im Wirtschaftsbereich nicht unbedingt verbindlich werden müssen.

Diese hier angesprochene Problematik findet sich auch in marktwirtschaftlich theoretischen Ansätzen, wie in diversen Beiträgen bereits zur Sprache gebracht, die in der Realität gewissermaßen auf Abschirmmechanismen gegen die Härten einer ‚reinen‘ Marktwirtschaft hinauslaufen. In dieser Tatsache also, daß man die Marktwirtschaft mit einhergehenden sozial- bzw. gesellschaftspolitischen Abschirmmechanismen versehen muß, dürfte letztlich eine gewisse Gemeinsamkeit liegen. Allerdings möchte ich hinzufügen, daß wir der Marktwirtschaft in ihrem grundlegend theoretischen Anliegen, bei aller Kritik, ein ihr eigenes Verständnis von Gerechtigkeit nicht absprechen dürfen. Nur ist dieses Verständnis von Gerechtigkeit nicht aus der Tradition, sondern aus den der Marktwirtschaft selbst inne-

wohnenden Gesetzmäßigkeiten heraus formuliert. Man sollte also nicht übersehen, daß sich damit auch ein gewissermaßen arteigen ethischer Anspruch verbindet.

Lebensstandard und wirtschaftlicher Wohlstand nicht gleich Lebensinn Ein weiteres Element, in dem wir Gemeinsamkeiten wahrnehmen können, sei hier ebenfalls im Anschluß an das Referat von Kollegen *Ganbari* angesprochen: Trotz eines manchmal hedonistischen oder säkularisierten Einschlages westlich-marktwirtschaftlichen Wirtschaftsverständnisses kann man auf die Frage von Gerechtigkeit in Hinblick auf Wachstum, auf ‚Glück‘ (sei es im säkularisierten, sei es im religiös verankerten Sinn) oder auf Wohlstand eine weitgehende Übereinstimmung darin sehen, daß in beiderlei Verständnis Lebensstandard im gütermäßig-materiell verstandenen Sinn nie dasselbe bedeutet wie Lebensinn; daß die höchsten Güter, die wir vielleicht unter dem Begriff ‚Glück‘ subsumieren mögen – Glück mit Freunden, Glück in der Familie, Glück in der Ehe und im Zusammenleben generell, auch persönliche Sicherheit, Ruhe u. a. –, letztlich nie und nimmer um Geld zu kaufen sind.

Insgesamt schien jedoch im Referat *Ganbaris* zum Ausdruck zu kommen, daß die islamische Wirtschaftslehre in einem zwiespältigen Spannungsfeld von Zwängen sozusagen gefangen liegt, nämlich: einerseits ihre Theoriefindung in der Rechtsordnung und in den Rechtsurteilen und damit in einer Überhöhung im Religiösen zu verankern, andererseits jedoch dem Anspruch einer eigenständigen Wirtschaftstheorie entsagen zu müssen aufgrund von Unterordnung unter andere Rangbestimmtheiten.

zum Problem einer islamischen Wirtschaft *Ganbari* Zunächst zum Diskussionsbeitrag von Professor *Pichler*: Ich teile die Auffassung, daß es in der islamischen Wirtschaftstheorie gewisse Schwierigkeiten gibt, da sie erst ein Phänomen unserer Zeit, näherhin unseres Jahrhunderts ist. Meines Wissens war in der Tat der schon genannte *Ayatollah Šadr* der erste, der ein eigenes System entwickelt hat. Er war jedoch nicht mehr in der Lage, in seine Theorie, die er als Achtundzwanzigjähriger in seinem Buch vorgelegt hatte, die religiösen und theologischen Gesichtspunkte zu integrieren und auf diese Weise seine Theorie zu Ende zu führen.

... nicht nur in der Praxis, auch in der Theorie Diese Theorie einer islamischen Wirtschaft ist, wie ich meine, hinsichtlich ihrer Durchführbarkeit und Anwendbarkeit mit einigen Problemen konfrontiert. Die Probleme, denen sie sich gegenübergestellt sieht, exi-

stieren aber nicht nur in der Praxis, sondern sind auch theoretischer Art. Die beiden erkenntnistheoretischen Fragen, die ich selbst aufgeworfen habe, gehen in diese Richtung.

Notwendigkeit  
der Anpassung  
an Zeitverhält-  
nisse

Die Schwierigkeiten liegen ganz allgemein darin, daß sich die Religion in ihrem Begriffsverständnis den gegebenen Zeitverhältnissen anzupassen hat: Denn das, was heute unter diesen Begriffen verstanden wird, unterscheidet sich von dem, was man darunter in früherer Zeit traditionellerweise verstanden hat. Das Problem scheint sich dem Koran ebenso zu stellen wie der Bibel.

manchmal auch  
Ungerechtigkeit  
in Kauf  
zu nehmen

Zur Frage, welcher der beiden Werte, Gerechtigkeit oder wirtschaftliches Wachstum, Vorrang hat: Man hat diese Frage unterschiedlich beantwortet. Manche, die dem Wachstum den Vorrang einräumen, vertreten die Auffassung, daß man unter bestimmten Bedingungen, dann nämlich, wenn es um einen gewissen Entwicklungsschub im Bereich der ökonomischen Verhältnisse geht, bereit sein müßte, Ungerechtigkeit in Kauf zu nehmen. Und hier stellt sich die Frage sowohl dem Islam wie dem Christentum, welchen Zustand wir für religiös vertretbarer halten – da, wo es um eine bestimmte Entwicklung der Wirtschaft geht, eher um der Gerechtigkeit willen auf einen Wachstumsschub zu verzichten, oder in einer derartigen Situation ein gewisses Maß von Ungerechtigkeit in Kauf zu nehmen.

islamische  
Wirtschafts-  
wissenschaft?

*Rashadi* Auch von meiner Seite ein Wort des Dankes für den präzisen und gelehrsamem Beitrag. Im Referat wurde auf vier Punkte hingewiesen: auf die Grundlagen der islamischen Wirtschaft, auf das islamische

Wirtschaftssystem, auf das islamische Recht und die Wirtschaftslehre. Eine der Herausforderungen unserer Zeit ist die Frage, ob es möglich ist, von religiösen bzw. nichtreligiösen Wissenschaften zu sprechen. Näherhin, ob es eine ‚islamische Wirtschaftslehre‘, eine ‚islamische Soziologie‘ oder eine ‚islamische Psychologie‘ gibt. Meine Frage an den Referenten ist also, ob er eine allgemeine ‚Wirtschaftswissenschaft‘ annimmt, und wenn ja, in welchem Sinne.

wieweit Religion  
im Sog  
menschlicher  
Erwartungen?

Im Referat war weiters davon die Rede, daß wir allen Dingen mit bestimmten Voraussetzungen begegnen und daß dies auch für die Religion gilt, da wir uns mit ihr befassen, wenn wir bestimmte Fragen und Erwartungen haben, und wir uns wünschen, daß die Reli-

gion diese Fragen beantwortet. Inwieweit beeinflussen diese in gewisser Weise weltanschaulichen Annäherungen unser Verständnis der Religion? Üben sie einen großen oder einen kleinen Einfluß aus? Je nachdem, ob wir diesen Einfluß hoch einschätzen oder niedrig, kann dies zur Annahme führen, daß die Religion auch ein Wirtschaftssystem impliziert oder ein politisches Konzept. Je nachdem, mit welchen Erwartungen man also an die Religion herantritt, können wir dies schlußfolgern oder nicht. Betrachten wir die Religion beispielsweise aus einer sozialistischen oder einer kapitalistischen Perspektive, wollen wir möglicherweise aus der Religion auch ein sozialistisches oder ein kapitalistisches Wirtschaftssystem ableiten. Unter diesen Umständen könnten gegebenenfalls also auch ganz widersprüchliche Auffassungen von der Religion her abgeleitet und von ihr her begründet werden.

Daraus scheint zu folgern, daß im Falle man große Erwartungen an die Religion heranträgt – sei es von der Psychologie, der Soziologie, von der Wirtschaftskunde oder anderswoher – es im Endergebnis eine nichtreligiöse Vorstellung sein wird, die auf diesem Wege zustande kommt. Handelt es sich aber nur um einen geringeren bzw. relativen Einfluß, den man auf die Religion ausübt, würde dies nicht zu derart gravierenden Ergebnissen führen. Von da aus ergibt sich für mich die Dringlichkeit der Frage, von welcher Größenordnung der Einfluß dieser Voraussetzungen und Erwartungen bei unserer Wahrnehmung und unserem Verständnis von Religion ist. Persönlich gehe ich von einem geringen Einfluß aus.

jeder Wert ver-  
langt bestimmte  
Weise der  
Realisierung

*Khalidji* Im Referat hieß es, daß einige meinen, die Religion liefere die Werte, aber nicht die Methoden [vgl. oben S. 363 f.]. Diese Aussage konfrontiert uns mit einem methodologischen Problem: Man kann nicht einen bestimmten Wert mit jeder beliebigen Methode

verwirklichen. Werte verlangen nach ihnen angemessenen Methoden und Verwirklichungsmustern.

Was Herr Ganbari gemeint hat, war, daß man eine Wirtschaftsordnung im 20. Jh. nicht so einrichten kann, wie man sie vor 1000 Jahren gestaltet hat. Und Ayatollah Taskhiri sprach von einem freien Entscheidungsraum, *manṭaḡatu l-farāḡ*, das heißt von Entscheidungsrechten, die man unter Bedachtnahme auf die historischen Werte und Methoden selbst wahrnehmen kann. Ich meine daher, daß man von den koranischen Richtlinien für die islamische Wirtschaft nicht Gebrauch machen kann, wenn man nicht vorher dieses methodologische Problem löst.

Vorgabe einer Wertgrundlage, aber nicht Festlegung auf bestimmtes System

*Gabriel* Es haben sich, wenn ich die Übersetzung des inhaltsreichen und differenzierten Vortrages richtig verstanden habe, große Ähnlichkeiten gezeigt mit der Entwicklung der katholischen Soziallehre: daß nämlich die Religion die Wertgrundlage vorgibt, aber sich – wie dann das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich festgehalten hat – mit keinem Wirtschaftssystem identifiziert und auch kein eigenes System schafft. Damit wäre dies Ideologie, die als geschlossenes Weltanschauungssystem der Religion widerspricht.

unterschiedliche Auffassungen, wenn man von vorgegebener Realität ausgeht

In diese Richtung scheinen mir auch die verschiedenen *fatwās* in den unterschiedlichen Bereichen zu weisen – ein Aspekt, der gleichfalls im Referat angesprochen war. Ich sehe auch hier eine Parallele, insofern es nach unserer Auffassung in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten verschiedene Meinungen unter den Christen geben kann, die nach bestem Wissen und Gewissen aufgrund der vielfältigen Facetten der Wirklichkeit und der unterschiedlichen Perspektiven, sie zu sehen, zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen können. Dies ergibt sich, wenn man bei der Betrachtung der Wirklichkeit nicht vom obersten Stockwerk des Hauses ausgeht, sondern von der vorgegebenen Realität, die nach Grundsätzen der Gerechtigkeit z. B. hinsichtlich der Eigentumsordnung, einer situationsgerechten Arbeitspolitik und in vielen anderen Fragen verbessert werden soll.

religiöse Werte als Orientierungen für Politik und Wirtschaft

*Schabestari* Ich habe mich auch in der Öffentlichkeit dahingehend geäußert, daß man in bezug auf Politik oder Wirtschaft nur von religiösen Werten sprechen kann, die wir in diese Bereiche einzubringen haben, nicht aber von einem eigenen System. Das heißt, wir können und müssen unsere religiösen Werte in die Diskussionen um die Gestaltung der gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Ordnungssysteme einbringen, wir haben sie geltend zu machen, wenn darüber gesprochen wird, welche Orientierungen unsere Politik und unsere Wirtschaft haben sollen. Ich habe es jedoch in diesem Zusammenhang immer vermieden, von einem islamischen Wirtschaftssystem zu sprechen.

Wichtigkeit der Methodenfrage

*Ganbari* Ayatollah Taskhiri hat drei Punkte genannt, auf die ich eingehen möchte: Zunächst hat er die Thesen von *Ayatollah Šadr* vorgetragen, auf die auch ich in meinem Referat eingegangen bin. *Ayatollah Šadr* nennt vier methodo-

logische Schritte, die für den Entwurf eines umfassenden Systems erforderlich sind:

- das Erkennen der Richtung einer Religion (*šarī'a*),
- das Verstehen der in islamischen Texten vorgegebenen Ziele für feste und unveränderliche Gesetze,
- die Berücksichtigung von gesellschaftlichen Werten
- und das Verstehen von Zielen, die vom Statthalter Gottes erkannt worden sind.

Zum anderen unterstrich er, daß der Islam sowohl die Werte als auch die Methoden zu ihrer Realisierung vorstellt. Ich habe das auch als eine Theorie vorgelegt. Ayatollah Taskhiri hat sich für diese Theorie entschieden. Und seine These, daß das Wachstum in einem bestimmten Wertbereich, wie im Bereich der Wirtschaft, islamisch gesehen solange gut ist, als es nicht mit einem höheren Wert, wie der Gerechtigkeit kollidiert, ist für mich eine wertvolle Diskussionsgrundlage, für die ich dankbar bin.

unter Anwendung deduktiver oder induktiver Methoden?

Zur Frage nach der Methode einer islamischen Wirtschaftswissenschaft, die Herr Rashadi gestellt hat: Wir wissen, daß die induktive Methode generell bei der Untersuchung einzelner Fälle beginnt und von dort zu allgemeinen Prinzipien zu gelangen sucht. Die deduktive Methode beginnt umgekehrt bei allgemeinen Voraussetzungen,

die sich aus dem Wesen des vernünftigen Menschen ableiten lassen. Konkret, hinsichtlich der ökonomischen Belange: Die deduktive Methode geht von einer allgemeinen Definition des Menschen als eines wirtschaftstreibenden Wesens aus und leitet daraus entsprechende Modelle ab – die Gebrauchs-, Produktions- und Verteilungsmuster. Auf diesem Wege gelangt man beispielsweise zu einer Vorstellung von einem *homo oeconomicus islamicus* – im Gegensatz beispielsweise zu einem solchen *descartscher* Prägung. Ein solcherart auf deduktivem Weg gewonnenes Muster kann so etwas wie ein Modell sein für die Wirtschaftswissenschaft, in diesem Falle für eine ‚islamische Wirtschaftswissenschaft‘.

Eine induktive Vorgangsweise geht demgegenüber von einer Untersuchung der konkreten Verhaltensweisen der Muslime im Konsumbereich aus und sucht auf dieser Grundlage eine allgemeine Theorie zu erarbeiten. Diese Methode führt dann auch zu einer Wissenschaft des wirtschaftlichen Lebens der Muslime. Beispielsweise sei in diesem Zusammenhang auf die induktiv gewonnene Theorie des ‚Spendens für gute Werke‘ hingewiesen, von der aus man dann in weiterer Folge zu einer allgemeinen Theorie des

Konsumverhaltens gelangen kann. Manche Wirtschaftswissenschaftler wie *Mannān* meinen, daß man nicht zwischen normativer und positiver Wirtschaftslehre unterscheiden kann, d. h. sie betrachten die Wissenschaft von der islamischen Wirtschaft als einen Teil der Gesellschaftswissenschaft.

von einem ‚großen‘ oder ‚kleinen‘ Einfluß zu sprechen? Ob ich den Einfluß bestimmter Erwartungen, die an die Religion herangetragen werden, groß oder gering einschätze? Bei dieser Frage scheint mir die Bedeutung der Worte ‚groß‘ bzw. ‚gering‘ unklar. In jedem Falle ist zu beachten, daß bestimmte Leute hinsichtlich der Vorstellung von einer ‚islamischen Wirtschaft‘ gewisse Einschränkungen für angebracht halten, insoweit eine solche Auffassung darüber hinausgeht, daß der Islam nur die entsprechenden Wertvorstellungen liefert, und annimmt, daß er auch konkrete Vorstellungen hat, wie diese Werte umgesetzt werden sollen.

eine theoretische Erörterung Herr Dr. Khalidji sagte, ich würde behaupten, der Islam liefere nur die Werte, nicht die Methoden. Ich habe dieses nur als eine theoretische Meinung vertreten. Wenn Herr Khalidji auch die Methoden kennt, an welche denkt er dabei im einzelnen? Und wenn Frau Gabriel die Meinung vertrat, daß zwischen dieser Theorie und den diesbezüglichen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Ähnlichkeit festzustellen wäre, so meine ich, daß das einer der Theorien entsprach, die ich erwähnt habe.

## Konferenzteilnehmer

### Iranische Teilnehmer

- Hojat-ol-Islam Ali Akbar GANBARI  
Head of the Research Institute of „Contemporary View“
- Professor Dr. Abolghassem GORDJI  
Faculty of Law, University of Tehran
- Dr. Mohsen KHALIDJI  
Islamic Culture & Relations Organization, Tehran, Vice-President  
Directorate of Research Studies & Education
- 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 & Communications, Tehran
- Hojat-ol-Islam Ali Akbar Sadiqi RASHADI  
Head of the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran
- Mag. Reza Ali REZA’i  
Organization for Islamic Culture & Communications, Tehran,  
Advisor in Religious Affairs
- Professor Dr. M. Modjtahed SCHABESTARI  
Faculty of Theology, University of Tehran
- Ayatollah Mohammad Ali TASKHIRI  
Head of the Organization for Islamic Culture & Communications,  
Tehran

### Österreichische Teilnehmer

- Professor Dr. Andreas BSTEH SVD  
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 Dkfm. Dr. Dr. h. c. J. Hanns PICHLER, M. Sc.

Lehrkanzel für Politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft  
und Entwicklung, Wirtschaftsuniversität Wien

Professor Dr. Karl-Heinz PESCHKE SVD

Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

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 SVD

Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

## NAMENREGISTER

Im folgenden Register sind die Namen der ReferentInnen und Teilnehmer der Konferenz in VERSALIEN gedruckt, ebenso die Namen der Persönlichkeiten, die am Eröffnungabend Grußworte an die Konferenz gerichtet haben. Bei diesen Namen sind die Seitenangaben des Buches in Kursiv angegeben im Falle eigener Beiträge zur Konferenz (Grußworte, Referate und / oder Gesprächsbeiträge), in Normalschrift, wenn der Name – wie bei allen sonst im Register Genannten – aus einem anderen Grund erwähnt wird.

‘Abd al-Ġabbār, Qāḍī (gest. 1025) 115f. 126. 128	Augustinus Aurelius (gest. 430) 52. 80	Boëthius, Anicius Manlius (gest. 524) 50
Abel 92. 203	Basileios der Große (gest. 379) 230	Borghet, R. van der 328
Abraham 187	Baumgartner, A. 235	Braulik, G. 210
Abū Hurayra 211	Bayertz, K.* 68	BSTEH, A. <i>Vorwort 7–11, Eröffnung 15–18</i> 55. 144. 202. 213. 243. 249. 306
Abū Mūsā 211	Becker, L. C. 361	Buber, M. 46
Adam 46. 89–91. 105. 119. 211	Beckerath, E. von 328	al-Buḥārī 211
Adelman, I. 358	Benedek, W. 300	Campbell, R. H. 325
Albert, M. 340	Bentham, J. 69	Chalmers, A. F. 356
‘Alī ibn Abī Ṭālib [Imām] 163. 182. 223	Bergemann, N. 356	Cicero, Marcus Tullius (gest. 43 v. Chr.) 48
Amoli, A. G. 365	Berger, P. L. 333	Coreth, E. 331
Arendt, H. 66 f. 72	Biraschk. 358	Crüsemann, F. 199
Aristoteles 44f. 52. 55. 67. 80. 116. 120f. 148. 153. 321 f. 325. 361. 377	Bock, M. 70	David 47. 208f.
al-Aṣṣarī, Abū l-Ḥasan (gest. 935/6) 115f. 124	Böckenförde, E.-W. 237. 241. 306. 316. 338	Deißler, A. 46

Delkurt, H. 199	Feyerabend, P. 73	Gebhardt, J. 68 f.	HAMMER, ST. <i>Zum Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten</i> 297–306 128–130. 271f. 311–313. 317–319 240	Holzhausen, W. 146	Irenäus von Lyon (gest. um 202) 342.
Demmerling, C. 304	Finance, J. de 133	Giddens, A. 338	Hayek, F. A. von 324	Honecker, M. 229. 234	Isensee, J. 144f. 237
Descartes, René (gest. 1650) 356. 383	Firūzābādī 374	Girkinger, W. 70	Hegel, G. W. F. 64. 252	Honneth, A. 146	Ja'fari, M. T. 25. 79f.
Diderot, Denis (gest. 1784) 324	Flashar, H. 322	Götz, V. 297	Heidegger, M. 68	Hoppe, Th. 301f.	Jaffé, W. 326
Dohmen, Ch. 197	Frankemölle, H. 197	Goldschmidt, L. 208	Henckel-Donnersmarck, G. 329	Horney, K. 367	Jakob 202
Dorr, D. 335	Frankl, V. E. 367	GORDJİ, A. <i>Die Beziehungen zwischen ḥaqq und taklīf</i> 255–270. 82. 102. 126f. 273f. 276f. 315f.	Hengstschläger, J. 237	Hornung, E. 46	Jaspers, K. 42. 45. 293
Dürr, E.-W. 328	Franklin, Benjamin 345	Gorschenek, G. 68	Hennis, W. 60	Hosea 208	Jedin, H. 330
Enderle, G. 321	Freud, Sigmund S. 74. 309. 367	Graupner, A. 199	Hensel, P. 327f.	Huber, W. 145	Johannes XXIII. [Papst] 142. 144
Engel, H. 203	Frickhöffer, W. 328	Gregorios von Nazianz d. J. (gest. 390) 230	Herder, J. G. von 324	Hubig, Ch. 133	Johannes Chrysostomos (gest. 407) 230
Esau 202	Fries, H. 51	Gründel, J. 54. 57	Hereth, M. 69	Hufnagel, A. 51	Johannes Paul II. [Papst] 137. 143f. 148. 327. 331. 350
Etzioni, A. 146. 336	Fuhrmann, M. 48	Gründer, K. 48. 50	Hobbes, Th. 66f. 72. 155	Hume, D. 74. 323f.	Johannes Philoponos (6. Jh.) 48
Eucken, E. 327	GABRIEL, I. <i>Das ethische Element in der ökonomischen Doktrin- bildung und die Katholi- sche Soziallehre</i> (mit J. H. Pichler) 321–342 102f. 153. 181f. 288. 316. 343f. 348f. 382 139. 335	Guggenberger, A. 51	Hofmann, H. 297. 306	Ḥusain, Ṣaddām 183	Johnson, Ch. 71
Eucken, W. 327	GANBARI, A. <i>Wertgrundlagen der islami- schen Wirtschaftsordnung</i> 353–375 130. 316. 379f. 382–384	Gundlach, G. 332. 350	Hofmann, R. 68	Hutcheson, F. Y. 120. 323f.	Josef 202
Fāṭima 187	al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid (gest. 1111) 116–118. 122. 127. 212	Habermas, J. 72	Holz, H. H. 68	Ibn Miskawayh (gest. 1030) 116	Juda 220
Feichtlbauer, H. 70		Ḥādīġa 187		Ibn Māġa (gest. 886) 260. 271. 282	Jüngel, E. 68
Feiner, J. 46. 48f.		Hagar 187		Ijob 209	Kain 92. 203
Fescharaki, H. 357					

- Kant, I.  
57–69. 71–73. 75. 79. 81.  
142. 146. 302–304. 324.  
355. 361
- Kasper, W.  
252
- Kaye, F. B.  
324
- Kelsen, H.  
155
- Kerber, W.  
143
- Kersting, W.  
334
- Keynes, M.  
333
- Khalid Muhammad Khalid  
211
- KHALIDJI, M.  
150f. 253f. 313f. 346–348.  
381
- KHAMENE'I, S. M.  
*Die Wertgrundlagen des  
islamischen Rechts und der  
islamischen Rechtslehre  
159–178*
- KHOURY, A. Th.  
*Werte und Normen. Ge-  
meinsame Grundlagen von  
Rechtsbestimmungen (mit  
G. Vanoni) 189–213  
81f. 107f. 123f. 152. 158.  
219f. 292. 350  
139. 211. 219. 240*
- Kierkegaard, S.  
74
- Kimminich, O.  
68
- Klose, A.  
70. 328f.
- Kluxen, W.  
53f.
- KNEUCKER, R. F.  
*Grußwort 28 f.*
- KÖNIG, F.  
*Grußwort 37*
- Korff, W.  
235. 330
- Koslowski, P.  
321 f.
- Krautscheidt, J.  
244
- Kühn, U.  
53
- Küng, H.  
301
- Kuhn, H.  
63. 68
- Lautmann, R.  
71
- Lehmann, K.  
68. 244
- Leo XIII. [Papst]  
156. 331
- Lindgren, U.  
229
- Lobkowicz, N.  
322
- Locke, J.  
330
- Löhrer, M.  
46. 48f.
- Lohfink, G.  
197
- Lohfink, N.  
197
- Loretz, O.  
46
- Ludwig I. der Fromme  
[Kaiser] (gest. 840)  
231
- LUF, G.  
*Christliche Werte im Sozial-  
staat – entwicklungsge-  
schichtliche Perspektiven  
und aktuelle Herausforde-  
rungen (mit R. Potz)  
225–244  
110f. 131. 153f. 179–181.  
222. 250. 316f.  
143. 243. 299. 306*
- Luhmann, N.  
69. 71
- Luther, M.  
198
- Luz, U.  
228f.
- MacIntyre, A.  
316. 361
- MacNamara, R. S.  
349
- Malekiyan, M.  
370
- Mandeville, B. de  
324
- Mannan  
384
- Maria  
187
- Marré, H.  
244
- Marx, Karl  
68. 309. 326f.
- Maslow, A.  
367
- Mayer, R.  
208
- Mertens, G.  
234
- Messner, J.  
140. 321. 336
- Metz, J. B.  
45. 52f. 55–57. 226. 237
- Micha  
208
- Michalski, K.  
239
- Miehsler, H.  
143
- Mieth, D.  
252
- MIRDAMADI, S. A.  
*Grußwort 21–25  
111f.  
55. 249. 306*
- Mockenhaupt, H.  
142
- Molitor, B.  
328
- Montesquieu, Charles de  
Secondat (gest. 1755)  
296
- Morishima, M.  
358
- Morris, C. T.  
358
- Mose  
187. 196f. 227. 289
- Motahari, M.  
362
- Müller, G. L.  
234
- Müller, J. H.  
133
- Müller-Armack, A.  
326. 328. 344
- Muslim  
211
- Nabot  
203
- Nell-Breuning, O. von  
321. 378
- Nietzsche, F.  
73
- Noach  
203
- Oeing-Hanhoff, L.  
45. 53. 64
- Pannenberg, W.  
46. 49
- Pareto, V.  
356f.
- Parsons, T.  
70f.
- Paul VI. [Papst]  
139
- Paulus  
198. 208
- Paus, A.  
144
- Pawlow, I. P.  
356
- Perlman, M.  
324
- Pesch, H.  
156
- Pesch, O. H.  
56
- PESCHKE, K.-H.  
*Wertmaßstäbe des sittlichen  
Handelns aus christlicher  
Perspektive 133–147  
149–157. 216. 310  
140*
- Petuchowski, J. J.  
197
- PICHLER, J. H.  
*Das ethische Element in der  
ökonomischen Doktrin-  
bildung und die Katholische  
Soziallehre (mit I. Gabriel)  
321–342  
106f. 120. 156f. 179. 286f.  
350–352. 377–379*
- Pietzcker, J.  
297
- Pius XI. [Papst]  
156
- Pius XII. [Papst]  
336
- Platon  
42–45. 73f.
- Pleister, W.  
232
- Pöltner, G.  
64
- Popper, K. R.  
356
- POTZ, R.  
*Christliche Werte im Sozial-  
staat – entwicklungsge-  
schichtliche Perspektiven  
und aktuelle Herausforde-  
rungen (mit G. Luf)  
225–244  
131. 185f. 221f. 248–250.  
254  
299*
- Prat, E. H.  
325

- Protagoras  
45
- Quṭb, Sayyid  
375
- RAHIM POUR, E.  
*Grußwort 34–36*
- Rahner, K.  
49. 51. 57. 75. 133
- RAINER, G.  
*Grußwort 26f.*
- Ramm, Th.  
234
- RASHADI, A. A.  
*Das Bild vom Menschen im Islam und seine Bedeutung für das Leben der Gesellschaft 85–101 104–106. 112. 122f. 155. 186–188. 219. 247f. 274. 293f. 308f. 343. 380f.*
- Rawls, J.  
146
- al-Rāzī, Fahr ad-Dīn  
(gest. 1209)  
360
- Recktenwald, H. C.  
324
- Rentsch, T.  
304
- REZA'Ī, R. A.  
222
- Richter, W.  
206
- Ritter, J.  
48. 50. 64
- Röpke, W.  
328
- Romig, F.  
328
- Rorty, R.  
72–74
- Roscher, W.  
328
- Rousseau, J.-J. (gest. 1778)  
324
- Rüstow, A.  
328
- aş-Şadr, Muḥammad Bāqir  
(gest. 1980)  
183. 284f. 362f. 367f. 376. 379f. 382f.
- Sağād, al-Imām  
259
- Samuel  
46
- Saner, H.  
60
- Sara  
187
- aş-Şaṭībī, Abū Ishāk  
(gest. 1388)  
118. 360f.
- Savigny, F. C. von  
299
- SCHABESTARI, M. M.  
*Die Grundlegung der Werte als Kriterien für sittliches Verhalten aus islamischer Sicht 115–119 84. 121f. 127f. 153. 219. 274f. 286. 314f. 349. 382 371*
- Schari'ati, A.  
366
- Scheffczyk, L.  
48f.
- Schelz, S.  
68
- Schenker, A.  
202
- Schild, W.  
232
- Schilling, O.  
321
- Schirazek  
357
- Schipperges, H.  
232
- Schlageter, J.  
233
- Schmaus, M.  
48 f.
- Schmidt, H.  
298. 301
- Schmidt, W. H.  
46. 199
- Schmitt, C.  
68
- Schmitz, W.  
335
- Schmoller, G.  
328
- Schnackenburg, R.  
134
- SCHNEIDER, H.  
*Das Menschenbild als Leitmaß für die Ordnung des Zusammenlebens 41–77 80–84. 108–110. 148f. 184f. 246. 275f. 293f. 344–346 68. 70*
- Schönborn, Ch.  
49
- Schopenhauer, A.  
142
- Schüngel-Straumann, H.  
198
- Schulte, C.  
301
- Sen, A. K.  
357
- Senior, N. W.  
322. 325
- Seraphim, H.-J.  
328
- Simma, B.  
301
- Sisyphos  
229
- Skinner, A. S.  
325
- Smith, A.  
322–325. 330. 336
- Sölle, D.  
229
- Somek, A.  
304
- Sorel, G.  
156
- Sorusch, A.-K.  
356. 365f.
- Spaemann, R.  
68
- Spann, O.  
323. 325
- Spinoza, B. (gest. 1677)  
155
- Stace, W. T.  
357
- Stalin, I. W.  
156
- Stemberger, G.  
197
- Sumayya  
187
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn  
104. 117. 122. 127
- Tamar  
220 f.
- TASKHIRI, M. A.  
*Grußwort 30–33. Die Beziehung von Recht (ḥaqq), Verpflichtung (taklīf) und Gerechtigkeit in islamischer Betrachtung 279–285 78–80. 103f. 112f. 124f. 149. 182–184. 214–216. 223f. 245f. 272f. 288–292. 294–296. 307f. 376f.*
- Tawney, R. H.  
358
- Taylor, Ch.  
239
- Thoma, C.  
197
- Thomas v. Aquin  
50–57. 64f. 75. 78–80. 109. 276. 287. 322. 325. 331. 377
- Tillich, P.  
367
- Toynbee, A. J.  
326
- Unamuno, M. de  
367
- Utz, A. F.  
322
- VANONI, G.  
*Werte und Normen. Gemeinsame Grundlagen von Rechtsbestimmungen (mit A.Th. Khoury) 189–213 120f. 151. 157. 186. 217f. 220f. 294 139. 199. 202. 205–207. 213. 240*
- Verdross, A.  
143
- Voegelin, E.  
68
- Vökl, R.  
209
- Voltaire (gest. 1778)  
184
- Voss, W.  
328
- Wahl, R.  
297
- Wallner, K. J.  
48
- Walras, L.  
325f.
- Wāsil ibn-‘Atā’ (gest. 748)  
126
- Weber, H.  
252
- Weber, Max  
69f. 234. 326. 338. 344. 346–348. 358. 378
- Weddigen, W.  
321. 328
- Weiler, R.  
335
- Weisedel, W.  
57. 142

Westphalen, F. A.  
328

Winckelmann, J.  
70

Windemuth, M.-L.  
231

Wolfensohn, J.  
349

Yüsuf  
284

Zahlmann, Ch.  
146

Zakzouk, M.  
144. 213

Zibakalarn, S.  
356

Ziegler, J. G.  
55

Ziegler, L.  
326

Zwiedineck-Südenhorst, O.  
von  
328

## 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 1,2</i> 149	<i>2,110</i> 260. 271	<i>2,197</i> 193
<i>Sure 2,16</i> 291	<i>2,152</i> 269	<i>2,215</i> 192
<i>2,21</i> 269	<i>2,153</i> 190	<i>2,222</i> 193
<i>2,27</i> 191	<i>2,155-157</i> 190	<i>2,223</i> 193
<i>2,29-34</i> 88	<i>2,156</i> 85	<i>2,224</i> 190
<i>2,30-34</i> 105	<i>2,173</i> 375	<i>2,225</i> 190
<i>2,30</i> 87 f. 104. 165	<i>2,177</i> 192. 195. 210	<i>2,228</i> 125. 281 f.
<i>2,31</i> 87	<i>2,178</i> 175. 193	<i>2,231</i> 375
<i>2,34</i> 88	<i>2,179</i> 183	<i>2,233</i> 375
<i>2,45</i> 190	<i>2,185</i> 375	<i>2,237</i> 191
<i>2,62</i> 22	<i>2,187</i> 193	<i>2,249</i> 190
<i>2,80</i> 78	<i>2,188</i> 194. 374	<i>2,263</i> 191
<i>2,83</i> 191	<i>2,191</i> 173	<i>2,264</i> 196
<i>2,107</i> 375	<i>2,195</i> 189	<i>2,269</i> 189

2,275 f. 194	3,200 190	4,95 87
2,278 f. 194. 287. 290	Sure 4,1 213	4,112 196
2,279 282	4,5 375	4,114 191
2,280 373. 375	4,11 125	4,123 189
2,283 195	4,15 194	4,124 189
2,285 375	4,16 194	4,135 196
2,286 375	4,25 191	4,148 196
Sure 3,17 190	4,28 88	4,149 191
3,18 281	4,29 192. 194. 373 f.	4,160 f. 374
3,42-47 19	4,36 190. 192	4,161 194
3,64 214	4,37 195	4,172 f. 190
3,79 78	4,38 196	Sure 5,2 191
3,103 191	4,40 189	5,3 375
3,104 312	4,58 195	5,6 375
3,130 194	4,59 269. 273. 292	5,8 194. 371
3,134 191	4,77 260	5,32 91 f. 102. 105. 192 f. 203
3,144 190	4,92 192 f.	5,33 191. 195. 215
3,188 196	4,93 193	5,34 195

5,38 f. 195	7,33 193 f.	Sure 10,12 190. 373
5,64 191	7,34 91	10,23 193
5,67 78	7,39 91	10,26 189
5,89 190	7,56 191	10,27 189
5,90 f. 373	7,74 191	10,83 373
5,100 189	7,80 f. 194	Sure 11,9 88. 190
Sure 6,33 173	7,85 191. 194 f.	11,61 166
6,72 164	7,157 32. 215. 375	11,85 194 f. 375
6,85 375	7,199 373	Sure 12,40 284
6,119 375	Sure 8,27 195	12,53 108
6,141 373. 375	8,46 190	Sure 13,22 191
6,151 192-194	8,47 196	13,28 79
6,152 194 f.	8,60 260	13,29 188 f.
Sure 7,8 f. 163	Sure 9,34 374	Sure 14,34 88
7,11 88. 91	9,60 192	Sure 15,29 87 f.
7,28 194	9,71 182. 189. 191	15,31 88
7,29 194	9,91 375	Sure 16,4 88
7,31 32. 373. 375	9,103 308	16,23 190

16,27 190	17,45 78	21,85 190	24,60 193	30,39 194	40,76 190
16,30 189	17,51 87	Sure 22,29 190	Sure 25,67 375	30,44 f. 189	Sure 41,34 191
16,36 32	17,61 88	22,30 195	25,72 195	Sure 31,14 192	41,35 190
16,53-55 190	17,67 88. 190	22,34 f. 190	Sure 26,151 f. 373	31,15 192	41,46 285
16,90 193 f. 281. 312	17,70 78. 88. 119	22,78 260. 375	26,152 190	31,18 190	41,49 88
16,91 190	17,83 190	Sure 23,5 f. 193	26,181 f. 194	Sure 32,9 87	41,51 190
16,92 190	17,85 289	23,8 195	26,182 f. 375	32,15 190	Sure 42,23 189
16,94 190	17,100 88	23,51 32	26,183 195	Sure 33,69-71 289	42,40 175
16,97 189	17,106 78	23,96 191	Sure 28,54 190 f.	33,70 f. 195	42,43 191
16,98 78	Sure 18,7 195	Sure 24,2 f. 194	28,80 190	33,72 88. 92	Sure 43,5 373
16,115 375	18,29 92	24,4 194. 196	28,84 189	Sure 34,34-37 195	Sure 46,15 192
16,126 191	18,50 88	24,6 f. 194	Sure 29,8 192	Sure 38,72 87 f.	46,16 192
16,127 190	18,54 88	24,8 f. 194	29,58 f. 190	Sure 39,8 190	46,17 192
Sure 17,11 88	Sure 20,116 88	24,19 196	Sure 30,10 189	39,49 190	Sure 47,22 191
17,23 f. 192	20,124 373	24,22 191. 212	30,21 193	39,60-72 190	47,38 195
17,26 f. 373	20,130 190	24,23 196	30,30 87. 161. 284	Sure 40,35 190. 193	Sure 48,17 375
17,33 193	Sure 21,9 373	24,30 193	30,33 f. 190	40,40 285	Sure 49,6 196
17,35 194	21,25 32	24,33 193 f.	30,38 195	40,55 190	49,9 191. 194

49,10 191	Sure 64,14 191	Sure 82,6 88
49,11 191	Sure 65,6 375	Sure 83,1-3 194
49,12 196	Sure 66,2 190	Sure 84,6 149
49,13 78. 213	Sure 67,10 92	Sure 87,6 78
Sure 50,39 190	Sure 68,4 175	Sure 89,17-19 192
Sure 51,15 211	Sure 70,19 88	Sure 90,8 92
51,19 211. 372	70,20 88	90,10 92
51,56 149	70,21 88	90,12-18 211
Sure 52,61 375	70,24 f. 372	90,12-17 192
Sure 53,9 88	70,29 f. 193	Sure 91,7-10 92
Sure 54,49 281	70,31 193	Sure 95,4 119
Sure 55,7-9 281	70,32 195	Sure 96,1 78
55,8 f. 194	Sure 73,2 78	96,3 78
Sure 57,25 119	73,10 190	96,6 f. 88
Sure 59,7 215. 291. 374	Sure 74,44 192	Sure 98,7 f. 189
59,9 195	Sure 76,1-3 92	Sure 100,6 88
Sure 60,8 195	76,3 79	Sure 103,1-3 93
Sure 61,2 f. 195	76,24 190	103,2 88

103,3 189 f.	Sure 107,1 f. 192	Sure 112,1 f. 291
Sure 104,3 195	107,2 f. 210	Sure 113,5 191

### Schriften des Alten Testaments

<b>Genesis (=Gen)</b>	20,2-18 196	22,20 206
1-11 196. 212	20,2 198	22,24 205
1,28 134	20,3-5 199	23,1-7 207
2,15 134	20,7 201	23,4 f. 202
5,3 46	20,8-11 200	23,10 f. 205
6,13 203	20,8 198	34,6 207. 212
9,5 203	20,12 198. 202. 221	34,21 200
12-Dtn 34 196	20,13 198. 203. 218	<b>Levitikus (=Lev)</b>
27-33 202	20,14 198. 204	18,5 197
37-45 202	20,15 204. 206	19 210
38 220	20,17 198. 204	19,10 201
38,26 221	20,18 f. 197	19,13-18 202
<b>Exodus (=Ex)</b>	21,12 218	19,18 140. 201
20-Num 36 196	21,30 203 f.	19,34 201

25,10-15 205	6,4 f. 200	22,3 135
25,23 205	6,5 140	22,47 f. 135
<b>Numeri (=Num)</b>	8,7 200	<b>1 Könige (=1 Kön)</b>
35,30 218	8,10-12 200	12,18 203
<b>Deuteronomium (=Dtn)</b>	8,14 200	21,19 203
5-30 196	12-26 210	<b>Ijob</b>
5,6-22 196	14,27 205	28,28 199
5,6 198	14,28 f. 205	29,12-17 209
5,7-9 199	15,2 205	31,16-20 209
5,11 201	17,6 206	31,31 f. 209
5,12-15 200	22,5 204	<b>Psalmen (=Ps)</b>
5,14 200 f.	22,22 204	15,1-5 209
5,16 202	23,18 204	22,5 210
5,17 203	24,5 204	25,4 f. 135
5,18 204	24,13 210	27,4 135
5,19 204	24,14 206	35,26 f. 135
5,20 206	<b>2 Samuel (=2 Sam)</b>	37,3 210
5,21 204	13,12 206	52,3-5 206
5,23-27 197		62,6 135

63,2-5 135	<b>Kohelet (=Koh)</b>	61,10 f. 135
67,2 f. 135	5,3 201	63,8 f. 135
78,3 f. 203	<b>Weisheit (=Weish)</b>	65,17 134
78,8 203	1,13 203	66,22 134
84,2-5 135	<b>Jesus Sirach (=Sir)</b>	<b>Jeremia (=Jer)</b>
84,11 135	2,11 212	9,22 f. 135
96 134 f.	23,9 f. 201	13,16 134
145 134	<b>Jesaja (=Jes)</b>	31,7-9 135
145,15 200	5,23 206	31,20 46
148 134	42,10-12 134	<b>Ezechiel (=Ez)</b>
150 134	42,12 134	11,19 f. 135
<b>Spruchwörter (=Spr)</b>	43,1 46	36,26 f. 135
1,8 203	43,7 134	<b>Hosea (=Hos)</b>
3,5-7 200	45,7 f. 135	1,2 204
3,5 210	49,6 135	4,1 f. 199
16,11 205 f.	49,8 135	6,6 208
16,20 210	52,7-10 135	13,4 135
25,21 f. 202	58,5-7 210	<b>Amos (=Am)</b>
		5,4 208

**Micha (=Mich)**6,8  
208**Habakuk (=Hab)**2,4  
208**Maleachi (=Mal)**2,2  
134  
  
2,10  
212 f.

## Schriften des Neuen Testaments

**Matthäus (=Mt)**5,20  
2065,21  
1985,27 f.  
1985,34  
2015,44 f.  
2135,44  
2026,10  
1416,14 f.  
2126,26  
2006,33  
1357,12  
1417,21-27  
209,13  
20812,7  
20813,44-46  
13518,22  
21219,9 f.  
13619,16-19  
19819,28 f.  
13622,34-40  
20822,37-40  
10822,37-39  
14123,23  
20825,1-12  
13525,31 ff.  
5225,31-46  
135. 227-22925,34-36  
20925,35 f.  
23025,40  
20925,45  
209**Markus (=Mk)**1,15  
13510,29 f.  
13612,28-34  
20812,30 f.  
141**Lukas (=Lk)**1,68-71  
1361,77  
1362,14  
1352,30  
1366,31  
1416,34-38  
2056,35  
202. 2126,36  
212. 2886,37 f.  
21210,25-28  
20810,27  
14112,29-32  
13518,28-30  
13519,9 f.  
13623,56  
198**Johannes (=Joh)**1,47  
1973,16  
1363,17  
1364,34  
1415,24  
1366,39 f.  
1368,49 f.  
13510,9 f.  
13612,47  
13613,15  
15113,34  
14115,8  
13515,12  
14117,4  
13518,36  
225**Apostelgeschichte (=Apg)**6,1-7  
23013,26  
13613,47  
13614,22  
13528,23  
13528,28  
136**Römer (=Röm)**2,21-22  
1986,22  
13612,2  
24613,8  
20813,9  
19814,17  
135**1 Korinther (=1 Kor)**1,7 f.  
1354,4 f.  
559,22 f.  
13610,31  
13510,33  
136**2 Korinther (=2 Kor)**5,8 f.  
136**Epheser (=Eph)**3,20 f.  
1356,2 f.  
198

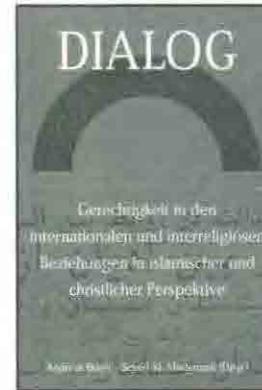
**Philipper (=Phil)**7,9-11  
1353,20 f.  
1364,20  
135**1 Thessalonicher  
(=1 Thess)**3,12 f.  
1355,23  
135**2 Thessalonicher  
(=2 Thess)**1,5  
135**1 Timotheus (=1 Tim)**1,17  
1352,4  
1364,10  
1366,12  
136**Hebräer (=Hebr)**11,13-16  
136**Jakobus (=Jak)**5,7 f.  
135**1 Petrus (=1 Petr)**4,7  
135**Judas (=Jud)**25  
135**Offenbarung (=Offb)**11,15  
13521,1  
136**Kirchliche Lehräußerungen****Konzil von Nikaia  
(325 n. Chr.)  
326**Art. 26  
336 f.**Zweites Vatikanisches  
Konzil (1962-1965)  
22. 382. 384**Art. 29  
77„*Gaudium et spes*“:  
Pastorale Konstitution  
über die Kirche in der Welt  
von heute  
Art. 11  
147Art. 32  
138 f.Art. 22  
147Art. 33-39  
137Art. 24  
139Art. 43  
110Art. 25  
334 f.Art. 57  
138Art. 67  
138Art. 74  
334. 336„*Nostra aetate*“: Erklärung  
über das Verhältnis der  
Kirche zu den nichtchrist-  
lichen Religionen  
15„*Sacrosanctum  
Concilium*“: Konstitution  
über die heilige Liturgie  
Art. 2  
137**Römische Bischofssynode  
(1971): „*De iustitia in  
mundo*“  
332****Päpstliche Dokumente**Leo XIII. „*Rerum novarum*“  
(Enzyklika 1891)  
156. 331. 340Nr. 1 f.  
331 f.Pius XI. „*Quadragesimo  
anno*“ (Enzyklika 1931)  
156Nr. 3  
332Johannes XXIII. „*Pacem in  
terris*“ (Enzyklika 1963)  
Nr. 35  
142Nr. 37  
142Nr. 45  
142Nr. 80-129  
142 f.Nr. 138 f.  
337Nr. 149  
142Nr. 167  
142Johannes XXIII. „*Mater et  
magistra*“ (Enzyklika 1961)  
Nr. 65  
336Nr. 123 ff.  
332Nr. 219  
335Paul VI. „*Populorum pro-  
gressio*“ (Enzyklika 1967)  
332Paul VI. „*Evangelii nunti-  
andi*“ (Enzyklika 1975)  
Nr. 9  
139Nr. 30-39  
139Nr. 30  
139Nr. 35  
139Johannes Paul II. „*Laborem  
exercens*“ (Enzyklika 1981)  
327Nr. 20  
337Johannes Paul II. „*Fami-  
liaris Consortio*“ (Apostoli-  
sches Schreiben 1981)  
Nr. 8  
137Johannes Paul II. „*Sollici-  
tudo rei socialis*“ (Enzyk-  
lika 1987)  
332Nr. 10  
337Nr. 27  
335 f.Johannes Paul II. „*Centesi-  
mus annus*“ (Enzyklika  
1991)  
331. 340Nr. 13  
143Nr. 33 f.  
340 f.Nr. 40  
341

## Begriffe der islamischen Tradition

'adāla 116	aḥkāṁ 'uqūd wa-iqā'āt 259	bayt al-māl 373	fiṭra 87, 97, 112, 161, 279 f. 283, 285 f. 291, 293, 295 f. 307	ḥaqq al-fuqarā' 258	ḥuqūq 258, 262 f. 267–270, 279	intiḳāl 283	maqāṣid aš-šarī'a 123
'adl 119, 174, 374	aḥkāṁ waḍ'īya 255, 261–263	dā'irī 291	fiṭrat Allāh 161	ḥaqq al-wālī 259	ḥuqūq Allāh 259	īqā'āt 282	mašālīh 290, 307
aḥbār 265	aḥkāṁ wāqī'īya 264 f.	dīkr 78	fuqahā' 115, 117, 162, 170, 172, 178	ḥaqq an-nās 258 f.	ḥuqūq an-nās 259 f.	išlāh 254	mašlaha 296
aḥkāṁ 263–265, 277	aḥkāṁ zāhiriya 264 f.	dīlla 105	ḥadīṭ 130, 176	ḥaqq ar-ra'īya 259	ḥuqūq-i šaḥṣ 315	isqāt 272, 283	mašrūt 'alayhi 270
aḥkāṁ ahl aḍ-ḍimma 259	aḥkāṁ-i ibāḥāt 290	ḍimmī 259	ḥadīṭ qudsī 149	ḥaqq mutlaq 279	hurma 79, 261–263	isrāf 372, 375	mašrūt laḥū 270
aḥkāṁ ahl al-ḥarb 259	aḥkāṁ-i iḥtišāšī 126, 273	ḍīn 161 f.	ḥākīm aš-šar' 113	ḥaqqāniya 247	ḥusn wa-qubḥ 'aqli 115	istiḥbāb 261 f.	mawḍū' 123
aḥkāṁ amāra 264 f.	aḥkāṁ-i šar' 126	ḍīn al-fiṭra 161	ḥākīmīyat-i ašfi 294	ḥarām 171, 215	ḥuṭba 163	isti'mār 166	mišk 257 f.
aḥkāṁ imḍā'īya 263 f.	aḥkāṁ-i 'umūmī 126, 273	ḍīn-i tafṣilī 289	ḥākīmīyat-i šumūfī 294	ḥayr 161	ibāḥa 261–263	istiḥāb 265	mišdāq 122 f. 315
aḥkāṁ iršādiya 264	'alayhi l-ḥaqq 266	ḍiya 170, 259	ḥākīmīyat-i 'umūmī 294	ḥikma 116	'iffa 116	Ka'ba 79	mubāḥāt 291
aḥkāṁ mawlawīya 264	'alayhim as-salām 99	dū l-ḥaqq 265	ḥalāk 117, 124	ḥikma 'amaliya 160, 176	ifrāt 309	karāha 261 f.	muḍāraba 282
aḥkāṁ šar'īya 162, 261, 263	amr bayna l-am- rayn 93, 107, 111	dū l-ḥiyār 266	ḥalaka uḥrawīya 116	ḥikma nazariya 176	iḡmā' 265, 277	luṭf 296	mudīr 295
aḥkāṁ takliḥiya 261–263	'aql 162	faḳīh 295	ḥalifa 312	ḥikmat al-ḥukm 172	iḡmā'āt 265	maḍḥab 106	muḥāraba 173
aḥkāṁ takliḥiya ilzāmiya 262	aṣl barā'a 265	far'ī 124	ḥalīfatu llāhi 127	ḥilāfa 123, 127, 165	iḡtihād 123, 367	maḥram 215	muḥarramāt 177
aḥkāṁ takliḥiya tarḥīšiya 262	aṣl ištīḡāl 265	fasād 173 f.	al-Ḥaqq 291	ḥiyār 256 f.	iḡqāq-i ḥaqq 307	makrūhāt 177	muḥayyar 111
aḥkāṁ tarḥīšiya 256	aṣl istiḥāb 265	fatwā 118 f. 362, 367, 382	ḥaqq 164, 255–258, 265–269, 279, 281, 283, 374	ḥudūd 170, 259	iḡtīrām 219	mālīk 257	muhlik 117
aḥkāṁ ta'sīsī 367	baḍr 372	fiqh 104, 117, 162, 170, 261–264, 267 f. 274, 282 f. 315, 354, 363	ḥaqq Allāh 258 f.	ḥukm 123 f. 274, 295	iḡtiyār 111, 272	man 'alayhi l-ḥaqq 266 f.	muhlikāt 116, 117
aḥkāṁ ta'sīsīya 263 f.	banū Ādam 119	fitna 173		ḥukm amtāl 102	'ilm 104 f.	man laḥū l-ḥaqq 265 f.	mukallaḥ 256 f. 265 f.
	barā'a 265			ḥukm zāhiri 362	īmān 288	manṭaqatu l-farāḡ 381	munāḡāt 223
				ḥums 259 f. 307	al-insān 92	manṭīq iḡtihād 99	munḡī 117

munğiyät 116 f.	qawānīn 161	tabdīr 372. 375	walī 266
mustahabbāt 177	qiṣāṣ 170. 175. 215. 257. 259. 266	tabt 268	walī ad-dam 255. 266
mustaqillāt 'aqliya 162	qiṣāṣ haqq 266	tafrīt 309	walī al-amr 264. 368
muta'alliq 256	qisṭ 119. 123. 374	takāful 125. 376	walī-i amr 290
muta'alliq haqq 265 f.	rabbāniyūn 78	takālīf 263. 268. 270. 309	wazā'if 307. 313
muwallā 'alayhi 255	ribā 373	takātur 155	wilāya 167. 183
nafaqa 125. 262	riwāyāt 130	taklīf 104. 255. 258. 260. 265. 268 f. 274. 281. 283. 307. 313	wuğūb 261 f.
nafs al-amr 164	sādāt 259f.	taqwā 171	wuğūb nafaqa 263
nafs muḥarrama 170	ṣağā'a 116	taškīlāt 182	wuğūb tamkīn 263
nağā 124	ṣāhib haqq 265 f.	taslīt 360	zakāt 258. 307
nağāt uḥrawīya 116 f.	salām 144	tawāzun 376	zulm 155. 374
naql 283	ṣamad 291	tawḥīd 117. 245. 253	
ni'ma 171	aṣ-Ṣāri' 273	ta'zīrāt 259	
nižām 128. 182	ṣarī'a 117. 123 f. 197 256. 282. 360. 367 f. 383	ulī l-amr 264	
nižām aḥsan 161 f.	Ṣī'a 93. 107. 123 f.	'ulūm 'aqliya 255	
nuṣūṣ 122	ṣir'a 197	'uqūd 290	
qā'ida al-yad 264	siyāsa 113	'usr wa ḥarağ 375	
qā'ida ḍamān al-yad 264	ta'ādul 125	wağībāt 177	

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



Mödling 1997, 414 S.  
ISBN 3-85264-564-6



Tehran 1998, 488 S.  
ISBN 964-472-149-7

Themen und Autoren:

Begriff und Wurzeln der Gerechtigkeit in der Sicht islamischer Rechtswissenschaft  
(*Seyed Mohammad Khamene'i*)

Gerechtigkeit aus christlicher Sicht (*Ingeborg Gabriel*)

Das Verständnis von Gerechtigkeit bei den muslimischen Theologen und Mystikern  
(*Homayun Hemmati*)

Weltwirtschaftliche Strukturen und Entwicklung. Ein Dialog (*J. Hanns Pichler*)

Menschenrechte in den internationalen Beziehungen (*Stefan Hammer – Gerhard Luf*)

Menschenrechte im Westen und im Islam (*Seyed Mostafa Mohaqqueq-Damad*)

Globalisierung und staatliche Souveränität. Auf der Suche nach einer  
„grenzenlosen“ Gerechtigkeit (*Richard Potz*)

Gerechtigkeit und Machtausübung im Existenzkampf (*Mohammad Taqi Ja'fari*)

Politische Gerechtigkeit in der Welt von heute (*Javad Zarif*)

Gestaltungsprobleme der Gerechtigkeit im weltpolitischen Kräftefeld (*Heinrich Schneider*)

Kulturelle Gerechtigkeit aus der Sicht des Westens und des Islams (*Mohammad Ali Shoa'i*)

Für eine größere Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen  
(*Adel Theodor Khoury*)

Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten  
als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens (*M. Modjtahed Schabestari*)

Mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch *Andreas Bsteh*