

Andreas Bsteh – Seyed A. Akrami – Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.)

*Friede, Gerechtigkeit
und ihre Bedrohungen
in der heutigen Welt*

I. Gabriel – S. M. Khamene'i –
A. Manoocheri – J. H. Pichler –
H. Schneider – S. M. Mohaqqueq-Damad –
A. Th. Khoury – M. R. Beheshti –
G. Vanoni – G. Luf – R. Potz –
N. Mosaffa – St. Hammer – A. A. Rashadi

3. Iranisch-Österreichische Konferenz
Tehran, 22. bis 26. Februar 2003

Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge

VERLAG ST. GABRIEL, MÖDLING

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

Inhaltsverzeichnis

<i>Andreas Bsteh</i> Vorwort	7
<i>Eröffnung der Konferenz</i>	
<i>S. E. Mahmood Mohammadi Araqi</i> Präsident der Organization for Islamic Culture & Communications ...	13
<i>Professor Dr. Andreas Bsteh</i> Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel	20
<i>Kardinal Dr. Christoph Schönborn</i> Erzbischof von Wien	23
<i>Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri</i> Früherer Präsident der Organization for Islamic Culture & Communications	25
<i>S. E. Dr. Michael Stigelbauer</i> Botschafter der Republik Österreich in der Islamischen Republik Iran	27
<i>Die Plenarsitzungen</i>	
Der lange Schatten der Geschichte. Konflikt und Versöhnung in den christlich-muslimischen Beziehungen, <i>Ingeborg Gabriel</i>	31
Anfragen und Gesprächsbeiträge	48
Friede und Gerechtigkeit, <i>Ayatollah Seyed Mohammad Khamene'i</i>	57
Anfragen und Gesprächsbeiträge	82
Dialog der Zivilisationen und Weltfriede, <i>Abbas Manoocheri</i>	93
Anfragen und Gesprächsbeiträge	112
Politik und Wirtschaft vor dem Anspruch von Frieden und Gerechtigkeit, <i>J. Hanns Pichler – Heinrich Schneider</i>	121
Anfragen und Gesprächsbeiträge	144

Die Menschenrechte. Minderheiten und Mehrheiten, <i>Seyed Mostafa Mohaqqueq-Damad</i>	155
Anfragen und Gesprächsbeiträge	163
Friede – ohne Lösung der Minderheitenfrage? Eine Anmerkung aus christlicher Sicht, <i>Adel Theodor Khoury</i>	173
Anfragen und Gesprächsbeiträge	184
Frieden und Gerechtigkeit im religiösen Kontext, <i>Mohammad Reza Beheshti</i>	193
Anfragen und Gesprächsbeiträge	202
Mit Ölzweig oder Schwert? Zum Konfliktpotential der Monotheismen, <i>Gottfried Vanoni</i>	211
Anfragen und Gesprächsbeiträge	229
Globalisierung und internationale Strafgerechtigkeit, <i>Gerhard Luf – Richard Potz</i>	241
Anfragen und Gesprächsbeiträge	252
Die Stärkung einer „Kultur des Friedens“ als Vorbedingung zur Vermeidung und Lösung von Konflikten, <i>Nasrin Mosaffa</i>	263
Anfragen und Gesprächsbeiträge	276
Globale Konflikte, Unrecht und universelle Herrschaft des Rechts, <i>Stefan Hammer</i>	285
Anfragen und Gesprächsbeiträge	298
Bedeutung und Hindernisse der Gerechtigkeit, <i>Hojat-ol-Islam Ali Akbar Rashadi</i>	307
Anfragen und Gesprächsbeiträge	315
Konferenzteilnehmer	322
<i>Register</i>	
Namenregister	325
Quellenregister	331
Begriffe der islamischen Tradition	337

Vorwort

Aktueller denn je ist die Aufgabe, der sich vor zehn Jahren iranische und österreichische Wissenschaftler gemeinsam stellen wollten. Im Jänner 1995 waren sie in Tehran zusammengekommen, um im Rahmen dieser Konsultation Möglichkeiten eines längerfristig angelegten Dialogprozesses zu erörtern. Sie entschieden sich dafür, sich gemeinsam auf den Weg zu machen und jeweils nach Veröffentlichung der vorangegangenen Dialogkonferenz in beiden Konferenzsprachen, in Farsi und Deutsch, über die nächsten Schritte zu befinden.

Die in der vorliegenden Veröffentlichung dokumentierte dritte Konferenz hatte vom 23. bis 26. Februar 2003 wieder in Tehran stattgefunden und im Rahmen des für diesen Dialogprozess vereinbarten Generalthemas „Gerechtigkeit“ thematisch an die beiden vorangegangenen Konferenzen 1996 in Tehran¹, 1999 in Wien² angeschlossen. Nach einer ersten grundsätzlichen Bestandsaufnahme, was Gerechtigkeit in den Traditionen der beiden Dialogpartner bedeutet, und einer zweiten Dialogrunde, in der es dann schon konkreter um das Beziehungsverhältnis von Werten – Rechten – Pflichten als den drei Basiselementen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens ging, sollte nun in einer dritten bilateralen Begegnung das Verhältnis von Friede und Gerechtigkeit im Mittelpunkt stehen vor dem Hintergrund aktueller Bedrohungen, denen sie in unserer Zeit ausgesetzt sind.

Wieder waren nach Abhaltung der Konferenz etwa zwei Jahre nötig, um die Gespräche niederzuschreiben, sie in die Sprache der Dialogpartner zu übersetzen und für ihre Veröffentlichung zu bearbeiten. Die Referate waren schon vor der Konferenz übersetzt worden und den Gesprächsteilnehmern zur Vorbereitung der Tagung zur Verfügung gestanden. Vielschichtig und reibungslos war die Kooperation, die die Veranstaltung getragen und ihre Veröffentlichung ermöglicht hat. In erster Linie war es naturgemäß die

¹ Veröffentlicht in A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997. Farsi-Ausgabe: Tehran 1998, Arabische Ausgabe: Jounieh 2002.

² Veröffentlicht in A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), *Werte – Rechte – Pflichten. Grundlagen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*, Mödling 2001. Farsi-Ausgabe: Tehran 2001, Arabische Ausgabe: Jounieh 2003.

freundschaftliche und verlässliche Zusammenarbeit zwischen den beiden Institutionen, die den laufenden Dialogprozess wieder in jeder Phase nicht nur organisatorisch getragen, sondern auch geistig inspiriert hat: die Zusammenarbeit zwischen der *Organization for Islamic Culture and Communications*, Tehran, und dem *Religionstheologischen Institut St. Gabriel*, Mödling. Von den beiden Konsultationen im Vorfeld (Wien, November 2001, und Tehran, November 2002), über den bereits erwähnten Austausch der übersetzten Referate in angemessener Zeit vor der Konferenz und die von den iranischen Gastgebern sorgfältig vorbereiteten Konferenztage in Tehran bis hin zu den mannigfachen Kontaktnahmen und Kooperationshilfen in der Zeit der Auswertung des Konferenzgeschehens, die nicht zuletzt wieder in der miteinander abgesprochenen ähnlichen Gestaltung des Umschlags der beiden Ausgaben auch ihren sichtbaren Ausdruck finden sollten. Mit besonderer Dankbarkeit sei in diesem Zusammenhang auf die maßgebliche Unterstützung der Konferenzvorbereitung und -auswertung, insbesondere der umfangreichen Übersetzungsarbeiten, durch das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien hingewiesen und auf die Übernahme der Reisekosten durch das Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten.

Die bewährte Kooperation unter den Konferenzteilnehmern von österreichischer Seite, die vor allem wieder eine von ihnen autorisierte Wiedergabe ihrer Gesprächsbeiträge ermöglichte, die Zusammenarbeit mit dem Institut für Iranistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und die ebenso bewährte sachkundige Beratung bei allen Schritten, die zur Veranstaltung und Veröffentlichung der Konferenz erforderlich waren, durch Prof. Adel Th. Khoury seien hier gleichfalls hervorgehoben. Dr. Hadi Resasade, Hamburg, hat wieder die österreichischen Referate und Diskussionsbeiträge ins Persische übersetzt und die Hauptverantwortung für die Simultandolmetschung in den Tagen der Konferenz getragen. Ohne die vielfältige Unterstützung, die von Anfang an nicht zuletzt die akademische Freiheit und Unabhängigkeit dieser Dialoginitiative gewährleistete, wären diese langjährigen gemeinsamen Bemühungen von iranischer und österreichischer Seite um neue Wege gesellschaftspolitischer Orientierung und Verantwortung zwischen Christen und Muslimen nicht vorstellbar.

Über das unmittelbare Dialoggeschehen dieser dritten Iranisch-Österreichischen Konferenz hinaus, das in der vorliegenden Veröffentlichung dokumentiert werden kann und wieder für sich sprechen soll, gilt es, an dieser

Stelle auf zwei Ereignisse hinzuweisen, die in den ersten Jahren des 3. Millenniums in direktem Zusammenhang mit dem gegenständlichen Dialogprojekt gestanden hatten. An erster Stelle ist dabei von der Einladung zu sprechen, die der Erzbischof von Wien Kardinal Dr. Christoph Schönborn im Anschluss an die Veranstaltung unserer zweiten Iranisch-Österreichischen Konferenz im September 1999 in Wien vom damaligen Präsidenten der *Organization for Islamic Culture and Communications* Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri zu einem Besuch der Islamischen Republik Iran erhalten hatte. Diesen denkwürdigen Besuch hatte Kardinal Schönborn, wie er in seinem Schreiben vom 17. 1. 2001 an Ayatollah Taskhiri betonte, „in the perspective of the previous conferences of dialogue held in Vienna 1993, in Tehran 1996 and 1999 again in Vienna“ angenommen. Der Besuch, für dessen Vorbereitung und Durchführung von österreichischer Seite das Religionstheologische Institut St. Gabriel verantwortlich war, fand vom 17. bis 22. Februar 2001 statt und hatte nicht nur in unseren beiden Ländern, sondern weit darüber hinaus auf internationaler Ebene große Beachtung gefunden.

Im darauffolgenden Jahr bat der österreichische Bundespräsident Dr. Thomas Klestil das Religionstheologische Institut St. Gabriel, eine christlich-islamische Dialogrunde in der Wiener Hofburg vorzubereiten und zu leiten, die vom iranischen Staatspräsidenten Seyed Mohammad Khatami angeregt worden war und anlässlich seines Staatsbesuches in Österreich im März 2002 stattfinden sollte. An der Dialogrunde, die am 12. März 2002 unter dem Thema „Dialog der Religionen als Weg zur Stärkung des Friedens“ stand, nahmen, zusammen mit den beiden Staatsoberhäuptern Klestil und Khatami, Kardinal Schönborn, Metropolit Staikos, Erzbischof Krikorian, der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich Prof. Schakfeh und die Professoren Ingeborg Gabriel, Susanne Heine, Ulrich Körtner, Richard Potz und Heinrich Schneider der Universität Wien teil.

Mit dem vorliegenden dritten Band dürfen wir der Öffentlichkeit somit ein weiteres Zeugnis unserer gemeinsamen Iranisch-österreichischen Dialogbemühungen übergeben. Im Sinne der Themenstellung der Konferenz steht aus der Sicht der iranischen und österreichischen Wissenschaftler, die an der Konferenz teilgenommen haben, das grundsätzliche Verhältnis von Friede und Gerechtigkeit ebenso zur Diskussion wie deren Bedrohungen in der heutigen Welt. Die Erörterungen standen und stehen naturgemäß in besonderer Weise im Zeichen großer Betroffenheit angesichts der damals wie heute schwelenden Irakkrise.

Neben den öffentlichen Stellen, die bereits erwähnt wurden, sei am Schluss dieses Vorwortes wieder ein besonderer Dank den Mitarbeiterinnen des Institutes, Frau Mag. Brigitte Sonnberger, Frau Gertrude Gruber und Frau Petra Gerl ausgesprochen sowie den Fachkollegen der Hochschule St. Gabriel, insbesondere den Professoren Gottfried Vanoni und Karl-Heinz Peschke. Ohne die verständnisvolle und, wo es notwendig ist, auch immer wieder finanzielle Unterstützung der Arbeit des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel durch die Ordensgemeinschaft der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, wäre alles, was in den letzten Jahren von uns getan werden konnte, undenkbar. Dafür sei an dieser Stelle wieder ein aufrichtiges Wort des Dankes gesagt.

Andreas Bsteh SVD

St. Gabriel, am 15. Jänner 2005

Eröffnung der Konferenz

HOJAT-OL-ISLAM MAHMOOD MOHAMMADI ARAQI
Präsident der „Organization for Islamic Culture & Communications“

*bi-smi llāhi ar-rahmān ar-rahīm,
bi-smi-llāhi al-‘ādil al-karim ar-rahmān ar-rahīm,
wa li-llāhi al-ḥamdu wa-bihī nasta‘īn*

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen,
im Namen des gerechten und edelmütigen Gottes,
des Erbarmers, des Barmherzigen,
und Preis sei Gott, und Ihn bitten wir um Hilfe.

Vor allem anderen müssen wir Hand in Hand vor dem großen Gott unsere Dankbarkeit zum Ausdruck bringen, ihn loben und ihm Dank sagen, dass er uns befähigt und geführt hat, in aller Freundschaft und Herzlichkeit wieder zusammenzukommen, um unsere dritte Dialogrunde mit großer Freude zu beginnen. Wir tun es mit Liebe und aufrichtiger Überzeugung im Sinne des Weges, auf den wir uns gemeinsam gemacht haben.

Im weiteren drängt es mich, meine und meiner Kollegen große Anerkennung und Dankbarkeit auszusprechen und sie wie aus einem großen Korb entnommen, der gefüllt ist mit Blumen der Hoffnung, der Liebe und der guten Wünsche, den Weg unserer verehrten Gäste säumen lassen. Haben sie doch die Anstrengung einer weiten Reise auf sich genommen, um unsere freundliche Einladung zu dieser Begegnung annehmen zu können. Ein besonderes Anliegen ist es mir, unsere Anerkennung und unseren Dank dem geschätzten österreichischen Institut St. Gabriel und seinem verehrten Direktor Professor Bsteh, der durch sein fortgesetztes wohlwollendes Engagement die besten wechselseitigen Beziehungen mit der „Organization for Islamic Culture & Communications“ hergestellt hat, zu bekunden. Im Lichte ihrer gemeinsamen Bemühungen, die von Aufrichtigkeit und vorbehaltloser Gesinnung getragen sind, war es den Gelehrten beider Länder, Iran und Österreich, möglich, sich seit dem Jahr 1995 regelmäßig in Tehran und Wien zu treffen, um sich mit Themen zu befassen, die von beiden Seiten gewünscht waren.

Bei der vor uns liegenden Dialogrunde wird das wichtige Thema „Friede und Gerechtigkeit in der heutigen Welt“ im Mittelpunkt stehen und die Frage, welche Rolle den Religionen in diesem Zusammenhang zukommt.

Für die Wahl dieses Themas gab die Akzeptanz des Zusammenhangs zwischen den beiden Begriffen „Friede“ und „Gerechtigkeit“ aus religiöser Sicht den Ausschlag. Sind doch die prominenten islamischen und christlichen Experten und Denker davon überzeugt, dass diese beiden Begriffe in einem wesentlichen Zusammenhang miteinander stehen, so dass der eine ohne den anderen nicht gedacht werden kann.

Die vorrangige Bedeutung, die der Behandlung dieses Themas gerade unter den globalen und regionalen Bedingungen von heute zukommt und sie notwendig macht, kann schwer übersehen werden. Zweifellos leidet die Menschheit in unserer Epoche nach wie vor unter Ungerechtigkeit, ungleicher Behandlung, Kriegsangst, Misshandlung, Aggression und (verbaler) Gewaltanwendung. Und dies trotz aller Fortschritte im Bereich der Wissenschaft, der Kommunikation und der Information und der sich immer mehr ausweitenden Pflege der internationalen Beziehungen. Die Menschheit bedarf heute mehr denn je des Friedens und der Gerechtigkeit.

Da die Mächtigen der Welt die Sprache der Gewalt sprechen und dementsprechend auch handeln, in einer Welt des Terrorismus und Militarismus, die immer mehr zu Einseitigkeiten neigt und in der sich alle, sogar Religion, Moral und Menschenrechte der Macht beugen, sind einige irrtümlich der Meinung, dass in der Tat Friede, Gerechtigkeit und Humanität auf dem Altar der Interessen der Gewalttätigen geopfert werden müssen und das Suchen nach Dialog und die Rede von Friede und Gerechtigkeit sinnlos geworden ist. Welchen Nutzen hat es, so fragen manche, dass wir uns hier zusammenfinden und vom Standpunkt der Religionen über Frieden und Gerechtigkeit sprechen, während in jedem Augenblick die Möglichkeit droht, dass in unserer Region unter dem Vorwand des Kampfes gegen Terrorismus und atomare oder chemische Waffen ein Krieg losgetreten wird, der zahllose unschuldige Menschen in den Rachen des Todes schickt und einen Friedhof der Ruinen zurücklassen wird? Manche sind der Meinung, dass Friede und Gerechtigkeit schöne Wörter sind, die zu keiner Zeit mehr waren als eine Ideologie und Gegenstand des Wunschdenkens der Menschheit, die aber im Verlauf der Geschichte nie Wirklichkeit wurden. Sie waren, sind und würden nie mehr sein als eine permanente Spekulation der Menschen, ebenso wie auf der anderen Seite der Krieg bzw. die Furcht vor dem Krieg, Aggression und Ungerechtigkeit unausweichliches Schicksal und stets gegenwärtiges Problem der Menschheit in der Welt von gestern und heute waren und sind – auch in der modernen und zivilisierten Welt. Selbst eine Zeit, in der es scheinbar keinen Krieg gibt, könne man nicht als eine friedliche Zeit be-

trachten, die wirklich friedlich ist, da die Angst vor dem Krieg bleibt und ihr unheilvoller Schatten über den Menschen liegt. So gesehen wäre der Begriff des Krieges umfassender als jener des Friedens. Und wie oft ist der Zustand ‚weder Krieg noch Frieden‘ in mancher Hinsicht um vieles schlimmer, bedrohlicher und oft länger anhaltend als der Kriegszustand.

Ist unsere Auffassung, dass ein echter und bleibender Friede nur auf der Grundlage der Gerechtigkeit errichtet werden kann, zutreffend, so folgt daraus, dass es noch schwieriger ist, einen wahren Frieden zu errichten, als bloß einen relativen, vorläufigen. Wird doch letzterer in manchen Fällen nur deswegen geschlossen, weil man für den Krieg (noch) nicht vorbereitet ist oder um ein Gleichgewicht der militärischen Kräfte herzustellen. Und es bleibt die bedrückende Frage, wann und wo die Gerechtigkeit im vollen Sinn des Wortes in den verschiedenen ökonomischen und sozialen Bereichen tatsächlich je verwirklicht wurde.

Natürlich ist das unheilvolle Phänomen des Krieges und der Aggression, der Ungerechtigkeit und der Verderbtheit nichts Neues. Tritt uns doch darin ein jahrtausendealtes Problem entgegen: was auf der einen Seite Grund und Voraussetzung für das materielle und irdische Leben des Menschen ist, ist dies zugleich auch für dessen Zusammenbruch: „Und als der 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?‘ Er sprach: ‚Ich weiß, was ihr nicht wisst.‘“ (Koran 2, 30).

Mit größtem Bedauern müssen wir feststellen, dass es heute in einer weitverbreiteten Form etwas gibt, was es bislang nicht gegeben hat: die Theoriebildung im Dienste des Krieges. Man tut alles, um ihn verständlich zu machen. Man spricht die Aggression heilig und legitimiert die kriegerischen Aktivitäten gegen bestimmte Länder. Man lanciert sogar im Namen von Wissenschaft und Forschung Angriffe auf der Ebene der Zivilisationen und Kulturen, untermauert sie mit entsprechenden Theorien und trägt damit das seine zur Ausdehnung aggressiver Verhaltensweisen bei. Was auf diese Weise im Namen des Kampfes gegen Terrorismus und Aggression mit großer Vehemenz vorgetragen wird, ist in Wahrheit darauf ausgerichtet, die Verfügungsgewalt über die Reichtümer und Ressourcen anderer Länder zu erhalten. Auch wenn viele der eben angeführten Probleme bittere Wahrheit sind, mit der wir konfrontiert sind, dürfen die hässlichen und erschütternden Manifestationen der Ungerechtigkeit, des Krieges und des Blutvergießens

niemals unseren Willen, das Böse zu bekämpfen, lähmen. Die Ereignisse des 11. September 2001, der Afghanistan-Krieg, das fortgesetzte Blutvergießen und die Aggression in Palästina und heute die unmittelbare Gefahr der Konfrontation und eines zerstörerischen Krieges in der Irakkrise, ganz besonders aber die neuerlichen Diskurse, die darauf abzielen, diesen Auseinandersetzungen religiöse Konturen zu geben und die religiösen Überzeugungen der Menschen dazu zu missbrauchen, kriegerische Bestrebungen zu legitimieren, das alles unterstreicht nur mit großem Nachdruck die Notwendigkeit des Dialogs der Religionen und die Beschäftigung mit dem Thema „Friede und Gerechtigkeit“.

Wir verzweifeln nicht in unseren Bemühungen, in der Welt für Frieden und Gerechtigkeit einzutreten, wir glauben vielmehr – gestützt auf Zeugnisse der Geschichte, auf die Worte der Propheten und der Heiligen Schriften –, dass in einer, wenn auch kurzen Periode der Geschichte einige Entwürfe religiöser Staatsführung auf Grundlage von Frieden und Gerechtigkeit tatsächlich realisiert werden konnten und dass in diesem Zusammenhang Unterdrückte, Arme, Waisen und Heimatlose etwas vom süßen Geschmack von Gerechtigkeit und Frieden verkosten konnten. Alle Historiker und Schriftsteller haben in der kurzen Regierungszeit von *Imām ʿAlī*, Friede sei mit ihm, und in seiner Persönlichkeit ein Beispiel des gerechten Regierens gesehen, ein Symbol der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit, ja ein den Wechsel der Zeiten überdauerndes Denkmal der Moral, der Ästhetik und des lauten Rufens nach menschlicher Gerechtigkeit.

Wird nicht in der Zukunft, dem Verständnis aller Religionen und Glaubensrichtungen zufolge, eines Tages der Friedensstifter der gesamten Welt, der einzige, der die Gerechtigkeit in der Welt durchzusetzen vermag, und der Ersehnte aller Religionen kommen, um die Gerechtigkeit und den Frieden auf der ganzen Erde zu errichten? So heißt es in einem Ḥadīṭ: „Er erfüllt die Erde mit Billigkeit und Gerechtigkeit, wie sie erfüllt wurde mit Ungerechtigkeit und Unrecht.“

In der Tat, in der Sicht aller Religionen, so auch im Islam und ganz besonders in der Šīʿa, ist die Gerechtigkeit das Fundament, die Quelle und der Ursprung alles Guten und Schönen – im Kosmos der Schöpfung wie in der menschlichen Gesellschaft. In ihr finden wir die Grundlage der Seinsordnung und der religiösen Ordnung, sie ist auch das Prinzip, das auf der Ebene der Praxis Geltung hat, im Bereich von *šarīʿa* und Moral. So ist die Gerechtigkeit das Prinzip, das die gesamte Wirklichkeit, die Welt

Gottes wie die des Menschen durchwaltet. Wie Gott gerecht ist, ist auch der Mensch verpflichtet, gerecht zu sein. Der Tag der Auferstehung, der Tag des Jüngsten Gerichtes und die jenseitige Welt – sie werden im Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit stehen.

Daraus ergibt sich, dass der Verantwortliche in der religiösen Gemeinschaft, wenn er schon nicht unfehlbar ist, so doch, wie es sich einem Richter geziemt, gerecht sein soll. Das gilt natürlich auch für den Imām, für den Vorsteher der Gemeinschaft (*imām al-ḡamāʿa*). So heißt es in einem Ḥadīṭ, dass der Herrscher, auch wenn er ungläubig ist, befugt ist, die Herrschaft auszuüben, nicht aber, wenn er ungerecht ist. Darüber, dass Gerechtigkeit die Voraussetzung für die Ausübung politischer Verantwortung bildet, sind sich alle islamischen Denker einig.

Eine wichtige Facette bleibt in diesem Zusammenhang die Frage der Fehlformen, die im Bereich von Frieden und Gerechtigkeit immer wieder auftreten. Wieviele ungerechte Handlungen hat man im Namen von Frieden und Gerechtigkeit gesetzt und Verbrechen verübt, wieviele Kriege und Streitigkeiten, wieviel Blutvergießen hat es im Namen von Frieden und Gerechtigkeit gegeben. Wie kann man verhindern, dass wenigstens diese Grundwerte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Friede und Menschenliebe nicht instrumentalisiert werden? Diese Frage wird, wie ich hoffe, von den gelehrten Teilnehmern dieser Tagung behandelt und beantwortet werden.

Abschließend möchte ich zunächst eine Frage an alle richten, Christen wie Muslime, die an diesem Dialog teilnehmen: Im Lauf der letzten Jahre haben eine Reihe von Diskussionen in verschiedenen Dialogrunden zu unterschiedlichen Themen stattgefunden, doch stand dabei immer die Frage nach „Friede und Gerechtigkeit aus der Sicht von Christentum und Islam“ im Mittelpunkt des Interesses. Es sind in diesem Zusammenhang von den Damen und Herren Professoren wertvolle Beiträge eingebracht worden. Meine Frage – die in dieser oder jener Form manchmal auch an unsere Organisation herangetragen wurde – bezieht sich nun darauf, ob diese wissenschaftlichen und religiösen Diskussionen über das sich gegenseitige Kennenlernen der Wissenschaftler und ihrer jeweiligen Standpunkte, über die Definition gemeinsamer interreligiöser Wahrheiten und die Behandlung verschiedener Problembereiche und kritischer Fragen hinaus noch andere Zielsetzungen verfolgen. Welche Erwartung können wir also prinzipiell in die Weiterführung dieser Dialoge setzen?

Die grundsätzliche Botschaft der göttlichen Religionen geht vom Glauben

an den gütigen und barmherzigen Gott aus, von Gerechtigkeit, Liebe, Friede und Freundschaft und davon, dass die religiöse Lehre auf guten und moralischen Einstellungen, respektvollem Verhalten, Vergebung und aufopfernder Hingabe gründet, die den Anderen entgegenzubringen sind. Daraus ergibt sich, dass umgekehrt jegliche Art von ungleicher Behandlung und Ungerechtigkeit, sowie ganz allgemein die Verletzung der Rechte des Anderen als verabscheuungswürdig angesehen werden. Wie ist es dann aber möglich, dass sich die Liebe manchmal im Namen der Religion in Hass verwandelt, Kriege geführt, Andere unterdrückt und ungleich behandelt und ihre Rechte verletzt werden?

So stellt sich die Frage, ob man nicht erreichen kann, dass diese Dialoge auf Weltebene eine größere Wirkung erzielen und über die Beziehung zwischen den Gelehrten und Wissenschaftlern hinaus ein breiteres Spektrum von Menschen erreichen? Endet unsere Verantwortung, die wir als religiöse Denker haben, ob wir nun Christen sind oder Muslime, tatsächlich an diesen Grenzen? Ist es möglich, Wege zu finden, wie diese Dialogbemühungen über den gegebenen Rahmen hinaus eine stärkere Wirkung erzielen können? Sollen wir wirklich die Hände in den Schoß legen und schweigend zuhören, wenn der Führer der größten Weltmacht, der beansprucht für Demokratie und Menschenrechte einzutreten, sagt, „dass die Weltöffentlichkeit hinsichtlich des Für und Wider eines Krieges keinerlei Einfluss auf unsere Politik und unsere Entscheidungen hat“? Man wird dann wahrscheinlich auch der Meinung sein, dass die Ablehnung des Krieges durch die göttlichen Religionen und der göttliche Wille selbst für uns keine Bedeutung haben. Sollen wir warten, bis neue Pharaonen und Namruds auftreten, die sich für Gott erklären und alle Menschen auffordern, sich ihnen wie Sklaven zu unterwerfen und ihnen zu gehorchen?

Eine zweite Frage möchte ich an die verehrten christlichen Teilnehmer dieser Konferenz richten: In manchen europäischen Ländern sind wir seit Jahren mit dem Schulverbot für muslimische Frauen konfrontiert, und zwar unter Berufung auf deren islamische Bekleidung. Immer wieder kommt es in dieser Angelegenheit zu Gerichtsverfahren. Alle wissen, dass die Frage der Bekleidung und des islamischen Schleiers (*hiğāb*) in den Bereich der religiösen Vorschriften fällt und in dieser oder jener Form auch in vielen anderen Religionen thematisiert wird; so gibt es bekanntlich auch eine ähnliche Bekleidung für Ordensschwwestern in vielen christlichen Gemeinschaften. Ist es richtig, dass muslimischen Frauen in einigen europäischen Ländern deshalb der Schulbesuch verweigert wird? Welche Schritte haben die reli-

giösen Führer, besonders in der christlichen Glaubensgemeinschaft, unternommen, um einer Diskriminierung und ungerechten Behandlung muslimischer Frauen hinsichtlich ihrer religiösen Freiheit zuvorzukommen?

Man könnte im Gegenzug die Frage stellen, ob nichtmuslimische Frauen in den islamischen Ländern nicht gleichfalls gewissen Einschränkungen bezüglich ihrer Bekleidung unterworfen sind. Sieht man näher zu, wird man indes feststellen, dass diese Einschränkungen nichtmuslimischen Frauen im religiösen Bereich keine Schwierigkeiten bereiten, da es bezüglich der Bekleidung in anderen Religionen, so auch im Christentum, keine verbindlichen Vorschriften gibt. Bestimmte Formen der Bekleidung, wie etwa im Falle der geistlichen Schwesterngemeinschaften, werden zwar begrüßt, sind aber nicht vorgeschrieben. Anders im Islam, wo bestimmte Kleidungs Vorschriften gelten und insbesondere der Schleier für Mädchen und Frauen obligat ist.

Ich darf die Hoffnung aussprechen, dass diese Begegnung einen weiteren Schritt auf dem Weg des Dialoges und der Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses der Religionen, ganz besonders der zwei göttlichen Religionen, Islam und Christentum, bedeuten wird.

„Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt“ – wohl kein Thema bewegt die Menschen seit jeher mehr als jenes, das auch uns in diesen Tagen hierher zusammengeführt hat. Weil kaum etwas tiefer in den Herzen der Menschen wurzelt als die Sehnsucht nach dem Frieden in unserem eigenen persönlichen Leben, im Leben unserer Familien, im Gefüge der verschiedenen gesellschaftlichen Ausfaltungen menschlicher Existenz, im innerstaatlichen Bereich und im Zusammenleben der Völker. Wie wichtig das harmonische Zusammenwirken der unterschiedlichen Kräfte und Interessen im Leben der Menschen ist, wird uns nicht zuletzt da bewusst, wo es von Anfang an nicht da ist oder im Lauf der Zeit abhanden kommt, wo also Konflikte das Zusammenleben der Menschen stören und im schlimmsten Fall unmöglich machen.

Wir haben uns hier zusammengefunden, um uns gemeinsam mit der Frage nach dem Verhältnis von Friede und Gerechtigkeit auseinanderzusetzen und mit den vielfältigen Bedrohungen des Friedens und der Gerechtigkeit in unserer heutigen Welt zu befassen. Unsere Zusammenkunft steht, wie wir alle wissen, im Zeichen einer sehr ernsten Stunde der Menschheitsgeschichte: ernst, weil vieles dafür spricht, dass wir uns angesichts einer ganz neuen, tiefgreifenden Weise der Sozialisation oder Vernetzung aller Lebensbereiche der Menschen inmitten einer epochalen Wende der Menschheitsgeschichte befinden, in der daher alle Bereiche neu zu ordnen sein werden; ernst, gerade auch wegen der großen Verheißung, die in diesem weltgeschichtlichen Umbruch liegt, weil er eine neue noch nie dagewesene Chance für den Frieden in der Welt, für ein Leben in Würde und Sicherheit für alle mit sich bringt, die es zu nützen gilt – oder die verspielt werden kann.

Unsere Zusammenkunft ist die dritte Konferenz im Rahmen eines Dialogvorhabens, das wir von beiden Seiten von Anfang an als längerfristig angelegten Dialogprozess verstanden wissen wollten. Nach einer ersten Begegnung 1996 in Tehran, bei der es um eine grundlegende Reflexion auf den Begriff der „Gerechtigkeit“ in der islamischen und in der christlichen Glaubensstradition ging sowie um Fragen der Gestaltung der interreligiösen und internationalen Beziehungen im Sinne einer so verstandenen Gerechtigkeit, und nach einer zweiten Begegnung 1999 in

Wien, bei der es im Anschluss daran um die Grundlagen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens im Spannungsfeld von Werten, Rechten und Pflichten ging, haben wir uns dafür entschieden, diese dritte Begegnung unter das bereits angeführte Thema zu stellen, das um die beiden Begriffe ‚Friede‘ und ‚Gerechtigkeit‘ kreisen wird angesichts der vielfältigen Weisen ihrer Bedrohung in unserer Zeit.

Ich darf an diesem feierlichen Eröffnungsabend unserer Konferenz nun ein aufrichtiges Wort des Dankes aussprechen, das uns allen, die wir von österreichischer Seite an dieser Begegnung teilnehmen, am Herzen liegt. Es ist dies vor allem ein aufrichtiges Wort des Dankes für die Einladung, die das „Sekretariat für den Interreligiösen Dialog“ in der „Organisation für Islamische Kultur und Beziehungen“ in Tehran zu dieser Konferenz ausgesprochen hat, und für die Gastfreundschaft, die uns schon jetzt so herzlich zuteil geworden ist, dass wir uns hier wieder wie zu Hause fühlen können. Dieser Dank gilt in erster Linie Hojat-ol-Islam Mahmood Mohammadi Araqi, dem Präsidenten der Organisation. Es ist aber auch ein Wort aufrichtigen Dankes, das wir ganz besonders Herrn Dr. Seyed Amir Akrami aussprechen möchten und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unserer Gastgeber. Seinem unermüdlichen und umsichtigen Einsatz verdanken wir es, dass wir heute Abend mit einer Konferenz beginnen dürfen, bei der alle Voraussetzungen für einen erfolgreichen Verlauf gegeben sind. Unser gemeinsames Ziel war es, durch den Austausch der übersetzten Referate schon vor Beginn der Konferenz, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern eine intensive Befassung zu ermöglichen, so dass wir in den Konferenztagen selbst wieder den Schwerpunkt auf den Gedankenaustausch unter den Gesprächspartnern zu den großen Themenbereichen, die sich in den Referaten so eindrucksvoll dargelegt finden, legen können. Ich möchte daher an dieser Stelle auch unserem Bundesministerium für Wissenschaft, Bildung und Kultur und dem Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten in Wien aufrichtig danken für die großzügige Unterstützung dieser Konferenz, die sie ermöglicht hat, ohne die akademische Freiheit in ihrer Durchführung in irgendeiner Weise zu beeinflussen.

Islam und Christentum, unsere beiden Glaubensgemeinschaften, kennen den Begriff eines „Menschengeschlechtes“, einer gemeinsamen Familie der „Kinder Adams“. Sie bekennen den einen Ursprung aller Menschen aus der Schöpferhand Gottes und dass sie alle sich einmal vor ihrem Schöpfer ver-

antworten werden müssen für das, was sie in ihrem Leben getan oder nicht getan haben. In der gegenwärtigen Stunde der Geschichte können wir diese Wahrheit nun von Tag zu Tag immer intensiver erfahren, dass wir, die vielen Menschen in den verschiedenen Erdteilen, tatsächlich alle zusammengehören und als solche in Wahrheit eine einzige Schicksalsgemeinschaft bilden. Das ist das Neue. Daher sollten gerade wir uns dies selbst und einander gegenseitig immer wieder ins Bewusstsein rufen. Ist diese Verantwortung wirklich in unseren Herzen lebendig, werden wir als Muslime und als Christen einen entscheidend wichtigen Beitrag für einen gerechten Frieden in unserer Welt leisten können. Und wir sollten uns immer mehr bemühen, diesen Beitrag *gemeinsam* zu leisten. Denn keines der großen Probleme unserer weltweiten Völkergemeinschaft kann heute gelöst werden, ohne dass wir dies gemeinsam, zusammen mit allen Menschen guten Willens, mit vereinten Kräften zu tun versuchen.

Mögen in diesem Sinne das Bewusstsein eines „universalen Gemeinwohles“ – wie *Papst Johannes XXIII.* es in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ formuliert hat – und die immer dringendere Notwendigkeit eines ernsthaften Dialoges alle unsere Beratungen vertiefen helfen und uns in innerer Freiheit dazu führen, klarer zu erkennen, was in der heutigen Welt einen gerechten Frieden bedroht und was getan werden kann, um diese Bedrohungen abzuwenden. Dazu möge der bereits seit geraumer Zeit in Gang befindliche Dialog zwischen iranischen und österreichischen Wissenschaftlern, den sie auf der Basis ihres Wissens und ihres Glaubens in den kommenden Tagen hier in diesem gastlichen Land weiterführen wollen, beitragen. Wir alle vertrauen dabei auf die Hilfe und Geduld Gottes, auf sein Licht und seine Führung. Er möge uns helfen, durch den Dialog einander immer näher zu kommen, damit wir uns immer mehr gemeinsam für die Ehre Gottes und für den Frieden in der Welt einsetzen können.



KARDINAL DR. CHRISTOPH SCHÖNBORN
Erzbischof von Wien

Wien, im Februar 2003

Werte Festversammlung!

Mit großem Ernst und aufrichtiger Gesinnung wird seit einer Reihe von Jahren zwischen iranischen und österreichischen Gelehrten ein Dialog geführt, der sich um ein tieferes Verständnis dessen bemüht, was „Gerechtigkeit“ bedeutet.

Dabei wird im Lichte der christlichen und islamischen Glaubensstraditionen nach der Bedeutung von Gerechtigkeit gefragt im Wissen, dass Gott alleine in Wahrheit gerecht ist, wir Menschen aber von ihm berufen sind, nicht müde zu werden nach einem Leben zu suchen, das seiner Gerechtigkeit entspricht.

Dieses aufrichtige Suchen nach dem Anspruch, unter dem unser Leben steht, weil wir an Gott glauben, gewinnt für uns alle, für Christen und Muslime, eine umso größere Tiefe und Tragweite, da für uns der gerechte Gott zugleich der allbarmherzige Gott ist, da also niemand letztendlich weiß, was Gerechtigkeit ist, ohne sie mit der Barmherzigkeit und mit den anderen göttlichen Attributen zusammen zu schauen.

Es ist für mich daher eine große Freude, Sie am Vorabend Ihrer 3. Dialogkonferenz zum Thema „Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt“ zu grüßen und Ihnen für diese neuerliche Begegnung auf dem Weg des Glaubens Gottes Licht und Weisung zu wünschen. Bei meinem unvergesslichen Besuch in Iran habe ich auch etwas von der großen Wertschätzung erfahren, die Ihrem gemeinsamen Bemühen in diesem Land entgegengebracht wird. Ähnliches gilt auch für Österreich, wie dies in der bedeutsamen Dialogrunde seinen Ausdruck fand, zu der der österreichische Bundespräsident anlässlich des Staatsbesuches von Präsident Khatami eingeladen hatte und die er im Geiste dieses christlich-islamischen Dialogvorhabens, dem Sie sich seit vielen Jahren widmen, gestaltet wissen wollte.

Als Erzbischof von Wien und Mitglied des Kardinalskollegiums der römisch-katholischen Kirche wünsche ich den hier versammelten Gelehrten für die Weiterführung Ihres großherzigen und längerfristig angelegten Dialogvorhabens Gottes Segen und Licht. Im Sinne von Papst Johannes Paul II., dem unermüdlichen Pilger und Anwalt für den Aufbau einer Welt in Friede und Gerechtigkeit möchte ich meine Wünsche abschließend in seine Worte anlässlich der Feier des diesjährigen Weltfriedenstages fassen: „Diese Wünsche begleite ich mit meinem Gebet an Gott den Allmächtigen, die Quelle all dessen, was uns zum Guten gereicht. Er, der uns aus dem Zustand der Unterdrückung und der Konflikte zur Freiheit und zur Mitarbeit für das Wohl aller beruft, helfe den Menschen in jedem Teil der Erde, eine Welt des Friedens aufzubauen, die immer fester auf die vier Säulen gegründet ist, auf die der selige Johannes XXIII. in seiner historischen Enzyklika [„Pacem in terris“] alle hingewiesen hat: *Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.*“

Gott schütze Sie und dieses Land, das Ihnen für Ihre Beratungen so großzügige Gastfreundschaft gewährt!

+Christoph Kard. Schönborn
Erzbischof von Wien

AYATOLLAH MOHAMMAD ALI TASKHIRI

Früherer Präsident der „Organization for Islamic Culture & Communications“

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen

Mit großer Freude sehe ich, wie dieser gesegnete Weg durch den Einsatz der geschätzten Brüder und das große Engagement von Herrn Professor Bsteh weiter beschritten wird. Von ganzem Herzen heiße ich Sie alle herzlich willkommen und wünsche dieser christlich-islamischen Dialogkonferenz ihren wissenschaftlichen Erfolg.

Ich bin der Überzeugung, dass wir uns umso mehr dem Frieden und dem Dialog zuwenden müssen, je mehr die Feinde des Friedens meinen, die Logik der Gewalt anwenden zu müssen. Auf dieser Logik der Gewalt bestehen Amerika und seine Verbündeten. Sie gefährden dadurch das ganze Netz der internationalen Beziehungen und verursachen so in der Welt eine strategische Katastrophe. Die heutige Welt ist Zeugin für das Ansinnen Amerikas, den Irak anzugreifen. Und alle wissen, dass dieses Problem nicht auf den Irak beschränkt bleibt, sondern den gesamten Nahen Osten mit einbeziehen wird. Auf diese Weise soll die politische Ordnung der Region zerstört und das ganze Gebiet neu aufgeteilt werden. Wir haben durch *Saddām* furchtbare Attacken erlitten, und doch wissen wir, dass dieser Krieg zerstörerisch sein wird. Er wird große materielle Schäden anrichten und unermessliches Leid über die Menschen bringen.

Die Welt hegt die Hoffnung, im Zeichen der Gerechtigkeit einen bleibenden und allgemeinen Frieden erlangen zu können. In allen unseren vergangenen Sitzungen stand die Gerechtigkeit im Mittelpunkt unserer Beratungen – das, was unsere heutige Welt so bitter nötig hat. Dieser Umstand allein sagt schon viel. In der Logik der Religionen und des Gewissens gibt es ein Gesetz, das keine Ausnahmen kennt, das ist der Sinn für Gerechtigkeit und für die Notwendigkeit, sie durchzusetzen. Dem Prinzip der inneren Natur des Menschen gemäß, *fiṭra*, ist die Gerechtigkeit gut, und sie ist dies in absoluter Weise. Demnach ist alles, was im Gegensatz zur Gerechtigkeit steht, verwerflich und abzulehnen. Sie hat universale Gültigkeit, und sie hat in allem den Vorrang. Betonen alle Religionen die Notwendigkeit des Friedens, so ist das Maß, an dem sie den Frieden messen, die Gerechtigkeit. Maßstab für die Gerechtigkeit ist in erster Linie die Stimme des Gewissens, die der inneren Wahrnehmung folgt. Das Gewissen ist auch Kriterium für die Frömmigkeit und

den religiösen Gehorsam, *ta'abbud*. Dies wird im Licht der Religion deutlich. Gerechtigkeit und Gewissen, diese beiden Kriterien bestimmen den Weg und sind für seine Inhalte maßgeblich. Das bedeutet näherhin dass, erstens, alle göttlichen Gebote im Einklang stehen mit dem Grundsatz der Gerechtigkeit, und zweitens, dass in der Gerechtigkeit die menschliche Dimension zu beachten ist – das angeborene und verborgene Kriterium des gesunden menschlichen Gewissens. Das gilt auch für den Dialog, dessen folgerichtiger Verlauf darin seine Quelle hat und der Mensch der Stimme seiner inneren Natur, *fitra*, folgend auf dem Weg des Dialoges voranschreitet. Friede, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit – alle diese Begriffe stehen unter positiven Vorzeichen, wenn und insoweit sie mit dem Grundsatz der Gerechtigkeit übereinstimmen, stehen sie im Gegensatz dazu, so verlieren sie ihren sittlichen Wert und ihre innere Schönheit.

Auf den Frieden hin, insbesondere den Weltfrieden, ist das Bestreben aller Religionen gerichtet und selbst die Erscheinung dessen, der im Islam als ein Weltfriedensstifter erwartet wird, steht im Zeichen dieser Zielsetzung.

Der Friede wird ernsthaft gefährdet, dies sei nun zusammenfassend am Schluss meiner Ausführungen gesagt,

1. in dem Maße der Friede vom Grundsatz der Gerechtigkeit losgelöst wird,
2. wenn man zwar Friedensparolen verkündet, in der Praxis aber kriegsrische Pfade beschreitet, auch wenn man diese mit irreführenden Parolen kaschiert, wie etwa mit dem Schlagwort eines Präventivkrieges,
3. wenn man damit beginnt, doppelbödige Standards anzuwenden, und
4. in historische Hassvorstellungen und Feindseligkeiten zurückfällt, in Apartheidgedenken und in ein ungebührliches Hervorheben von Eigeninteressen,
5. wenn man falsche und irreführende Definitionen von Friede und Gerechtigkeit entwickelt und
6. kultur- und wirtschaftsimperialistische Auseinandersetzungen heraufbeschwört.

Ich wünsche dieser islamisch-christlichen Dialogkonferenz weitere Fortschritte auf dem Weg wissenschaftlicher Erkenntnisse. Und ich hoffe, dass die Menschen dadurch zu einem friedlichen Zusammenleben gelangen, dass die Verantwortlichen, Gelehrten und Anhänger der göttlichen Religionen zu einem besseren gegenseitigen Verständnis finden und die Spiritualität der göttlichen Religionen den Menschen Licht und Klarheit zuteil werden lässt.

In meiner Eigenschaft als Botschafter der Republik Österreich in der Islamischen Republik Iran ist es mir eine große Ehre und Freude, vor dieser Versammlung sprechen zu dürfen. Diese Auszeichnung wurde mir deswegen zugesagt, weil der heutige Kongress gemeinsam von iranischer und österreichischer Seite vorbereitet und durchgeführt wird. Ich glaube, dass unsere beiden Länder für eine solche Aufgabe besonders prädestiniert sind, weil man sich in Iran und Österreich gleichermaßen bereits seit langer Zeit mit Fragen des Dialogs zwischen den Religionen beschäftigt. Ich muss hier natürlich ganz besonders die hervorragenden Bemühungen seiner Exzellenz, Präsident Khatami, um den Dialog der Zivilisationen erwähnen, deren Umfang und Auswirkungen ihnen sicher bestens bekannt sind. Österreich andererseits, führt ebenfalls bereits seit Jahren Veranstaltungen mit dem Ziel durch, konstruktiv zum Gespräch zwischen Religionen und Kulturen beizutragen. Obwohl unser Land prinzipiell durch die christliche Kultur geprägt ist, ist für uns der Islam seit Jahrhunderten kein Unbekanntes. Österreich war auch eines der ersten Länder Europas, wo der Islam gesetzlich anerkannte Religion wurde. Dies geschah bereits im Jahr 1912. Heute gehört der Islam nach der Katholischen Kirche zu den größten Religionsgemeinschaften des Landes. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Österreich zu denjenigen Ländern in Europa zählt, die sich bereits seit langer Zeit für einen Dialog zwischen Religionen engagieren.

Im Jahr 1993 nahm seine Exzellenz, Präsident Khatami, auf Einladung des damaligen österreichischen Bundesministers für auswärtige Angelegenheiten Dr. Alois Mock an einer christlich-islamischen Dialogkonferenz in Wien teil. Dies führte im weiteren zu dem Projekt einer eigenen iranisch-österreichischen Veranstaltungsreihe, die von christlichen und muslimischen Gelehrten aus unseren beiden Ländern durchgeführt werden sollte. Minister Mock, der sich derzeit bereits im Ruhestand befindet und übrigens in einigen Tagen hier in Teheran zu einem Besuch erwartet wird, bat dann das Religions-theologische Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien für die fachliche und organisatorische Vorbereitung dieser Tagungen von österreichischer Seite Sorge zu tragen.

Unser Ziel war von Anfang an ein akademischer, interdisziplinärer Dialog zwischen iranischen und österreichischen Wissenschaftlern, ein Dialog, der frei von politischen Zielsetzungen und Einflüssen sein sollte. Auch hatten wir vor, dass es sich um einen längerfristigen Dialogprozess handeln sollte. Im Rahmen dieses Prozesses gab es auch einen Besuchs austausch auf verschiedenen Ebenen, dessen Höhepunkte der Besuch des Erzbischofs von Wien, Kardinal Christoph Schönborn in Iran im Jahr 2001, sowie der Staatsbesuch von Präsident Khatami in Österreich im März 2002 waren. Bei diesem Staatsbesuch wurde ein Round-Table-Gespräch zum interreligiösen Dialog eigens in das Besuchsprogramm aufgenommen.

Bisher wurden im Rahmen der vereinbarten Kooperation bereits zwei Dialogkonferenzen abgehalten und zwar: ein Treffen 1996 in Teheran zum Thema „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“ sowie ein weiteres Treffen 1999 in Wien zum Thema „Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht“. Die Ergebnisse dieser Begegnungen wurden jeweils in den beiden Konferenzsprachen Persisch und Deutsch sowie auch in Arabisch veröffentlicht.

In der Folge wurde dann die Abhaltung einer dritten Konferenz zum Thema „Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt“ vereinbart. Die Veranstaltung wird von österreichischer Seite von verschiedenen offiziellen Stellen, wie dem Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten, dem Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur sowie der Stadt Wien unterstützt, und dieses Seminar können wir daher heute in Teheran eröffnen.

Ich hoffe, dass unsere heutige Konferenz das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit zwischen Iran und Österreich weiter vertiefen und im Sinne einer aufrichtigen Dialogkultur neue Wege eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen in der Welt von morgen aufzeigen wird. Möge sie den „Kampf der Zivilisationen“, der dieser Tage so oft prophezeit wird, abwenden helfen und einen Schritt weiter zu einem wahren Dialog der verschiedenen Zivilisationen unserer gemeinsamen Menschheit führen.

Die Plenarsitzungen

Der lange Schatten der Geschichte.
Konflikt und Versöhnung
in den christlich-muslimischen Beziehungen

Ingeborg Gabriel

Die Geschichte der Menschheit ist vielfach eine Geschichte von Konflikten und Kriegen. Dies gilt leider auch für die Geschichte der christlichen und muslimischen Glaubensgemeinschaften. Man kann sich die Frage stellen, was der Ursprung von Konflikten und Kriegen ist. Warum unterdrücken, quälen, töten Menschen einander? Woher kommen die zerstörerischen Impulse, durch die der Mensch für den Menschen zum Wolf wird und nicht Bruder ist? Was gefährdet das friedliche Zusammenleben in den einzelnen Gesellschaften, vor allem aber zwischen Staaten, Nationen, aber auch Religionsgemeinschaften? Noch wichtiger aber ist die Frage: Wie lassen sich Werte und Haltungen (Tugenden) kultivieren, die Frieden und Versöhnung fördern? Wie lassen sich jene historischen Erfahrungen entschärfen, die das ‚kollektive Gedächtnis‘ der Völker und Religionen vergiften? Wie kann Konsens über Regeln erzielt werden, die Vertrauen schaffen, Konflikte mildern bzw. sie erst gar nicht entstehen lassen? Welche moralischen Positionen sind mit dem Glauben an einen Gott des Friedens und der Barmherzigkeit vereinbar? Denn Entzweigung, Hass und Krieg widersprechen nicht nur der fundamentalen Intention des Gottesglaubens, Menschen tiefer miteinander zu verbinden und die Einheit zu fördern, sie schädigen auch seine Glaubwürdigkeit. Das Zweite Vatikanische Konzil schrieb die Schuld für den Atheismus teilweise den Gläubigen selbst zu, weil ihr Leben in der Vergangenheit nicht den sittlichen Forderungen ihres Glaubens entsprach.¹ Dies gilt auch für die gegenwärtige Situation, in der die Menschen von den Religionen, und vor allem von den monotheistischen Religionen zu Recht erwarten, dass sie Gewalt eindämmen und nicht fördern. Dies vor allem auch angesichts der Tatsache, dass in der Geschichte der Name Gottes oftmals missbraucht wurde, um Kriege zu legitimieren und Konflikte zu vertiefen. Manche Texte der heiligen Schriften mögen eine derartige Deutung sogar nahe legen. Doch entspricht eine derartige

¹ Vgl. die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“, Art. 19.

Interpretation wirklich den Intentionen Gottes mit der Menschheit? Ein Gott, der sich als Gott des Friedens und der Versöhnung offenbart hat, will notwendig das Leben und nicht den Tod seiner Geschöpfe.²

Ich möchte in diesem Referat zuerst über die friedensfördernde, bzw. friedenshindernde Relevanz von Weltbildern bzw. Weltanschauungssystemen sprechen und dann drei Aspekte aufgreifen, die mir in der gegenwärtigen Situation besonders wichtig erscheinen: die Bereitschaft des Einzelnen zu Friedfertigkeit und Vergebung, die Förderung von Versöhnung und Dialog auf der gesellschaftlichen Ebene und die Verständigung über Werte der Gerechtigkeit und des Rechts auf der politischen Ebene.

1. Weltanschauungssysteme als Grundlage von Konflikt und Versöhnung

Alles menschliche Handeln hat eine ethische Dimension, d. h. es bezieht sich auf Entscheidungen über Gut und Böse, Recht und Unrecht. Vor allem im politischen Bereich ist es aber zugleich bestimmt von Weltanschauungssystemen, die ethische Leitvorstellungen und Werte vorgeben und Entscheidungen vorprägen. Es ist wichtig, sich über diese Weltdeutungssysteme Rechenschaft zu geben, denn sie bestimmen unter anderem, welche Konflikte Menschen als legitim ansehen und welche Möglichkeiten zu einer friedlichen Beilegung dieser Konflikte bestehen. So gibt es Weltbilder, die Versöhnung und Frieden prinzipiell ablehnen, bzw. für unmöglich erachten. Dies gilt für nationalistische oder kulturalistische Ideologien ebenso wie für Weltbilder, für die der Friede nur nach dem endgültigen Sieg der eigenen Weltanschauung möglich ist. Im europäischen bzw. westlichen kulturellen Kontext lassen sich idealtypisch drei Weltdeutungssysteme unterscheiden: ein biblisch-christliches, ein ideologisches bzw. nationalistisches und ein humanistisches.

1.1 Das biblische Weltbild und die Möglichkeit von Versöhnung

Die Bibel erzählt die Geschichte des Menschen mit Gott seit den Anfängen der Welt. Die Geschichte wird so zum Ort der Offenbarung und Selbst-

² Siehe dazu auch A. Bsteh (Hrsg.), *Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht* (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994, insbesondere die Schlusserklärung dieser ersten Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz in Wien im Jahr 1993, in der es heißt: „Muslime und Christen verbindet der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer aller Menschen, vor dem einmal alle Menschen Rechenschaft geben müssen. [...] Denn für die Muslime wie für die Christen ist Gott ein ‚Gott des Friedens‘. Sie wissen: Wer ihm dienen will, muß auch dem Frieden dienen.“ (S. 305).

mitteilung Gottes. Deshalb werden die Gläubigen in den heiligen Schriften immer wieder aufgefordert, sich an diese Geschichte zu erinnern. Im Alten Testament bildet „erinnern“ deshalb einen Schlüsselbegriff.³ Inhalt dieser Erinnerung soll das rettende Handeln Gottes sein. Dies gilt für die Exoduserzählungen (vgl. Ex 13,17–15,21), die das Vorbild für viele andere kollektive und individuelle Rettungsgeschichten aus Not bzw. Schuld darstellen. Ihr Ziel ist Dank für die Rettung und das Lob Gottes. So heißt es in Psalm 103,2 f.: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: der dir all deine Schuld vergibt und all deine Gebrechen heilt.“ Die individuelle ebenso wie die kollektive Geschichte steht demnach unter dem Leitgedanken der Erinnerung an die Wohltaten Gottes. „Gott [ist] der eigentliche Held der Geschichte“.⁴

Dies gilt auch für das Neue Testament, das dazu anleitet, sich des Wirkens Gottes an Jesus, dem Gesalbten Gottes, zu erinnern. Wie im Alten Testament wird so der Rettungstat Gottes gedacht, und dieses Gedenken steht auch im Zentrum des christlichen Gottesdienstes.

Diese Sicht der Geschichte als Ort der Gottesoffenbarung führt angesichts des realen Geschichtsverlaufs, wie er uns in den Geschichtsbüchern entgegentritt, jedoch zu einer schwierigen Frage, ja einem grundlegenden Dilemma: Wie wirkt Gott in der Geschichte? Welcher Mittel bedient er sich? Gehören dazu auch Gewalt und Krieg? Ist eine Versöhnung mit jenen, die andere Götter anbeten, also mit Ungläubigen, erlaubt und sinnvoll? Liegt darin nicht falsche Nachgiebigkeit, ja eine Gefährdung des eigenen Gottesglaubens? Diese Fragen werden in der Bibel angesichts des anthropologischen Einsichtsstandes der jeweiligen Zeit und den Praktiken der jeweiligen kulturellen Umwelt unterschiedlich beantwortet. So kennt das Alte Testament Gotteskriege ebenso wie göttliche Befehle zur Ausrottung von Ungläubigen (vgl. z. B. Jos 6; 1 Sam 15). Werden diese Erzählungen nicht hermeneutisch aus der jeweiligen Zeit heraus gedeutet, dann können sie als Legitimation für Krieg und Gewalt und als Ablehnung von jeder Form von Versöhnung mit Menschen anderer Nationalität oder anderen Glaubens dienen. Dies ist in der Geschichte auch vielfach geschehen. Kriege gegen Andersgläubige und Eroberungen wurden so biblisch legiti-

³ Nach H. Eising, Art. „zākar“, in: G. J. Botterweck – H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1977, 571–593, kommt das Wort im Alten Testament 168 mal vor.

⁴ Y. H. Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich!*. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis (Wagenbachs Taschenbuch; 260), Berlin 1996, 25.

miert. Nach dem Neuen Testament, das nach christlichem Verständnis den hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation des Alten Testaments darstellt, ist eine derartige Deutung der biblischen Geschichte zwar grundsätzlich ausgeschlossen. Dies bedeutet aber nicht, dass sie nicht mit Hinweis auf das Alte Testament dennoch versucht wurde. Dabei wird freilich die fundamentale Zielrichtung der neutestamentlichen Aussagen außer Acht gelassen: es geht um eine Erinnerung der Gläubigen an die Wohltaten Gottes, deren Ziel Versöhnung und Frieden zwischen allen Menschen sind. Deshalb werden jene gepriesen, die Gewalt meiden und Frieden stiften (vgl. Mt 5,9). Denn Gott ist Schöpfer und Vater aller Menschen, „er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, er lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Dementsprechend heißt es in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern.“⁵

Zugleich gehört die Hoffnung, dass trotz aller Schrecken der Geschichte Versöhnung möglich ist, zu den Grundlagen christlichen Glaubens, auch wenn diese Versöhnung erst endgültig im Reich Gottes am Ende der Zeiten verwirklicht sein wird. Innergeschichtlich ist sie immer nur unvollkommen verwirklicht und durch neue Konflikte gefährdet.⁶ Der „[...] Friede [ist so] niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe“.⁷

1.2 Säkular-ideologische Weltbilder und die Möglichkeit von Versöhnung

Die säkulare Moderne geht von zwei grundlegenden Prämissen aus: einem (möglichen) Fortschritt in der Geschichte⁸, der ihrer Geschichtsphiloso-

⁵ „Nostra aetate“, Art. 5.

⁶ Den Zustand eines endzeitlichen, d. h. eines innergeschichtlich nie voll verwirklichten Friedens zwischen Völkern, Geschlechtern und Klassen beschreibt z. B. Galater 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“

⁷ „Gaudium et spes“, Art. 78.

⁸ „Für die Philosophen des 18. Jahrhunderts erschien die Geschichte als ein Prozess, der auf ein ‚vom Weniger zum Mehr‘, vom Chaos zur Ordnung, von der Dunkelheit zum Licht ausgerichtet war, dessen Höhepunkt die Hegelsche Geschichtsphilosophie bildete.“ (Übersetzung von mir), *St. Mosès, L'Ange de l'histoire*, Paris 1992, 12. Dieses Denken findet sich, wenn auch mit unterschiedlicher Ausprägung in der liberal-optimistischen ebenso wie in der marxistischen Geschichtsphilosophie und hat das moderne Selbstverständnis tief geprägt.

phie zugrunde liegt, und einem prinzipiellen, universalen Humanismus. Diese beiden Grundannahmen können sich wechselseitig verstärken, aber auch miteinander in Konflikt treten. Dies ist der Fall, wenn Geschichte deterministisch gedeutet und damit ideologisiert wird. Ideologien werden hier als Weltanschauungssysteme, systematische Gedankengebäude verstanden, die die historische und soziale Wirklichkeit als ganze deuten. Diese Deutung ist mit einem Wahrheitsanspruch im Namen einer unfehlbaren Vernunft verbunden. Dies gilt für Marxismus bzw. Kommunismus ebenso wie einen extremen Nationalismus, Nationalsozialismus und Faschismus. Diese und ähnliche säkulare Ideologien haben die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa und darüber hinaus wesentlich bestimmt. Gemeinsam ist ihnen, dass ihr absoluter Wahrheitsanspruch zu einer intoleranten polaren und polarisierenden Weltsicht führt. Zwischen den Angehörigen der eigenen Ideologie und den ‚Anderen‘, also dem Rest der Welt, wird eine unüberwindliche Trennwand aufgerichtet. Die Welt wird so manichäisch in Gute und Böse eingeteilt, wobei die eigene Seite das Gute schlechthin, die andere Seite jedoch das Böse repräsentiert. Eine derartige Weltsicht legitimiert Konflikte und fördert sie aktiv. Die schrecklichen Kriege und Gräueltaten des 20. Jahrhunderts waren wesentlich eine Folge derartiger säkularer Ideologien. Doch auch das Ende der Bipolarität brachte nicht den erhofften Frieden. Vielmehr füllt nach dem Ende des Kommunismus der Nationalismus vielfach das ideologische Vakuum.⁹ Er ist gleichsam die „große politische Leidenschaft“ unserer Zeit und vermischt sich dabei nicht selten mit religiösen Motiven.¹⁰ Aus der Überlegenheit der eigenen Nation bzw. Religion wird eine besondere Mission in der Geschichte abgeleitet, die aggressive Politik fördert und legitimiert. Eine Variante dieses Denkens stellt der Kulturalismus von *Samuel P. Huntington* dar.¹¹ Demnach stehen acht (bzw. neun) Kulturräume weltweit untereinander in einem irreduziblen Konflikt. *Huntington* begründet seine These mit einer selektiv interpretierten Geschichte, wodurch er nachweisen will, dass die Konflikte der

⁹ *E. J. Hobsbawm* bezeichnet den modernen Nationalismus als das große Paradoxon unserer Zeit, was „freilich nicht (heißt), daß solche ethnischen Reaktionen in irgendeiner Weise Alternativen für die politische Umgestaltung der Welt im 21. Jahrhundert liefern“: *ders.*, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt/M. 1992, 208.

¹⁰ *J. B. Elshtain*, *Is there Room for Forgiveness in International Politics?*, in: *dies.* (Hrsg.), *New Wine and Old Bottles. International Politics and Ethical Discourse* (Notre Dame studies on international peace), Notre Dame, Ind. 1998, 25.

¹¹ Siehe *S. P. Huntington*, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

Vergangenheit die Zukunft unausweichlich bestimmen. Versöhnung und Frieden sind aus einer derartig kulturalistischen Weltsicht prinzipiell nicht möglich. Da die Grundlage der meisten Kulturen Religionen bilden, werden auch diese als prinzipiell konfliktfördernd angesehen. Nun ist es leider wahr, dass Religionen heute verwendet werden, um politische Konflikte zu legitimieren. Sie nehmen dann eine ähnliche Funktion wahr wie säkulare Ideologien. Ein derartiger Missbrauch der Religion ist für jeden Gläubigen äußerst schmerzlich. Dies gilt z. B. angesichts von Fernsehbildern, auf denen ein serbischer Nationalist (und früherer Kommunist), der für Massensterben verantwortlich ist, mit einem großen goldenen Kreuz auftritt und seine Politik mit religiösen Parolen legitimiert. Ähnlich schmerzliche Erfahrungen mag es in dieser Zeit auch für Muslime geben. Die Religion wird so ihrem ursprünglichen Ziel, Frieden zwischen den Menschen zu schaffen, fundamental entfremdet und für gewalttätige politische Ziele missbraucht.

1.3 Der säkulare Humanismus und die Möglichkeit der Versöhnung

Der humanistischen Philosophie der Aufklärung geht es um eine Kritik der politischen und sozialen Verhältnisse. Sie sollen mithilfe der Vernunft dem Maßstab der Humanität als oberster Norm der Bewertung unterworfen werden. Vom Forum der Vernunft aus wird so Anklage gegen jede Form von Unmenschlichkeit erhoben. Diese humanistische Kritik ist im allgemeinen in einen geschichtsphilosophischen Rahmen eingespannt, wonach nicht nur ein technischer, sondern auch ein moralischer bzw. rechtlicher Fortschritt in der Geschichte aufgrund wachsender vernünftiger Einsichten möglich ist. Ethisches Letztkriterium einer humanistischen Weltsicht ist die Milderung bzw. Verhinderung von menschlichem Leiden.¹² Da Hass, Intoleranz und Krieg die primären Quellen von Leid in der Geschichte darstellen, gilt es vorrangig, diese Ursachen von Leiden zu überwinden und den Frieden zu fördern. Ihr universalistischer Ansatz geht davon aus, dass

¹² Der kanadische Philosoph *Ch. Taylor* zeigt in seiner Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität, dass die Sensibilität für das Leid, das eigene aber auch das fremde, die Grundlage des Ethos der Moderne darstellt: „Unter den als moralische anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“ In: *ders.*, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1994, 17. Das Kriterium der Humanität als Vermeidung von Leiden liegt demnach faktisch allen, sonst oft sehr unterschiedlichen Systemen der modernen Ethik und Philosophie – mit Ausnahme *Nietzsches* – zugrunde.

allen Menschen, unabhängig von Rasse, Geschlecht und Nationalität das gleiche Lebensrecht zukommt. Er trifft sich darin mit einer biblischen Ethik, die die menschliche Würde aus der göttlichen Schöpfung ableitet und so wesentlich vertieft.

Diese drei kurz skizzierten Weltbilder fungieren heute als Leitbilder im öffentlichen Bewusstsein und in der Politik. Sie werden dabei oft miteinander verbunden und verstärken oder korrigieren sich wechselseitig. Dies kann negative oder positive Folgen für das friedliche Miteinander der Menschen haben. Für die Gläubigen der monotheistischen Religionen sollte es dabei von vorrangigem Interesse sein, die Rolle der Religion innerhalb dieses Spektrums näher zu analysieren, um ihren Unterschied zu konfliktfördernden Ideologien sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht klar herauszustellen. Ich möchte dies auf drei Ebenen versuchen.

2. Wege zu Friede und Versöhnung

„Es gibt keinen Frieden ohne Versöhnung, und keine Versöhnung ohne Wahrheit und Gerechtigkeit“ heißt es in einem Dokument der deutschen Bischofskonferenz.¹³

Versöhnung stellt demnach eine Voraussetzung des Friedens dar. Der Begriff ist seit einigen Jahren aus der Theologie¹⁴, wo er ursprünglich beheimatet ist, in die Philosophie und Sozialwissenschaften übernommen worden.¹⁵ Er verdeutlicht, dass der Friede von Voraussetzungen abhängt, die in der Verantwortung einzelner Menschen liegen. Inhaltlich bezeichnet er ein aktives Handeln, durch das eine Konfliktsituation auf ein zukünftiges friedliches Zusammenleben hin verändert wird. Es geht somit um einen grundlegenden Wandel, durch den eine gestörte Beziehung wieder in Ordnung gebracht werden soll. Dies gilt für die Beziehung zu Gott,

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Gerechter Friede. 27. September 2000 (Die deutschen Bischöfe: Hirtenschreiben, Erklärungen; 66), Bonn 2000, Nr. 115.

¹⁴ An theologischen Veröffentlichungen zum Thema sind zu nennen: *M. Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurter Theologische Studien; 29), Frankfurt/M. 1982 und *J. Gründel*, Schuld und Versöhnung (Topos-Taschenbücher; 129), Mainz 1985.

¹⁵ Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen beschäftigen sich gegenwärtig mit dem Thema Versöhnung: so von philosophischer Seite *J. Derrida*, Le siècle et le pardon, in: Le Monde des Débats 9 (Décembre 1999) und *J. B. Elshtain*, a. a. O. (Anm. 10); von politologischer Seite zum Beispiel *A. D. Crocker*, Reckoning with Past Wrongs. A Normative Framework, in: Ethics and International Affairs 13 (1999) 43–64 (dort weitere Beiträge zum Thema); von rechtlicher bzw. psychologischer Seite *J. Duss von Werdt*, Mediation in Europa, Fernuniversität Hagen 1999.

ebenso wie für jene zwischen Menschen, z. B. in der Familie, aber auch in der Gesellschaft und Politik.¹⁶ Politisch spricht man heute vor allem von der Notwendigkeit von Versöhnung angesichts des Übergangs von totalitären zu demokratischen Regimen in Mittel- und Osteuropa, aber auch in Lateinamerika und in Südafrika. Denn diese politischen Transformationen stellten die Gesellschaften vor die Frage, wie sie mit der Last der Vergangenheit, den Hypotheken der Geschichte umgehen sollten, um zu einem versöhnten Zusammenleben auf nationaler Ebene zu finden. Doch stellt sich dieses Problem nicht nur angesichts der historischen Belastungen der näheren sondern auch jener der entfernteren Vergangenheit, ist also allgemeiner für ein friedliches Zusammenleben von Bedeutung.

2.1 Die Bereitschaft des Einzelnen zu Friedfertigkeit und Vergebung

Religiöse Traditionen gehen davon aus, dass Hass, Streit und Konflikt im menschlichen Herzen ihren Ursprung haben, das heißt, dass sie in der Person und Gesinnung des Einzelnen wurzeln und von daher sein Handeln beeinflussen. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert dies so: „In Wahrheit hängen die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet, mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat.“¹⁷ Streit und Konflikt sind demnach äußere Manifestationen einer Unordnung im Inneren des Menschen, die Haltungen wie Habgier, Neid, Rachsucht und Intoleranz, d. h. eine prinzipielle Ablehnung des Anderen, hervorbringt. Es gibt keine Religion, die derartige Dispositionen bei ihren Gläubigen duldet oder fördert, denn sie widersprechen fundamental ihrem religiösen und moralischen Anspruch und stören, ja zerstören das soziale Zusammenleben. Gläubige aller Religionen werden daher dazu angehalten, diese negativen Einstellungen gegenüber ihren Mitmenschen in sich zu bekämpfen.¹⁸ In den monotheistischen Religionen erhält diese Ver-

pflichtung ihre besondere Würde und Bedeutung daraus, dass diese friedensfördernden Einstellungen in Gott selbst ihren Ursprung haben. Denn die Offenbarung Gottes als des Heiligen, Gerechten und Barmherzigen verpflichtet die Gläubigen, Gott nachzuzahlen, indem sie eben diese Haltungen kultivieren und gegenüber ihren Mitmenschen praktizieren. Gottesoffenbarung und ethische Verantwortung sind somit unauflöslich aufeinander bezogen.¹⁹

Doch wieso waren dann die monotheistischen Religionen in der Geschichte so oft für Hass, Streit, ja Kriege verantwortlich? Eine mögliche Antwort ist, dass der hohe moralische Anspruch unter der Hand dadurch entschärft wurde, dass man ihn ganz oder teilweise auf Angehörige der eigenen Religion beschränkte. Ungerechtigkeit, Gewalt und Intoleranz den eigenen Glaubensgenossen gegenüber wurden streng verurteilt, wohingegen eben diese Verhaltensweisen gegenüber Andersgläubigen geduldet, ja gutgeheißen wurden. Doch eine derartige Binnenmoral lässt sich heute schwer aufrecht erhalten. Sie widerspricht den Lebensbedingungen in einer globalisierten Welt, in der Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und Nationalität immer engere Kontakte haben und gemeinsam in einem Staat miteinander leben. Sie widerspricht aber noch fundamentaler dem universalen Anspruch des Glaubens selbst. Wenn Gott der Schöpfer aller Menschen ist, wie lassen sich dann zwei verschiedene Standards für Gläubige und Nicht-Gläubige begründen?

Eine zusätzliche Schwierigkeit für ein friedliches Miteinander entsteht aus der belasteten Geschichte. Dies erfordert neben den oben genannten Haltungen auch die prinzipielle Bereitschaft, die geschichtlichen Belastungen kritisch in den Blick zu nehmen und in sich selbst zu entschärfen. Die Philosophin *Hannah Arendt*²⁰ hat in ihrem Buch über das menschliche Handeln, „*Vita activa*“, richtig gesehen, dass alles menschliche Handeln von der Last der Vergangenheit bestimmt ist. Es gilt vor allem auch für das politische Handeln. Dies führte sie zu der Frage, wie dieser Tatsache zu begegnen ist, und sie schreibt: „Das Heilmittel [...] dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann [...] – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen.“ Gäbe es diese menschliche Fähigkeit nicht, so würde das Unrecht der Vergangenheit, „dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich

¹⁶ Die griechische Wurzel des Wortes für Versöhnung im Neuen Testament *kallag-* kommt aus dem Profangriechischen und bedeutet so viel wie „vertauschen, verändern“. Eine gestörte Beziehung soll verändert, verwandelt, wieder in Ordnung gebracht werden. Dies gilt zuerst für die Beziehung zwischen Gott und Welt (so Röm 5,11; 2 Kor 5,17–21), aber in einem zweiten Schritt auch für die Beziehung zwischen verfeindeten Völkern bzw. Religionen, konkret Juden und Heiden (so Eph 2,11–22).

¹⁷ „*Gaudium et spes*“, Art. 10.

¹⁸ Das Neue Testament kennt eine Vielzahl von Stellen, die dies verdeutlichen, z. B. wenn es im Epheserbrief heißt: „Zieht die Rüstung Gottes an [...]: Gürtet euch mit Wahrheit, zieht als Panzer die Gerechtigkeit an und als Schuhe die Bereitschaft, für das Evangelium vom Frieden zu kämpfen.“ (Eph 6,11–15).

¹⁹ Siehe auch oben Anm. 2.

²⁰ *H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1985 (Die amerikanische Originalausgabe von 1958 trägt den Titel „*The Human Condition*“).

begraben".²¹ Diese Sätze verdeutlichen die grundlegende biblische Einsicht, dass das Leben und menschliches Handeln der Vergebung bedürfen. Dies gilt für den Einzelnen ebenso wie für Gemeinschaften. Andernfalls belastet die Vergangenheit die Gegenwart und gefährdet die Zukunft. Um die negativen Konsequenzen der Geschichte zu überwinden, bedarf es einer Durchbrechung der Unheilsgeschichte durch Vergebung, die einen Neubeginn möglich macht. Für *Arendt* stellt dies eine der wegweisenden Einsichten des Neuen Testaments dar: „Was das Verzeihen innerhalb des Bereiches menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient.“²² Eine wesentliche Aufgabe von Christen und Muslimen heute ist es, die für die zwischenmenschlichen Beziehungen geforderte Versöhnung auch auf den religiösen Bereich auszudehnen und so das negative Potential der Geschichte zu entschärfen.

2.2 Versöhnung zwischen Gesellschaften

Historische Ereignisse aus verschiedenen Zeiten sind im „kollektiven Gedächtnis“²³ der Völker und Religionen gespeichert. Diese kollektiven Erinnerungen an wichtige Geschehnisse bestimmen das eigene Weltbild und damit auch die eigene Identität. Darüber hinaus werden sie zur Deutung aktueller Ereignisse herangezogen. Dies gilt im Guten, vor allem aber auch im Schlechten. Die Vorurteile, Ängste und Feindbilder, die sich im Laufe der Geschichte gebildet haben, bestimmen unsere jeweilige Beurteilung von gegenwärtigen Ereignissen. Dies zeigten zuletzt in erschreckender Weise die Reaktionen auf die Terroranschläge auf das World Trade Center und Pentagon. Latent vorhandene Feindbilder und alte, in Jahrhunderten aufgebaute Stereotype von Heiligem Krieg und Kreuzzug wurden aktiviert und politisch instrumentalisiert. *A. Michnik*, ein polnischer Philosoph, hat diese „Manipulation der Leichen im Keller“ als das wichtigste Instrument aller Populisten und Fanatiker bezeichnet. Durch die Erinnerung an trau-

²¹ A. a. O. (Anm. 20) 231 f.

²² A. a. O. (Anm. 20) 234.

²³ Der Begriff findet sich zuerst bei dem französischen Soziologen *M. Halbwachs*, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 538), Frankfurt/M. 1985 (das Original erschien unter dem Titel „*Les Cadres sociaux de la mémoire*“ 1925 in Paris).

matische historische Erfahrungen der fernerer oder näheren Vergangenheit werden Hass und Kriege legitimiert. Dabei wird nicht überprüft, ob die evozierten Vorstellungen und Feindbilder in einem realen und nicht nur imaginativen Zusammenhang mit der gegenwärtigen Wirklichkeit stehen. Sie werden damit der Vernunft entzogen, was ihre Gefährlichkeit wesentlich erhöht.

Ein verantwortlicher Umgang mit historischen Ereignissen und Metaphern, eine „Reinigung des Gedächtnisses“²⁴, ist von daher eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Erhalt des Friedens. Geschichtsdeutungen sollen die Beziehungen zwischen den Völkern und Religionen nicht belasten, Konflikte verschärfen und zukünftige Konflikte wahrscheinlicher machen. Dies erfordert, dass sie sowohl das eigene Leiden als auch jenes der Anderen in den historischen Ereignissen sowie die Komplexität dieser Ereignisse angemessen berücksichtigen. In der Geschichte aller Nationen und Religionen findet sich vermischt Gutes und Schlechtes, gab es hochherzige Taten, aber auch Massaker an Unschuldigen und Maßnahmen der Unterdrückung. Diese Ambivalenz aller Geschichte gilt es vorurteilsfrei zu sehen. Ebenso gilt es, das Gemeinsame zu entdecken und als Zeichen der Hoffnung über das Trennende zu stellen.

Jede Deutung der Geschichte geht von sie leitenden Wertvorstellungen aus, die ihrerseits einem historischen Wandel unterliegen, der auch Fortschritte erkennen lässt. Manches wird zu einem späteren Zeitpunkt klarer erkannt. Dies gilt nicht nur im Leben einzelner Menschen, sondern auch von Völkern und Religionen. Es erscheint in unserer Zeit als schlechterdings unmoralisch und nicht zu rechtfertigen, dass Kreuzritter mit dem Spruch „Gott will es“ in den Kampf zogen. Im 12. oder 13. Jahrhundert handelten sie in der aufrichtigen Überzeugung, das Richtige zu tun. Man kann und sollte noch einen Schritt weiter gehen und fragen: Wollte Gott es wirklich oder handelte es sich um eine der vielen tragischen Fehlinterpretationen des göttlichen Willens, wie wir sie oft in der Geschichte finden?

Aus der grundlegenden Einsicht menschlicher Fehlbarkeit heraus hat *Papst Johannes Paul II.* im Jahr 2000 um Vergebung gebeten für alle „Denk- und Handlungsweisen“ (der Kirche), die im Verlauf des vergangenen Millenniums „geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* dar-

²⁴ In dem Apostolischen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ kündigte der Papst an, dass das Jubiläum des Jahres 2000 die Gelegenheit biete zu einer „Reinigung des Gedächtnisses“ der Kirche, vgl. „*Tertio millennio adveniente*“, Nrn. 33–36.

stellten.²⁵ Diese Initiative wurde vielfach kritisiert, weil auf diese Weise eine Bewertung der Geschichte vorgenommen werde, die der Zeit, in der diese Handlungen stattfanden, fremd war. Dies kann tatsächlich so sein, doch trifft es nicht das Anliegen. Es geht vielmehr darum, vom jetzigen Einsichtsstand her historische Handlungen und Überzeugungen zu bewerten und an den Werten des christlichen Glaubens zu messen. Durch die Anerkennung von Schuld in der Vergangenheit soll eine Zäsur gesetzt werden, die einen Neuanfang in den Beziehungen ermöglicht und die Legitimation von ähnlichen Handlungen in Zukunft unmöglich macht. Ähnliche Entschuldigungsbitten sind heute auch im politischen Bereich als Zeichen für einen Neubeginn und Anerkennung von Werten für das künftige Zusammenleben anerkannte Praxis.²⁶

Der britische Historiker *G. T. Ash*²⁷ hat ganz allgemein die Forderung aufgestellt, die Grenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht zu verwischen, bzw. wieder herzustellen. Dies verlangt den Verzicht auf den Gebrauch von historischen Stereotypen und Feindbildern, die Konflikte der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragen und so konfliktverschärfend wirken. Bis zu welchem Grad dies heute geschieht, zeigen in beklemmender Weise die Balkankriege. Die serbischen Kriege gegen die bosnischen und albanischen Muslime wurden historisch (teils auch mit legendären Geschichten) legitimiert und als Rache für historische Niederlagen in der fernerer Vergangenheit gedeutet.²⁸

Ein friedensfördernder Umgang mit der Vergangenheit ist vor allem in der Erziehung, besonders auch der religiösen Erziehung, gefordert. Sie soll sich an Wertmaßstäben orientieren, die die Achtung des Anderen fördern, zur Gerechtigkeit erziehen und die Geschichte nicht zum Anlass nehmen, Hass und Misstrauen zwischen Völkern und Religionen zu schüren und Feindbilder zu vertiefen. Ein positives Beispiel ist das Projekt in Österreich,

die Schulbücher auf antimuslimische Aussagen hin zu untersuchen.²⁹ Die Lehrmittel und die religiöse Verkündigung sollten demnach daraufhin überprüft werden, ob sie Frieden und Versöhnung fördern. Vor allem die nächste Generation muss dazu angehalten werden, die Angehörigen anderer Völker und Religionen mit „guten Augen“ (*M. Walzer*) zu sehen, d. h. sie in ihrer Andersartigkeit anzuerkennen und zu achten.

Dies ist ein langer Weg. Doch es gibt ermutigende Beispiele, dass derartige Bemühungen gelingen können. Das gilt vor allem für die Geschichte Westeuropas nach dem Zweiten Weltkrieg. Nur wenige Jahre nach dem Ende eines der schrecklichsten Kriege der Geschichte gelang es, eine dauerhafte Versöhnung zwischen über Jahrhunderte verfeindeten Völkern zu erreichen. Dies war wesentlich der Entschiedenheit und Weitsicht einiger Staatsmänner zu verdanken, die aus christlicher oder humanistischer Motivation die Vision eines dauerhaften Friedens in Europa trotz aller historischer Belastungen zielstrebig verfolgten. Ein Mittel dazu war die wirtschaftliche Integration. Doch daneben gab es eine Vielzahl von Friedensinitiativen, durch die ehemalige Feinde einander begegneten und Feindbilder breitenwirksam vor allem bei der jüngeren Generation abgebaut wurden.

Derartige Begegnungen, die Wertschätzung wachsen lassen und Vorurteile überwinden helfen, dienen ebenso der Versöhnung wie die bewusste Anerkennung von Übereinstimmungen im Glauben und in den Lebenszielen und der gemeinsame Einsatz für Gerechtigkeit. In eben diesem Sinne schreibt die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanischen Konzils: Christen und Muslime sind aufgerufen, „das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“³⁰

2.3 Die Ebene der Politik: Ethische Kriterien für die Anwendung von militärischer Gewalt

In einem dritten Schritt soll es um die Frage gemeinsamer Wertgrundlagen im Bereich des Einsatzes militärischer Gewalt gehen. Dies aus zwei Gründen: zum einen, weil die Religionskriege vor allem des 16. Jahrhunderts das

²⁵ „*Tertio millennio adveniente*“, Nr. 33.

²⁶ Der französische Philosoph *J. Derrida* sieht „im komplexen und differenzierten, ja umstrittenen Versöhnungsdenken eine abrahamitische Tradition [...], die in sich partikulär, aber heute auf dem Weg zur Universalisierung [...]“ begriffen sei. Denn das „universelle Bedürfnis nach Erinnerung“ verlange nach einer aktiven moralischen Stellungnahme gegenüber der Vergangenheit. Auf diese Weise werde der religiöse Vorstellungskomplex von Vergebung und Umkehr heute weltweit säkular rezipiert.

²⁷ *T. G. Ash*, Mesomnesie – Plädoyer für ein mittleres Erinnern, in: *Das Gedächtnis des Jahrhunderts* (Transit; 22), Frankfurt/M. 2002, 32–48, hier: 44.

²⁸ Vgl. *M. Sells*, Religion, History and Genocide in Bosnia-Herzegovina, in: *G. S. Davis* (Hrsg.), *Religion and Justice in the War over Bosnia*, New York u. a. 1996, 23–44.

²⁹ *S. Heine* (Hrsg.), *Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 26), Köln 1995.

³⁰ „*Nostra aetate*“, Art. 3.

historische Trauma der westlichen Kultur darstellen. Der Humanismus der Moderne ist die – selbst aus der christlichen Religion entstandene – Antwort auf extreme historische Erfahrungen religiöser Intoleranz und von Kriegen, die von den christlichen Konfessionen gegeneinander geführt wurden. Die Religionen, vor allem die monotheistischen Religionen, werden von dieser historischen Erfahrung her als prinzipiell gewalttätig stigmatisiert. Stereotype, wie insbesondere die Vorstellung von heiligen Kriegen, schaffen bis heute eine negative Sensibilität für den Einfluss von Religion auf die Politik. Es besteht die Befürchtung, dass Religionen politisch radikalisieren. Diese Angst ist leider nicht unberechtigt, aber ihre Wurzeln liegen tiefer, nämlich in einer prinzipiellen Sicht der abrahamitischen Religionen als konfliktfördernd und intolerant.³¹ Eine Klärung der Positionen scheint daher in diesem Bereich besonders dringlich für ein friedliches Zusammenleben. Darüber hinaus zeigt die Geschichte, dass Friede langfristig nur möglich ist, wenn es gelingt, gemeinsame Werthaltungen zu definieren.³² Auch deshalb bedarf es einer gedanklichen Vermittlung zwischen den in unterschiedlichen Kulturräumen über die Jahrhunderte entwickelten und tradierten moralischen Vorstellungen. Dies gilt insbesondere für den muslimischen und den westlichen Kulturkreis mit seinen christlichen und säkularen Traditionen. Das Ziel einer derartigen Wertediskussion sollte es sein, gemeinsame ethische Kriterien für eine Gewaltbegrenzung festzulegen, wobei der Frage nach der moralischen Berechtigung von Kriegen im Namen der Religion oder einer Weltanschauung besondere Bedeutung zukommt.

In den europäischen Traditionen finden sich im Wesentlichen drei Positionen gegenüber militärischer Gewalt: jene des politischen Realismus, jene des ‚gerechten Krieges‘ und jene des totalen Krieges zur Durchsetzung von religiösen oder säkularen Überzeugungen. Der politische Rea-

³¹ Die Wurzeln säkular begründeter Gewalt werden dabei vielfach ausgeblendet. Dies zeigt sich z. B., wenn ein hervorragender Historiker wie *E. J. Hobsbawm* von den Kriegen des 20. Jahrhunderts als Religionskriegen spricht, also das negative Stereotyp der Religion auf die im Namen säkularer Ideologien geführten Kriege des 20. Jahrhunderts überträgt, vgl. *E. J. Hobsbawm*, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1997.

³² „Die Epochen, die am wenigsten von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Staaten erschüttert wurden, waren denn auch die, in denen es eine funktionsfähige Staatengemeinschaft und einen allgemein akzeptierten Kodex geschriebener und ungeschriebener Gesetze gab.“ *G. A. Craig – A. L. George*, *Zwischen Krieg und Frieden. Konfliktlösung in Geschichte und Gegenwart* (Dtv; 10925: Dtv-Geschichte), München 1988, 8; der Politikwissenschaftler *E.-O. Czempel* sieht in einer anarchischen Struktur des Staatensystems den hauptsächlichsten Grund für Kriege: *E.-O. Czempel*, *Kluge Macht. Außenpolitik für das 21. Jahrhundert*, München 1999, 35. Zu seiner Überwindung bedarf es des Vertrauens, das wesentlich durch gemeinsame Wertsysteme ermöglicht wird.

lismus soll hier nicht behandelt werden. Militärische Gewalt wird in dieser Tradition, die in sich nochmals außerordentlich vielfältig ist, weder ethisch noch religiös in Frage gestellt. Sie ist Folge von Notwendigkeit und/oder politischem Kalkül.³³ Diese Position wird erstmals in von der Stoa inspirierten Texten und dann vor allem in der christlichen Philosophie beginnend mit *Augustinus* auf ihre humane Legitimität hin befragt und der Krieg so in die moralische Sphäre hineingenommen. Dabei stellten sich folgende Fragen: unter welchen Bedingungen, aus welchen Gründen und mit welchen Zielen, sowie mit welchen Mitteln dürfen Kriege berechtigterweise geführt werden?³⁴ Da Kriege immer ein Übel darstellen, handelt es sich dabei um eine Theorie, die den Charakter eines ‚ethischen Kompromisses‘ hat.

Für die moralische Zulässigkeit von Kriegen wurden in der Tradition des gerechten Krieges vor allem drei ethische Kriterien aufgestellt, die dann ihrerseits ergänzt wurden. Diese drei Grundkriterien sind: Kriege müssen von einer legitimen Autorität geführt werden, sie bedürfen eines moralisch gerechten Grundes, und sie müssen mit der rechten Intention geführt werden, die nur der Friede sein kann. Alle drei Kriterien dienen der Begrenzung militärischer Gewalt.

Die erste Forderung, nämlich dass nur die oberste politische Autorität dazu berechtigt ist, Kriege zu führen, schränkt die potentiellen Akteure ein. Sie soll hier nicht näher behandelt werden, obwohl ihr angesichts zunehmender Clan- und Gruppenkriege – man spricht heute von einer „Privatisierung der Gewalt“ – verstärkte Bedeutung zukommt.³⁵

³³ Ein Beispiel einer derartigen mangelnden Problematisierung des Krieges findet sich bei *Aristoteles*, wenn er schreibt: „Die Kriegskunst gehört von Natur in gewisser Weise mit zur Erwerbskunst [...]. Man muss nämlich die Kriegskunst anwenden sowohl gegen die wilden Tiere als auch gegen diejenigen Menschen, welche durch die Natur zum Regiertwerden bestimmt sind und dies doch nicht wollen, so dass diese Art von Krieg von Natur gerecht ist.“ (Pol 1,8; 1256b, 23 ff.); vgl. dazu die umfassende Darstellung von *D. R. Mapel*, *Realism and the Ethics of War and Peace*, in: *T. Nardin* (Hrsg.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives* (The Ethikon series), Princeton, NJ 1996, 54–78.

³⁴ Vgl. dazu *A. Hertz*, *Die Lehre vom „gerechten Krieg“ als ethischer Kompromiß*, in: *A. Hertz u. a.* (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3: *Wege ethischer Praxis*, Freiburg u. a. 1982, 425–448; sowie *J. T. Johnson*, *Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture*, in: *J. Kelsay u. a.* (Hrsg.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (Contributions to the study of religion; 28), New York u. a. 1991, 3–30.

³⁵ Über die Gefahr einer Privatisierung des Krieges vgl. *H. Münkler*, *Krieg und Politik am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: *K. P. Liessmann* (Hrsg.), *Der Vater aller Dinge. Nachdenken über den Krieg* (Philosophicum Lech; 4), Wien 2001, 16–43.

Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Frage, aus welchen Gründen Kriege legitim sind. Der wesentliche Punkt in den Auseinandersetzungen war, ob Kriege zur Verbreitung des Glaubens bzw. der eigenen Weltanschauung moralisch zulässig seien. Im Zuge der Eroberung außereuropäischer Länder zu Beginn der Neuzeit wurde diese Debatte dann theologisch dahingehend entschieden, dass die von Gott geschaffene Universalgemeinschaft aller Menschen Christen und Nichtchristen gleichermaßen umfasse und diese Pluralität von Völkern, Religionen und Rassen von Gott gewollt sei und ihr Vorrang vor der Verbreitung des Glaubens zukomme. Als einzig legitimer Kriegsgrund kristallisierte sich die Verteidigung gegenüber schweren Rechtsverletzungen, vor allem der Verletzung der territorialen Integrität heraus. Verteidigung wird hier somit in einem engumschriebenen Sinn verstanden. Diese Beschränkung auf den Verteidigungsfall ist so zentral, dass statt vom gerechten Krieg heute von gerechter Verteidigung gesprochen wird.³⁶ Die Frage nach der Berechtigung des Einsatzes militärischer Gewalt zur Verbreitung von Überzeugungen ist keineswegs nur historisch relevant. Für die säkularen Ideologien des 20. Jahrhunderts, sei es der Kommunismus, Faschismus oder Nationalsozialismus, stellten Kriege ein legitimes Mittel zur Durchsetzung ihres Weltbeherrschungsanspruches dar.

Das dritte Kriterium für den moralisch zulässigen Krieg ist eng mit dem zweiten verbunden: die Intention des Krieges muss der Friede sein. Dabei geht es offenkundig um einen Frieden in Pluralität. Die Vorstellung, dass nur in einer Welt wirklicher Friede herrschen kann, in der alle die eigene Überzeugung teilen, war ein wesentlicher Grundsatz der marxistischen Ideologie, für die galt, dass solange es Menschen anderer ‚Glaubensüberzeugungen‘ gibt, bestenfalls eine friedliche Koexistenz möglich ist. Friede als Intention bedeutet daher eine prinzipielle Anerkennung nicht nur der Tatsache, sondern auch der Sinnhaftigkeit der Existenz anderer Religionen, Weltanschauungen und Nationen. Die Friedensordnung, die angestrebt werden soll, ist somit eine plurale Ordnung, in der verschiedene Weltanschauungen und Religionen gleichberechtigt neben- und mitein-

³⁶ „*Gaudium et spes*“, Art. 80. Zu diesem Kriterium wurden weitere Bedingungen formuliert: Es müssen alle Verhandlungsmöglichkeiten ausgeschöpft sein; der Einsatz militärischer Mittel muss proportional zu dem geschehenen Unrecht sein; es muss vernünftigerweise eine Aussicht auf Erfolg gegeben sein, und im Krieg muss zwischen Soldaten und Zivilisten unterschieden werden. Letzteres führt zu der Frage, ob angesichts moderner Massenvernichtungsmittel, vor allem von ABC-Waffen, diese Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten noch möglich ist und wie weit daher das Verteidigungsrecht gehen soll.

ander existieren.³⁷ Diese Anerkennung eines Friedens in Pluralität ist jedoch unabdingbar für den Aufbau von Vertrauen zwischen den Völkern und Religionsgemeinschaften und damit für eine internationale Ordnung. Dieser Friede ist in einer globalisierten Welt, in der alle einander wechselseitig beeinflussen, kein statisches Konzept. Er bedarf vielmehr einer soliden Basis, die sowohl in der Friedensbereitschaft des Einzelnen, als auch im konsequenten Abbau von konfliktfördernden Vorstellungen, die vielfach aus der Geschichte übernommen wurden, und in der Schaffung gerechter Strukturen national und international besteht. Denn „der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; [...] er heißt vielmehr mit Recht und eigentlich ein ‚Werk der Gerechtigkeit‘ (Is 32,17)“.³⁸

Kriege und Konflikte haben die Menschheit nie in einer Weise weitergebracht, die nicht um vieles besser durch friedliche Kooperation hätte erreicht werden können. Dieser humanen Einsicht entspricht das Wissen der Gläubigen, dass der biblische Gott ein Gott des Friedens ist, und ihnen der „Dienst der Versöhnung“ anvertraut ist (2 Kor 5,18).

³⁷ Das geltende Völkerrecht geht in dreifacher Hinsicht über die *bellum iustum*-Theorie hinaus. Zum einen, insofern es die moralischen Kriterien verrechtlicht, zum zweiten, insofern es die Abschaffung des Krieges als Endziel darstellt – laut Präambel der Charta der Vereinten Nationen geht es darum, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren“ – und zum dritten, insofern die legitime Autorität nach der Charta der UN (Art. 2/4) primär die internationale Staatengemeinschaft und nicht mehr der einzelne Staat ist, dessen Selbstverteidigungsrecht im kollektiven Sicherheitssystem subsidiär ist (Art. 51).

³⁸ „*Gaudium et spes*“, Art. 78.

„Humanismus“ – begriffsgeschichtlich vorgeformt **RASHADI** Die Prinzipien des Humanismus stehen ohne Zweifel im Einklang mit jenen einer theozentrischen Ausrichtung des menschlichen Lebens. Schließen doch die göttlichen Lehren auch die Liebe zu den Menschen ein. Trotzdem würde ich es vorziehen, in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres den Begriff „Humanismus“ zu verwenden, weil dieser begriffsgeschichtlich einen ganz bestimmten Inhalt hat, der sich nicht ohne weiteres mit dem in eins setzen lässt, was die göttlichen Lehren unter der Liebe zu den Menschen verstehen.

Missbrauch verbietet nicht rechten Gebrauch Im weiteren möchte ich nachdrücklich darauf hinweisen, dass viele gesellschaftliche Fehlentwicklungen dadurch bedingt sind, dass man bestimmte Begriffe, wie Gerechtigkeit, Menschenrechte, Freiheit und Eigeninteresse überbetont oder aber ihnen zu wenig Bedeutung beimisst, oder sie sonst auf eine andere Weise falsch versteht. Es kann keine Frage sein, dass die missbräuchliche Verwendung dieser Begriffe und das damit verbundene falsche Verständnis ihrer Inhalte ihren rechten Gebrauch verbieten würde. Das hieße aber das Kind mit dem Bad ausschütten. Wir dürfen also bestimmte Werte nicht unter Berufung auf ihr missbräuchliches Verständnis aufgeben.

Beispiel: „nationales Interesse“ Als besonders wichtiges und aktuelles Beispiel sei hier der Begriff des „nationalen Interesses“ angeführt. Kein Zweifel, jeder Staat oder jedes Volk hat ein Recht darauf, seinen Interessen nachzugehen. Die Menschheit hat diesen Wert akzeptiert. Allein, etwas als nationales Interesse zu bezeichnen, was keineswegs im nationalen Interesse liegt, oder den eigenen nationalen Interessen in unzulässiger Weise Vorrang zu geben vor dem nationalen Interesse anderer Völker und dies gegebenenfalls sogar als Vorwand für einen Krieg zu benutzen, kann zu Entwicklungen führen, wie wir sie gegenwärtig in unserem Teil der Welt haben. Wie man also mit dem Begriff des nationalen Interesses Missbrauch treiben kann, so auch mit den Begriffen „Gerechtigkeit“ (*‘adālat*) und „Recht“ (*‘adl*), in deren Namen man viele Kriege geführt und andere Völker unterdrückt hat, oder mit dem Begriff „Religion“. Hat doch das falsche Verständnis von Religion nicht selten auch zu deren Missbrauch geführt. So gilt es, ein falsches Verständnis die-

ser und anderer Werte immer wieder richtig zu stellen und sie davor zu bewahren, durch bestimmte Menschen und Völker missbräuchlich verwendet zu werden.

Krieg kann um des Friedens willen nötig sein Was den Krieg anbelangt, so ist dieser sicher im allgemeinen zu verurteilen und der Wert des Friedens, wie alle anderen Werte, zu verteidigen. Was soll man aber tun, wenn ein Aggressor versucht, das eigene Land zu besetzen? In diesem Falle kann es durchaus sein, dass einem Volk ein Krieg aufgezwungen wird und dass es gehalten ist, sich selbst zu verteidigen, um den Frieden wiederherzustellen. Wie im Falle des irakischen Angriffs auf den Iran oder später auf das kuwaitische Volk kann man nicht von Frieden reden, man muss vielmehr bereit sein, sich zu verteidigen. So sehr also ein Angriffskrieg zu verurteilen ist, kann die Kriegsführung in einem Verteidigungsfalle notwendig sein. Wie in diesem Falle ist es immer geboten, den wahren Gebrauch eines Begriffes von seiner missbräuchlichen Verwendung zu unterscheiden und den Missbrauch eines Wertbegriffes nicht zum Anlass zu nehmen, ihn überhaupt aufzugeben.

„geschlossener“ und „offener“ Humanismus **GABRIEL** Vieles von dem, was Herr Hojat-ol-Islam Rashadi gesagt hat, kann ich auch unterstreichen. In der Frage des Humanismus würde ich gerne zwischen einem geschlossenen und einem offenen Humanismus unterscheiden. Recht verstanden kann eine humanistische Weltsicht deswegen nicht einer christlichen oder muslimischen Weltsicht widersprechen, weil Gott das Heil des Menschen will und daher alle Menschen, in dem Maße sie das Wohl des Menschen im Auge haben, bestrebt sind, den Willen Gottes zu verwirklichen.

was kann im Vorfeld geschehen, um Kriege zu verhindern? In der Tat, man kann alle Dinge übertreiben und untertreiben, so auch die nationalen Interessen. Entscheidend dabei wird wohl immer sein, ob die Kooperation oder Konfrontation im Vordergrund steht. Ich habe mich in weiten Teilen meines Referates, die leider wegen der Kürze der Zeit bei meinem mündlichen Vortrag ausgelassen werden mussten, mit der Frage der Legitimität des Krieges beschäftigt. Hier nur kurz der Hinweis, dass es auch nach der Charta der Vereinten Nationen ein Verteidigungsrecht der Staaten gibt, das niemals in Frage gestanden ist. Die Frage, die ich mir gestellt habe, war aber die, was im Vorfeld zu tun ist, damit es nicht zu dieser letzten schrecklichen Konsequenz eines Krieges kommt.

wie mit religiösen Texten umgehen, die Gewalt zu legitimieren scheinen?

stellt? Sind, mit anderen Worten, die Aussagen und Ideale unserer Religionen nur ‚unterlaufen‘ worden, wenn sie als Instrumente von Gewalt und Krieg missbraucht wurden, oder gibt es nicht in den verbindlichen Quellen unserer Religionen auch Texte, die zur Legitimierung von Gewalt und Krieg dienen können? Genügt es, unter Berufung auf bestimmte Texte immer wieder zu betonen, dass unsere Religionen der Sache des Friedens dienen wollen, wenn sich in unseren Quellen auch andere Texte finden, die für Gewalt stehen und daher auch zur Legitimierung von Gewalt gebraucht werden können? So wunderbar auch die Ideale unserer Religionen sind, es wird immer wieder Menschen geben, die sich auf bestimmte für sie relevante religiöse Texte berufen, wenn sie Gewalt predigen. Meine Frage lautet daher, wie wir diese letzteren Texte so deuten können, dass sie künftig nicht mehr zur Legitimierung von Gewalt im Namen unserer Religionen herangezogen werden können.

Gewaltverbot von persönlicher auch auf staatliche Ebene übertragbar?

sehe: in einem hermeneutischen Umgang mit diesen Texten, der unserem jeweiligen Einsichtsstand entspricht.

Das Alte Testament hat jedenfalls auf weiten Strecken die Vorstellungen von heiligen Kriegen, wie sie im gesamten Alten Orient gang und gäbe waren, übernommen; es hat diese teilweise adaptiert und gegebenenfalls überhöht, aber keine Alternativvorstellungen dazu entwickelt. Kriege galten, wie Flutkatastrophen und Erdbeben, als ein ganz und gar natürliches Geschehen. Keinesfalls waren sie daher zu dieser Zeit Gegenstand einer kritischen Reflexion. Dafür gibt es eigentlich auch im Neuen Testament noch keinen Raum. Was sich jedoch im Neuen Testament findet, ist die grundsätzliche Ablehnung von Gewalt. Es ist besser, Unrecht auf sich zu nehmen, als es dem Anderen anzutun. Das ist auch das Zentrum der Bergpredigt. Die Frage,

KHOURY Es ist unsere Aufgabe, das negative Konfliktpotential der Geschichte zu entschärfen. So hieß es im Referat, und ich bin damit sehr einverstanden. Geht es aber dabei nur um eine Aufgabe, die die Rolle der Religionen in der Geschichte betrifft, oder ist uns nicht damit auch für die Gegenwart eine Aufgabe gestellt?

Sind, mit anderen Worten, die Aussagen und Ideale unserer Religionen nur ‚unterlaufen‘ worden, wenn sie als Instrumente von Gewalt und Krieg missbraucht wurden, oder gibt es nicht in den verbindlichen Quellen unserer Religionen auch Texte, die zur Legitimierung von Gewalt und Krieg dienen können? Genügt es, unter Berufung auf bestimmte Texte immer wieder zu betonen, dass unsere Religionen der Sache des Friedens dienen wollen, wenn sich in unseren Quellen auch andere Texte finden, die für Gewalt stehen und daher auch zur Legitimierung von Gewalt gebraucht werden können? So wunderbar auch die Ideale unserer Religionen sind, es wird immer wieder Menschen geben, die sich auf bestimmte für sie relevante religiöse Texte berufen, wenn sie Gewalt predigen. Meine Frage lautet daher, wie wir diese letzteren Texte so deuten können, dass sie künftig nicht mehr zur Legitimierung von Gewalt im Namen unserer Religionen herangezogen werden können.

GABRIEL Das Problem, das damit angesprochen wurde, müsste eine eigene thematische Behandlung finden, die über den Rahmen der mir hier gestellten Aufgabe hinausgeht. Ich beschränke mich daher auf einen Hinweis, wo ich den Ansatz für eine positive Bewältigung des von Professor Khoury angesprochenen Problems

sehe: in einem hermeneutischen Umgang mit diesen Texten, der unserem jeweiligen Einsichtsstand entspricht.

Das Alte Testament hat jedenfalls auf weiten Strecken die Vorstellungen von heiligen Kriegen, wie sie im gesamten Alten Orient gang und gäbe waren, übernommen; es hat diese teilweise adaptiert und gegebenenfalls überhöht, aber keine Alternativvorstellungen dazu entwickelt. Kriege galten, wie Flutkatastrophen und Erdbeben, als ein ganz und gar natürliches Geschehen. Keinesfalls waren sie daher zu dieser Zeit Gegenstand einer kritischen Reflexion. Dafür gibt es eigentlich auch im Neuen Testament noch keinen Raum. Was sich jedoch im Neuen Testament findet, ist die grundsätzliche Ablehnung von Gewalt. Es ist besser, Unrecht auf sich zu nehmen, als es dem Anderen anzutun. Das ist auch das Zentrum der Bergpredigt. Die Frage,

die sich in diesem Zusammenhang stellt: Kann das Gewaltverbot des Neuen Testaments von der persönlichen Ebene auch auf die staatliche Ebene übertragen werden?

Ein wesentlicher Unterschied zur biblischen Zeit scheint nun darin zu liegen, dass dem heutigen Entwicklungsstand zufolge niemand mehr Kriege als ein natürliches Geschehen ansieht, wie es vergleichsweise Erdbeben und Flutkatastrophen sind. Kriege hat nach heutiger Einsicht der Mensch zu verantworten, auch der religiöse Mensch und der Gläubige. Vor diesem Hintergrund müssen jene zu Recht inkriminierten Texte interpretiert werden, die im Alten Testament an zahlreichen Stellen, aber auch noch im Neuen Testament an einigen Stellen für den Einsatz von Gewalt stehen.

wie kann militanter Auslegung der Weg versperrt werden?

Ausgleich und Versöhnung mahnen, als auch andere Auslegungen, die zu Aggression und Konflikt auffordern. Es gibt demzufolge Menschen, die für eine friedliche Interpretation der Religionen eintreten, die sie für richtig und menschlich halten und die sie als solche verteidigen.

Wie aber antworten diese Menschen auf jene militanten Auslegungen, die sich gleichfalls auf verbindliche Aussagen ihrer Tradition berufen, jedoch zu vielfach entgegengesetzten Schlussfolgerungen gelangen? Wie kann man also die friedliche Auslegung der Religion als die einzig richtige bezeichnen und ihre aggressive Auslegung als unrichtig? Welche hermeneutischen Kriterien stehen zur Verfügung, um einer militanten Auslegung der Religion den Weg zu versperren? Es müsste ja in diesem Falle letztendlich möglich sein, sie als außerhalb der Religion stehend zu disqualifizieren.

zum Stellenwert des Neuen gegenüber dem Alten Testament

Eine andere Frage ergibt sich für mich aus der im Referat geäußerten Meinung, dass für Christen das Neue Testament der hermeneutische Schlüssel für das rechte Verständnis des Alten Testaments ist. Was geschieht aber da, wo wir auf einen Widerspruch zwischen beiden stoßen? Hat dann das Verständnis des Neuen Testaments Vorrang vor dem des Alten Testaments? Welcher Stellenwert ist also ganz allgemein dem letzteren gegenüber dem Neuen Testament einzuräumen?

AKRAMI Im Zusammenhang mit den Ausführungen von Professor Khoury beschäftigen auch mich einige Fragen. Zunächst sind wir bei den verschiedenen Religionen immer wieder mit unterschiedlichen Interpretationen konfrontiert. So haben wir auch bezüglich des Friedens sowohl moderate Auslegungen, die zu

Ausgleich und Versöhnung mahnen, als auch andere Auslegungen, die zu Aggression und Konflikt auffordern. Es gibt demzufolge Menschen, die für eine friedliche Interpretation der Religionen eintreten, die sie für richtig und menschlich halten und die sie als solche verteidigen.

Wie aber antworten diese Menschen auf jene militanten Auslegungen, die sich gleichfalls auf verbindliche Aussagen ihrer Tradition berufen, jedoch zu vielfach entgegengesetzten Schlussfolgerungen gelangen? Wie kann man also die friedliche Auslegung der Religion als die einzig richtige bezeichnen und ihre aggressive Auslegung als unrichtig? Welche hermeneutischen Kriterien stehen zur Verfügung, um einer militanten Auslegung der Religion den Weg zu versperren? Es müsste ja in diesem Falle letztendlich möglich sein, sie als außerhalb der Religion stehend zu disqualifizieren.

Eine andere Frage ergibt sich für mich aus der im Referat geäußerten Meinung, dass für Christen das Neue Testament der hermeneutische Schlüssel für das rechte Verständnis des Alten Testaments ist. Was geschieht aber da, wo wir auf einen Widerspruch zwischen beiden

stoßen? Hat dann das Verständnis des Neuen Testaments Vorrang vor dem des Alten Testaments? Welcher Stellenwert ist also ganz allgemein dem letzteren gegenüber dem Neuen Testament einzuräumen?

Huntington will
realistisch sein

Schließlich zur Theorie von *Samuel P. Huntington*: Meines Wissens hat *Huntington* nie Krieg und Konflikt das Wort geredet, sondern er wollte nur die Realität beschreiben. Dabei stößt er auf die vorhandenen konflikträchtigen Verhältnisse unserer Zeit und meint, dass wir uns diesen gegebenen Verhältnissen nicht unterwerfen dürfen, sondern uns bemühen sollen, sie zum Besseren zu führen. Wir sollen uns aber dabei bewusst bleiben, dass ein solches Bemühen nicht in der Lage sein wird, jenen Auslegungen, die auf Konflikt hin angelegt sind, den Weg zu versperren. Er will also nichts anderes, als dass wir den gegebenen Verhältnissen Rechnung tragen und ihnen richtig begegnen, seine Diagnose will realistisch sein.

Gottesbild zeigt
Weg zur Aus-
legung religiöser
Texte

GABRIEL Wenn in heiligen Texten Aussagen, die Gewalt legitimieren, Aussagen gegenüberstehen, die Gewalt ablehnen, welchen kommt dann mehr Bedeutung zu? In dieser Frage würde ich von dem Gottesbild ausgehen, von den Intentionen Gottes. Meine ich also, davon ausgehen zu müssen, dass Gott gerecht ist und barmherzig, werde ich zu dem Schluss kommen, dass jene Texte, die geeignet sind, den Frieden zu fördern, eher der Intention Gottes entsprechen als die anderslautenden Texte, denen wahrscheinlich auch viel Zeitbedingtes anhaftet.

Der Weg zum Verständnis des Alten Testaments führt für mich tatsächlich über das Neue Testament. Man wird freilich auch in dieser Frage differenziert denken müssen, doch gilt das eben Gesagte sicherlich für die Frage der Gewaltanwendung. Ich hoffe, dass noch Gelegenheit sein wird, im Rahmen der Tagung auf diese Frage näher einzugehen.

Konflikt-
perspektive bei
Huntington im
Vordergrund

Zur Position *Huntingtons* möchte ich hier nur kurz darauf hinweisen, dass er in seinem Artikel, den er 1993 geschrieben hat¹, schon sehr stark auf einen Konflikt der Kulturen abzielt. Auch in seinem späteren Buch über den „Clash of Civilizations“², das zwar um vieles ausgewogener ist, stehen noch immer Kapitel in der Mitte des Buches, die sehr wohl konfliktbetont sind. Der eine oder andere Vorspann und Nachspann dazu lässt dann manches ausgewogen erscheinen, so dass man dann eher von einer Art realistischer Bestandsaufnahme sprechen kann. Die Konfliktperspektive ist und bleibt jedoch im Vordergrund.

¹ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72/3 (1993) 22–28.

² S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

isolierter
Humanismus
kann auch ge-
fährlich werden

PICHLER Noch einmal zurück zur Frage des ‚säkularen Humanismus‘, wie sie Hojat-ol-Islam Rashadi in die Diskussion eingebracht hat: Ohne Zweifel kann der säkulare Humanismus vernünftigerweise als ein Beitrag zur Versöhnung und zu einem tieferen Verständnis der Menschenrechte und zu all dem, was damit verknüpft ist, gesehen werden. Doch birgt die isolierte Betrachtung des Humanismus, ohne zumindest mitgedachte Überhöhung durch religiöse Bindungen, auch Gefahren; das zeigt uns die Geschichte. Hat nicht ein verabsolutierter säkularer Humanismus, wie er etwa auch in der anglikanischen Moralphilosophie zum Teil explizit vertreten wird, letztlich Anstoß gegeben zur Entwicklung von Totalitarismen unterschiedlichster Art – zu Kommunismus, extremen Nationalismen, Faschismus u. a.? Ohne solche Rückverbindung (‚religio‘) des Humanismus in eine religiöse oder, allgemeiner gesprochen, metaphysische Überhöhung birgt er die Gefahr, Gesellschaftsformen zu zeitigen, die statt Versöhnung zu bewirken, Gewalt und Gewaltszenarien heraufbeschwören. Die im Referat angeführten Weltbilder – zumindest das biblisch-christliche und das humanistische – müssten dann nach meinem Dafürhalten in entsprechender Rangbestimmtheit zusammen gesehen werden.

Allianz gesucht
zwischen
Religion und
Humanismus

GABRIEL Die Ambivalenz des modernen Säkularismus – seine humanistischen Wurzeln einerseits und seine Gefährdung, in totalitäre Systeme auszuarten andererseits – habe ich in meinem Referat angesprochen. Deshalb meine ich, dass sich für den Säkularismus von seinen humanistischen Grundlagen her, die christliche Wurzeln haben, die Möglichkeit einer Allianz zwischen Religion und Humanismus bietet. Und das gerade gegen alle totalitären und leider auch zunehmend antihumanistischen Tendenzen auf innergesellschaftlicher wie auf internationaler Ebene. Meine Unterscheidung zwischen einem offenen und einem geschlossenen Humanismus kann in diesem Zusammenhang vielleicht auch hilfreich sein. Der kanadische Philosoph *Charles Taylor* hat in seinem Buch „*A Catholic Modernity?*“ (New York 1999) gerade diese Frage angesprochen und sich dabei auch zu den Grenzen eines immanenten Humanismus geäußert.

willkürliche
Interpretation
löst keine
Textprobleme

KHAMENE'I Die hier dankenswerterweise angesprochenen Fragen möchte ich mit der Beobachtung weiterführen, dass sich im Koran ebenso wie in der Bibel Hinweise auf und Empfehlungen für den Krieg finden. So gibt es im Koran, etwa in Sure 9, Texte, die vom

„Heiligen Krieg“ sprechen, vom *ġihād*, und von Kriegsschauplätzen. Auf der anderen Seite wird im Neuen Testament beispielsweise das Wort Jesu überliefert: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Mt 10,34). Anscheinend stehen diese Aussagen im Widerspruch zum Prinzip des Mitleids, des Erbarmens und der feinfühlenden Sorge in den beiden Religionen, in Islam und Christentum.

Überlässt man nun diesen heiklen Fragenbereich einer hermeneutischen Behandlung, indem man sagt, die angesprochene Problematik sei Gegenstand einer Interpretation, die davon ausgeht, sie habe den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit zufolge diese Bedeutung gehabt, während sie heute in einer ganz anderen Weise zu verstehen sei, so überlässt man die Lösung des Problems der subjektiven Meinung eines Interpreten. Dies führt offensichtlich zu einer Relativierung der Standpunkte – zu dem, was die hermeneutische Philosophie der heutigen Welt vorschlägt. Auf diesem Wege leistet uns jedoch die Hermeneutik nicht nur keinen wirklichen Dienst, sondern sie legt die Befürchtung nahe, dass die Probleme in der Zukunft noch unsachgemäßer interpretiert werden.

Gott ist barmherzig, in besonderen Fällen übt er auch Rache

Ich bin überzeugt, dass alle Religionen grundlegend darauf ausgerichtet sind, Glück und Wohlergehen aller Völker sicherzustellen, dass sie sich m. a. W. dafür engagiert haben, den Frieden für alle Völker zu sichern. Dem widerspricht nun nicht, dass in einigen Ausnahmefällen, auf die Professor Gabriel hingewiesen hat, manche Verse und Vorschriften (*aḥkām*) in die Texte Aufnahme gefunden haben, die auf diese Sonderfälle aus rechtlicher Sicht eingehen und sie im Sinne ihres jeweiligen besonderen Sachverhaltes behandeln. Diese Sonderfälle bedürfen nun keiner weiteren Interpretation und lassen eine solche auch nicht zu; sie sind in ihrer jeweiligen, besonderen Art klar von allem anderen abgegrenzt. Im Lichte der islamischen Schriften betrachtet ist die Barmherzigkeit Gottes so groß, dass sie seinen Zorn zudeckt. Gott hat also beide Eigenschaften, er ist barmherzig und er ist einer, der in Einzelfällen Rache übt. Doch betrifft das letztere eben besondere Situationen, die man im voraus bestimmen muss, um der Hermeneutik keine Gelegenheit für eine missbräuchliche Interpretation zu geben.

Der ‚heilige Krieg‘ wird da, wo er aus Gründen der Selbstverteidigung geführt wird, sowohl vom Verstand als auch von allen göttlichen Religionen gutgeheißen. Wird jedoch ein Krieg im Interesse nationalistischer Ziele

oder aus religiösem Fanatismus geführt, wenn eine Religion sich erlaubt, ihn zum Beispiel im Interesse der Selbstbestätigung zu führen, dann ist er absolut zu verwerfen. Dies liegt im Sinne der ursprünglichen Sinngebung des ‚heiligen Krieges‘.

Damit will ich sagen, dass wir die eindeutigen Prinzipien der Religion weder im Islam noch im Christentum auf einige historische Interpretationen einschränken dürfen, da dies auch in Zukunft einer missbräuchlichen Anwendung Tür und Tor öffnen könnte.

Jesus als Bote neuer rechtlicher Bestimmungen

Was das Verhältnis von Altem und Neuem Testament betrifft, kann man auch aus islamischer Sicht das Neue Testament als Interpretation des Alten betrachten, da Jesus – Friede sei mit ihm –, auch dem Koran zufolge, als Bote neuer rechtlicher Bestimmungen zu betrachten ist.

Versöhnung zwischen Humanismus und Religion schon angebahnt

Schließlich in Ergänzung zu den Ausführungen von Herrn Rashadi: Ich sehe den Humanismus ursprünglich als Reaktion des neuen Zeitalters gegenüber der Kirche. So wie ihn die Menschen damals verstanden haben, war er nicht so sehr darauf ausgerichtet, die Interessen des Menschen zu unterstützen, als vielmehr die Verweltlichung von allem herbeizuführen. Aus diesem Grund hat man Säkularismus und Rationalismus im Widerspruch zur Religion propagiert. Auf der anderen Seite bin ich, wie Professor Gabriel, auch der Meinung, dass in den späteren Jahrhunderten sich in verschiedenen Hinsichten eine Versöhnung zwischen Religion und Humanismus angebahnt hat, und wir hoffen, dass sich diese fortsetzen lässt.

Hermeneutik impliziert gegenseitige Kritik und Korrektur

GABRIEL Es freut mich, dass mein Referat so viele Fragen aufgeworfen hat, und ich danke auch Ayatollah Khamene'i, dass er einige wichtige Punkte im Vorangehenden zur Diskussion gestellt hat. Ohne leider in der zur Verfügung stehenden Zeit entsprechend darauf eingehen zu können, will ich doch einige Anmerkungen dazu machen.

Zur Frage der Hermeneutik. Hinsichtlich der Zielsetzung sind wir, wie ich glaube, einer Meinung. Vielleicht ist das Wort ‚Hermeneutik‘ mit ‚Interpretation‘ in einer Weise verbunden, die hier nicht günstig ist. Geht es doch, wie ich es verstehe, im Zusammenhang mit Hermeneutik nicht um willkürliche Festlegungen, sondern um Meinungen, die im Austausch miteinander stehen und sich als solche auch immer wieder gegenseitig kritisieren und korrigieren. Tatsache ist, dass es in der Geschichte verschiedenste Inter-

pretationen gegeben hat und man sich dann auf eine oder mehrere davon festlegen musste. Was näherhin die Frage des Zornes Gottes betrifft, so würden wir diese Aussage nicht mehr so verstehen, dass Gott in einer bestimmten Situation, wie bei der Sintflut, einfach die Vernichtung der Menschen beschließt. So steht der Zorn Gottes noch einmal im Zusammenhang mit unserem Verständnis von Barmherzigkeit und Güte.

Meine zweite Anmerkung bezieht sich auf die Frage des ‚heiliger Krieg‘ nicht ursprünglich christlich
Meine zweite Anmerkung bezieht sich auf die Frage des ‚heiligen Krieges‘, eine Vorstellung, die es allerdings in den ersten Jahrhunderten des Christentums noch nicht gab. Erst als es zu einer Verbindung zwischen Staat und Christentum kam, zu einem ‚Staatschristentum‘, ergab sich die Notwendigkeit, mit einem Phänomen wie dem Krieg umzugehen. In einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung, zum Beispiel bei *Karl dem Großen*, kommt dann auch die Idee einer Wiederbelebung des alttestamentlichen Königtums auf. Man bezieht sich also auf alttestamentliche Vorbilder, um auch Legitimationsmodelle für Kriege zu haben. In diesem Kontext gibt es dann auch Kriege zur Ausbreitung des Christentums. Auch wenn die Legitimität eines Krieges zur Ausbreitung einer Überzeugung inzwischen vom Christentum kategorisch abgelehnt wird, hat diese Frage in der Geschichte eine große Rolle gespielt. Die Vorstellung eines ‚heiligen Krieges‘ ist also in der Geschichte des Christentums erst späteren Datums und nicht mit den Anfängen des Christentums in Verbindung zu bringen.

verschiedene Varianten im Verhältnis Humanismus – Christentum
Eine dritte Anmerkung zur Meinung, dass sich der Humanismus in seinen Ursprüngen gegen die Kirche gestellt habe. Auch hier gibt es ganz verschiedene historische Formen: Im französischen Sprachraum, insbesondere zur Zeit der Französischen Revolution, ist dies sehr wohl der Fall. Hier gibt es eine starke Frontstellung zwischen säkularem Humanismus und Christentum. Anders im amerikanischen Raum, in dem sich diese Frontstellung und die Trennung von Kirche und Staat nie in dieser absoluten Weise entwickelt hat. Tatsächlich gibt es also ganz verschiedene Modelle für eine Kooperation zwischen säkularem Humanismus und Religionen. Es muss in dieser Hinsicht keinesfalls zu einer Frontstellung kommen, wie es im französischen Laizismus der Fall war.

Friede und Gerechtigkeit

Seyed Mohammad Khamene'i

Seit eh und je, in allen Epochen der Geschichte hatten die Menschen die Sehnsucht nach einer Welt, die fernab von Ungerechtigkeit und Krieg, erfüllt ist von Friede, Gerechtigkeit und Sicherheit. Auch der heutige Mensch sehnt sich nach einer solchen Atmosphäre in seiner Umgebung ebenso wie in der ganzen Welt.

Historisch gesehen ist dies freilich ein unerreichbarer Wunsch, den die Menschen zwar zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in ihren Herzen hegen, der aber nie in Erfüllung ging. Doch aus religiöser Sicht und im Sinne dessen, was die wahren Religionen den Menschen zusichern, kann eine solche Welt durchaus Wirklichkeit werden, so wie es sich in den kurzen Zeitabschnitten, in denen die Herrschaft in den Händen der Propheten, der religiösen Gelehrten oder deren Vertretern gelegen war, auch tatsächlich zugetragen hat.

Jede Situation, die einmal Wirklichkeit wurde, kann logischerweise auch öfters eintreten. Daher sind die Anhänger der göttlichen Religionen der Ansicht, dass wahrer Friede, wahre Gerechtigkeit und Sicherheit für den Menschen jeder geschichtlichen Epoche möglich sind, das heißt, dass die Menschheit durchaus in der Lage ist, in Ruhe und Frieden zu leben, wenn sie moralischen Prinzipien und philosophischen Grundsätzen folgt und auch den Verstand miteinbezieht.

Dass in der Tat eintritt, was da den Menschen zugesichert ist, bleibt aber vor allem an drei Voraussetzungen gebunden:

Es bleibt *erstens* daran gebunden, dass die entsprechenden Grundlagen ausgearbeitet werden und die einzelnen Elemente, die dafür erforderlich sind, und dass diese Elemente auch verwirklicht werden. Die Propheten und Ethiker in den Religionen waren darum bemüht, den Menschen das Wissen über diese positiven Elemente zu vermitteln und geeignete Lehrstätten bzw. Schulen einzurichten. Die Geschichte zeigt, dass alle Propheten – in unterschiedlichem Maße – dieses göttliche Ziel auch wirklich erreicht haben.

Eine *zweite* Voraussetzung liegt darin, um die Verletzbarkeit von Friede und Gerechtigkeit zu wissen sowie um jene Faktoren, die ihnen hinderlich im Wege stehen oder sie zerstören können. Ist doch alles, was zu Aus-

einandersetzungen zwischen einzelnen Menschen, zwischen Völkern oder Staaten führen kann, geeignet, dem im Wege zu stehen, was der Erlangung des Friedens und der Gerechtigkeit dient, bzw. sich negativ auf den Fortbestand eines einmal erreichten Friedens auszuwirken. So hängt die Kenntnis dessen, was dem Frieden und der Gerechtigkeit dient und der Aufgabe, sie zu bewahren, von dem Wissen ab, welche Faktoren gegen die Moral verstoßen. Denn sie sind es vor allem, die Kriege und Feindseligkeiten unter den Menschen auslösen.

Das Wissen vom Menschen und seiner Wesensstruktur bildet die *dritte* Voraussetzung. Denn ohne die Kenntnis des geistig-seelischen Aufbaus des Menschen, seiner Fähigkeiten und Eigenschaften, das heißt jener Besonderheiten, die ihn von den animalischen Wesen unterscheiden und ihm von Gott gewollte Eigenschaften verleihen, kann man nicht die ersten beiden Einsichten nutzen, das Wissen um jene Faktoren, die sich positiv oder negativ auf den Aufbau einer Welt in Frieden und Gerechtigkeit auswirken und die ein friedliches und menschliches Miteinander bewirken können.

So bildet die Kenntnis vom Menschen und seinen inneren Fähigkeiten die wichtigste Voraussetzung dafür, aus den wegweisenden Verhaltensweisen der Propheten und Gelehrten die entsprechenden Lehren zu ziehen und sich auf dem Weg zum Frieden und zu sozialer Gerechtigkeit von schädlichen Einflüssen fern zu halten. In einem berühmten Text der Überlieferung, dem *Ḥadīṭ „Heere der Vernunft und des Unverstands“*, wird dies symbolisch und mit besonderer Feinfühligkeit dargelegt. Wir werden im vorliegenden Beitrag auf einige Abschnitte dieser Überlieferung eingehen.

Die Kenntnis der Wesensstrukturen des Menschen bildet den ersten Schritt bei jeder Forschungsarbeit zum Thema Frieden, Gerechtigkeit und jener Faktoren, die dazu führen bzw. die ihnen störend und hinderlich im Wege stehen. Daher werden wir zuerst die Strukturen des Menschen in der Natur und in der menschlichen Gesellschaft behandeln. Dies muss aus zweierlei Blickwinkeln geschehen: aus der Befassung mit dem Menschen in seiner Beziehung zur Welt *und* in seiner Beziehung zu sich selbst. Auf diesem Wege kann die zweifache Struktur, die es zu berücksichtigen gilt, deutlich werden.

1. Die zweifache Struktur im Menschen und in der Welt

1.1 Die zweifache Ordnung in der Schöpfung

In der Schöpfung und in unserer weiten Welt finden sich zwei Ordnungen:

- 1/- Da ist zum einen eine allgemeine Ordnung, die die ganze Welt durchwaltet und deren Gesetze alle Wesen, einschließlich den Menschen, umfassen. Ihre Gesetze gelten für das materielle Sein aller Dinge und Lebewesen. Sie werden in den Naturwissenschaften und in der Physik behandelt. Die Gesetze dieser Ordnung sichern die Ziele der Natur, den Fortbestand der Lebewesen, ihre Fortpflanzung und ihren je eigenen Beitrag zum Kreislauf der Natur.
- 2/- Die andere Ordnung ist die des Menschen, sie gilt nur für ihn. Diese Ordnung ist Aufgabe der göttlichen Religionen und ihrer gesellschaftlichen Vorkehrungen.
Über die Befolgung der allgemeinen Schöpfungsordnung und der Ziele, die ihm mit den anderen Lebewesen gemeinsam sind, hinaus ist der Mensch zu einem besonderen Zweck erschaffen worden, und er besitzt Fähigkeiten, mit deren Hilfe er sich zu einem höheren Lebewesen entwickeln kann. Darin liegt die Aufgabe der göttlichen Religionen.
Die Pflichten der Menschen übersteigen bei weitem die Funktionen der anderen Lebewesen. Eine dieser Pflichten ist die der Selbstentfaltung und der Vervollkommnung seiner eigenen Persönlichkeit, der Welt und der Gesellschaft, in der er lebt. Eine weitere Pflicht besteht für ihn darin, eine gesunde, sichere und beständige Gesellschaftsordnung zu schaffen und zu bewahren, so dass auch Andere ein Leben in Glück und Wohlstand führen und ihren Geist, ihr Wissen und ihre Erkenntnisse entfalten können.
Diese besonderen Eigenschaften, die dem Menschen den anderen Lebewesen gegenüber zukommen, führen in seinem Leben zu einem Dualismus. Ist doch der Mensch das einzige Geschöpf, das über sich und seine Handlungen verfügen kann und das fähig ist, sein Tun und Lassen zu kontrollieren und zu leiten. Er ist auch imstande, bewusst religiöse und moralische Normen anzuwenden und sich unter den zur Wahl stehenden Möglichkeiten für die besten (oder auch für die schlechtesten) zu entscheiden.
Aus diesem Grund ist der Mensch von Natur aus frei, ist von seinem Wesen zu freier Entscheidung ermächtigt. Er ist Gott und seinen Geboten, dem Gesetz und der Gesellschaft gegenüber verpflichtet. Die natürlichen Gesetze, die in der Welt obwalten, scheinen vom Menschen Dinge zu fordern, die sie von keinem anderen materiellen Wesen fordern. In dieser Hinsicht ist also der Mensch gesondert zu behandeln. Zeichen für diese seine Ausnahmestellung sind die Folgen der

guten und bösen Taten des Menschen, mit denen sich die Ethik befasst, aber auch die Existenz von Paradies und Hölle im Jenseits – Folgen seiner Taten in einer anderen Welt –, was Gott dem Menschen zu wiederholten Malen in Erinnerung ruft.

1.2 Die zweifache Ordnung in der Seele des Menschen

Vom Standpunkt der Philosophie und Psychologie aus betrachtet verfügt der Mensch über eine sinnliche und über eine geistige Ordnung, die beide im Sinne der zweifachen Dimension des Geistes und der Seele verstanden werden können. Beide beanspruchen jeweils für sich die Macht über den Körper und seine Kräfte, was zu einer ständigen Spannung im Menschen führt. Das eine ist die irdische und animalische Seele – die der Koran (12,53) als „(das Böse) gebietende Seele“, *nafs ammāra*, bezeichnet und die der alles umfassenden Ordnung der Welt unterworfen ist. Das andere ist der hohe menschliche Geist – den der Koran (75,2) als „tadelnde Seele“, *nafs lawwāma*, bezeichnet.

Die Eigenschaften der animalischen Seele sind Ichbezogenheit, Eigenlob, Privilegiensucht und Missachtung der Rechte der Anderen. Sie leitet den Menschen zu Überheblichkeit an, zum Überschreiten seiner eigenen Grenzen und zur Herrschaft über Hab und Gut, Leben und Ehre der Anderen. Da sie weder Fairness kennt noch Gerechtigkeit, führt sie zu Unrecht, Feindseligkeiten und Kriegen.

Im Unterschied dazu fühlt sich der hohe menschliche Geist dem Wohl und Glück Anderer verpflichtet und ist darauf bedacht, dass ihre Rechte gewahrt werden. Er weiß auch um seine Pflichten gegenüber der Gesellschaft und ist bereit, auf diesem Wege Opfer zu bringen. Mit seinem Hab und Gut, mit Leib und Seele setzt er sich dafür ein, und gibt manchmal auch für göttliche, wohltätige und humanitäre Ideale sein Leben preis.

Während die *nafs hayawāniya*, die animalische Seele, alle tierischen Triebe einschließt und das Hauptsystem des Naturmenschen bildet, hat der Mensch auch eine *nafs insāniya*, eine „menschliche Seele“. Das heißt: Es gibt im Menschen neben dem lebensnotwendigen animalischen Bereich auch einen anderen, aus dem der Wille hervorgeht. Gefühle und eine besondere Aufnahmefähigkeit verleihen dem Menschen einen Blick, der ihn die Welt und die Menschheit anders sehen lässt. Kraft seines Willens kann er sich selbst entscheiden, über sein ‚mechanisches‘ System bestimmen und seine *nafs hayawāniya* sowie seine animalischen Triebe kontrollieren. So ist er in der Lage, alle seine Fähigkeiten für menschliche und göttliche Ziele einzusetzen und auf diese Weise logisch und seiner Vernunft gemäß zu handeln.

Von diesem philosophisch-psychologischen Standpunkt aus gesehen steht der Mensch nicht wie ein Tier nur unter dem Einfluss seiner Triebe. Seine Handlungen stehen nicht wie die anderer Lebewesen im Zeichen von Zwang (*ğabr*) und Vorbestimmung, sie sind daher nicht vorhersehbar. Vielmehr ist es dem Menschen möglich, aus freiem Willen zu planen und den richtigen oder falschen Weg einzuschlagen.

Ohne Berücksichtigung dieses Dualismus im menschlichen Geist wird eine sachgemäße und wissenschaftliche Deutung geschichtlicher Ereignisse und positiver bzw. negativer Veränderungen im gesellschaftlichen Bereich nicht möglich sein. Demnach kann sich der Mensch für zwei gegensätzliche, konträre Wege entscheiden. Der eine Weg wird durch die niederen und groben animalischen Triebe, durch Selbstsucht und Eigennutz bestimmt, durch das Gesetz der Gewalt und der Macht oder m. a. W. durch das Gesetz des Dschungels. Es ist der Weg, der zu Feindseligkeiten und Konflikten führt, zu Krieg und Blutvergießen, zu Unterdrückung, Unrecht und Unheil. Der andere Weg hingegen wird durch die von Gott gewollten Eigenschaften bestimmt, durch einen guten Charakter, durch Herzengüte und Barmherzigkeit, durch Achtung des Mitmenschen und Zuneigung gegenüber jedem Geschöpf Gottes – ob es nun ein Mensch ist oder ein anderes Geschöpf. Es ist genau dies, worauf auch der iranische Dichter *Sa‘dī* in einem seiner Gedichte hinweist, das da sinngemäß lautet:

In der Welt erfreut mich,
dass alle Welt durch Ihn erblüht.
Ins ganze Universum bin ich verliebt,
da alles durch Ihn erschien.

Kann es dann anders sein, als dass das Ende dieses Weges erfüllt ist von Herzlichkeit, Freundschaft, Friede und Gerechtigkeit?

Die Botschaft des Islams und aller göttlichen Religionen ist es, den Menschen, der zwischen den beiden Wegen schwankt, auf die Gefahren des ersten – animalischen – Weges hinzuweisen und ihn davon abzuhalten, und ihn auf die Vorteile und das verheißungsvolle Ende des zweiten Weges aufmerksam zu machen, auf den von Gott gewünschten und menschenwürdigen Weg, der im Koran als der gerade Weg, *aş-şirāṭ al-mustaqīm*, oder Gottes Weg bezeichnet wird und der den Menschen zu Frieden und Gerechtigkeit führen kann. „Gott ruft zur Wohnstätte des Friedens, und Er leitet, wen Er will, zu einem geraden Weg.“ (Koran 10,25).

Will sich der Mensch jene Sittlichkeit aneignen, die den religiösen Richt-

linien entspricht, und dem von Gott gewollten Verhalten gemäß handeln – was für den Aufbau einer menschenwürdigen Zivilisation und für die Schaffung von Frieden und Gerechtigkeit in der Welt unerlässlich ist –, muss sich der Mensch in der Regel über seine animalischen Triebe, die man auch im Sinne einer ‚tierischen Logik‘, einer Logik der Macht oder auch eines Dschungelgesetzes verstehen kann, hinwegsetzen und sich dadurch eine menschliche Atmosphäre schaffen. Ohne diese Atmosphäre wird es nicht möglich sein, die inhaltliche Tiefe des Anrufs der Propheten und der von ihnen überbrachten Botschaften und himmlischen Schriften zu verstehen. Ohne sie wird all das nicht einmal wahrgenommen werden, obwohl doch nur auf diese Weise Friede, Einigkeit, Freundschaft und Gerechtigkeit verwirklicht werden können.

Im Menschen kann noch eine andere Art von Dualismus Platz greifen. Diese besteht auf der einen Seite in seelischem Wohlbefinden und innerer Ausgewogenheit, auf der anderen Seite in einer gestörten und unausgeglichenen Verfassung des menschlichen Geistes.

Davon spricht der bekannte Ḥadīṭ von den „Heeren der Vernunft und des Unverstands“. In dieser Überlieferung von *Imām Ġa‘far Ṣādiq*, dem sechsten Imām, heißt es: „Gott hat am Tage der Schöpfung den Verstand geschaffen. Nach einiger Prüfung gab er ihm einen ‚Minister‘ zur Seite – das Wohl und das Gute, *ḥayr*; und er gab ihnen noch eine Armee hinzu, die u. a. aus Wissenschaft, Gerechtigkeit, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Zufriedenheit, Dankbarkeit, Gottesfürchtigkeit, Demut, Güte, Vertrauenswürdigkeit und Langmut bestand. Im Gegensatz dazu schuf er die Unwissenheit, *ḡahl*, die nicht als bloßes Nicht-Wissen, sondern als Unvernunft zu verstehen ist. Das Amt eines Vesirs übergab Er dem Übel [Bösen], *šarr*, und als ihre Armee rekrutierte er u. a. Unwissenheit, Torheit, Unrecht, Hartherzigkeit, Zorn, Wut und Undankbarkeit.“¹

In dieser feinsinnigen Sprache, die der einfachen Bevölkerung von damals angepasst war, hat *Imām Ṣādiq* alle Merkmale einer gesunden und einer kranken Seele aufgeführt. In dieser psychologischen Analyse menschlichen Verhaltens werden ohne weiteres die Eigenschaften eines unausgeglichenen Geistes erkennbar, die Eigenschaften eines krankhaften Menschen mit einer trüben und verworrenen Seele.

Ganz im Sinne dieser Analyse zeugen Friedfertigkeit, Verträglichkeit, positive Charakterzüge, Gerechtigkeitssinn, Freundlichkeit, Entgegenkommen,

Bescheidenheit und ähnliches – Eigenschaften, die von den Propheten und Gelehrten als moralische Werte empfohlen werden – von einem gesunden menschlichen Geist. Kriegssucht, Unrechttun und Unterdrückung, Ungerechtigkeit und unnützes Gerede – sei es im Kreis der Familie, der Gesellschaft oder auch auf internationaler Ebene – weisen hingegen auf Störungen im psychischen Bereich hin, auf eine Art geistiger Umnachtung und auf das Fehlen des Verstandes, die im Koran als Unwissenheit, *ḡahl*, bezeichnet werden. Diesem Ḥadīṭ zufolge müssen alle jene, die Kriege machen, für die es überall in der Geschichte und in der Gegenwart klare Beispiele gibt, wenn nicht als von Geburt an schwachsinnig, so doch zumindest als psychisch krank bezeichnet werden. Aus eben diesem Grund werden die Propheten und Lehrer der Ethik auch „Ärzte der Seele und des Geistes des Menschen“ genannt. In einem Ḥadīṭ des Propheten heißt es: „Ich wurde gesandt, um die hohen sittlichen Werte zu vollenden.“ (bei *Mālik*, *al-Muwatta‘*, *ḥusn al-ḥalq*: 8; *Aḥmad ibn Ḥanbal*, *Musnad* 2:381).

2. Grundlagen und Elemente des Friedens und der Gerechtigkeit

2.1 Grundlagen

Wie das Materielle kennt das Immaterielle außer seinen Bestandteilen auch Grundlagen und Eckpfeiler, die für seine Festigkeit sorgen. Frieden und Gerechtigkeit sind neben den praktischen und moralischen Prinzipien auch theoretische Prinzipien zugeordnet, die allgemeine und grundlegende Bedeutung haben. Ihre Kenntnis hat Priorität gegenüber der Kenntnis der anderen Teilmomente. Es gibt drei Arten von theoretischen Prinzipien: religiöse, philosophische und mystische.

2.1.1 Rein religiöse Prinzipien

Die folgenden Prinzipien religiöser Art seien hier nur kurz angeführt:

- 1/- *Das Prinzip der Erhabenheit des Menschen und seines Amtes als Stellvertreter Gottes.* Dieser Grundsatz ist Vers 30 der Sure 2, *al-Baqara*, zu entnehmen: „[...] ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‘ [...]“ sowie Vers 70 der Sure 17, *al-Isrā‘*: „Und Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen; [...] Wir haben sie [...] eindeutig bevorzugt.“ In diesen Versen des Korans wird der Mensch als das einzige Geschöpf bezeichnet, das Gott mit einer bestimmten Aufgabe und mit einer in sei-

¹ Siehe *Uṣūl kāfi*, *ḥadīṭ ḡunūd ‘aql wa-ḡahl*.

nem Wesen verankerten Stellung betraut hat. Nur ihm hat Gott eine derartige Aufgabe zugedacht. Alle Rechte des Menschen, die Achtung seines Besitzes, seines Lebens und seiner Ehre wurzeln demnach im Wesen des Menschen. Vergleichbares finden wir jedoch nur in den göttlichen Religionen.

- 2/- *Das Prinzip von Gottes Familie.* Davon spricht der folgende Ḥadīṭ des Propheten: „Die Menschen sind Gottes Familie, und der ist am liebsten, der ihnen am nützlichsten ist.“ (bei *Muslim*, Ṣaḥīḥ, 'itq: 16). Diesem Grundsatz entsprechend gehören alle Menschen zur Familie Gottes – unabhängig von ihrer Rasse und Religion –, und Gott, der Erhabene, selbst ist es, der für diese seine Familie sorgt. Er wacht auch darüber, wie ihre Mitglieder sich zueinander verhalten. Das Maß der Liebe Gottes gegenüber den einzelnen Gliedern seiner Familie hängt von der Nützlichkeit des jeweiligen Mitgliedes für die Gesellschaft ab.
- 3/- *Das Prinzip einer Abstammung und einer Herkunft.* So heißt es in Vers 13 der Sure 49, *al-Ḥuḡurāt*, dass alle Menschen Abkömmlinge eines gemeinsamen Elternpaares sind, und ihre Einteilung nach Rasse, Nationalität und geographischer Lage der Unterscheidung dient, nicht aber Anlass geben soll zu Trennung und Feindseligkeit. Das Gleiche findet sich in den Worten des Propheten, wenn er sagt: „Ihr seid alle Kinder Adams.“ Diesem Grundsatz zufolge ist die ganze Menschheit miteinander verschwistert. Er fordert auch, dass die Beziehungen der Menschen zueinander im Zeichen positiver verwandtschaftlicher Gefühle stehen und nicht feindlicher Art sind.
- 4/- *Das Prinzip der göttlichen Aufsicht.* Es besagt, dass der Mensch jederzeit der Kenntnis und Aufsicht Gottes unterworfen ist, dass Gott über alle seine Taten, Worte, ja sogar über alle seine Gedanken wacht. Der Koran betont diesen Grundsatz in besonderer Weise. So heißt es in Vers 14 der Sure 89, *al-Faḡr*: „Wahrlich, dein Herr ist auf der Wacht.“ Zudem werden wiederholt *laṭīf* und *ḥabīr* als Eigenschaften Gottes hervorgehoben, die sich auf die Aufsicht und Kenntnis aus nächster Nähe beziehen.
- 5/- *Das Prinzip der Garantie für die Durchführung [von Entlohnung und Bestrafung] in dieser Welt und im Jenseits.* In vielen Versen spricht der Koran von der Bestrafung der Übeltäter nach dem Tod sowie vom Paradies, von den Freuden und von dem glücklichen Leben für die Guten. Er gibt darin zu verstehen, dass es eine Garantie gibt für die tatsächliche Entlohnung ihrer Taten. Zugleich wird auf die Belohnung und Bestrafung des Menschen, schon im Diesseits hingewiesen. Letzteres

find seinen Ausdruck nicht nur in den Lehren des Propheten, der Gelehrten und des Islams, sondern wurde auch zum unumstrittenen Gegenstand menschlicher Erfahrung.

- 6/- *Das Prinzip universaler Verantwortung.* Dieser Grundsatz hält die Verantwortung aller Menschen Anderen gegenüber fest, in einer Weise, dass sie sich der Gesellschaft und den Einzelnen gegenüber verpflichtet fühlen müssen. Der Mensch hat demnach seiner Pflicht gemäß zu handeln, und er hat die Gesellschaft zu Frieden, Güte und Fortschritt anzuleiten und zu moralischer Lebensführung ebenso wie er umgekehrt dem zu wehren hat, dass sich Verdorbenheit, Verbrechen und jegliche Art von amoralischen Taten verbreiten.

Hier könnten noch weitere Grundsätze angeführt werden, wie die Gleichberechtigung der Menschen, das Nichtbevorzugen von Menschen aufgrund ihrer Rasse oder geographischen Herkunft, das gegenseitige Zuvorkommen im Setzen guter Taten, Loyalität und Gerechtigkeit, würdiges Verhalten, die Beachtung dessen, was dem wahren Wohl des Menschen dient, das richtige Tun u. ä.

Diese Prinzipien setzen voraus, dass wir allen Menschen eine in ihrem Wesen gründende Würde und unabänderliche Rechte zuerkennen und dass wir sie als Stammesverwandte und Mitglieder der Familie Gottes lieben. Zugleich müssen wir uns ihnen gegenüber verpflichtet fühlen und uns bewusst sein, dass Gott ständig über unsere Taten wacht und alles weiß – und ein Abweichen von diesen Prinzipien dazu führt, dass wir der göttlichen Strafe anheim fallen. Der religiöse Mensch wird sich durch diese Grundsätze veranlasst fühlen, sich stets im Rahmen der himmlischen Moral zu bewegen und ein Garant zu sein für den Frieden, für die Gerechtigkeit und für das Walten der Liebe über der Gesellschaft.

2.1.2 Philosophische Prinzipien

Eine kurze und zusammenfassende Betrachtung macht deutlich, dass die folgenden philosophischen Grundsätze als jene theoretischen Prinzipien angesehen werden können, die geeignet sind, den Frieden, die Gerechtigkeit und ein brüderliches Zusammenleben zu wahren.

- 1/- *Der Glaube an die „sprechende Seele des Menschen“ (nafs nāṭiqa),* die im Vergleich zu den anderen Lebewesen ein besonderes Merkmal des Menschen bildet. Dieses Phänomen entspringt der göttlichen und himmlischen Natur des Menschen und steht im Mittelpunkt der Ethik,

des politischen und gesellschaftlichen Lebens. Einige muslimische Philosophen² sind der Ansicht, dass die theoretische Philosophie eine „primäre Vollkommenheit“ (ἐντελέχεια) sei, das heißt, dass sie zur primären Identität des Menschen gehört. Demgegenüber stelle die praktische Philosophie, auch individuelle oder gemeinschaftliche Ethik genannt, eine „sekundäre Vollkommenheit“ dar. Sie bezieht sich auf den Charakter und die Persönlichkeit des Menschen und bildet seine wahre Persönlichkeit. Eine vollkommene und herausragende Persönlichkeit ist mit anderen Worten nicht auf dem Wege der Philosophie zu erreichen; um als wertvolle Persönlichkeit zu gelten, müssen vielmehr die Eigenschaften der Vollkommenheit erst erworben werden. In gleicher Weise wird die Welt weder Frieden, noch Gerechtigkeit, Sicherheit, Wohl und Glück erlangen, solange die Seele des Menschen nicht die moralischen Prinzipien befolgt.

- 2/- Die Existenz und die Vollkommenheit des *Guten* ebenso wie dessen Fehlen und die Schädlichkeit des *Schlechten* sind Themen, die in der theoretischen und praktischen Philosophie der Religion behandelt werden. Aus philosophischer Sicht wird das Schlechte allgemein als ‚Nicht-Gutes‘ bzw. als ein Fehlen des Guten betrachtet. Daher bedeuten schlechte und boshafte Eigenschaften des Menschen seinen Absturz von der hohen Stellung seines Wesens, seinen Absturz ins Nichts – oder wie es im Koran heißt: *asfal sāfilīn*, d. h. „in den niedrigsten der niedrigen Stände“ (95,5). Heil und Unheil sind Folgerungen aus der Frage nach dem Guten und Bösen, sie bilden die beiden Kehrseiten ein und desselben Grundsatzes. Reine Seligkeit wird durch das vollkommen Gute erreicht, und da Gott, der Allmächtige, das absolute Sein und das absolute Gute ist, kommt in der Seligkeit das göttlich Gute zum Ausdruck.
- 3/- Das Thema ‚*Gerechtigkeit und Tugend*‘ benennt eines jener Prinzipien, die seit der Zeit *Platons* bekannt sind, sie können auch als sekundäre Vollkommenheit des Menschen bezeichnet werden. Besinnt man sich auf die Gedanken der Philosophen zu diesem Thema, kann auf diesem Wege ein Zugang zu tiefgreifenden wissenschaftlichen und pädagogischen Einsichten zur Frage von Frieden und Gerechtigkeit gefunden werden; auf diesem Wege wird es auch möglich sein, Kriege und jede Art von Schlechtigkeit zu verhindern. In philosophischer Betrachtung besteht die Tugend und Vollkommenheit des Menschen in seiner Ge-

² Aus: *Ḥwāḡa Nāṣir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī* (gest. 1067), *Aḥlāq Nāṣerī* [Die Naseri-Moral].

rechtigkeit, und es war *Platon*, der in ihr die Synthese und den Inbegriff dessen sah, was durch die Kontrolle des Menschen über seine animalischen Triebe, insbesondere über Habgier und Lust, erreicht wird.

2.1.3 Mystische Prinzipien

Friede kann durch Liebe erlangt werden und Gerechtigkeit durch die Forderung nach der Herrschaft des Rechts. Beides lehrt uns die Mystik. Wie die mystische und islamische Denkweise bei der Gestaltung einer friedvollen Gesellschaft mitwirken und diese beeinflussen kann, mögen die folgenden Grundsätze beispielhaft zeigen.

1/- *Das Prinzip der Liebe*

Angesichts der zentralen Bedeutung, die der Liebe in der Mystik zukommt, gründet die Schöpfung in der Kraft der Anziehung. Das Gesetz der Liebe bezieht alle Lebewesen ein. Steht nun die Beziehung zwischen Gott und einem bestimmten Menschen im Zeichen der Liebe, werden für diesen Menschen alle anderen Dinge verehrungswürdig und liebenswert.

„ ... ins ganze Universum bin ich verliebt,
da alles durch Ihn erschien.“ (*Sa‘dī*)

Bringt ein Mensch Anderen Nutzen und keinen Schaden, fügt er ihnen kein Leid mehr zu, so sehen die Mystiker darin einen Ausdruck der Liebe gegenüber Gott. Manche von ihnen gehen sogar so weit, in der liebevollen Haltung des Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen eine Art der Liebesbezeugung Gott gegenüber zu sehen.³

2/- *Das Prinzip der Einheit des Universums*

In der Schau der Mystik sind alle Geschöpfe und das ganze Universum im Vergleich zu Gott ein absolutes Nichts und reine Leere. Alles, was da ist, seien es Menschen oder auch andere Lebewesen, geht aus dem ‚Lichtstrahl‘ der Gnade Gottes hervor und ist seine Wohltat. Die Mystik sagt also, dass das „ganze Universum ein Ausfluss der Schönheit seiner Strahlen“ ist. Daher gibt es keinen anderen Weg, als die Anderen zu lieben und ihnen Gutes zu tun. So werden jene, die an Gott glauben, die Welt mit Frieden und Klarheit erfüllen.

3/- *Das Prinzip der reinen Wohltat*

Da Gott das schlechthin unendliche Sein ist und das absolute Gute, steht jegliches Sein in der Welt unter dem Gesetz des Guten. Umge-

³ *Ḥārīṭ Muḥāsibī*, *Risālat al-mustaršidīn*.

kehrt bedeuten Schlechtigkeit und Bosheit die Vernichtung der Welt, der Güte, der Sicherheit und des Friedens unter den Menschen. Sie stehen daher im Widerspruch zum Wesen der Welt. Daraus folgt, dass der mystische Mensch an nichts anderes denken soll als an das Gute und dessen Verwirklichung und dass er alles in seinen Kräften Stehende tun soll, um das Böse zu verhindern.

2.2 Elemente

Nach der Besinnung auf die Prinzipien der Gerechtigkeit und deren Bedeutung für den Frieden, muss jetzt die Rede auf ihre einzelnen – positiven und negativen – Elemente kommen. Dabei wird zunächst auf die relevanten Dimensionen und Elemente aus der Sicht des Korans und des Islams eingegangen, um dann im weiteren die Hindernisse zu behandeln, die Gerechtigkeit und Frieden entgegenstehen.

2.2.1 Die positiven und konstruktiven Elemente

Dabei geht es um jene Elemente, die imstande sind, eine bessere Gesellschaft und ein irdisches Paradies aufzubauen und durch die Mitwirkung göttlicher Kräfte und unter Zuhilfenahme der natürlichen und lebenswichtigen Kräfte des Menschen eine Atmosphäre zu schaffen, die von Liebe, Frieden und Gerechtigkeit getragen ist.

Die ausführliche Erörterung dieser positiven Elemente, die man gerne als ‚edle Charakterzüge‘ und ‚lobenswerte Eigenschaften‘ bezeichnet und die in der islamischen Ethik behandelt werden, würde ein eigenes Buch füllen, ein Umfang, der in diesem kurzen Referat jedoch keineswegs zur Verfügung steht, und mehrere Abhandlungen erfordern. Wir werden daher in diesem Zusammenhang nur in sehr geraffter Weise darauf eingehen und ganz allgemein die wichtigsten dieser moralischen Prinzipien erwähnen können.

Das Axiom „Gutes Denken – Gutes Reden – Gutes Handeln“ war bereits vor mehreren tausend Jahren in der Kultur des antiken Persiens bekannt. In diese Trias wollen wir nun die positiven Elemente gliedern.

1/- Gutes Denken

Gute Gedanken hegen und sich vor Argwohn hüten, bildet den ersten Grundsatz der gesellschaftlichen Moral. Dazu findet sich im Koran eine klare und unmissverständliche Anweisung. Um den Menschen vor Misstrauen gegenüber Anderen zu warnen, heißt es in Vers 12 der Sure 49, *al-Ḥuǧūrāt*: „O ihr, die ihr glaubt, meidet viel von den Mut-

maßungen. Manche Mutmaßung ist Sünde. [...]“.⁴ In ähnlicher Weise sind Eigenschaften wie Hochmut, Geringschätzung von Anderen, Neid und nachträgliches Gefühl sowie Rachegefühle in der islamischen Überlieferung und Ethik verpönt und werden mit Nachdruck untersagt, auch dann, wenn sie nicht ausgesprochen oder in die Tat umgesetzt werden. Im Gegensatz dazu wird den Gläubigen empfohlen, die Menschen zu lieben, von den Anderen eine ‚gute Meinung‘ zu haben und sie als ehrenwert zu betrachten und zu achten.

2/- Gutes Reden

Der heilige Koran legt besonderen Wert auf bedachtes und wohlüberlegtes Reden, ja er besteht darauf, denn mit ihm beginnt moralisches Handeln und es regt die Menschen in der Gesellschaft zum Denken an. So heißt es in Vers 83 der Sure 2, *al-Baqara*: „[...] Sprecht freundlich zu den Menschen. [...]“ (vgl. Vers 9 der Sure 4, *an-Nisā*²; Vers 53 der Sure 17, *al-Isrā*³, und Vers 263 der Sure 2, *al-Baqara*): Diesem ‚Gutes Reden‘, *qawl ḥasan*, wird also besondere Beachtung geschenkt. An einer anderen Stelle rät der Koran nicht nur zu guten, sondern zu den besten Worten, wenn er sagt: „Und sag meinen Dienern, sie sollen die besten Worte sprechen. Der Satan stachelt zwischen ihnen auf. [...]“ (Vers 53 der Sure 17, *al-Isrā*³). Und an einer anderen Stelle heißt es: „Freundliche Worte und Verzeihen sind besser als ein Almosen, dem Ungemach folgt [...]“ (Vers 263 der Sure 2, *al-Baqara*).

Eine Art des guten Redens ist das Sagen der Wahrheit: Es wird im Islam, in der moralischen ebenso wie in der rechtlichen Überlieferung ausdrücklich hervorgehoben, etwa in Vers 119 der Sure 9, *at-Tawba*: „O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und seid mit denen, die die Wahrheit sagen.“

Wieder eine andere Art des guten Redens sind Worte, die Frieden stiften. So spricht der Koran davon, dass ein aufrichtiger Gläubiger, der von einem Unwissenden beleidigt wird, diesem freundlich erwidern soll: „[...]“, wenn die Törichten sie anreden, sagen sie: ‚Frieden!‘“ (Vers 63 der Sure 25, *al-Furqān*).

Zutreffende und logische Worte gelten gleichfalls als Beispiel für ‚Gutes Reden‘. Sie werden im Koran als zutreffende Worte, *qawl ṣādiq*, das heißt als unzweifelhafte, weise und logische Worte bezeichnet: „[...] Sie sollen Gott fürchten und zutreffende Worte sprechen.“ (Vers 9 der

⁴ In einem Ḥadīṭ von *Imām ʿAlī* (Friede sei mit ihm) heißt es: „Denke über die Taten deiner muslimischen Brüder nur das Beste.“

Sure 4, *an-Nisā*³). Dagegen werden in Vers 70 der Sure 33, *al-Aḥzāb*, unlogische und nichtssagende Worte anscheinend als solche eingestuft, die im Widerspruch zur Gottesfurcht stehen.

Hinsichtlich der Wortwahl kennt der Islam zahlreiche Gebote, für deren Darlegung hier nicht genügend Zeit zur Verfügung steht. Das Wichtigste, worauf der Koran sowie die Sprüche des Propheten und der Imāme beharren, ist zum einen das Meiden von Lügen, weil sie zu massiven Störfaktoren im gesellschaftlichen Leben werden und argwöhnisches Misstrauen unter den Menschen hervorrufen können. In ähnlicher Weise gilt es, Beschimpfungen zu meiden, keine schlechten Wörter zu gebrauchen sowie Eigenlob, Spott und Herabsetzung Anderer zu unterlassen.⁵

Im Unterschied dazu ist auf Höflichkeit im Sprechen zu achten, auf freundliches Grüßen und die bestmögliche Beantwortung eines Grußes. Im weiteren wird großer Wert darauf gelegt, dass der Mensch bei seinem Reden gerecht bleibt⁶ und religiöse Gespräche in bester Art führen soll⁷.

3/- *Gutes Handeln*

Den wichtigsten und entscheidendsten Teil im Leben des Menschen bilden seine Taten. Aus ihnen geht die wahre Persönlichkeit eines Menschen und der Wahrheitsgehalt seiner Worte hervor. Daher wird im Koran, in der Sunna und in der islamischen Ethik dem Handeln des Menschen besonderer Wert beigemessen. Auch wenn die Gerechtigkeit im Herzen und im Denken des Menschen wurzelt, tritt sie doch in seinem Tun und Lassen in Erscheinung. Friede und Freundschaft sind nur dann echt, wenn es dabei um mehr geht als um bloße Worte und Beteuerungen. Es gilt, Friede und Freundschaft zu verwirklichen, andernfalls bliebe ein bloß ‚verbaler Friede‘ nichts als Schein und Trug. Wäre es möglich, die Welt durch bloße Worte zu verbessern, müssten wir heute nach all den Beteuerungen über Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in diesem Jahrhundert eine paradiesische Welt voll von Frieden, Gerechtigkeit und Freundschaft haben.

Wie wichtig die gute Tat für das Bemühen ist, die Welt von Aufruhr, Konflikten und Feindseligkeiten zu befreien und in ihr friedliche, sichere und

³ „O ihr, die ihr glaubt, die einen sollen nicht die anderen verhöhnen, vielleicht sind diese eben besser als sie. [...]“ (Vers 11 der Sure 49, *al-Ḥuḡurāt*).

⁶ „Und wenn ihr aussagt, dann seid gerecht [...]“ (Vers 152 der Sure 6, *al-An‘ām*).

⁷ „[...] und streite mit ihnen auf die beste Art [...]“ (Vers 125 der Sure 16, *an-Naḥl*).

freundliche Verhältnisse zu schaffen, geht daraus hervor, wie sehr der Islam, die göttlichen Religionen, die Gelehrten und Lehrer der Menschheit darauf beharren, das menschliche Verhalten zu veredeln und zu verbessern, Verbrechen und Korruption, moralische und gesellschaftliche Untaten zu bekämpfen und die Bedeutung der Lehre vom ‚guten Handeln‘ zu unterstreichen. Um uns hier kurz zu fassen, weisen wir im Folgenden auf die wichtigsten Vorschriften des Korans und des Islams hin, die auf eine Verbesserung des gesellschaftlichen Umfeldes abzielen und die in den einschlägigen Quellen ausführlich behandelt werden.

(a) *Gutes tun anstatt Böses mit Bösem erwidern*

Untersuchen wir die Gründe genauer, die zu Auseinandersetzungen und Feindseligkeiten in den persönlichen, gesellschaftlichen und internationalen Beziehungen führen, werden wir feststellen, dass die Art, wie man auf das schlechte Verhalten Anderer reagiert, einer der wichtigsten Gründe für Konflikte und für die Fortdauer von Feindseligkeiten ist – ob es sich nun bei den Streitparteien um zwei Nachbarn oder um zwei Nachbarstaaten handelt. Würde jedoch eine Partei Gutes tun, anstatt sich anzuschicken, es der anderen gleichzumachen und ihr das Böse in derselben Form heimzuzahlen, könnte ein Streit für immer beigelegt werden und an die Stelle der feindseligen Atmosphäre zwischen ihnen eine freundschaftliche treten.

Der Koran lehrt die Gläubigen an zahlreichen Stellen, dass sie unpassendes Benehmen Anderer mit gutem Benehmen erwidern sollen, etwa wenn er in Vers 96 der Sure 23, *al-Mu‘minūn*, sagt: „Wehre die schlechte Tat ab mit einer Tat, die besser ist. [...]“. Das Tun dessen, was moralisch gesehen das Höchststehende ist, ist demnach die beste Verteidigung gegen die schlechten Taten Anderer und die wirksamste Reaktion auf sie. So heißt es in Vers 34 der Sure 41, *Fuṣṣilat*: „Nicht gleich sind die gute und die schlechte Tat. Wehre ab mit einer Tat, die besser ist, da wird der, zwischen dem und dir eine Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmerherziger Freund.“ Das heißt, dass man sich gegen schlechte Taten Anderer und ihrem feindseligen Verhalten gegenüber durch die besten Taten verteidigen muss. Auf diese Weise kann es geschehen, dass an die Stelle der Gefühle zwischen Feinden ganz andersgeartete Gefühle treten; sie können dann die besten Freunde werden.

So wird in Vers 22 der Sure 13, *ar-Ra‘d*, gutes Handeln als jener Weg bezeichnet, der geeignet ist, das Böse zu überwinden: „[...] das Böse mit dem Guten abwehren [...]“. Und in Vers 63 der Sure 25, *al-Furqān*,

heißt es: „Und die Diener des Erbarms sind die, die demütig auf der Erde umhergehen und, wenn die Törichten sie anreden, sagen: ‚Frieden!‘“ Von den zahlreichen Versen des Korans, die darauf Bezug nehmen, sei hier im besonderen Vers 72 derselben Sure angeführt: „Und (auch) die, die das Falsche nicht bezeugen und, wenn sie unbedachte Rede im Vorbeigehen hören, würdevoll weitergehen“, sowie Vers 55 der Sure 28, *al-Qaṣaṣ*: „Und wenn sie unbedachte Rede hören, wenden sie sich davon ab und sagen: ‚Wir haben unsere Werke und ihr habt eure Werke (zu verantworten). Friede sei über euch! Wir suchen nicht den Umgang mit den Törichten.‘“

Diese Eigenschaft des Propheten und seine Flexibilität im Verhalten (nicht in der Persönlichkeit), die er seinen Feinden gegenüber gezeigt hat, stellt der Koran als Gottes Segen vor. Sie haben dazu geführt, dass sich die Menschen nicht von ihm abwandten, sondern sein freundliches Wesen lieb gewannen: „Es ist um der Barmherzigkeit Gottes willen, dass du ihnen gegenüber umgänglich warst. Wärest du grob und hartherzig gewesen, wären sie rings um dich fortgelaufen. So verzeihe ihnen und bitte für sie um Vergebung und ziehe sie zu Rate in den Angelegenheiten. [...]“ (Vers 159 der Sure 3, *Āl ‘Imrān*).

Die Aufforderung zur guten Tat als Reaktion auf eine schlechte ist, wie in den eben angeführten Versen deutlich wurde, im Sinne eines Gebotes und eines Imperativs zu verstehen, was sie nicht nur zu einer moralischen, sondern zu einer zwingenden Vorschrift macht, deren Ausführung Pflicht aller Muslime ist.

(b) *Freundlichkeit und Verträglichkeit*

Die Natur des Menschen, wie die der anderen animalischen Lebewesen, tendiert dazu, dem Eigennutz, der eigenen Ruhe und dem eigenen Bedürfnis Vorrang zu geben gegenüber dem Vorteil, der Ruhe und dem Bedürfnis des Anderen. Aus diesem Grund kämpfen Lebewesen immer um das Jagdgut, um Nest und Unterkunft und um den Partner. „Stärke und Besiegen“ – dies sind die bestimmenden Faktoren. Gewalt, immer neue Auseinandersetzungen und schlechter Umgang mit den Artgenossen beruhen auf der animalischen Natur, die auch dem Menschen eignet.

Sicher ist, dass Gewalt Gewalt nach sich zieht, dass Auseinandersetzungen zum Krieg führen und die Herzen voneinander trennen. Um sich von Auseinandersetzungen und Konflikten fernzuhalten, gilt es, sich von diesem animalischen Wesen zu distanzieren, sich und sein

Handeln unter Kontrolle zu bringen und sich für die spezifisch menschlichen Verhaltensweisen, wie Vergebung, Güte und opferbereite Freigebigkeit zu entscheiden. Denn Gutes bringt immer Gutes hervor. So heißt es bei *Ḥāfiẓ*, dem großen Gelehrten und Mystiker:

„Pflanze den Baum der Freundschaft,
der das hervorbringt, wonach das Herz sich sehnt!
Den jungen Strauch der Feindschaft aber entwurzele,
da unsagbar viel Leid und Elend aus ihm hervorgeht!“

Will man also auf nationaler oder internationaler Ebene eine friedvolle Gesellschaft schaffen, die in Ruhe und Sicherheit lebt, muss man auf die spezifisch menschlichen Prinzipien besonderen Wert legen und den animalischen Eigenschaften keinen Raum geben. Diese Selbstkontrolle und der Verzicht auf tierische Verhaltensweisen, die viel schwieriger sind als der Sieg über einen äußeren Feind, bezeichnete der ehrwürdige Prophet als den „großen *ḡihād*“. Muslimen, die aus einem Krieg heimkehrten, sagte er: „Der heutige Kampf war der kleine *ḡihād*, ihr sollt aber den großen *ḡihād* führen!“ Dem Erstaunen der Offiziere und Soldaten, die ihn fragten, ob es denn noch einen schwereren Kampf geben könne, begegnete er mit der Feststellung: „Ja, der Kampf gegen das eigene Ich [das heißt gegen die eigenen tierischen Neigungen und Triebe].“

Freundlichkeit und Bescheidenheit Anderen gegenüber und die Bereitschaft, ihr unangebrachtes Verhalten zu übergehen, es sind die wichtigsten Bausteine eines dauerhaften Friedens und sie verhindern weitere Auseinandersetzungen. Sie gehören zugleich zu den wichtigsten Prinzipien des Islams sowohl im Leben der Familie als auch im Leben der Gesellschaft und der internationalen Gemeinschaft. In den *Ḥadīten* des Propheten und der *Imāme* finden sich demzufolge Sätze wie die folgenden: „Rücksichtnahme ist bereits der halbe Glauben.“, oder: „Gott ist voller Mitgefühl, er liebt jene, die Mitgefühl zeigen.“ (bei *Muslim*, *Ṣaḥīḥ*, *birr*: 77; *Abū Dāwūd*, *Sunan*, *adab*: 10), und: „Liebevolles Entgegenkommen begleicht die Hälfte der Schuld.“

In einem *Ḥadīṭ* des Propheten heißt es: „Mein Gott hat mir befohlen, die Menschen rücksichtsvoll zu behandeln, genauso wie Er mir auch befohlen hat, den religiösen Pflichten nachzukommen.“ Besagt dies nicht, dass die Harmonie mit den anderen Menschen mit dem Gebet und mit den religiösen Pflichten gleichgesetzt und dass in dieser moralischen Anweisung eine Art Gesetz und religiöses Gebot gesehen

wird? Zu Freundlichkeit und Harmonie müssen die Ausdauer und das Beherrschen des Zorns hinzukommen. Denn nur da, wo der Zorn beherrscht wird, werden auch all die Verhaltensweisen, die sein Gefolge bilden, verhütet. Daher rufen einige Ḥadīṭe und so mancher Vers im Koran die Gläubigen auf, den Zorn zurückzuhalten. Etwa, wenn es in Vers 134 der Sure 3, *Āl 'Imrān*, heißt: „die in guten und schlechten Tagen spenden, ihren Groll unterdrücken und den Menschen verzeihen – Gott liebt die Rechtschaffenen“. In einem Ḥadīṭ wird schlechtes Verhalten gegenüber Anderen getadelt, wenn dort überliefert wird: „Unfreundliches Verhalten verdirbt die Taten.“ Andererseits wird, nach einer anderen Überlieferung, gutes Verhalten gelobt: „Am Tag der Auferstehung wird nichts Besseres auf die Waagschalen eines Menschen gelegt als das gute Benehmen“ (bei *Aḥmad ibn Ḥanbal*, Musnad, 6:442, 446 u. a.; *Tirmidī*, Sunan, birr: 61, 62). Denn sie, die ein freundliches Wesen haben und gutes Benehmen, die Verständigung suchen und Auseinandersetzungen und Feindseligkeiten aus dem Wege gehen, können ein besseres Leben führen in Ruhe und Sicherheit. „Der unter euch das beste Benehmen hat“, so hat der Prophet einmal zu seinen Anhängern gesagt, „ist mir am liebsten und am nächsten“ (bei *Aḥmad ibn Ḥanbal*, Musnad, 4:193, 194). Er hatte selber einen vorbildlichen Charakter, weshalb ihn auch der Koran mit den folgenden Worten beschreibt: „Und du besitzt großartige Charakterzüge.“ (Vers 4 der Sure 68, *al-Qalam*). Und eine Überlieferung von seinem Nachfolger *Imām 'Alī* bezeugt: „Unsere Anhänger fügen auch im Zorn keinem ein Unrecht zu, sie sind ein Segen für ihre Nachbarn und ein Quell des Friedens für diejenigen, mit denen sie Umgang pflegen.“

(c) Vergebung und Nachsicht

Nicht alle Menschen haben die gleichen Denk- und Verhaltensweisen. Nicht alle sind gläubig, nicht alle halten sich an moralische oder religiöse Prinzipien. Einige scheinen nicht anders zu können, als Andere in tierischer Weise zu quälen, sie unterdrücken sie und wenden gegen sie Gewalt an, begehen Verbrechen und leben vom Übergriff auf das Recht Anderer, sie begehen Morde und geben sich der Sittenlosigkeit und anderer Untaten hin.

Die Reaktion auf ein derartiges Verhalten kann entweder sein, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, oder aber: vergeben. In einigen Situationen ist es der Vernunft und dem religiösen Gesetz zufolge gerecht, Vergeltung zu üben. Vom Alten Testament bis hin zum Koran wurde immer

dem Unterdrückten das Recht zugesprochen, dort wo ihm Unrecht widerfährt, dem gleichzutun: nur in gleichem Maße also und nicht mehr.

Auch wenn dieses Prinzip die Zahl der Verbrechen in der Folge verringert, dem Verbrecher Schranken auferlegt und seine Waghalsigkeit eindämmt, ist es dennoch nicht imstande, eine sichere, friedliche Umwelt zu schaffen, die im Zeichen von Freundschaft und Brüderlichkeit steht. Deshalb fordert der heilige Koran, ohne dabei das Gesetz des „Rechts auf Vergeltung“ zu übersehen, die Unterdrückten stets dazu auf, dem Übeltäter zu vergeben, und er spornt sie dazu an. Auch wenn es dabei bleibt, dass Vergeltung Gerechtigkeit schafft und, moralisch gesehen, keinesfalls verwerflich ist, sind doch Vergebung und Gnade Zeichen persönlicher Stärke eines Gläubigen und werden noch höher eingestuft als jene Form von Gerechtigkeit, die im Zeichen der Vergeltung steht.

Dass der Koran die Menschen zur Vergebung einlädt, dafür sprechen zahlreiche Verse, u. a. Vers 40 der Sure 42, *aš-Šūrā*: „Eine böse Tat soll mit etwas gleich Bösem vergolten werden. Wer aber verzeiht und Besserung schafft, dessen Lohn obliegt Gott. [...]“. Und in Vers 43 der gleichen Sure heißt es: „Wahrlich, wenn einer geduldig ist und vergibt, so gehört dies zur Entschlossenheit in den Anliegen.“, ähnlich wie in Vers 13 der Sure 5, *al-Mā'ida*: „[...] Aber verzeih ihnen und lass es ihnen nach. Gott liebt die Rechtschaffenen.“ Über die Selbstbeherrschung im Zorn und die Bereitschaft zur Vergebung gegenüber Übeltätern sagt Vers 134 der Sure 3, *Āl 'Imrān*: „die in guten und in schlechten Tagen spenden, ihren Groll unterdrücken und den Menschen verzeihen – Gott liebt die Rechtschaffenen“ (vgl. Vers 199 der Sure 7, *al-A'rāf*; Vers 22 der Sure 24, *an-Nūr*; Vers 149 der Sure 4, *an-Nisā'*, sowie Vers 37 der Sure 42, *aš-Šūrā*).

Das Verhalten des Propheten nach der Eroberung von Mekka bietet ein praktisches Beispiel für diesen islamischen Grundsatz. Nachdem er jahrelang die Quälereien seiner Feinde in Mekka ertragen hatte und dann nach Medina ausgewandert war und in einigen Kriegen mit den Ungläubigen seine Lieben verloren hatte, hörte er seine Offiziere beim siegreichen Einzug in seinen Geburtsort Mekka (dem Standort der Ka'ba) rufen: „Heute ist der Tag der Rache!“ Des Propheten Antwort aber auf den emotional geladenen Ruf seiner Soldaten war: „Heute ist der Tag der Barmherzigkeit!“ Er verzieh allen seinen Feinden und verkündete einen allgemeinen Straferlass.

(d) Das Gute tun

Der Mensch ist ein empfindsames und gefühlvolles Wesen. Er ändert sein Verhalten da, wo ihm Wohltaten erwiesen werden und Liebenswürdigkeit begegnet. Gutes tun – das zeigt die Erfahrung – spielt eine der wichtigsten Rollen in der Erziehung und bei Reformen, es ist eines der erfolgreichsten Mittel bei der Gestaltung der Gesellschaft. Es vermag die Schlechten und moralisch Entgleisten in der Gesellschaft für gute Taten zu gewinnen. In einem Ḥadīṭ finden wir das Wort: „Der Mensch ist ein Untertan der Wohltätigkeit.“

Aus psychologischer Sicht ist Wohltätigkeit Ausdruck seelischen Adels, der Weitherzigkeit und inneren Größe eines Menschen. Einige Charaktereigenschaften, wie die Bereitschaft zu vergeben, können fälschlicherweise auch als innere Schwäche interpretiert werden, Wohltätigkeit hingegen ist stets ein Zeichen seelischer Stärke. Im Koran und in den Ḥadīṭen finden sich die Menschen oftmals zur Wohltätigkeit aufgefordert. So heißt es in Vers 195 der Sure 2, *al-Baqara*: „[...] und tut Gutes. Gott liebt die, die Gutes tun.“, und in Vers 56 der Sure 7, *al-Aʿrāf*: „Die Barmherzigkeit Gottes ist den Rechtschaffenen nahe.“ Die vielen Verse dieser Art sehen in den guten Werken Mittel, Gott näher zu kommen – ein gutes Motiv, den Menschen anzuspornen, und ein Vorzug, der in der säkularen Ethik fehlt. An einer anderen Stelle beschränkt sich der Koran nicht auf diese Bedeutung, sondern bezeichnet die guten Werke als einen offiziellen Auftrag und ein Gebot und nennt sie zusammen mit der Gerechtigkeit: „Gott gebietet, Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun [...]“ (Vers 90 der Sure 16, *an-Naḥl*). Diese Stelle ist ein Beispiel für das Aufeinandertreffen von Ethik und Pflicht, das heißt, gerechtes Handeln ist sowohl Gegenstand eines Gebotes als auch Inhalt moralischer Tugend. Die Verknüpfung von Gesetz und moralischer Tugend ist mit anderen Worten einer der Vorzüge derartiger religiöser Vorschriften.

Dieses Gesetz hätte genügt, um zu Frieden und Freundschaft unter den Individuen und Völkern gelangen zu können. Wir sehen freilich, dass der Mensch von heute mehr denn je der guten Werke bedarf und darauf angewiesen ist, dass Kriege und Auseinandersetzungen verhindert werden, da die Mittel, die den Menschen heute zu Kriegsführung und Vernichtung zur Verfügung stehen, nicht nur eine Stadt oder ein Land zerstören können, sondern die ganze Welt bedrohen. Bedauerlicherweise sind auf internationaler Ebene einige Hände mit im Spiel, die mit Hilfe der Medien und von Kinofilmen Gewalt und Verbrechen verbreiten, die

die Menschheit in den Krieg und in die Vernichtung treiben und den Lehrern von Religion und Ethik zusätzliche Arbeit bereiten.

Es würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen, würde man hier die einzelnen im Koran und in den Überlieferungen des Propheten und seiner Vertreter angeführten Aussagen hinsichtlich guter Werke bzw. des „Heeres der Vernunft“ aufzählen. Wir wollen sie hier nur in einigen Punkten zusammenfassen:

1/- *Brüderliches Handeln und der Sinn für Gleichberechtigung und Mitleid*

Davon spricht der Koran, beispielsweise in Vers 10 der Sure 49, *al-Ḥuḡurāt*: „Die Gläubigen sind ja Brüder.[...]“, oder der Ḥadīṭ, wenn es dort heißt: „Der Mensch ist der Bruder des (anderen) Menschen, er betrachtet ihn und gibt ihm, was er braucht.“ Und: „Wenn die Menschen einander liebten und beschenkten, wären sie nicht mehr auf die Gerechtigkeit angewiesen.“ Oder an einer anderen Stelle: „Die Gläubigen gleichen in ihrer gegenseitigen Freundschaft, Barmherzigkeit und Güte dem Körper. Wenn ein Glied leidet, so kümmern sich darum alle übrigen Teile des Körpers mit Wachen und Fieber“ (bei *Buḥārī; Muslim*). So befiehlt auch *Imām ʿAlī* in einem Brief an *Mālik*, seinen Provinzgouverneur von Ägypten: „Habe Mitleid mit den Menschen und sei liebenswürdig zu ihnen, da sie entweder dem gleichen Glauben angehören, dem du angehörst, oder wie du dem Menschengeschlecht angehören und dir darin gleich sind.“

2/- *Gleichberechtigung und das Vermeiden von Privilegien*

In diesem Sinne schreibt *Imām ʿAlī* in dem eben erwähnten Brief an *Mālik*: „Die Menschen müssen aus deiner Sicht gleiche Rechte haben, da der Prophet (sas.) gesagt hat: ‚Die Menschen sind einander gleich, wie die Zähne eines Kammes.‘“

3/- *Zusammenarbeit mit Anderen*

In Vers 2, der Sure 5, *al-Māʿida*, steht: „Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht“, und in einem Ḥadīṭ heißt es: „In dem Maße, wie die Menschen Anderen helfen, wird Gott ihnen behilflich sein“ (bei *Aḥmad ibn Ḥanbal*, Musnad 2:274). Es liegt auf der Hand, dass Zusammenarbeit und gegenseitiges Helfen dazu führen, Feindschaften zu verringern sowie Ruhe und Frieden in der Gesellschaft einkehren zu lassen.

4/- *Güte, materielle Hilfe und Freigebigkeit*

Gute Taten und das Verschenken materieller Güter wird nicht nur jene

Verbrechen reduzieren, die eine Folge von Armut sind, sondern auch zu Freundschaften führen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen verhindern. Ganz in diesem Sinne lesen wir im Koran: „Ihr werdet die (wahre) Frömmigkeit nicht erlangen, bis ihr von dem spendet, was ihr liebt. [...]“ (Vers 92 der Sure 3, *Āl ‘Imrān*) und an einer anderen Stelle: „[...] und spendet von dem, worüber Er euch zu Nachfolgern eingesetzt hat. [...]“ (Vers 7 der Sure 57, *al-Ḥadīd*).

Zahlreiche Verse regen dazu an, Gaben zu spenden, Leihgaben zu gewähren, Nachsicht gegenüber Schuldner zu üben und Eigentum zu verleihen. Am wichtigsten aber ist die Anregung zu *īthār*, zu opferbereiter Freigebigkeit, das heißt, von dem zu geben, was man selbst braucht. Letzteres bedeutet den höchsten Grad innerer Gesinnung und der seelischen und moralischen Kraft des Menschen (vgl. Vers 9 der Sure 59, *al-Ḥašr*).

5/- *Freundlicher und liebevoller Umgang mit den Frauen*

Zu diesem Thema finden sich im Koran und in der ganzen islamischen Tradition zahlreiche Gebote, die in den Büchern nachzulesen sind und deren Einhaltung zu einem kultivierteren Umfeld in Familie und Gesellschaft führen. An erster Stelle steht dabei der Umgang des Propheten mit seinen eigenen Frauen und Töchtern. Der Koran befiehlt, allzeit einen guten Umgang mit den Frauen zu pflegen, etwa, wenn es in Vers 19 der Sure 4, *an-Nisā*⁹, heißt: „[...] Und geht gütig mit ihnen um. [...]“. Selbst für den Fall einer Scheidung soll dies in bestmöglicher Weise geschehen (vgl. die Verse 229 und 231 der Sure 2, *al-Baqara*, sowie Vers 28 der Sure 33, *al-Aḥzāb*).

2.2.2 Das Erkennen der Bedrohung des Friedens und der Gerechtigkeit

Nachdem wir uns im Vorangegangenen mit den positiven Elementen des Friedens und der Gerechtigkeit befasst haben, ist es an der Zeit, in diesem Zusammenhang auch auf die negativen Momente einzugehen und jene Faktoren zu besprechen, in denen die Verletzbarkeit von Frieden und Gerechtigkeit erkennbar wird. In der Ethik werden diese negativen Elemente als amoralische Faktoren bezeichnet, bzw. in der Sprache der religiös-politischen Führer der Schiiten als „Heer des Unwissens“ oder als „Feinde des Verstandes“.

Die Identifizierung dieser negativen Eigenschaften und Verhaltensweisen ist glücklicherweise nicht sehr schwierig, da sie die Negativfolie zu den positiven und konstruktiven Eigenschaften und Elementen bilden. Sieht

man daher auf die erwähnten positiven Elemente, ist es nicht schwer, auch deren Schattenseiten herauszufinden. Wir wollen daher im Folgenden die Möglichkeiten der moralischen und gesellschaftlichen Bedrohung eines gerechten Friedens gleichfalls den drei Bereichen „Denken – Sprechen – Handeln“ zuordnen.

1/- *Denkweisen oder Ideologien, die den Konflikt fördern*

Wir wissen darum, dass alles Handeln des Menschen in seiner Denkweise wurzelt, aus jener Ideologie hervorgeht, die ihn bestimmt. Ausschlaggebend für das Ausbrechen von kriegerischen Auseinandersetzungen sind daher ungute Eigenschaften wie Misstrauen, Selbstsucht, Hochmut, Streben nach Herrschaft und Überlegenheit, der Glaube an die Überlegenheit bestimmter Rassen, das mangelnde Festhalten an dem natürlichen Recht, der Würde und Ehre anderer Menschen, vor allem aber der persönliche Unglaube, das Fehlen eines echten Glaubens an Gott und das Jenseits, was religiös gesehen die absolute Form der ‚Unwissenheit‘, das heißt der Kulturlosigkeit bzw. der kulturellen Verwilderung darstellt. Dies alles löst Konflikte aus, zerstört Frieden und Gerechtigkeit und führt zu Gleichgültigkeit gegenüber einer intakten Gesellschaft auf nationaler und internationaler Ebene.

Der Koran warnt den Menschen vor Misstrauen und Hochmut und rät ihm dringend davon ab. Zugleich weist er auf das schlimme Ende der Arroganten hin, auf das Inferno, das sie erwartet (vgl. Vers 60 der Sure 39, *az-Zumar*). Er betont, dass das Herz des Hochmütigen keinen Segen von Gott empfängt (vgl. beispielsweise Vers 35 der Sure 40, *Ġāfir*; die Verse 35 f. der Sure 4, *an-Nisā*⁹ sowie Vers 18 der Sure 31, *Luqmān*).

2/- *Worte, die den Krieg schüren*

Während der Koran gute Worte als *qawl salām* bezeichnet, als Worte des Friedens und der Versöhnung, können andere Worte zu Kriegen führen oder zumindest einen psychischen oder kalten Krieg zur Folge haben. Gleichgültig auf welcher Ebene sie ausgesprochen werden, sind sie dem Frieden und der Sicherheit abträglich. Ganz anders verhält es sich bei vernünftigen Worten, die der Koran als *qawl sadīd* bezeichnet. Es sind dies Worte, die keine unnützen Aussagen enthalten, nicht zum Kampf herausfordern oder aus Verleumdungen⁹ bestehen. Lügen und üble Nach-

⁹ Die unberechtigte Weise, wie unabhängigen oder freien Staaten heutzutage von kriegs-süchtigen, aggressiven und böswilligen Staaten Bosheit und Missetaten, das Nichteinhalten der Menschenrechte, Terrorismus und Verstöße gegen die Demokratie u. ä. vorgeworfen wird, ist ein klares Beispiel für die Logik der Unlogik.

rede sind dazu angetan, den gesellschaftlichen Beziehungen großen Schaden zuzufügen. „Und gehorche niemandem, der dauernd schwört und verächtlich dasteht“ (Vers 10 der Sure 68, *al-Qalam*).

3/- *Unangebrachtes Handeln*

Unangebrachtes und unmoralisches Handeln kann verschiedene Formen annehmen. Gelegentlich kommt es dazu im Zusammenhang mit Gewaltverherrlichung und willkürlicher Machtausübung, die sich wiederum in Brutalität, Großsprecherei und kriegerischen Handlungen äußern. Gelegentlich findet es seinen Ausdruck in kriminellen Handlungen und Mord – an Einzelnen wie an einer Vielzahl von Menschen – oder es nimmt mangels an Macht und Durchsetzungsvermögen andere Formen an.

Doch ist der Ungeist, der sich hinter solchem Gerede und solchen Handlungen verbirgt, stets ein amoralischer und sogar unmenschlicher Geist. Es ist in jedem Falle ein ungesunder Geist oder – dem Hadīṭ „Verstand und Unwissen“ zufolge – einer, der dem Lager des Unwissens angehört: er führt zu unüberlegtem Handeln und zu nichts weniger als zur Befolgung der Befehle Satans, von dem nichts als Dummheit, Unterdrückung, Hartherzigkeit, Illegalität, Undank, Anstacheln zum Blutvergießen, Furcht und Schrecken sowie Terror, Mord an Einzelnen oder auch Massenmord u. ä. erwartet werden kann. All das ist gleichbedeutend mit einer Missachtung der Gerechtigkeit und führt in einem friedlichen und geordneten Gemeinwesen zum Umsturz.

Die Logik jener, die diese Eigenschaften besitzen, folgt der Logik der Gewalt und ihr Gesetz ist das Gesetz des Dschungels. Der Koran beurteilt diese Gruppe von Menschen sehr negativ und betrachtet sie als Tiere und noch schlimmer als sie: „[...] Sie haben Herzen, mit denen sie nicht begreifen; sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen; und sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind wie das Vieh, ja sie irren noch mehr ab. Das sind die, die (alles) unbeachtet lassen.“ (Vers 179 der Sure 7, *al-A‘rāf*).

Schlusswort

Die gegenwärtigen Bedrohungen von Friede und Gerechtigkeit

Das Haupthindernis, das einer Friedensordnung im Wege steht, ist die Missachtung der Gerechtigkeit, und der erste Feind der Gerechtigkeit ist der Unglaube religiösen und moralischen Prinzipien gegenüber. Während das

Wesen von Religion und Ethik zur Beständigkeit des Friedens und zu nachhaltiger Gerechtigkeit führt, kann ohne diese beiden nichts in der Welt, auch nicht die Charta der Vereinten Nationen und ihre Sanktionen, einen „Frieden auf der Basis von Gerechtigkeit“ gewährleisten. In den vergangenen Jahrhunderten waren die Herrscher vielfach Feinde des Friedens, sie leugneten die Gerechtigkeit und schickten die Menschen in den Tod, in Armut und Not. Im 20. Jahrhundert aber begegneten Friede und Gerechtigkeit neuen, systematisch organisierten Feinden.

Man kann die Hauptquelle für Elend und Verbrechen in unserer Zeit in dem Glauben an eine Art von Rassendiskriminierung und Rassenfanatismus sehen, die aus den psychologischen Aspekten einer Verherrlichung des Westens und Zentraleuropas hervorgingen und sich mit der Rassen- und Religionsdiskriminierung der Zionisten vermengten. Diese politisch-wirtschaftliche Gruppe ist auf der einen Seite von einem Monopoldenken geprägt, sie besitzt das Monopol der Propaganda- und Kommunikationsmittel. Auf der anderen Seite steht ihr auch eine zentralisierte Militär- und Rüstungsmacht zu Diensten, und sie zielt mit Unterstützung jener Staaten, die von ihr kontrolliert werden, auf die Erlangung der alleinigen Weltmacht ab. Sie will über den Reichtum der Völker in aller Welt herrschen und diesen ausbeuten.

Die Ideologie dieser Gruppe ist nicht der Dialog, sondern der Krieg der Zivilisationen, und ihre These lautet: Handle nur unter Bedachtnahme auf deinen eigenen Nutzen, auch wenn dies zu einem konfrontativen Handeln führt.

Die Menschheit wird von ihr in eine erste Klasse und eine zweite Klasse eingeteilt, in Länder der nördlichen und der südlichen Hemisphäre, in Länder, die „auf unserer Seite“ stehen und in jene, die „unsere Feinde“ sind. Sie wandelt die Versklavung Einzelner in eine Versklavung von Nationen und Staaten um. Kurz gesagt: Sie fordert eine Welt, die im Sumpf des Krieges und der Unruhen erstickt.

Doch geht die göttliche Verheißung im Koran davon aus, dass diese zerstörerischen Prinzipien ausgelöscht und vernichtet werden und dass einmal eine rechtmäßige Grundlage geschaffen wird, die auf Recht und Güte beruht: „[...] Was den Schaum betrifft, so vergeht er nutzlos. Was aber den Menschen nützt, bleibt in der Erde. So führt Gott die Gleichnisse an.“ (Vers 17 der Sure 13, *ar-Ra‘d*).

Anfragen und Gesprächsbeiträge

geschichtliche Erfahrungen nicht einfach beiseite lassen, sondern daraus lernen

MANOOCHERI In ihrem Beitrag hat Professor Gabriel sich auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen und ist dafür eingetreten, Vergangenes beiseite zu lassen, historische Erinnerungen also dem Vergessen anheim zu geben. Sollte man jedoch nicht zugleich an die Notwendigkeit denken, die Beziehung zur Vergangenheit

immer wieder herzustellen, um gerade da, wo es um den Frieden geht, aus der Geschichte lernen zu können? Kann man nicht im Rahmen einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit damit rechnen, dass man aus diesen historischen Erfahrungen, aus all dem, was frühere Generationen in die Sache des Friedens investiert haben, großen Gewinn erzielen kann?

Hermeneutik als Weg, die Geschichte zu verstehen

Daher scheint mir die Verbindung zur Vergangenheit wichtig zu sein, besonders, wenn man an das Instrumentarium der Hermeneutik denkt, das wir in den letzten Jahrzehnten gerade dafür in die Hand bekommen haben. Hermeneutik natürlich nicht in dem missbräuchlichen Sinn verstanden, den Ayatollah Khamene'i zu Recht gebrandmarkt hat, im Sinne einer beliebigen, im subjektiven Ermessen des Einzelnen stehende Interpretation, sondern zum Zwecke des Verstehens der Geschichte und der Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Sie richtet ihr Augenmerk in den Humanwissenschaften und in der Philosophie, ebenso wie im Bereich der religiösen Studien und des interreligiösen Dialoges auf das wechselseitige Verstehen. So scheint es notwendig, Diskurse über religiöse und nichtreligiöse Themen im Rahmen der Hermeneutik zu führen.

wie mit historischen Erfahrungen umgehen?

GABRIEL Ich wollte zwar hauptsächlich nach diesem wichtigen Referat eine Frage an Ayatollah Khamene'i richten, werde aber doch zuerst wenigstens kurz auf die Gedanken eingehen, die Professor Manoocheri eben vorgelegt hat.

Die Debatte über die Frage der Folgen von historischen Ereignissen für das kollektive Gedächtnis wird bekanntlich seit dem Anfang der 90er Jahre gerade auch vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der kommunistischen Regime in Europa geführt. Wie soll man mit diesen schrecklichen historischen Erfahrungen umgehen, die auch zu großen Spannungen in

den davon betroffenen Gesellschaften geführt haben? Wie ist eine Versöhnung innergesellschaftlich möglich angesichts historischer Ereignisse, die so viel Leid und Konflikt über die Menschen gebracht haben?

Der Vatikan hat am Beginn des neuen Millenniums in einem wichtigen Dokument auch dazu Stellung bezogen.¹ Indem der Papst darin um Vergebung bat für alle historischen Fehler und Versäumnisse der Kirche, sollten damit bekanntlich nicht in erster Linie Leute verurteilt werden, die im 13. und 14. Jahrhundert oder in einer anderen Epoche der Geschichte gelebt haben; es ging vielmehr darum festzuhalten, dass es christliche Wertmaßstäbe gibt und dass gewisse Handlungen der Kirche – die oft in Verbindung mit dem Staat gesetzt wurden – diesen christlichen Wertmaßstäben nicht entsprochen haben. Derartige Entwicklungen gibt es auch im säkularen Bereich, wo sich lebhaft Diskussionen um das kollektive Gedächtnis und um die Aufarbeitung historischer Schuld bewegen.

Aufgabe der Hermeneutik ein eigenes Symposium wert

Was die Aufgabe der Hermeneutik anbelangt, so wäre dieses Thema auch in meinen Augen ein eigenes Symposium wert. Worum es mir in meinem Referat gegangen war, ist, dass wir Wirklichkeit immer von bestimmten Leitbegriffen her definieren und dass es im

Verständnis dieser Leitbegriffe, historisch gesehen, immer wieder einen Wandel gibt. Ohne Zweifel darf gerade dieser Sektor nicht einer willkürlichen Interpretation überlassen werden, sondern wird immer Aufgabe einer ernsthaften und verantwortlichen Interpretation bleiben, die sich jedoch bemüht, einem bestimmten historischen Kontext Rechnung zu tragen.

Ähnlichkeit im Begriff vom Menschen

Für das Referat von Ayatollah Khamene'i bin ich sehr dankbar. Es ist immer wieder außerordentlich ermutigend zu sehen, wie die ethischen Vorstellungen der Religionen einander ähnlich sind. Was ich hier besonders hervorheben möchte, ist die Art, wie am Anfang des Referates von einem Begriff des Menschen ausgegangen wurde, der sich weitgehend mit der christlichen Interpretation des *Aristoteles* deckt, wie sie *Thomas von Aquin* im 13. Jahrhundert vorgelegt hat und wie sie dann für die katholi-

¹ Ansprache des Papstes am Tag der Vergebung im Heiligen Jahr 2000, in: G. L. Müller (Hrsg.), Internationale Theologische Kommission: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln 2000, 116; vgl. auch A. Bsteh – T. Mahmood (Hrsg.), *Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart* (Vienna International Christian-Islamic Round Table; 1), Mödling 2003, 126 f.

sche Tradition wesentlich war: vom Menschen als einem freien, selbstverantwortlichen und weltgestaltenden Lebewesen. Und eben darin ist er Ebenbild Gottes, weil alle diese Eigenschaften ursprünglich und in vollendeter Weise Eigenschaften Gottes sind.

zum Verhältnis von Natur und Offenbarung In der Folge sieht sich die gesamte theologische Tradition der Christenheit vor die Frage gestellt: Wie verhält sich diese Natur des Menschen zur Offenbarung bzw. welche Rolle kommt der Offenbarung zu für die Bestimmung der Natur des Menschen, wie sie durch die Vernunft erkennbar ist? *Thomas von Aquin* hat in diesem Zusammenhang auf drei Begriffe zurückgegriffen und sagt, dass die Offenbarung die natürliche Vernunft-erkenntnis des Menschen lenkt, korrigiert und ergänzt. Über den theoretischen Bereich hinaus hat diese Auffassung natürlich auch ihre Auswirkungen auf das gesellschaftliche Zusammenleben gehabt, wenn man beispielsweise an die Frage der spanischen Spätscholastik des 16. Jahrhunderts denkt, ob die Indianer Lateinamerikas gleichberechtigte Menschen sind, und sieht, dass sie damals positiv beantwortet wurde mit der Begründung, dass sie dieselbe Fähigkeit zur Vernunft-erkenntnis haben, auch wenn sie nicht Christen sind. Diese Argumentation liegt auch letztlich dem säkularen Humanismus zugrunde. Und es würde mich interessieren, wie dies in der *Aristoteles*-Rezeption des heutigen Islams diskutiert wird.

kraft seiner Vernunft kann der Mensch Gut und Böse unterscheiden **KHAMENE'I** In der Tat brachten die göttlichen Religionen eine Botschaft, so dass es nicht wunder nimmt, in unseren Ansichten tiefe Ähnlichkeiten zu finden. Die Frage des Verhältnisses zwischen Offenbarung (*wahy*), Natur (*fiṭra*) und Rechtleitung (*hidāya*) wurde in der Geschichte oft diskutiert. Genau betrachtet sind in der aristotelischen Philosophie selbst die himmlischen Dimensionen nur sehr schwach vertreten. Es waren offensichtlich die muslimischen Philosophen, die die aristotelische Philosophie religiös gemacht haben. In der Zeit der scholastischen Philosophie haben Persönlichkeiten wie *Thomas von Aquin*, *Albertus Magnus* oder *Anselm von Canterbury* die islamische Philosophie über Spanien kennengelernt. So ist es verständlich, dass man in vielen Bereichen Gemeinsamkeiten zwischen den islamischen und scholastischen Philosophen findet. Versucht man nun, die Position des Islams in der angesprochenen Frage zusammenzufassen, geht der Islam davon aus, dass der Mensch in seiner Natur über die Kraft der Unterscheidung und des Urteils verfügt. Er kann kraft seiner inneren Vernunft (*'aql*) das

Gute vom Bösen, den richtigen vom falschen Weg unterscheiden. Sieht man von geringfügigen Unterschieden ab, wird man die menschliche Vernunft mit der inneren von Gott geschaffenen Natur des Menschen in eins setzen können. Die menschliche Vernunft gilt jedenfalls im Islam als Botin der Natur des Menschen, sie ist in seinem Inneren (*bāṭin*) verborgen.

Offenbarung unterstützt darin den Menschen Doch begnügen sich der Islam und die anderen Religionen nicht mit der Vernunft, da sie nicht stark genug ist, das Gute eindeutig vom Bösen zu unterscheiden. Daher hat Gott seine Propheten gesandt, um Vermittler der Offenbarung zu sein. Die Offenbarung stellt daher ein universales und natürliches Phänomen dar. Die menschlichen Gesellschaften bedürfen der Führung Gottes, der Führung durch seine eigenen Propheten. Wie er dem Menschen seine innere Natur gegeben hat, so hat er den Propheten die Offenbarung gegeben, damit sie diese der menschlichen Natur überbringen. Kraft ihrer Vernunft sind die Menschen dann in der Lage, die Propheten und die von ihnen vermittelte Offenbarung zu erkennen. Wir unterscheiden uns vielleicht in dieser Frage von den christlichen Gelehrten, weil sie in der Periode des Säkularismus begonnen haben, die Glaubensüberzeugung, *īmān*, der Vernunft-erkenntnis, *'aql*, gegenüber zu stellen, während wir meinen, dass die Glaubensüberzeugung über den Weg der Vernunft kommt, dass es seine Vernunft ist, die den Menschen zur Annahme der Offenbarung führt.

wegweisende Rolle der Offenbarung auf drei Ebenen Wenn nun diese Offenbarung angenommen ist, wird sie nach unserer Auffassung in ihrer wegweisenden Rolle auf drei Ebenen präsent: *Erstens*, auf der Ebene der (den Philosophen ähnlichen) Ansichten über die Erkenntnis Gottes, über die Erkenntnis der Welt und über die Erkenntnis des Menschen. *Zweitens*, auf der Ebene der Ansichten, die das gesellschaftliche Leben und die Sicherung des menschlichen Glücks betreffen – Ansichten, die in Form von Gesetzen vorgelegt wurden. Im Koran finden sich Aussagen, die besagen, dass Jesus gekommen ist, um einige Gesetze von *Mose* zu ändern (vgl. Sure 3,50; 43,63). So vertreten wir die Meinung, dass Jesus zusätzlich zu vielen Glaubensfragen und anderen prinzipiellen Fragen auch Gesetze, *ḥuqūq*, gebracht hat. Was mit diesen geschehen ist, weiß ich nicht. *Drittens*, auf der Ebene der Moral. Im gesellschaftlichen Leben haben die verschiedenen Ansichten, wie wir eben gesehen haben, theoretischen, die Gesetze hingegen praktischen Charakter; die Moral ist die Ergänzung dazu.

Offenbarung lenkt, korrigiert und ergänzt

Hat Frau Professor Gabriel gesagt, dass nach der Lehre des *Thomas von Aquin* die Offenbarung die natürliche Vernunftkenntnis lenkt, korrigiert und ergänzt, so besagt dies, dass die Offenbarung über Aspekte der Führung und der Korrektur bzw. Verbesserung, *iṣlāḥ*, verfügt und der Mensch erst in deren Folge zu einem Menschen wird, den Gott annimmt. Zum Glück hatten wir mit der scholastischen Periode keine wesentlichen Differenzen. Diese traten erst in der Folge der neueren Philosophien auf, die andere Sichtweisen ins Spiel brachten.

„Familie Gottes“ – warum aber zugleich viele Spaltungen?

AKRAMI Wir haben im Islam, wie auch Ayatollah Khamene'i in seinem Referat erwähnte, Ansichten, die die Menschen als eine „Familie Gottes“ betrachten: *an-nās 'iyāl Allāh*, wie es im Ḥadīṭ heißt. Ähnlich lauten viele andere Worte und Überlieferungen auch im

Christentum.

Betrachten wir das Thema ‚Frieden‘ aus religiöser Sicht, müssen wir aber der Tatsache Rechnung tragen, dass es in den Religionen, auch im Islam, neben diesen Aussagen andere gibt, die anscheinend im Gegensatz dazu stehen. Haben wir nicht als Anhänger der Religionen viele Menschen im Laufe der Geschichte als Ungläubige bezeichnet? Und hat nicht der Gegensatz, der in diesen Worten mitschwingt, in der Geschichte zu einer Spaltung unter den Mitgliedern der Familie Gottes geführt? Zu Mitgliedern, die gleiche Rechte haben, und zu Mitgliedern zweiten und dritten Grades? Hat man nicht den Menschen auf diese Weise Klassifikationen in die Hand gegeben, die einige Menschen an den Rand der Gesellschaft geschoben und in ihnen Gefühle der Aggression und Ablehnung ausgelöst haben? Wir sind selber Augenzeugen solcher Vorgänge, wie auch Professor Khoury darauf hingewiesen hat, dass es in den Texten unserer religiösen Traditionen Stellen gibt, die solche Klassifikationen nähren. Wie lassen sich diese Spannungen in unseren Traditionen miteinander versöhnen?

Bevorzugung der eigenen Gläubigen soll Grundrechte der Anderen nicht schmälern

KHAMENE'I Jede Religion räumt ihren Gläubigen eine bevorzugte Stellung ein. Das heißt jedoch keinesfalls, dass eine Religion den Menschen, die als ungläubig betrachtet werden, alle Privilegien und Menschenrechte abspricht. Vielmehr gilt, dass unter normalen Verhältnissen alle Menschen über bestimmte Menschenrechte verfügen und nur dann, wenn sie sich selber durch bewusste Straftaten schuldig machen, einige dieser Rechte gefährden bzw. sich

ihrer berauben. Die Anwendung bestimmter Strafen, mit denen einzelne Menschen wegen begangener Straftaten belegt werden, steht daher in keinem Widerspruch zur Gerechtigkeit in der betreffenden Gesellschaft. Der in den Religionen gegebene Unterschied zwischen den Gläubigen und Nichtgläubigen bezieht sich also auf besondere Rechte, die den Gläubigen zugesprochen werden. Über den Rahmen der normalen Rechte hinaus räumen die göttlichen Religionen demnach ihren Gläubigen zusätzliche Rechte ein; sie können nicht im Zuständigkeitsbereich ihrer Religion alle als gleichberechtigt ansehen. Hier spielt auch der Begriff der ‚Überzeugung‘ eine wichtige Rolle: Es gibt Menschen, die für die Gesellschaft keine Gefahr darstellen, und es gibt andere, die aus ihrer Überzeugung heraus die Religion nicht akzeptieren und daher keine religiösen Verpflichtungen haben, aber zugleich eine Gefahr darstellen.

Die Unterscheidung zwischen dem Gläubigen einer Religion und dem Nichtgläubigen und deren ungleiche Behandlung (*tabṣīḥ*) erscheint in diesem Sinne nicht ungerecht. Etwas anderes ist es, wenn die Geistlichen und Richter einer Religion damit Missbrauch treiben und unter Berufung auf die Bezeichnung ‚ungläubig‘ andere unmenschlich behandeln. Lässt also die Religion eine gewisse Klassifikation zu, so hat diese einen positiven Sinn und soll der stärkeren Motivation der Gläubigen dienen. Steht eine Klassifikation jedoch unter negativen Vorzeichen, sagt man „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns“, so ist dies wie ein Freibrief, der zur Vernichtung eines Volkes ausgestellt wird.

Unterschiede natürlich, sollen aber nicht zu Ungleichbehandlung führen

RASHADI Im Anschluss an die Erläuterungen von Ayatollah Khamene'i zu den besonderen Gesetzen der Religionen, möchte ich auch meinerseits betonen, dass ein mangelnder Realismus bestehenden Problemen gegenüber unerwünschte Folgen haben kann. Dazu gehört das Problem, ob man die menschliche Gesellschaft in verschiedene Gruppen teilt oder nicht. Manche Teilungen sind ganz natürlich und wirklichkeitsgerecht. Sie sind daher von den Menschen akzeptiert; verschiedene Gesetze und Bestimmungen tragen dieser Tatsache auch wie selbstverständlich Rechnung. Denken wir beispielsweise an die Mitglieder einer Familie: sie stehen in einer gewissen Nahebeziehung zueinander und verfügen als solche über Vorrechte, die andere Menschen nicht haben. In ähnlicher Weise unterscheiden politische Parteien zwischen ihren eigenen Mitgliedern und den Anderen, die dies nicht sind, weil sie ihre Mitglieder als gleichgesinnt und als ihre Vertrauten betrachten. Eine Regierung räumt auch ihrem Volk in ihrem eigenen Land besondere Rechte ein. Ver-

lässt jedoch ein Bürger dieses Land und sucht in einem anderen Land um Asyl an, genießt er als solcher keineswegs die gleichen Rechte wie einer, der bereits Bürger dieses Landes ist. Es gibt in einem Land auch unterschiedliche Klassifikationen, die sich aus erworbenen Rechten und Würden ergeben: so kann ein Gelehrter aufgrund seines erworbenen Wissens über Rechte verfügen, die ein anderer nicht hat. Man darf also nicht absolut darauf bestehen, dass es zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft keine Unterschiede geben darf. Unterschiede sind natürlich, sie sollen aber nicht zu einer Ungleichbehandlung, *tabʿīd*, führen.

Hermeneutik hat wichtige Funktionen Ein anderes Kapitel ist das der Hermeneutik. Wir alle wissen, dass es durchwegs kein neues Kapitel ist und die Berücksichtigung hermeneutischer Gesetze in der Geschichte immer wieder wie selbstverständlich erfolgte. Viele dieser hermeneutischen Gesetze finden ihre Anwendung als Gesetze der Natur, *fītra*, und der Vernunft, *ʿaql*, und nicht bloß im Bereich der Religion. Natürlich hat die Hermeneutik im Lauf ihrer jahrhundertelangen Entwicklung verschiedene Schulen, Tendenzen und Lehrmeinungen hervorgebracht, die alle aus dem Bemühen um das rechte Verstehen und Auslegen vorgegebener Texte entstanden sind.

Die einen sagen, dass wir als Leser eines Textes nicht die Aufgabe haben, Auslegung, *kašf*, zu betreiben, sondern versuchen müssen, die Intentionen eines Autors zu verstehen, die ihm bei der Abfassung eines Textes bewegt haben. Andere wieder sagen, dass ein Text unabhängig von den Intentionen seines Autors zur Kommunikation unter bestimmten Menschen dienen kann, wobei es auch möglich ist, dass man zu einem von der ursprünglichen Auffassung des Autors abweichenden Verständnis eines Textes gelangt. Schließlich kann es auch sein, dass eine Gruppe dafür eintritt, einem Text sei die subjektive Meinung seiner jeweiligen Interpreten aufzuzwingen. Aufgrund meiner Aktivitäten auf diesem Gebiet möchte ich den Vorschlag von Professor Gabriel unterstützen, dass sich – so Gott will – in der nächsten Runde dieses Dialoges die Diskussion um die Achse der Hermeneutik bewegen sollte.

angesichts bestimmter Sonderrechte, Grundrechte aller klar zu definieren **KHOURY** Zunächst möchte ich der von Ayatollah Khameneʿi vorgelegten Darstellung der Schöpfungsordnung und der entsprechenden religiösen Grundsätze und ethischen Anweisungen als Grundlage für Gerechtigkeit und Frieden gerne zustimmen. Es ist dies in meinen Augen ein sehr fruchtbarer Ansatz, um daraus

die Verantwortung der Menschen für die anderen Menschen, für die Gesellschaft und für die Welt abzuleiten. Das Problem, von dem Dr. Akrami gesprochen hat, ist die Gefahr, dass all das wieder außer Kraft gesetzt wird durch positive Bestimmungen. Deshalb meine Frage: Wie verträgt sich dies alles, was über die Schöpfungsordnung gesagt wurde, mit einigen Aussagen der positiven Offenbarung, die offensichtlich manchmal damit nicht so schnell vereinbart werden können. Kann man hier vielleicht im Sinne von Hojat-ol-Islam Rashadi unterscheiden zwischen den Grundrechten der Menschen und den Sonderrechten einiger Gruppen, wie den besonderen Rechten der Gelehrten, die ihren besonderen Bedürfnissen entsprechen? Die Grundrechte hingegen müssten ihre Geltung haben für alle Menschen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einem Staat, einer Religionsgemeinschaft oder einer Kultur. Diese Grundrechte müsste man nun näher definieren, darauf käme es an.

nicht stehen bleiben bei dem, was vergangen ist Eine zweite Anmerkung zur Wortmeldung von Professor Manoocheri: In der Tat, wir dürfen die Geschichte nicht einfach vergessen wollen. Wir haben uns unserer Vergangenheit immer wieder zu stellen, um aus ihr zu lernen. Doch sollen wir nicht bei dem stehen bleiben, was vergangen ist, sondern in die Zukunft schauen und weitergehen.

kommt das Gute von Gott und auch das Böse? Zwei Anmerkungen schließlich zu den Ausführungen von Ayatollah Khameneʿi. Im Text seines Vortrags steht, dass Gott das Gesetz schuf, *ḥayr*, und die Unwissenheit, den Unverstand, das Übel, *šarr* [vgl. oben S. 62 f.]. Kommt tatsächlich das Gute von Gott und auch das Böse? Ist das Wort, das hier mit ‚schaffen‘, ‚schuf‘ übersetzt wurde, *ḥalaqa Allāhʿ*?

Maß der Liebe Gottes hängt nicht von Nützlichkeit des Menschen ab Die zweite Anmerkung bezieht sich auf die Aussage, dass das Maß der Liebe Gottes gegenüber den einzelnen Mitgliedern der Menschheitsfamilie von dem Maß der Nützlichkeit des jeweiligen Mitglieds der Gesellschaft abhängt. Das kann ich von meinem christlichen Standpunkt aus in dieser absoluten Form und ohne nähere Erläuterung nicht annehmen. Ich meine, Gott liebt grundsätzlich alle Menschen, unabhängig davon, ob sie nützlich sind oder nicht. Seine Liebe umfasst alle. Diese grundsätzlich universale, unbedingte Liebe Gottes zu allen Menschen ist für uns Christen das Fundament unserer universalen Liebe und Solidarität mit allen Menschen.

jeder kommt zu seinem Recht, aber Rechte sind verschieden

KHAMENE'Ī Professor Khoury hat die Frage gestellt, wie das, was für die Schöpfungsordnung gilt, im Licht der Offenbarungsordnung wieder anders zu sehen wäre. Unserem Glauben nach hat Gott die Welt erschaffen und ihr auch die natürlichen Gesetze gegeben.

Was die Unterschiede anbelangt, die es zwischen den Menschen gibt, so ist nicht zu übersehen, dass in vieler Hinsicht die Natur selbst das Subjekt der Ungleichbehandlung (*tab'īd*) ist. Die Menschen werden nicht alle in gleicher Weise erschaffen. Und sie genießen auch nicht in gleicher Weise Privilegien, was in manchen Fällen auch auf den Menschen selbst zurückgehen kann. In jedem Falle glauben wir, dass der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit universale Geltung hat. Es gibt niemanden im ganzen der Welt, der nicht zu seinem Recht gelangt. Doch unterscheiden sich die Rechte voneinander, so dass sich in Bezug auf die Gleichbehandlung keine Gegensätzlichkeit feststellen lässt zwischen der Ordnung der Schöpfung und der Offenbarung.

Grundrechte bleiben, einzelne Rechte aber können eingeschränkt werden

Ob die göttlichen Religionen die Grundrechte der Menschen vertreten oder nicht? Ich meine, dass keine der göttlichen Religionen die Grundrechte der Menschen antastet. Doch gibt es Unterschiede in der Rechtspraxis. So gibt es Fälle, in denen gewisse Freiheiten eingeschränkt oder sogar ganz aufgehoben werden.

Übernimmt eine Person die Aufgaben eines Angestellten an einem bestimmten Arbeitsplatz oder tritt sie einer Partei bei, verliert sie notgedrungen eine Reihe ihrer Freiheiten. Das gilt auch für den Fall, dass ein Mensch Angehöriger einer bestimmten Religionsgemeinschaft wird.

Gott schafft nur Gutes, doch kann den Geschöpfen das Gute wieder entzogen werden

Zur Frage, ob Gott nur das Gute erschafft oder auch das Schlechte. Grundsätzlich ist er das absolut Seiende, und er schafft nur Gutes. Doch gibt es im Ganzen der Schöpfung Fälle, in denen den Geschöpfen durch den Gang der Dinge wieder das Gute entzogen wird, das sie erhalten haben (*ġānib salbī*). Diese Tatsache kann

man bei alltäglichen Phänomenen erkennen, wie beim Wechsel von Tag und Nacht, der durch den Auf- und Untergang der Sonne und das Verschwinden des Sonnenlichts bedingt ist. Das eine lässt sich an der Seite des anderen feststellen, die Finsternis an der Seite des Lichts. So hat Gott auch die menschliche Vernunft erschaffen und dem Menschen damit die Möglichkeit gegeben, selbst zu entscheiden. Was nun geschieht, wenn der

Mensch zum Beispiel bestimmte gesundheitliche, medizinische oder sonstige Faktoren vernachlässigt oder überhaupt nicht auf sie Rücksicht nimmt, kann man an vielen Dingen beobachten, die die Gesundheit des Menschen gefährden. Kommt beispielsweise ein blindes Kind zur Welt, kann dies mit Gott, dem Schöpfer in Verbindung gebracht werden, es kann aber auch dem Menschen anzulasten sein, der dem göttlichen Segen zuwiderhandelt und infolge mangelnder Obsorge der Eltern an dem gesundheitlichen Schaden eines Kindes selbst schuld trägt.

Erwählte genießen keine Privilegien – und: Gott liebt die Fremden

VANONI Es war im Vorangegangenen die Rede von Privilegien, die die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft in ihren eigenen Reihen genießen. Sehe ich auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments, finde ich dort, dass das Privileg der Erwählung für die Erwählten eher eine Last ist (vgl. Jer 20,8 f.). Denn nach der

biblischen Offenbarung ist Gott mit denen, die drinnen sind, strenger als mit denen ‚draußen‘. Wer sich diesem Gott anschließt, von dem wird mehr verlangt als von denen, die von ihm nie etwas gehört haben und von denen gesagt wird, dass Gott ihnen gegenüber barmherzig ist (vgl. Mt 25,31–46).

Schließlich gibt es in der Heiligen Schrift viele Sätze, wie: Gott „liebt die Fremden“ (vgl. Dtn 10,18). Und ich lese auch: „Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst.“ (vgl. Lev 19,34). Wie verhält sich all das zu der Meinung, dass die Gläubigen innerhalb ihrer eigenen Religionsgemeinschaft gegenüber den Andersgläubigen Vorzüge genießen?

Liebe und Strenge schließen einander nicht aus

KHAMENE'Ī Die von Professor Vanoni angeführten Prinzipien gehören, sofern Islam und Christentum wirkliche Religionen sind, zu den Prinzipien der Religionen. Da ist in der islamischen Tradition beispielsweise die Rede davon, dass ein Vater die größte Liebe hat zu seinem Kind, aber eben dieser Vater sich das Recht nimmt, seinen geliebten Sohn zu bestrafen. In meinen Darlegungen habe ich auch betont, dass Gott absolut barmherzig ist, und er will, dass auch seine Propheten barmherzig sind. Die Prophetengeschichten und die uns überlieferten Schriften

heben dies hervor. Dass sie zwischen *īmān*, der inneren Glaubensüberzeugung, und *kufr*, dem Unglauben unterscheiden, ist eine andere Frage. Warum kämpfte Mose gegen den Pharao? Gott liebte den Pharao, dennoch kämpfte Mose im Auftrag Gottes gegen ihn. Und Jesus sagt: „Ich bin gekommen, um das Schwert zu bringen.“ (vgl. Mt 10,34). Dieses Schwert hatte Jesus nicht ge-

bracht, um es gegen seine Freunde zu richten, sondern um gegen die Feinde zu kämpfen – so wie jeder Mensch verpflichtet ist, sich zu verteidigen. Ist eine Religion dazu verpflichtet, sich zu verteidigen, muss sie sich dabei aber zugleich Grenzen setzen und darf die Menschenrechte auch im Krieg nicht missachten; so darf man zum Beispiel keine Flüchtlinge verfolgen, muss auf Frauen und Kinder sowie auf religiöse Minderheiten Rücksicht nehmen.

Dialog der Zivilisationen und Weltfriede

Abbas Manoocheri

*„Kein Frieden lässt sich mit Gewaltanwendung wahren,
er wird nur mit dem Verständnis erreichbar sein.“*
Albert Einstein

Einführung

Das Wort ‚Friede‘ ist ein Begriff, dessen Bedeutung sich in verschiedenen Denkweisen deutlich unterscheidet. Philosophie, Politologie (insbesondere in ihrer Beschäftigung mit Fragen der Außenpolitik), Ethik, Konfliktpsychologie und die allgemeine Psychologie zählen zu den Fachrichtungen, die sich im Rahmen ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Aufgabenstellung auch mit der Frage des Friedens auseinandergesetzt haben. Zudem haben Kulturen und Zivilisationen diese Frage zum Gegenstand grundlegender Überlegungen gemacht.

In der Regel wird der Begriff ‚Friede‘ in seiner Beziehung zum Begriff des Krieges betrachtet, der ihm nahe steht. Auf der anderen Seite hat der Begriff Friede mit Glück und Wohlstand zu tun. So ist der Begriff allgemein aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten: aus der Sicht des Fehlens eines Krieges bzw. aus der Sicht eines Zustandes, der von vorneherein in den menschlichen Gesellschaften gegeben ist. Das Thema ‚Friede‘ könnte daher entweder unter dem Gesichtspunkt der Hindernisse betrachtet werden, die ihn bedrohen, oder unter dem Gesichtspunkt der Wege, die zu seiner Begründung führen.

Im Lauf der Geschichte haben die Kulturen zu dieser Frage in sehr unterschiedlicher Weise Stellung genommen, wobei ohne Zweifel die Meinung der politischen Philosophen besonders ins Gewicht fällt. Worauf es mir in meinem Beitrag vor allem ankommt, ist die kritische Betrachtung des Dialoges der Zivilisationen in seinem Verhältnis zur Friedensfrage. Zunächst sollen die verschiedenen Auffassungen von ‚Krieg‘ und ‚Frieden‘ erörtert werden. Sodann wird es um die Beziehung zwischen ‚Kultur‘ und ‚Frieden‘ gehen. Schließlich sollen einige Schlussfolgerungen daraus gezogen werden.

In diesem ganzen Zusammenhang darf nicht übersehen werden, dass der

Krieg heute zu einer globalen und interkulturellen Frage geworden ist, während alle Kulturen grundsätzlich den Frieden wollen. Werden die kulturellen Belange in der Gestaltung der internationalen Beziehungen berücksichtigt, werden vielleicht Dinge vermieden, die zum Ausbruch eines Krieges führen können. Tatsächlich widmen sich in unseren Tagen die Theorien der Außenpolitik in ernsthafter Weise der kulturellen Diplomatie. Dabei wird die Friedensfrage im Lichte des Dialoges der Kulturen behandelt. Haben sich doch die menschlichen Gesellschaften immer wieder mit dem Thema ‚Friede‘ auseinandergesetzt. Und das klassische Instrument, das dem Austausch dieser Bemühungen dienen kann, ist eben das Gespräch.

Der interkulturelle Dialog könnte sich zum Frieden hin orientieren. In Zeiten, in denen die Globalisierung aufs engste mit der Frage der kulturellen Identität verbunden ist und die Gefahr eines Krieges globalen Ausmaßes im Raum steht, kommt dieser Orientierung daher besondere Bedeutung und Dringlichkeit zu.

1. Krieg und Frieden in der Geschichte der Philosophie

1.1 In der Antike

In der griechischen Antike wird der Ursprung feindlicher Auseinandersetzungen auf die Anthropologie zurückgeführt. Zwar meinte *Heraklit*, dass der Krieg der Vater aller Dinge ist, er vergaß jedoch dabei nicht zu betonen, dass die verborgene Natur der Dinge in der Ordnung liegt: „Und die verborgene Ordnung ist stärker als die sichtbare.“¹

Thukydides ging davon aus, dass die Beziehungen der Staaten zueinander ihrem Wesen nach kämpferischer Natur sind und Anarchie und fehlendes Vertrauen diese Beziehungen überschatten. Außerdem weckt die hierarchische Ordnung in den Staaten und die Anarchie im zwischenstaatlichen Bereich Angriffslust oder Kriegsbereitschaft. Und er fügte hinzu, dass manche Menschen auch mit ihrem persönlichen Charakter und mit ihren Untaten viel Unheil heraufbeschwören können. *Thukydides* hat dafür zwar kein allgemeines Gesetz aufgestellt, doch sieht er in der Neigung zu Sicherheit, Ehre und Profit drei Momente, die in den verschiedenen Kriegen eine entscheidende Rolle spielen.²

¹ *Heraklit*, Fragmente 54, in: *H. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Bd. 1, Berlin 1934, 162.

² *M. W. Doyle*, *Ways of War and Peace. Realism, Liberalism, Socialism*, New York u. a. 1997, 45–81.

Die Wörter εἰρήνη und ἁρμονία bedeuten bei *Herodot* und *Homer* Harmonie und Übereinstimmung. Einer idiomatischen Wendung der alten Griechen zufolge werden die Schlafenden im Krieg durch den Lärm der Trompeten aufgeweckt und im Frieden durch den Gesang der Vögel (*Polybios* 12.26.2).³

In seinen „*Nomoi*“ (628 de) sagt *Platon* auch, dass sich die Grundgesetze des menschlichen Zusammenlebens auf den Frieden hin ausrichten sollen. Damit beschäftigt sich auch *Aristoteles* in seinem Werk „*Politik*“ (1333 a 31 bis 1334 a 16).

Und *Xenophon* kommt in den „*Hellenika*“ zu dem Schluss: „Haben es die Götter wirklich vorherbestimmt, dass die Menschen (unbedingt) miteinander Krieg führen (müssen), dann haben wir dessen Ausbruch so weit wie möglich aufzuschieben. Und kommt es tatsächlich zu einem Gefecht, dann sind wir verpflichtet, ihm so bald wie möglich ein Ende zu setzen.“⁴

Allen voran ging *Pythagoras* davon aus, dass die Harmonie das Wesen des Kosmos ist. Die Römer gebrauchten in diesem Zusammenhang das Wort ‚pax‘.

Das Axiom „*pacta sunt servanda*“, Verträge sind einzuhalten, deutet darauf hin⁵, dass der Friede auf dem Boden eines Vertrages verstanden werden sollte.

1.2 In der modernen politischen Theorie

Die politischen Schulen der Moderne haben hinsichtlich des Themas ‚Krieg und Frieden‘ mannigfache Theorien aufgestellt.

1.2.1 So vergleicht der Realismus die Weltpolitik mit einem ‚Urwald‘, für den der ‚Kriegszustand‘ ein charakteristisches Merkmal darstellt. Der permanente Zustand des Kampfes hat seinen Grund in der menschlichen Natur (*Machiavelli*)⁶, er verdankt sich der Eigenschaft der Regierungen (*Rousseau*), er basiert auf der kriegerischen Struktur des internationalen Systems (*Hobbes*) oder es wirken dabei alle drei Elemente zusammen.

Von *Machiavelli* stammt das Wort: „Alles, was in einer bestimmten Zeit geschieht, ist auch früher geschehen. Grund dafür ist, dass der Charakter

³ *A. V. Hartmann – B. Heuser* (Hrsg.), *War, Peace and World Orders in European History*, London u. a. 2001, 39.

⁴ A. a. O. (Anm. 3) 38.

⁵ *U. Eco*, *Interpretation and Overinterpretation*, hrsg. v. *St. Collini*, Cambridge 1992.

⁶ A. a. O. (Anm. 2) 18.

der Menschen gleich bleibt und somit auch ihre Handlungen einander zu allen Zeiten gleichen.⁷

Der realistischen Theorie von *Hobbes* zufolge, werden die Staaten alles daran setzen, ihre Macht, ihren Besitzstand und ihre Autorität zu vergrößern. Lediglich Schwäche oder Furcht kann sie daran hindern. In seinem Werk „*Leviathan*“ spricht *Hobbes* davon⁸, dass die Anarchie, die die Regierungen beherrscht, der Grund des Kriegszustandes ist. Ähnlich wie die Regierungen verhalten sich die Menschen, und dies ist „ihr natürlicher Zustand“. Dieser Zustand lässt die Menschen, die unter das Joch von Habsucht und Furcht geraten sind, in den Krieg ziehen. Befinden sich die Länder im Krieg, schwindet jegliche Moral. Es gibt dann weder Gesetze noch Verantwortung. Es hat den Anschein, dass dieser kriegerische Zustand kein Ende nimmt. Und *Hobbes* meint: „Unter den zivilisierten Staaten ist es gang und gäbe, dass sich immer einer gegen die anderen stellt.“⁹

Auch *Rousseau* hält den Krieg für realistisch, doch unterscheiden sich seine Gedanken zu diesem Thema von den Ideen *Machiavellis* und *Hobbes*: Er hat ein durch und durch optimistisches Menschenbild und meint, dass das freie Bürgertum in der Lage ist, eine Regierung zu wählen, die sich an den Prinzipien der Gerechtigkeit orientiert.¹⁰ Doch betont auch *Rousseau*, dass die Gefahr eines Krieges die internationalen Beziehungen fortwährend überschattet und nur die internationale Anerkennung der staatlichen Grenzen die Souveränität eines jeden Landes gewährleistet.¹¹

Allerdings hat *Rousseau* die psychologische Theorie *Machiavellis* und die Staatslehre von *Hobbes* aus soziologischer Sicht einer kritischen Betrachtung unterzogen und kommt zu dem Schluss, dass der Krieg aus der gesellschaftlichen Verfasstheit des Staates hervorgeht. Haben sich auch die Menschen schon lange vor der Bildung von Staaten miteinander gestritten, so gibt es den Krieg doch erst seit der Gründung von Staaten. „Ein Krieg bricht nicht zwischen zwei Menschen aus, sondern zwischen zwei Staaten. Was die einzelnen Menschen betrifft, so hat sie der reine Zufall in einen Krieg geführt, sie sind darin keine Bürger, sondern Soldaten, keine Mitglieder der Gesellschaft, sondern Verteidiger.“¹²

⁷ A. a. O. (Anm. 2) 92. – N. *Machiavelli*, *The Discourses*, hrsg. v. B. *Crick*, übers. v. L. J. *Walker* (Penguin Classics), Harmondsworth 1970, 43.

⁸ A. a. O. (Anm. 3) 5.

⁹ *Th. Hobbes*, *Leviathan*, hrsg. v. M. *Oakeshott*, New York 1962, 100.

¹⁰ A. a. O. (Anm. 2) 138.

¹¹ J. J. *Rousseau*, *The Social Contract. Or Principles of Political Right*, übers. v. G. D. H. *Cole*, New York 1950, 140.

¹² A. a. O. (Anm. 11) 10.

Ein weiterer Denker mit realistischen Tendenzen ist *Ibn Haldūn*. Er betrachtet die Motivationen, die zu einem Krieg führen, unter gesellschaftlichen Rücksichten und meint, dass zwischen der Expansionspolitik der Staaten und dem Krieg ein dialektisches Verhältnis besteht. Um ihre Bedürfnisse zu decken, schließen sich einzelne Gesellschaften auf der Basis nach außen gerichteter Interaktion zu politischer Einheit zusammen, nach innen handeln sie in solidarischer Übereinstimmung. Hand in Hand mit der Steigerung ihrer Macht wächst die Tendenz zu einer Expansionspolitik. In dem Maße dies im Leben der Staaten Platz greift, wächst die Gefahr von Kriegen.¹³ Demnach lässt sich sagen, dass *Ibn Haldūn* ein sozialer Realist ist. Den Gesellschaften ist der Wille zu Macht und Einheit eigen, so dass *Ibn Haldūn* mit *Rousseau* der Meinung ist, dass der innere Wille zur Macht zu einem nach außen gerichteten wird und nur der Aufbau einer bestmöglichen inneren Ordnung im Staat den Krieg vermeiden kann.

Da die Realisten den Kriegszustand für naturgegeben halten, setzen sie auf Friedensstrategien nur, um den Krieg zu vermeiden, und nicht, um einen dauerhaften Frieden zu erreichen.

Für *Thukydides* und die frühen Realisten ist es diese zwischen den Staaten herrschende Anarchie, die jegliches Bemühen um den Frieden von vornherein zum Scheitern verurteilt. So betont *Machiavelli* anstelle des Friedens die Sicherheit und sieht in der Expansionspolitik der Republik den besten Garanten für die Sicherheit eines Landes. Seiner Meinung nach sind die freien Bürger einer Republik in der Lage, eine hinlänglich große Armee aufzustellen und so die nationalen Interessen zu wahren. Drei Modelle entwirft er, hält aber letztendlich nur eines davon für effektiv:

- das erste ist die freie Republik, die imstande ist, die Nachbarländer anzugreifen und zu unterwerfen – so die Spartaner;
- das zweite hat den Zusammenschluss freier Republiken im Auge;
- das dritte Modell nimmt das alte Rom zum Vorbild und ist für eine Abhängigkeit der Nachbarvölker von der römischen Zentralmacht.

Hobbes hält nur das dritte Modell im Interesse von Sicherheit und Ehre für zielführend.¹⁴ Doch könnte in seinen Augen der Friede, der die Sicherheit gewährleistet, das Ergebnis einer vernunftgesteuerten Diplomatie sein, die ja auch eine moralische Aufgabe hat. Um dies tatsächlich zu erreichen,

¹³ *Ibn Haldūn*, *al-Muqaddima*.

¹⁴ A. a. O. (Anm. 2) 105.

dürfen die Staaten nicht gegen die Logik des Friedens verstoßen.¹⁵ Dies können nur große Koalitionen effektiv erreichen.

Rousseau zeigt im Unterschied zu *Hobbes* und *Machiavelli* drei politische Modelle auf, die geeignet sind, den Frieden aufzurichten:

- Staaten, die aufgrund eines sozialen Vertrages entstanden sind – in diesem Falle wird das Volk ohne weiteres für die Wahrung der nationalen Interessen kämpfen;
- Staaten, die in Isolation und ohne die Anhäufung von Reichtümern leben – in diesem Falle wird von vornherein das Interesse fehlen, das Land anzugreifen;
- Staaten, denen es gelingt, sich politisch zu entwickeln, die Bildung eines nationalen Selbstbewusstseins zu fördern und das Volk zur Teilnahme an den politischen Prozessen zu gewinnen. Die Feinde werden in einem solchen Staat keine Bedrohung sehen und zugleich wird es nicht leicht sein, sie anzugreifen.

1.2.2 Anders als der Realismus meint der Liberalismus, die weltpolitische Situation wie einen Garten sehen zu dürfen, in dem, bei entsprechender Pflege, sowohl Krieg wie Friede wachsen können. Der Staat ist für die Vertreter des Liberalismus im Falle eines Krieges kein einzelner, logisch handelnder und nationalistisch eingestellter Spieler. Vielmehr handelt es sich hier um eine Koalition, in der die Interessen der Individuen und die der Parteien vereinigt sind. Die Staatsinteressen werden nicht durch Erfolge auf der Weltebene erreicht, sondern über jene Mitglieder der Gesellschaft, die (natürlich zeitlich begrenzt) die Macht der Regierung in der Hand haben. Die verschiedenen innerstaatlichen Interessensgemeinschaften bestimmen die Außenpolitik. Auf der internationalen Ebene sind daher die Verhaltensweisen der Staaten sehr verschieden. Für den Liberalismus steht der Krieg außerhalb jener Interessen, die innergesellschaftlich den sozialen Frieden herstellen.¹⁶

In den Ansichten von *Locke* und *Kant* lassen sich die eben angesprochenen liberalistischen Tendenzen gut erkennen. So verdeutlicht sich die Theorie *John Lockes*, eines des prominentesten Denkers des Liberalismus, in seiner Analyse der „menschlichen Natur“ und des „natürlichen Zustands“. Der Mensch verhält sich demnach nicht von Natur aus kämpferisch, zu einem Krieg kann es nur mangels entsprechender gesetzlicher

Regelungen kommen. Würde jedoch in diesem Falle eine Organisation eine Vermittlerrolle übernehmen, könnte der Krieg vermieden werden. Für *Locke* bedeutet der natürliche Zustand des Menschen sein Zusammenleben in der Gesellschaft nach Maßgabe seiner Vernunft, ohne jeglichen Führer, aber unter der Voraussetzung einer Judikative. Zu einer Kriegssituation kommt es erst da, wo Gewalt ausgeübt wird und eine entsprechende Judikative fehlt.¹⁷

Für *Locke* ist die Regierung, die durch das Volk gewählt wird, verpflichtet, für die Sicherheit des Staates zu sorgen und seine Interessen zu wahren. Die Außenpolitik sollte auf dem Boden internationaler Gesetze betrieben werden. Im Falle, dass andere Länder diese Gesetze nicht einhalten, ist der Krieg unvermeidlich und würde als ein ‚gerechter Krieg‘ anzusehen sein; näherhin, wenn die Menschenrechte, Freiheit und Eigentumsrecht bedroht sind und zudem die territoriale Integrität im Zeichen der drei Gewalten des Staates verletzt wird. Der gerechte Krieg gibt dem bedrohten Staat die Möglichkeit, wie im ‚natürlichen Zustand‘ den Aggressor zu bestrafen.¹⁸

Kant sieht in den globalen Beziehungen die Wurzeln für Krieg und Frieden, da es nicht möglich ist, die Beziehungen der Staaten isoliert und getrennt voneinander zu untersuchen.¹⁹ Dies im Unterschied zu *Hobbes*, der unter der Voraussetzung des globalen Anarchismus meint, dass die jeweils stärkere Macht die anderen bedroht.

Für *Kant* bedeutet eine despotische Regierung eine Bedrohung für die anderen Staaten, während eine ‚gute‘ Regierung gemeinsam mit den anderen ‚guten Regierungen‘ versuchen wird, den Frieden herzustellen.²⁰ Demgegenüber ist *Locke* der Ansicht, dass jeder Staat ebenso wie jedes Individuum in einer natürlichen Situation die Möglichkeit hat, politische Unabhängigkeit und territoriale Integrität, Freiheit also und Eigentum gegen jede Aggression zu verteidigen. Die verschiedenen Staaten leben mit anderen Worten friedlich nebeneinander, solange deren Rechte nicht verletzt werden; doch steht dieser Friede auf tönernen Beinen und kann nur mühsam aufrecht erhalten werden.²¹

¹⁵ A. a. O. (Anm. 2) 19.

¹⁶ *J. Locke*, *Second Treatise*, in: *Two Treatises of Government*, hrsg. v. *P. Laslett*, Cambridge 1960 (para. 19).

¹⁷ A. a. O. (Anm. 2) 22.

¹⁸ A. a. O. (Anm. 2) 254.

¹⁹ Ebd.

Kant betrachtet die Frage des Friedens in einem geschichtsphilosophischen Sinn und meint, dass ein dauerhafter Friede nur unter liberalen Staaten zu verwirklichen ist, da solche Länder in der Lage sind, ohne Angst und jenseits der Schrecken des Krieges miteinander friedliche Kontakte aufzunehmen. Um einen Frieden nachhaltig zu sichern, ist jedoch ein intaktes ‚internationales Recht‘ absolut erforderlich, das vor allem drei Elemente beinhaltet: Parteilosigkeit, Sicherstellungsrechte und Verteidigungskoalitionen. Diese Elemente werden im Rahmen von drei Prinzipien verwirklicht: innerhalb einer Republik, in einem Friedensbund (‚foedus pacificum‘) und im internationalen Recht.

1.2.3 Ein ganz anderes Modell entwirft der Sozialismus: für ihn steht die Weltpolitik auf nationaler und internationaler Ebene im Zeichen des Klassenkampfes.²² Gesellschaftlich-wirtschaftliche Faktoren sind es, die dem Marxismus zufolge zu kämpferischen Auseinandersetzungen führen, während die sozialistische Revolution in der Lage ist, den Frieden herzustellen und das kapitalistische System zu überwinden, das als Brandstifter und Kriegstreiber angesehen wird.²³ Krieg und Frieden sind demnach in der marxistischen Theorie Folge der Auseinandersetzungen bzw. Solidarität zwischen den verschiedenen Klassen der Gesellschaft, das heißt, weder der Staat noch Gesetzeswerke oder Politiker spielen dabei eine maßgebliche Rolle. Wer nach den Ursachen für Krieg oder Frieden sucht, muss nach *Marx* (und *Rousseau*) die Struktur der Gesellschaft analysieren, während *Lenin* in diesem Zusammenhang (wie schon *Hobbes* und *Kant*) die internationalen Beziehungen für entscheidende Faktoren hält und ihnen die Schuld am Ausbrechen kriegerischer Konflikte gibt.²⁴ Entsprechend sind für *Marx* auch gesellschaftliche Faktoren maßgeblich in der Frage des Friedens: Die herrschende Klasse sucht im Prinzip sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene unter den Klassen und angesichts der Auseinandersetzungen zwischen ihnen Kompromisse zu schließen. So ist nur der Sozialismus imstande, die gesellschaftlichen Unterschiede und die daraus resultierenden Konflikte beizulegen. Je mehr die Ausbeutung zwischen einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft ein Ende findet, desto mehr wird auch die Ausbeutung einer Nation durch eine andere ein Ende nehmen. Das Ende des Klassenkampfes in einem Land zieht also in *Marx*'scher Sicht

auch das Ende der Feindseligkeiten eines Landes mit einem anderen nach sich.²⁵

1.2.4 Zu den wichtigen Denkrichtungen der Moderne gehört auch der Anarchismus. Er sieht den Krieg nicht so sehr als Folge der Beziehungen zwischen den Staaten, sondern als Folge der innenpolitischen Verhältnisse. So ist der Krieg mit der Existenz des Staates gegeben und die Chancen für den Frieden richten sich gleichfalls danach. Nach *Simone Weil* ist der Krieg eine Handlung der Innenpolitik, und zwar deren brutalste Handlung.²⁶ Im Gegensatz zu *Kant*, der eine schlechte Regierung für den Krieg verantwortlich macht und in einer guten Regierung die Ursache für den Frieden sieht, gehen die Anarchisten davon aus, dass der Krieg ganz allgemein der Macht einer Regierung zuzuschreiben ist. Der Staat ist seiner Natur nach kämpferisch.²⁷ Weil aber die Macht Symbol des Staates ist, kann ein Umsturz in solchen Gesellschaften den Krieg verhindern: eine gemeinschaftlich-kommunale Struktur, die Verteilung der Macht und ein föderatives System sind als Voraussetzung für den Frieden anzusehen und als geeignetes Mittel zur Verhütung des Krieges.²⁸

1.2.5 Nationalismus und Krieg

Die kritische politische Soziologie sieht im modernen Phänomen des Staates bzw. der Nation eine Gefahr für den Frieden. Der Anarchismus hatte schon, wie eben erwähnt, den Staat als seinem Wesen nach brutal und kämpferisch bezeichnet. Nun sagt zum Beispiel *Anthony Giddens*, dass die globale Verbreitung der Vorstellung von Staat und Nation in zunehmendem Maße die Tendenz zu kriegerischen Konflikten herbeigeführt hat.²⁹ Dafür verantwortlich ist vor allem der Nationalismus, insofern er eine historische Konsequenz aus der Staat-Nation Idee darstellt und seinem Wesen nach wie ein gemeinsames Gefühl ist, das sich für die Mitglieder einer Gesellschaft aus ihrer gemeinsamen Bindung an bestimmte Symbole ergibt.

Im Sinne von *Isaiah Berlin* spielt der Nationalismus auch eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit dem Phänomen des Krieges. Er meint, dass diese Idee zwar der Moderne, im Grunde aber doch auch schon dem antiken Griechenland zuzuordnen ist, insofern sie das innere Anliegen einer

²² A. a. O. (Anm. 2) 223.

²³ A. a. O. (Anm. 2) 20.

²⁷ C. Ward, *Anarchy in Action*, London 1982, 21.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O. (Anm. 27) 22 f.

²⁴ A. a. O. (Anm. 2) 223.

²⁵ A. a. O. (Anm. 2) 20.

²⁶ A. a. O. (Anm. 2) 318.

Gesellschaft vertritt. Dieses Anliegen, und das scheint das Wichtigste daran zu sein, bringt immer ein Gefühl des Gegensatzes zum ‚Anderen‘ mit sich. Die Betonung der eigenen Nation führt zu einer Herabwürdigung anderer und schürt den Hass gegen sie.

Daraus kann man folgern, dass der Nationalismus als kulturelles und soziales Phänomen der modernen Zeit eine große Rolle dabei gespielt hat, zwischen den Ländern und Nationen Brutalität hervorzurufen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass der Nationalismus erstens ein politisches und ein kulturelles Phänomen ist; man sollte, mit anderen Worten, hinsichtlich des Verhältnisses von Nationalismus und Krieg die Rolle der Kultur insbesondere da, wo sie politisch gefärbt ist, nicht außer Acht lassen. Und zum anderen, dass der Nationalismus die Tendenz hat, einen Gegensatz zum ‚Anderen‘ zu schüren, die anderen Kulturen also herabzuwürdigen.

Die Erörterung des Verhältnisses zwischen Politik und Krieg sollte demnach auch den kulturellen Aspekt einbeziehen. Dazu wird es jedoch nur kommen, wenn uns in bestimmten Theorien, die zum Thema Krieg entwickelt werden, der kulturelle Faktor als zentrales Thema vor Augen geführt wird. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Theorie des „Zusammenpralls der Kulturen“ von *Samuel P. Huntington*, dem großen politischen Theoretiker. Man wird in der Folge nicht mehr daran vorbeikommen, in der Diskussion über Krieg und Frieden auch auf die kulturellen Beziehungen zwischen den Völkern einzugehen.

1.2.6 Der kulturelle Nationalismus und der Krieg der Zivilisationen

Die *Huntington'sche* These, die zu den bekanntesten zeitgenössischen Theorien zählt, bietet weniger eine Erklärung als vielmehr eine Prognose. Ganz im Geiste der oben schon besprochenen realistischen Vorstellungen treten hier aber an die Stelle der Staaten die Zivilisationen der Menschheit in den Mittelpunkt des Interesses. *Huntington* sieht in der Konfrontation der Zivilisationen, die letztendlich kulturellen Ursprungs ist, die letzte Phase der Auseinandersetzung in der modernen Welt. Er bezeichnet die Zivilisation als eine „kulturelle Einheit“ und führt für das Heraufkommen eines „Zusammenpralls der Zivilisationen“ sechs Gründe an:

- die Kulturen und Zivilisationen unterscheiden sich fundamental voneinander;
- die Welt ist kleiner geworden;
- die Modernisierung der Wirtschaft und der Umbruch in den sozialen Verhältnissen weltweit bezeugen, wie die Menschen sich in ihren

traditionellen Anschauungen einander entfremdet haben;

- es ist ein Zivilisationsmodell entstanden, das den Westen an die Spitze der Macht geführt und die nichtwestliche Welt in eine kulturelle Isolation getrieben hat;
- die kulturellen Unterschiede, die weniger toleriert werden, beschwören Konflikte unter den Kulturen und Gesellschaften hervor;
- die Kulturen könnten in den verschiedenen Regionen der Welt zu wirtschaftlichen Zusammenschlüssen führen.

Aus der atomistisch-realistischen Sicht *Huntingtons* sind die Kulturen also wie Teilchen, die sich im Endeffekt gegenseitig angreifen werden und dieser *Darwin'sche* Kampf ums Dasein wird – im Zeichen der bekannten Selektionstheorie – zum Fortleben einer bestimmten Kultur führen.

2. Kultur und Frieden

Im Unterschied zur besonderen Ansicht *Huntingtons*, dass sich Kultur und Konfrontation notwendig gegenseitig bedingen, gibt es auch Meinungen, die Kultur und Frieden miteinander verbunden sehen. Ich verweise in diesem Zusammenhang speziell auf die Theorie der „kulturellen Beziehung“ von *Benito Juárez*, der „kulturellen Diplomatie“ von *J. M. Mitchell* und schließlich der „kulturellen Entwicklung“ von *S. Freud*.

Im Persischen besteht das Wort Kultur, *fārhāng*, aus den beiden Silben *fār* und *hāng*, die ‚vorwärts‘ und ‚gehen‘ bedeuten. ‚Vorwärtsgehen‘ ist also die etymologische Bedeutung des Wortes *fārhāng*. In den europäischen Sprachen bedeutet Kultur so viel wie das „Urbarmachen des Bodens“ und den „Anbau von Pflanzen“. Man kann in der Kultur die Summe der geistigen und künstlerischen Ausdrucksformen eines Volkes sehen, die Gesamtheit von Vorstellungen, die sich in den Handlungen, Äußerungen und Tatsachen der zwischenmenschlichen Beziehungen herauskristallisiert, insofern Menschen an den Erfahrungen anderer Menschen teilnehmen.³⁰

2.1 Zur Theorie der „kulturellen Beziehungen“

Auf der UNESCO-Weltkonferenz über Kulturpolitik im Jahr 1982 in Mexico City standen die „kulturellen Beziehungen“ im Mittelpunkt der Verhandlungen. Zwei Artikel der Schlusserklärung waren dem Verhältnis von

³⁰ *H. Salimi*, Culture and Theories of International Relations (in Farsi), Tehran 1998, 80–88.

Kultur und Weltfrieden gewidmet. So heißt es in Artikel 4 dieser Erklärung u. a.: „Alle Kulturen gehören zum gemeinsamen Erbe der Menschheit. Die kulturelle Identität eines Volkes wird durch die Begegnung mit den Traditionen und Werten anderer Völker erneuert und bereichert. Kultur ist Dialog, der Austausch von Ideen und Erfahrungen und die Wertschätzung gegenüber anderen Werten und Traditionen.“ Und in Artikel 5: „Das Universale kann nicht rein theoretisch durch irgendeine einzelne Kultur in Anspruch genommen werden: es geht vielmehr aus der Erfahrung aller Völker der Erde hervor in der Weise wie jedes einzelne Volk seine Identität zum Ausdruck bringt.“ Es wurde in diesem Dokument im weiteren auf eine Definition des Friedens verwiesen, die von *Benito Juárez* stammt und für den der Friede – in den Beziehungen zwischen Individuen wie zwischen den Nationen – in der Achtung vor den Rechten des jeweils Anderen besteht (Artikel 54).³¹

Die Konferenz hat also die Notwendigkeit des Ausbaus der kulturellen Beziehungen und des gegenseitigen Verständnisses im Interesse des Weltfriedens hervorgehoben. Entscheidende Bedeutung für die Erreichung dieser Ziele wird dem Austausch von Kunstwerken zukommen sowie dem Austausch wissenschaftlicher Errungenschaften und Ausbildungsmethoden, was dann schließlich zu Frieden und Sicherheit in der Welt führen wird und zum weiteren Ausbau der kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Interessen.

2.2 Zur Theorie der „kulturellen Diplomatie“

Gehen wir davon aus, dass Diplomatie als *Terminus technicus* die Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen meint, so bezieht sich dies insbesondere auf zwei oder drei Aspekte – auf Wirtschaft, Politik und eventuell auch auf militärische Angelegenheiten.

Zu den Fachleuten, die sich eingehend mit jenen Faktoren befasst haben, die zum Frieden gehören, zählt *J. M. Mitchell*. Für ihn nehmen dabei die globalen Beziehungen im Bereich der Kultur und der kulturellen Diplomatie eine besonders wichtige Stellung ein.³² Seiner Ansicht nach unterstützen die kulturellen Beziehungen in hervorragender Weise die Aufgaben der herkömmlichen Diplomatie. Die tolerante Sprache der Kultur kann

³¹ Mexico City Declaration on Cultural Policies, World Conference on Cultural Policies, Mexico City, 26 July – 6 August 1982.

³² *J. M. Mitchell*, *International Cultural Relations (Key concepts in international relations)*; 3), London 1986, 1. 7.

die offiziellen Beziehungen zwischen den Staaten durch das ihr eigene Verständnis immer wieder beleben. Und es verdient Beachtung, dass im Rahmen der komplexen Verhältnisse in den internationalen Beziehungen die Frage der Kultur – bei aller Bedeutung, die den Wirtschaftsinteressen und den politischen Beziehungen zukommt – besonders belangvoll ist.

Während in den vergangenen Jahrzehnten die philosophischen Ansichten von *Hobbes* und *Morgenthau* und die des Realismus insgesamt die internationalen Beziehungen beherrschten, in denen die Frage der Macht eine zentrale Stellung einnahm, findet die Frage der Kultur im Rahmen der internationalen Interaktionen im Vergleich zu den Diskussionen des Realismus weitaus größere Resonanz. Das Tabu, das in dieser Hinsicht in den internationalen Beziehungen bestand, ist längst gefallen. So gelten die kulturellen Beziehungen heute als wichtiger Beitrag zur internationalen Diplomatie und können helfen, Kriege zu vermeiden.

Beachtet man den umfangreichen Austausch sinnvoller Gesten gegenseitiger Akzeptanz und Einflussnahmen im Bereich der internationalen Beziehungen, muss auch die Bedeutung der kulturellen Beziehungen betont und in den Dienst der Diplomatie genommen werden, um die Völker vor Brutalität und Konflikten zu bewahren. Die kulturellen Beziehungen sind, so gesehen, durchaus in der Lage, dabei mitzuhelfen, die Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben aller Nationen zu schaffen.

2.3 Zur Theorie der „kulturellen Entwicklung“

Eine der bekanntesten Theorien über die Verbindung zwischen Kultur und Frieden ist *Sigmund Freuds* „kulturelle Entwicklungstheorie“. *Freud* weist auf drei entscheidende Merkmale menschlichen Lebens in der Geschichte hin und kommt auf diesem Wege zu einer Theorie über Krieg und Frieden und deren Beziehung zur Kultur.

Da ist zunächst die Existenz zweier Hauptinstinkte zu beachten, von Eros und Todestrieb, die die Quelle aller menschlichen Handlungen sind. Diesen beiden Faktoren kommt im menschlichen Verhalten besondere Bedeutung zu: der Nötigung durch die Ausübung von Gewalt (Todestrieb) und dem Eros, der auf Gefühlsbindung und Selbstidentifikation ausgerichtet ist und sich auf diesem Wege in freundschaftliche Beziehungen wandeln kann. Doch konnten diese beiden Faktoren weder Frieden stiften noch Kriege verhindern. Letzteres blieb einem dritten Faktor vorbehalten, der „kulturellen Entwicklung“. *Freud* meint dazu, dass diese Entwicklung schon von alters her im Gang ist und weiter zurückreicht als unser Ge-

dächtnis. Viel Leiden geht auf diese Entwicklung zurück, ihr Ursprung und ihre Folgen bleiben uns verborgen.³³

Die psychischen Entwicklungen, die mit der kulturellen Entwicklung Hand in Hand gehen, die allmähliche Loslösung von bloß instinktgebundenen Zielvorstellungen, ist besonders auffallend. Die beiden wichtigsten Entwicklungen freilich sind jene, die zur Herrschaft der Urteilskraft über das rein instinktive Leben und zur Überwindung der Aggressionstribe geführt haben. Und diese beiden Entwicklungen sind deutlich gegen die Kriegssucht gerichtet.

Nach *Freud* ist es insbesondere das kulturelle Verhalten des Menschen und die Überwindung der grundlosen Angst vor künftigen Konflikten, die zu einem friedlichen Leben führen, während die emotionalen Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen, die zwischen Liebe und Hass schwanken, ihre Wurzeln im Krieg haben.

2.4 Das Gespräch, Kultur und Frieden

Wie wir sahen, haben „kulturelle Beziehungen“, „kulturelle Diplomatie“ und „kulturelle Entwicklung“, je in ihrer Art, dazu beigetragen, die Kluft zwischen Kultur und Frieden zu überbrücken. Welche Mittel und Wege stehen zur Verfügung, um diese Verbindung nun tatsächlich zu verwirklichen?

Es sind vor allem drei Theorien, die Antwort auf diese Frage geben können: die Theorie der Gesprächsentwicklung (*J. Habermas*), die interkulturelle Philosophie (*W. M. J. van Binsbergen*) und die Theorie der Distinktionshermeneutik (*F. R. Dallmayr*).

Für *Habermas* treten im Zuge der kulturellen Entwicklung Gespräch und Toleranz an die Stelle von Feindseligkeit.³⁴ Da der Mensch ein sprachbegabtes Wesen ist, lebt er immer schon in einem Dialog, der jedoch entweder gestört oder unvollkommen ist. Kraft allgemeiner sprachlicher Regeln („universal pragmatics“) kommunizieren die Menschen miteinander. Was diesen ursprünglich freien Dialog hindert, sind Eigentum und Macht. Wo aber der Dialog stattfindet, kommt Einigung zustande, die zwar nicht Übereinstimmung, wohl aber rational begründetes Einverständnis bedeutet. Kommunikatives Handeln, das auf den Grundregeln rationaler Ge-

sprächsführung beruht, führt zur Verständigung und schließt notwendigerweise die Möglichkeit ein, Meinungsverschiedenheiten friedlich auszutragen.³⁵ *Habermas* sieht in der Verständigung unter Menschen eine Art Einverständnis, das auf intersubjektiver Ebene wechselseitige Anerkennung, gemeinsames Wissen, gegenseitiges Vertrauen und Toleranz impliziert.³⁶

Das Verhältnis zwischen Kultur und Verständigung hat auch *Hans-Georg Gadamer* in seiner philosophischen Hermeneutik thematisiert. Für ihn ist der Mensch ein sprachfähiges und interaktives Wesen und Hermeneutik „ein Prozess des interaktiven Fragens zwischen sich selbst und dem Anderen“. Das Verstehen ist in der Welt, in der wir leben, immer geprägt durch ein Vorverständnis, und es ist Aufgabe der Hermeneutik, das Fremde als Fremdes zu verstehen. Im Zuge des hermeneutischen Prozesses wird ein Verstehen des Anderen möglich, ein Verstehen, das nicht einfach eine Übereinstimmung mit dem Anderen beinhaltet oder eine Wiederholung dessen ist, was der Andere vorher gesagt hat; er lässt vielmehr durch die Angleichung der Vorverständnisse (Horizontverschmelzung) einen Zugang finden zu dem Bereich dessen, was uns mit den Anderen gemeinsam ist.³⁷ Der Unterschied, der in der menschlichen Identität selbst liegt, ist tiefgreifend, ansonsten die Identität ihres Sinnes beraubt wäre.³⁸ Durch die Verständigung werden nach *Gadamer* sowohl vom Einzelnen als auch von der Gesellschaft kulturelle Erfahrungen gesammelt. Es wäre ein Fehler zu glauben, dass die Vernunft in Folge der Verschiedenheit der Sprachen gleichsam aufgesplittert wird, im Gegenteil, die Mannigfaltigkeit der Sprachen entsteht, weil unser Dasein begrenzt ist, um in die Unendlichkeit des Gesprächs, das wir auf diesem Weg zur Wahrheit sind, einzumünden.³⁹

Jacques Derrida warnt hinsichtlich der interkulturellen Verständigung vor zwei Gefahren: vor kultureller Assimilation und kulturellem Narzissmus. Seiner Meinung nach ist es besser, dass eine Kultur nicht mit sich selbst identisch ist, er hält den Unterschied für den Kern einer kulturellen Identität.⁴⁰

³³ *S. Freud*, „Why War“, in: *Unesco Courier* (März 1993) 4–7. 46–48.

³⁴ In der Kulturgeschichte hat auch das Gespräch immer eine wichtige Rolle gespielt. Das wird u. a. in den Theorien von *Marx*, *Spencer* und *Durkheim* deutlich, die sehr stark von *Darwins* Theorie über den Kampf und die Evolution der Arten beeinflusst wurden; Evolution und Kampf gehören darin zusammen.

³⁵ *Th. A. MacCarthy*, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass. u. a. 1988, 324. A. a. O. (Anm. 35) 3.

³⁶ *F. R. Dallmayr*, *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany, N. Y. 1996, 47.

³⁷ A. a. O. (Anm. 37) 49.

³⁸ *H.-G. Gadamer*, *Philosophical Hermeneutics*, übers. v. *D. E. Linge*, Berkeley 1976, 16 (dt.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965).

³⁹ A. a. O. (Anm. 37) 58.

Van Binsbergen schließlich sieht in der interkulturellen Philosophie einen Weg, um zwischen den Kulturen zu einer Verständigung zu gelangen. Für ihn ist ‚inter-kulturell‘ gleichbedeutend mit ‚Dialog‘. Er meint, im Dialog nicht nur eine der ältesten philosophischen Vollzugsweisen zu erkennen, sondern hält ihn für eine Art von Kommunikation, die in idealster Weise zur Teilnahme an den gleichen Rechten führt. Der Dialog schafft mit anderen Worten die besten Voraussetzungen für die Erkenntnis aller Facetten und Dimensionen einer Sache und impliziert als solcher sogar die Wahrheit. Das Gespräch ist immer wieder der geeignetste Weg, um Verständigung zu erreichen. Die interkulturelle Beziehung steht in diesem Sinne immer am Anfang und ist in ihrem Wesen schöpferisch.⁴¹

2.5 Frieden und das interkulturelle Gespräch

Geht man der Bedeutung des Wortes ‚Friede‘ nach, wird man feststellen, dass es einen transkulturellen Inhalt hat, d. h., dass mit diesem Begriff in allen Kulturen letztendlich das Gleiche gemeint ist. So ist das Wort *harmonia* im Griechischen mit den beiden Sanskritbegriffen *śānti* (das friedvolle Zur-Ruhe-Gekommensein) und *ahimsā* (das Nichttöten) sinnverwandt. Ähnliches gilt für den Fernen Osten, wenn wir an das chinesische Zeichen *heping* und im Japanischen an *heiwa* oder *wahei* denken: beide bedeuten Harmonie in verschiedenen Aspekten.⁴² Auch im Islam meinen *salām* und *tawhīd* das Vermeiden jeglicher Art von Streben nach Überlegenheit und die Annahme der Einheit in der Welt und in den sozialen Beziehungen des Menschen.

Diese sinn- und sachverwandten Begriffe weisen deutlich darauf hin, dass es unter den Zivilisationen der Menschheit a priori ein gemeinsames Verständnis von dem gibt, was Friede bedeutet.

Die wichtigste Frage aber bleibt, wie dieses interkulturelle Verständnis von Frieden tatsächlich verwirklicht werden kann. Die Antwort darauf hat davon auszugehen, dass im Falle die Kultur auf nationaler bzw. auf internationaler Ebene einen Konflikt heraufbeschwört und die kulturelle Entwicklung in der Lage ist, den Frieden wiederherzustellen, dann ist es der Dialog, der zwischen den Zivilisationen zur Verständigung führen und den

⁴¹ W. M. J. van Binsbergen, „Cultures Do Not Exist“, Inaugural address, Rotterdam Chair of Intercultural Philosophy, January 1999.

⁴² Es liegt auf der Hand, dass sich ein solches Begriffsverständnis maßgeblich von jenem unterscheidet, das mit dem römischen Begriff *pax* verbunden ist und den Frieden zu einem bloßen Vertragszustand degradiert, im modernen Sinn einem Gesellschaftsvertrag entsprechend, der auf ein Gleichgewicht der Macht auf Weltebene bedacht ist.

Frieden verwirklichen kann. So gesehen, kann dieser Dialog zwischen den Zivilisationen die Aufgabe einer „internationalen Hermeneutik“ übernehmen und den Weg zum Frieden ebnen.

Der Dialog der Zivilisationen bringt drei Elemente in Verbindung zueinander: Dialog, Kultur und Frieden. Geht man davon aus, dass die Kulturentwicklung zum Frieden tendiert und die kulturellen Beziehungen gleichfalls auf Frieden hin angelegt sind, dann wird das Gespräch zum Weg werden, auf dem die Kultur zur Verständigung führt und die kulturellen Beziehungen die Türen zum Frieden öffnen. Das Gespräch ist somit ein Vehikel, das über die Kulturentwicklung und über die Festigung der interkulturellen Beziehungen Frieden stiftet. Umgekehrt traten die großen Weltkulturen im Lauf der Geschichte immer wieder in Beziehung zueinander, eine Tatsache, die allerdings durch jene Faktoren, die, wie Macht und Besitz, fortgesetzt zu Konflikten führten, in Vergessenheit geraten war. Diese Kulturvergessenheit machte den politisch-wirtschaftlichen Mächten auf internationaler Ebene den Weg frei, während das Auftreten der Kulturen mit ihrer gemeinsamen Sorge um den Frieden der Bereitschaft zum Frieden zum Durchbruch verhelfen kann.

Teilhabe im interkulturellen Horizont kann Missverständnissen im Selbstverständnis ebenso wie im Fremdverständnis zuvorkommen. Das Gespräch lässt ein bereits bestehendes Beziehungsverhältnis der Zivilisationen im voraus zu jeder einzelnen Zivilisation wieder erkennbar werden. Auf dem Wege einer interkulturellen Hermeneutik, die im Zuge einer Horizontverschmelzung möglich wird, wird der Weg zu einer Erkenntnis des Anderen frei, die nicht ohne Auswirkung auf das eigene Selbstverständnis bleibt. So wird der Erdkreis tatsächlich zu einer Bühne des Weltgeschehens und davor bewahrt, ein Imperium der Wirtschaftsmächte zur Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zu werden. Die Erde bleibt eine Quelle des Lebens für den Menschen und in den verschiedenen Kulturen spiegelt sich das geistige Erbe der Menschheit wider.

2.6 Der Weg zu einem menschenwürdigen Leben

Wie für *Hans-Georg Gadamer* der Raum der hermeneutischen Verständigung im Zeichen eines ‚Zwischenraumes‘ steht, sieht auch *Bernhard Waldenfels* die Lebenswelt des Menschen als etwas Gemeinsames, als ein Zwischenreich, das dazu verpflichtet, die binnenkulturelle Sichtweise der menschlichen Lebenswelt mit der interkulturellen Sichtweise, die geschichtliche ebenso wie geografische Differenzen berücksichtigt, zu ver-

binden.⁴³ So weist auch *Raimundo Panikkar* auf die diatopische Hermeneutik hin und bezeichnet sie als eine Interpretationsmethode, die imstande ist, die Kluft zwischen den Kulturen zu überbrücken.⁴⁴ In diesem Falle wäre in der kulturellen Intersubjektivität ein Aspekt zu sehen, dem im Rahmen der Hermeneutik in jedem Falle Rechnung zu tragen ist. Das heißt, in den Gesamtrahmen jener Aufgaben, die die Hermeneutik wahrzunehmen hat, die also die menschlichen Beziehungen bis hin zum Verhalten des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft in sich schließen, gehört auch die kulturelle Intersubjektivität. Dann wird die Hermeneutik den ihr zukommenden Platz im Leben der Menschen finden. Was uns ferne erscheint, wird nahe kommen. Eine Brücke zwischen ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ wird geschlagen. Unserer kulturellen Dimension vorgelagert werden wir, abgesehen von unserem eigenen historischen Selbstverständnis und der interkulturellen Horizontverschmelzung, ein hermeneutisches Bewusstsein unserer kulturellen Dimension erreichen.

So wird eine gemeinsame Lebenswelt gebildet, in der sich, getragen vom Gespräch der Zivilisationen, das wahre Ich äußert. Und jenes Selbstverständnis, das sich im Schatten der Ablehnung des Anderen und der nationalistischen Herabwürdigung anderer Menschen in verzierter Weise Ausdruck verschaffte, findet in einem interkulturellen Bezugsfeld zu seinem wahren Wesen. Dieser Zwischenbereich ist der wahre Ort der kulturellen Identitätsbildung.

Die Gesprächsabhängigkeit der Hermeneutik wird auf diese Weise durch den Dialog der Zivilisationen ihrer Realisierung zugeführt; durch einen Dialog, der die logische Folge des Austausches von Auffassungsunterschieden ist und der wechselseitigen Öffnung verschiedener Selbstverständnisse. Hat die kulturelle Horizontverschmelzung einmal den Weg zur Annäherung an die geschichtliche Identität geebnet, so dass diese zu einem rechten Verständnis des eigenen Selbstes und der Welt gelangt, wird das Gespräch der Zivilisationen die heutige Situation der Menschheit im Lichte der Vergangenheit zu klären helfen und das Verständnis für den Frieden wecken.

Diesen Prozess könnte man die „Globalisierung des Dialoges“ nennen. Es wäre dies eine Globalisierung, die uns vor einer globalisierten Hege-

monie bewahren könnte, vor einer Hegemonie, die die internationalen Beziehungen in einer Weise plant, dass der Welt wieder ein schreckliches Unheil widerfahren könnte. Unser Weg der Globalisierung hingegen würde im Dienste einer Entwicklung stehen, in deren Gefolge kein neuer Krieg anfängt und die Kulturen nicht zerstört werden. Auf diesem Wege könnte es zu einer Respektierung aller Kulturen kommen, könnte das Gespräch im „Zwischenfeld“ alle zu gemeinsamer Verständigung führen. Für die Weltbevölkerung wäre im Zeichen dieses interkulturellen Austausches ein Leben in Frieden gewährleistet, ein interkulturelles Zusammenleben erschlossen und Feindschaft beseitigt.

Schlussfolgerung

Seit jeher stand der Friede im Mittelpunkt menschlicher Sorge und Bemühungen, während der Krieg den Menschen Angst und Schrecken eingejagt hat. An sich sind Krieg und Friede bloß menschliche Phänomene. Sie weisen darauf hin, dass die menschliche Natur, politische Strukturen, das internationale System und die Wirtschaftsmächte einerseits Gemeinsamkeiten aufweisen, andererseits aber auch als Beweggründe für den Krieg bzw. als Hindernisse für den Frieden ins Treffen geführt wurden. Der Friede und die damit im Zusammenhang stehenden Sorgen sind heute Thema des Gesprächs der Zivilisationen. Man setzt sich dabei auch ernsthaft mit Fragen der Kultur auseinander, und die Tendenz zum Ausbau interkultureller Beziehungen nimmt stetig zu. „Gespräch“ und „Zwischenfeld“ gewinnen immer größere Bedeutung.

Die Kultur ist ein Phänomen interkultureller Art, und das Gespräch ein Prozess, der der Verständigung dient. Verschmelzen diese beiden Faktoren, wird damit die Voraussetzung zum gegenseitigen Verständnis aller Kulturen geschaffen. Das Aufeinander-Zugehen und die Verständigung unter ihnen können zu interkulturellen Entwicklungen führen, die feindseligen Konflikten entgegenwirken und sie einschränken. Der Dialog zwischen den Zivilisationen scheint daher der beste Weg zur Verständigung zu sein und zum Weltfrieden.

⁴³ B. Waldenfels, „Homeworld and Alienworld“, in: *Phenomenological Studies* (1998) 75 [vgl. ders., „Heimwelt und Fremdwelt“, in: P. Drechsel u. a. (Hrsg.), *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998, S. 101–118].

⁴⁴ A. a. O. (Anm. 43) 61.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Friede als Frucht einer aufrichtigen Dialogkultur

BSTEH Will man den Frieden, wird es immer wieder notwendig sein, bestehende Differenzen ernst zu nehmen. Es gibt die bekannte Formel von These – Antithese – Synthese. Sieht man im Frieden eine Synthese der menschlichen Interessen und ihres wechselseitigen Zusammenwirkens, würde diese *Hegelesche* Formel auch den Frieden zunächst auf den Boden des Austrags von These und Antithese stellen. In diesem Sinne möchte ich ein Plädoyer halten für einen ernsthaften Frieden, der auf der Dialogkultur aufbaut. Der Austrag von Gegensätzen und Spannungen kann auch eine Quelle der fruchtbaren Weiterentwicklung sein. Was das Wort ‚Kultur‘, *fār-hāng*, im Persischen bedeutet, das Vorwärtsgehen, kommt also meiner Erfahrung und Einsicht nach hauptsächlich aus Spannungen, die man nicht übergeht, sondern austrägt. Damit es nicht möglicherweise zu einem ‚faulen Frieden‘ kommt, sondern zu einem ernsthaften und beständigen Frieden. Horizontverschmelzung, ja; aber nicht zu früh, sondern als Frucht einer aufrichtigen Dialogkultur, der Begegnung und weiterführenden Auseinandersetzung.

aus Ansätzen von *Freud* und *Habermas* – Theorien über Krieg und Frieden?

PICHLER Ich danke dem Vortragenden für diesen Gang durch die Ideengeschichte der politischen Philosophie von der Antike bis in die Neuzeit, der angesichts der gebotenen Kürze manchmal natürlich den Charakter eines Parforcerittes hatte. Die erste Frage bezieht sich auf die neuzeitliche Betrachtung von Krieg und Frieden: Inwieweit eignen sich der *Habermas*’sche sprachphilosophische und der *Freud*’sche psychologische Ansatz mit seiner Entwicklungstheorie für unsere Themenstellung bzw. waren sie ursprünglich tatsächlich von ihren Protagonisten konzipiert worden, eine Theorie über Krieg und Frieden zu liefern? Eine andere Frage bezieht sich auf *Derrida* und auf dessen im Referat von Professor Manoocheri angeführte Meinung, dass eine Kultur gar nicht mit sich selbst im Einklang stehen sollte. Ist das von der Sache her denkbar, und wie wäre dieser Konflikt in der Ausprägung einer Kultur an sich lösbar?

Marx’scher Sozialismus ein Friedensprojekt?

Schließlich ein kurzer Kommentar zur Behauptung, der *Marx*’sche Sozialismus, im Sinne des wissenschaftlichen Sozialismus verstanden, sei so etwas wie ein Friedensprojekt. Ich denke, dass sich die sogenannte Sozialistische Internationale dieses Ansatzes auf politischem Felde be-

mächtigt hat, losgelöst gewissermaßen von *Marx*, wo er dem Zukunftskommunismus vorbehalten blieb. Die geschichtlich reale Stufe im dialektischen Prozess des Fortschreitens zum Sozialismus trägt wieder einen Konflikt in sich – die Dialektik, dass der Staat ist. Und das ist gerade *nicht* ein Friedensprojekt. In seiner bekannten Gegenschrift zu *Lenin* „Der Sozialismus in einem Lande“ hatte ja *Stalin* dies revidiert, indem er aus durchaus national geprägten Ansätzen bzw. Interessen den Krieg und die Auseinandersetzung rechtfertigte. Ein Friedensprojekt jedenfalls war der *Marx*’sche Sozialismus nur auf rein politisch beanspruchtem Felde, allenfalls aus durchaus opportunistischen Gründen.

Krieg in der Antike im Vordergrund – wichtig für neuzeitliches Denken?

BEHESHTI Herr Manoocheri hat auf die grundsätzliche Bedeutung des Friedens hingewiesen und hinzugefügt, dass das Thema Frieden auch in der Antike erörtert wurde, in der Neuzeit hingegen mehr der Begriff des Krieges im Vordergrund gestanden sei. In diesem Zusammenhang frage ich mich, ob wir nicht dem Begriff ‚Frieden‘ in der griechischen Antike erst sehr spät begegnen? Während man im Krieg den Vater aller Dinge sah, hat der Begriff ‚Frieden‘ erst sehr spät seinen Platz in der Mythologie sowie in den philosophischen und historischen Texten der Griechen gefunden. Jedenfalls hat der Krieg viel früher in diese Texte Eingang gefunden als der Friede. Haben die neuzeitlichen Gedanken ihre Wurzeln insbesondere in der Gedankenwelt Griechenlands, fällt da nicht der Umstand, dass das Verständnis des Krieges für die Griechen von ursprünglicher und grundsätzlicher Bedeutung war, besonders ins Gewicht?

Harmonie für Antike von maßgeblicher Bedeutung

MANOOCHERI Die eben gestellte Frage ist wichtig, eine Antwort darauf nicht leicht. Ist das philosophische Denken im allgemeinen und das politische Denken im besonderen eines der charakteristischen Merkmale jeder Zivilisation, so kommt dem Grundsatz der Harmonie in der griechischen Antike unübersehbar maßgebliche Bedeutung zu. So betrachtet *Heraklit*, der bekanntlich als Philosoph der Gegensätze gilt, Friede, Versöhnung und Harmonie als das verborgene Prinzip und sieht im Widerspruch und Konflikt nur ein Folgeprinzip. Diese Auffassung finden wir auch in der Gedankenwelt *Platons* und *Aristoteles*’, ebenso in griechischer Spruchweisheit, wie etwa in dem von mir bereits zitierten Sprichwort, dass diejenigen, die schlafen, im Krieg mit der Stimme der Trompeten erwachen, im Frieden aber mit der Stimme der Vögel.

Begriff des Krieges hat im Realismus seinen eigentlichen Ursprung

Das moderne Denken und die ursprüngliche Bedeutung, die das Verständnis des Krieges im Realismus findet – von einigen Vertretern dieser Richtung, wie *Machiavelli* und *Hobbes* war im Referat bereits die Rede –, erhalten darin eine anthropologisch plausible philosophische Erklärung. Doch ist es mir nicht möglich, eindeutig festzustellen, ob und inwieweit die Philosophie des Realismus gleichsam für sich selbst steht. Natürlich verdanken sich die modernen Lehrmeinungen in Europa weithin der Antike und der griechischen Philosophie im besonderen – gerne spricht man davon, dass sie alle bloße Anmerkungen zur Philosophie des *Platon* sind. Was aber den Zusammenhang betrifft zwischen Anthropologie, Politikwissenschaft und atomistischer Theorie, die sich nachdrücklich mit Krieg und Auseinandersetzung beschäftigt, so finden wir dafür keinen Rückhalt in der antiken griechischen Gedankenwelt. Ich meine entschieden sagen zu können, dass sich die Auffassung von *Hobbes*, Konflikt und Klasse, Streit und Gier oder Angst seien als zwei existentielle Spezifika des Menschen anzusehen, nicht auf die platonische und aristotelische Philosophie zurückführen lässt. Ich komme daher in meinen Überlegungen zu dem Schluss, dass der Begriff des Krieges, in der Weise wie er im Realismus entwickelt wurde, eben dort auch seinen Ursprung hat und nicht in der griechischen Antike. Sogar die liberalistischen Standpunkte, die dem Krieg keine ursprüngliche Bedeutung einräumen, geraten in ihren späteren Ausfaltungen in eine Art Naheverhältnis zum Krieg. Alles in allem verrete ich daher die Ansicht, dass der Begriff des Krieges in der Moderne, näherhin in der Epoche des Realismus seinen eigentlichen Ursprung hatte. Weitere Überlegungen zu diesem Thema haben natürlich noch viel Spielraum.

Beitrag der Religionen zum Dialog der Kulturen

KHOURY Im Dialog der Kulturen und Zivilisationen – wie ist es dabei um den Beitrag der Religionen bestellt? Das ist ja doch unser Bemühen hier, diesen Beitrag deutlich zu machen. Und wo soll dieser Beitrag angesiedelt werden, wenn die Beziehung zwischen Kultur und Religion heute im Westen differenzierter angesehen wird als zu Zeiten, da die Verbindung zwischen beiden noch sehr eng war? Wird in der Entwicklung des Dialoges der Kulturen ein Weg zur Herstellung des Friedens gesehen, in welche Richtung soll dieser Dialog gehen – aufeinander zu in der Differenz oder auseinander im Konflikt? Und wie ist dann in diesem Rahmen der Beitrag der Religionen näher zu definieren?

Dialog des Islams mit den angeführten Theorien?

Im weiteren würde ich gerne mehr dazu erfahren, ob in der modernen islamischen und näherhin iranischen Literatur besondere Traktate zur Theorie des Dialoges der Kulturen und zum Thema Krieg und Frieden zu finden sind. Wie führt heute das Denken der islamischen Gelehrten den Dialog mit diesen Theorien, die Professor Manoocheri dargestellt hat und die im Westen entstanden sind? Was wird davon bejaht, was abgelehnt und wo werden Differenzierungen angebracht?

Dialektik Hegels geeignet für Suche nach dem Frieden?

MANOOCHERI Inwieweit kommt der Ansicht *Hegels*, dass der Friede das Produkt eines Streites ist, in unserem Zusammenhang Bedeutung zu? Die Anfrage von Professor Bsteh ist für mich Anlass zur grundlegenden Frage, inwieweit wir ganz allgemein unsere Grundlagen im *Hegel'schen* System zu suchen haben, auch wenn *Hegel* Politik und politische Philosophie nachhaltig beeinflusst hat. Besteht eine Notwendigkeit, den dialektischen Prozess im Verständnis der *Hegel'schen* Philosophie durchschreiten zu müssen, sei es in der dialektischen Logik, die *Hegel* als Grundlage des Verstehens und der Erkenntnis aller Dinge, so auch des Friedens, betrachtet hat, sei es in Bezug auf die Geschichte u. a.? Hat er in seinem philosophischen System den historischen Prozess und die Vervollkommnung des Geistes bedingt gesehen durch das Gehen von Abschnitt zu Abschnitt der Geschichte, wobei jeder Abschnitt in diesem Prozess die Negation des vorangegangenen Abschnittes darstellt, ist beispielsweise der Sozialismus aus der Sicht von *Marx* in der Tat einer der Abschnitte der historischen Entwicklung. Meine Frage ist also ganz allgemein, ob und inwieweit wir die *Hegel'sche* Philosophie als Grundlage für unser Suchen nach Friede heranziehen sollen, wobei ich meine, dass man einem solchen Vorhaben heute eher skeptisch gegenübersteht.

Dialog soll zu Engagement in der Praxis führen

Den Diskussionsbeitrag von Professor Pichler zur Theorie von *Jürgen Habermas* verstehe ich im Sinne einer prinzipiellen Anfrage, ob wir es in unserer Begegnung hier mit abstrakten Überlegungen zu tun haben oder mit einer Diskussion tatsächlicher Gegebenheiten und Verhältnisse. Auch wenn wir uns in unseren Sitzungen hier mit der Realität auf theoretische und nicht auf praktische Weise befassen, heißt dies noch keinesfalls, dass wir uns mit abstrakten Inhalten befassen. Es geht hier vielmehr, allgemein gesehen, um ein Aufarbeiten der Beziehung zwischen Theorie und Praxis im Zusammenhang mit dem Thema Frieden. Meinen wir, eine Theorie des

Friedens zu haben, ist es also für uns wichtig zu fragen, wie wir sie realisieren können. Theorie bewirkt in unseren Bemühungen den Dialog und führt zu einem Sich-Einlassen auf den Bereich der Praxis.

Hinsichtlich der Ansichten von *Freud* und *Habermas* will ich hier nur darauf hinweisen, dass *Habermas* von den Ansichten *Freuds* im besonderen den Begriff ‚Befreiung‘ aufgegriffen hat und ihm modellhafte Bedeutung beimisst. In ihren Diskursen allein wird man jedenfalls keine erschöpfende Antwort suchen dürfen auf die Frage, wie und auf welchen Wegen Frieden realisiert werden kann.

Diskurs über den Frieden fordert politische Rahmenbedingungen **LUF** Die Hinweise auf die Globalisierung des Gesprächs, die Horizontverschmelzung sowie die kommunikativen Bedingungen menschlicher Verständigung im Sinne von *Habermas* sind auch für mich ein ganz wichtiger Ansatz, auf dem Weg der Bemühungen um den Frieden in unserer Welt weiterzukommen. Meine Überlegung geht nun in folgende Richtung: Ein solcher Diskurs findet ja nicht im luftleeren Raum statt, ist nicht ein bloß akademischer Diskurs, sondern hat auch eine politische Dimension. Und diese politischen Realitäten sind nicht immer durch die Bereitschaft geprägt, sich auf solche Diskurse einzulassen. Daher meine Frage: Welche politischen Rahmenbedingungen institutioneller Art müssten mit diesen Vorstellungen von einer Gesprächskultur verbunden sein, damit dies auch gelingen kann? Für *Habermas* spielt es eine große Rolle, dass gerade auch in diesem Kontext auf nationaler Ebene demokratisch-rechtsstaatliche Bedingungen gegeben sind und er knüpft auf der Ebene der internationalen, kosmopolitischen Beziehungen sehr stark an den *Kant'schen* Friedensbegriff an.

Dialog ein fundamentales Prinzip in der islamischen Lehre **MANOOCHERI** Die hier angesprochenen Fragen stellen sich zweifelsohne im Kontext der Sache selbst, die hier zur Sprache kommt. Das bedeutet aber nicht, dass ich für die Beantwortung der Fragen persönlich kompetent bin. Als Akademiker und als Muslim kann ich jedenfalls sagen, dass nach meinem Verständnis mancher Verse des Korans, die sich mit den wechselseitigen Beziehungen der Völker befassen und mit ihrer Kenntnis, die sie voneinander haben, der Dialog, um den es in unserem Diskurs geht, einen der fundamentalen Grundsätze in der islamischen Lehre bildet. Inwieweit sich muslimische Denker diesem Dialog tatsächlich gewidmet haben, muss von einem kompetenten muslimischen Gelehrten beantwortet werden. Der Koran befasst sich jedoch sehr eingehend damit.

Hermeneutik wichtig auch für interreligiöses Gespräch

Im übrigen findet sich in meinem Beitrag in der Tat kein Wort über die Religion. Was ich gesagt habe, sollte eine Ergänzung zu dem darstellen, worum es in den interreligiösen Dialogen geht, besonders hinsichtlich der Diskussion über Fragen der Hermeneutik. Die Hermeneutik bringt etwas überaus Schönes und Wertvolles in die Diskussionen ein, was besonders dort wichtig wird, wo sie die Diskussionen, die sich mit religiösen Fragen befassen, mit jenen verbindet, die sich mit philosophischen und anderen geisteswissenschaftlichen Fragen beschäftigen. Unter dieser Voraussetzung können die interreligiösen Dialoge in eine fruchtbare Beziehung zu den interkulturellen Dialogen im engeren Sinne treten und umgekehrt.

dem Frieden in den Beziehungen der Zivilisationen vermehrte Aufmerksamkeit schenken

Wie ich schon betonte, halte ich die zivilisatorischen Beziehungen für die primären. Dies könnte im Lichte der eingehenden Studien, die auf diesem Gebiet erfolgt sind, dazu führen, dass in den unterschiedlichen Einflussbereichen der zivilisatorischen Beziehungen der friedlichen Seite in diesen Beziehungen mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Gerade weil es im Lauf der Geschichte in diesem Zusammenhang zu zahlreichen Konflikten und Streitigkeiten gekommen ist, müssen wir heute mehr auf ihre friedliche Seite achten.

besonderer Stellenwert des Dialoges der Kulturen in Iran

Zur Frage von Professor Khoury bezüglich der Akzeptanz, den der Dialog der Zivilisationen und Kulturen in Iran gefunden hat, kann ich aus meiner Sicht der Dinge sagen, dass die Ansichten und Lehren von Persönlichkeiten wie *Gadamer* und *Habermas* im letzten Jahrhundert in Iran große Beachtung gefunden haben. So sehr es natürlich auch in Iran eine große Kluft gibt zwischen der Welt der normalen Bürger und jener der wissenschaftlichen Gelehrsamkeit, doch haben die Theorien der genannten Philosophen unter den iranischen Gelehrten und Kulturschaffenden zu zahlreichen intensiven Diskussionen geführt, die nach wie vor im Gange sind. Der Dialog der Zivilisationen hat jedenfalls in unserem Lande einen besonderen Stellenwert erhalten. Das ist auch weltweit bekannt geworden und findet seinen selbstverständlichen Ausdruck im Kommen und Gehen vieler wissenschaftlicher und kultureller Delegationen, in der einschlägigen Literatur und in deren erstaunlicher Verbreitung unter der Bevölkerung und vielem anderen.

LUF Zu meiner vorangegangenen Frage: Ich hatte sie nicht auf den Iran bezogen, sondern gemeint, dass darin für alle Staaten und für alle Gesellschaften eine weltweite Herausforderung der aktuellsten Art liegt.

Dialog der Kulturen unabhängig von politischen Verhältnissen zu führen

MANOCHERI Dieser Sachverhalt gehört selbst zu den Prämissen des Problems. Wenn wir warten, bis die Bedingungen für das Zustandekommen von Dialogen günstig geworden sind, werden wir wahrscheinlich nie Erfolg haben. Ich habe in meinem Referat aber auch von einer Veränderung in den Prämissen gesprochen, die wir heute erleben, insofern die kulturellen Beziehungen im Be-

griffe sind, auch im Beziehungsgeflecht der politischen Wirklichkeit wirksam zu werden. Dafür gibt es freilich keine zwingende Notwendigkeit.

Was wir heute wissen ist jedenfalls, dass es kulturelle Dialoge unabhängig von allen politischen Faktoren geben kann und dass sie wirksam werden können. Umgekehrt gehört es weithin in den Bereich des Wunschdenkens, dass die politischen Verhältnisse die Bedingungen für den kulturellen Dialog schaffen. Genau das ist der Grund, warum durch Jahrhunderte der Platz für kulturelle Dialoge in den globalen Beziehungen leer geblieben ist angesichts der Tatsache, dass die politischen Dialoge den Platz der kulturellen Dialoge eingenommen haben. Mit dem, was jetzt auch hier in unserem Dialog geschieht, sind wir dabei, Grundlagen zu schaffen, über die die Welt bisher nicht verfügte. So gehört es mit anderen Worten zu den Zielen des Dialogs der Zivilisationen, die interkulturelle Arena zu erweitern, und zwar so weit, dass sie auf die politischen Beziehungen einwirken kann.

oft gleiche Wörter, aber unterschiedliche Inhalte

VANONI Ich möchte im Folgenden an die beiden Wortmeldungen der Kollegen Beheshti und Bsteh anknüpfen. Wir hatten in den vergangenen Dialogrunden immer wieder das Problem der Univozität gehabt: das Problem, dass wir gleiche Wörter verwenden, aber oft durch die

Herkunft aus unserer eigenen Tradition jeweils anderes damit meinen. Darum stehe ich der These von einem transkulturellen Inhalt des Begriffes ‚Frieden‘ skeptisch gegenüber. Sie mag zutreffen, wenn wir damit die Sehnsucht der Menschen meinen, keinen Krieg erleben zu müssen. Schauen wir aber in die einzelnen Kulturen, so treffen wir dort auf große Unterschiede.

Versucht man beispielsweise, das Wort *šalōm* in der hebräischen Bibel etymologisch zu untersuchen, stößt man auf zwei Theorien, die zwar schön sind, einander jedoch widersprechen. Sieht man aber auf die Zusammenhänge, in denen der Begriff in der hebräischen Bibel vorkommt, stellt sich

heraus, dass er sich nicht einmal mehr ins Griechische übersetzen lässt. Denn da, wo im griechischen Raum für den Gegensatz zu εἰρήνη (Friede) das Wort πόλεμος (Krieg) steht, bildet in der Bibel den Gegensatz zu *šalōm* das Wort *ra‘ā*, die Bosheit, das Böse, das Übel.

Damit stellt sich die Frage ganz anders. Natürlich gehört Krieg auch zum Bösen. Sehen wir aber auf das Römische Reich zur Zeit Jesu, so implizierte die *Pax Augustana* bzw. die *Pax Romana* auch die Vorstellung, dass es da, wo es um den Frieden geht, auch um den Krieg gehen muss: *si vis pacem, para bellum!* (Willst du den Frieden, musst du den Krieg vorbereiten!). Die Bibel hingegen würde eher sagen: Frieden schaffen durch Vergebung.

daher Skepsis, gegenüber ‚transkulturellen‘ Begriffen

Eine der Bedrohungen für den Frieden ist es in meinen Augen, wenn wir über den Frieden reden und sagen: alle meinen das Gleiche. Die Bibel sieht in den leichtfertigen Reden über den Frieden ein Hindernis für den Frieden. Das sind die falschen Propheten, die sagen „*šalōm, šalōm* und es ist kein *šalōm*“ (Jer 6,14). Wo der Friede systemstabilisierend ist, ist das in der Bibel immer verdächtig. Denken wir hier über das Thema „Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in unserer Zeit“ nach, so haben wir in dieser Formulierung schon zum Ausdruck gebracht, dass die Gerechtigkeit zum Frieden gehört, dass die Gerechtigkeit die Zwillingschwester des Friedens ist. Aus diesem Grunde regt sich bei mir das Gefühl der Skepsis, wenn ich höre, dass Friede ein transkultureller Begriff sei.

Hermeneutik als Thema für nächste Dialogkonferenz

MANOCHERI Zweimal wurde bereits in den vorangegangenen Diskussionsbeiträgen vorgeschlagen, die nächste Zusammenkunft dieser Dialogrunde unter das Thema ‚Hermeneutik‘ zu stellen. Wir haben es jedenfalls in unserem geistigen Leben immer mit Begriffen

zu tun, insbesondere spielt sich jeder Dialog primär im Zusammenhang mit einer bestimmten (recht oder falsch verstandenen) Begrifflichkeit ab, die unsere Existenz beeinflusst. Die Hinwendung zur Begrifflichkeit ist also eine ernsthafte Notwendigkeit. Dabei ist es nun unsere Aufgabe, eine Gemeinsamkeit des Verstehens zu suchen und bei der Reflexion über bestimmte Begriffe und bei ihrer Anwendung – in unserem Falle naturgemäß insbesondere hinsichtlich der Begriffe ‚Friede‘ und ‚Gerechtigkeit‘ – unsere Aufmerksamkeit mehr auf ihre semantische Gemeinsamkeit zu richten. Dies kann, wie in unserem Falle, in Form einer gemeinsamen Anstrengung geschehen und wird als solche für die Weiterführung unseres Dialoges von entscheidender Bedeutung sein. Was uns dabei helfen kann,

ist die Hermeneutik, denn, wie *Gadamer* sagt, die Sprache ist keine Mauer, sie kann zu einem Weg werden, der Übereinstimmung eröffnet.

Hermeneutik –
wichtig für den
Dialog

NABAVI Bei den Diskussionen, die zwischen bestimmten Intellektuellen und Gelehrten stattfinden, hat man in unseren Tagen bedauerlicherweise oft den Eindruck, dass ihre theoretischen und gesellschaftsbezo-

genen Beiträge undifferenziert sind. Dazu zwei Anmerkungen:

Will man die Notwendigkeit der Hermeneutik betonen, so muss dies eine Gemeinsamkeit der Grundbegriffe und der Bezugsbegriffe zur Grundlage haben. Viele Probleme entstehen, weil man jene Grundbegriffe ignoriert, die man in den 80er und 90er Jahren im Rahmen der Hermeneutik negiert hat. Daher begrüße auch ich den Vorschlag, das Thema Hermeneutik in dieser Dialogrunde aufzugreifen. Man wird dann sehen, welche Argumente die Verfechter einer Hermeneutik vorbringen, die keine grundlegenden Prinzipien und Bezugsbegriffe als gemeinsamen Nenner unter den Menschen anerkennen, und was sie als Alternative dazu vorlegen werden.

Friede –
und das Problem
der Macht

Die zweite Anmerkung bezieht sich auf den Umstand, dass jedes Ereignis in der Geschichte die Gründe, Wirkungen und Probleme hat, die ihm spezifisch sind. Diesem Umstand gilt es nachzugehen und, wie in unserem Falle, nach jenen Faktoren zu suchen, die zum Frieden oder eben zum Kriege führen. Was mir in diesem Dialog bisher gefehlt hat, war die Diskussion des Faktors ‚Macht‘. Es gilt, mit anderen Worten, zu untersuchen, wie oft die Herrschenden im Leben der Völker vom Frieden gesprochen haben, und wie ehrlich sie es damit meinten. Eine Antwort darauf wird nicht an dem Problem der Macht vorbeikommen.

wie kommt es
zu verschiedenen
Lesarten?

MANOOCHERI Die Diskussion über die Hermeneutik wird heutzutage in Iran oft eingeschränkt auf die Vielfalt der Lesarten bestimmter Texte und auf die besondere Lesart dieses oder jenes Interpreten. Das geschieht jedoch nicht wirklich im Sinne der Hermeneutik, weil die Gesamtheit jener Faktoren, die für das Verstehen eines Textes maßgeblich sind, keineswegs im Verfügungsbereich eines einzelnen Interpreten liegt. Es gilt daher herauszufinden, wie es zu unterschiedlichen Lesarten kommt und welchen Grund diese haben. Man wird davon ausgehen müssen, dass es dabei immer wieder zu vielen Übertreibungen kommt und dass man daher in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch die Frage der moralischen Einstellung zu berücksichtigen hat.

Politik und Wirtschaft vor dem Anspruch von Frieden und Gerechtigkeit

J. Hanns Pichler – H. Schneider

[Teil 1: J. Hanns Pichler]

„There is ever enough for anyone’s need,
but never enough for everyone’s greed.”
(G. H. Brundtland)

Fragen nach Gerechtigkeit, deren Missbrauch oder Missachtung und damit verknüpfte Gefährdungen für Frieden wie menschliche Wohlfahrt im weiteren Sinne wurden – unter verschiedenen Gesichtspunkten – im Verlaufe dieses iranisch-österreichischen bzw. islamisch-christlichen „Dialoges“ immer wieder gestellt; nicht zuletzt aus wirtschaftlicher Perspektive in der ihr wiederum zukommenden Rangbestimmtheit unter jeweils übergreifenden gesellschaftlichen, unter politischen bis hin zu religiös bestimmten Bedingtheiten.¹

So etwa wenn wir – angesichts fortschreitender Interdependenz internationaler Beziehungen mit einhergehender Artikulation unterschiedlicher Interessen weltweit, bei sichtlich beschleunigter Dynamik sozio-politischer wie wirtschaftlich-technologischer Entwicklungen einschließlich davon bedingter Herausforderungen – uns fragten, inwieweit tradierte Ordnungsvorstellungen dadurch, wie es scheint, zunehmend verzerrt, ja erschüttert werden als relevante ‚Markierungen‘ bzw. Ordnungshilfen immerhin für davon wiederum geprägte Werthaltungen.

¹ Vgl. dazu A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive* [1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Tehran 1996], Mödling 1997, sowie A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht* [2. Iranisch-Österreichische Konferenz, Wien 1999], Mödling 2001; im Folgenden Bezug nehmend insbesondere auf letzteren Konferenzband, speziell die Referate von J. H. Pichler – I. Gabriel, *Das ethische Element in der ökonomischen Doktrinbildung und die Katholische Soziallehre*, 321–342, sowie auch A. Ganbari, *Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung*, 353–375; mit jeweils einschlägigen „Anfragen und Gesprächsbeiträgen“.

Es birgt sich darin nicht zuletzt die Frage nach der Relevanz vorwiegend abendländisch tradierter Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit mit implizitem Gerechtigkeitsanspruch sowie dessen Durchsetzung auch auf dem Felde wirtschaftlicher Gestaltung, die sich im Zuge fortschreitender Globalisierung unter erwähnter Verflechtung von Interessen nicht so einfach als übertragbar bzw. ‚schablonisierbar‘ erweisen oder gar – aufgrund essentiell ‚westlichen‘ Erbes und Zuschnitts – sich als Art regionaler Sonderfall ausnehmen mögen, mit natürlichen Grenzen bzw. notwendiger Differenzierung jeglicher Assimilation in globalem Maßstab.

Damit erhebt sich weiter die Frage nach dem eigentlichen Sinn wirtschaftlicher Entwicklung, nach den ‚Szenarien‘ etwa von Arm und Reich in der Welt von heute², womit immer wieder auch tiefer lotende Fragestellungen nach Frieden und Gerechtigkeit mittelbar oder unmittelbar angesprochen sind. Der ‚Zahlenspiele‘ diesbezüglich gäbe es mannigfache: so etwa, wenn – selbst bei an sich fataler Annahme fortgesetzten Nullwachstums der Industrieländer – allein die fortgeschritteneren, sprich ‚reicheren‘ Entwicklungsländer bei ihrerseits ‚normalem‘ Wachstum mehrere Generationen benötigten, um die Wohlstandslücke einigermaßen zu schließen; für die armen und ärmsten Länder wäre es ein – bis zum Vielfachen – ungleich längerer Prozess. Dies jedoch sind nicht nur Zahlenspiele, dahinter bergen sich grundlegendere Problemstellungen – weithin z. T. als selbstverständlich postulierter – marktwirtschaftlich geprägter Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen mit deren Verzerrungen bzw. Versagen, einschließlich oftmals gravierender sozialer Kosten; sich manifestierend als „Strukturen der Sünde“ (Papst Johannes Paul II.)³ im Anblick unterschiedlicher Systembedingtheiten und somit durchaus legitimer Infragestellung von Vorstellungen eines globalen ‚Industriekapitalismus für jedermann‘, der als solcher wohl ohnehin nichts weniger denn Albtraumhaftes an sich hätte!

² Vgl. D. S. Landes, *Why Are We So Rich and They So Poor?* Richard T. Ely Lecture, Papers & Proceedings of the Hundred and Second Annual Meeting of the American Economic Association, in: *The American Economic Review* 80/2 (May 1990) 1–13; weiters J. Adelman – C. T. Morris, *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries*, Stanford 1973; A. K. Sen, *On Economic Inequality* (The Radcliffe Lectures; 1972), Oxford u. a. 1973, sowie ders., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft* (Dtv; 36264), München 2002 (im englischen Original: „Development as Freedom“); ferner auch J. H. Pichler, *Socio-economic Development under Humanitarian Criteria as a Postulate for Peace. Poor and Rich in the Light of a ‚Right to Development‘*, in: H. Beck – G. Schmirber (Hrsg.), *Creative Peace Through Encounter of World Cultures* (Sri Garib Das Oriental Series No. 200), Delhi 1996, und ders., *Economic Aspects of Human Development. Evolutio Humana Europaea, Annals of the European Academy of Sciences and Arts*, vol. 10, Salzburg 1995 (mimeo).

³ Vgl. Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, Rom 1987; „Strukturen“, die der Papst explizit

1. Im Blick biblischen Auftrags und Anspruchs

Eine in gegebenem Zusammenhang biblisch-christliche Antwort aus überhörender Sicht bzw. Besinnung dazu – mit nicht zuletzt im wirtschaftlichen Hinblick nachgerade aktuellen Forderungen – entnehmen wir dem alttestamentlichen Deuteronomium, worin es schlicht um den Menschen, um seine unveräußerbare Würde und damit um seine Rechte im ureigensten Verständnis von ‚Menschenrechten‘ geht: mit daraus wiederum zu legitimierender Wohlstandssicherung oder, moderner gesprochen, einem ‚Recht auf Entwicklung‘ als immer wieder von neuem einzufordernden Anspruch auf konkrete Verwirklichung; mit weiters eindringlich sozio-politischer Forderung nach Gestaltung einer ‚Gesellschaft in Geschwisterlichkeit ohne Armut‘ als Grundlage für jedwede gerechte Sozialordnung und ihrer ‚Gesetze‘; einer Sozialordnung, in der es eigentlich „gar keine Armen geben“ sollte, „in einem Land das Jahwe, dein Gott, dir [...] gibt und das du in Besitz nimmst, wenn du (auf seine Stimme hörend) diese Sozialordnung aufbaust“. Abweichend jedoch von solchem Ideal wird es in den geschichtlichen Wechsellagen des Daseins immer wieder auch Menschen geben, die in Not geraten, und somit werden „die Armen nie ganz verschwinden“; deshalb auch „mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder [...] deine Hand öffnen“ (Dtn 15,4 f. und 15,11).⁴

2. Wider die „Strukturen der Sünde“

Hierin liegt Anspruch und Auftrag zugleich von geradezu aufrüttelnder Aktualität angesichts heute global sich stellender Herausforderungen im Sinne eines solidarischen Engagements und Eintretens für die Menschheit als

brandmarkt als „[...] ausschließliche Gier nach Profit und [...] Verlangen nach Macht“, die „unauflöslich verbunden sind“ und „die wahre Natur des Bösen“ ausmachen (in: *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“* Papst Johannes Pauls II. Kommentar von W. Korff und A. Baumgartner, Freiburg u. a. 1988, 68 f.). Wir erleben solche ‚Gier‘ in Form von Korruption, von Machtmissbrauch und im Versagen von Märkten bzw. Zerfall von Ordnungsprinzipien allenthalben – und heute z. T. verstärkt so – von Ost bis West, Nord wie Süd in buchstäblich globalem Maßstab; und es bleibt davon, wie es scheint, kein System gefeit, damit zugleich Schuld und ‚Verschulden‘ – nicht zuletzt sozialer Natur – nach innen wie nach außen auf sich ladend (oder wie solche Phänomene und Auswüchse jüngst Ayatollah Taheri zu Recht anprangerte, als Elemente wetteifernd „with one another to steal the capital and wealth of the nation“; zit. *The Economist*, July 20, 2002, 35).

⁴ Vgl. G. Braulik, *Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche. Das Deuteronomium*, in: *Bibel und Kirche* 43/4 (1988) 134–139; in ähnlichem Zusammenhang zitiert bzw. thematisiert u. a. bereits bei M. Luther, *Von Kauffshandlung und Wucher*, Wittenberg 1524 (siehe auch Anm. 11).

ganze; für uns aufgetragene Gestaltung einer Solidargemeinschaft in dieser unserer einen Welt.⁵ Es birgt dies in überhöhdendem Sinne somit Gebot und Auftrag für ein dem Maße des Menschen, seiner Würde wie Wohlfahrt gerecht werdendes wirtschaftliches Handeln; hieße damit auch, allzu einseitig gewichtete und verabsolutierend ‚klassische‘ Prinzipien zu prüfen bzw. kritisch dahingehend z. B. zu hinterfragen:

- ob Markt bzw. Wettbewerb nach herkömmlichem Verständnis aus Sicht umfassend strukturbedachter Wirtschaftsgestaltung notwendigerweise eine durchgängig beherrschende Kategorie darstelle oder – nach jeweiligen Gegebenheiten – nicht von nur relativierter, gar nachgeordneter Bedeutung sein mag;

- ob nicht etwa Formen sinnvoller Zusammenarbeit zwischen oder innerhalb wirtschaftlicher Strukturen, Sektoren und Gruppierungen durchaus auch Effizienzbedingungen schaffen bzw. gewährleisten mögen, in denen Produktivität und Fruchtbarkeitsstiftung aus Solidarität, sprich auch ‚jenseits‘ jeglicher Mechanismen von Angebot und Nachfrage, sich zumindest ebenso, wenn nicht nachhaltiger entfalten können als auf Basis rein wettbewerbsorientierten Einzelkämpfertums in der Verfolgung wirtschaftlicher Interessen auf Mikroebene;

- ob es konsequentermaßen schließlich für einen nachhaltig pfleglichen Umgang mit gegebenen Wirtschaftsgrundlagen – neben Prinzipien individualistisch geprägter Wettbewerbsordnung – nicht ebenso wichtig wäre, ja allenfalls vorrangiger noch, auf entsprechungsgerechte institutionelle Rahmgebung in deren zugleich sozio-ökonomischen Relevanz zu achten, um marktwirtschaftliche Bedingungen und wettbewerbsorientiertes Wirtschaften, bis hin zu deren Ableitflächen und möglichem Versagen auf heute globaler Ebene, nicht nur sozusagen ‚aushaltbar‘ zu machen, sondern eben dieses Wirtschaften in einem nicht zuletzt sozio-politisch überhöhdenden Sinne tragfähig zu gestalten.

Wenngleich hier nur thesehaft skizziert, sind wir damit verwiesen auf vom klassischen ‚mainstream‘ deutlich sich abhebende Gestaltungsprinzipien ‚Christlicher Soziallehre‘ unter bewusster Hervorhebung von *Per-*

⁵ Vgl. hierzu, aus Sicht eines profunden Kenners christlicher Soziallehre: A. Klöse, Für eine Welt von morgen. Soziale Orientierungen (Topos-plus-Taschenbücher; 396), Limburg-Kevelaer u. a. 2001, sowie ders., Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz u. a. 1993; einschlägig hierzu weiters auch: *Independent Commission on International Development Issues*, North-South: A Program for Survival, New York 1980, der sog. „Brandt-Report“ (dt.: Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer [Bericht der Nord-Süd-Kommission. Mit einer Einleitung des Vorsitzenden Willy Brandt], Köln 1980).

sonalität, der Wahrung also der Würde des ganzen Menschen – auch und insbesondere – im Wirtschaftsprozess, von *Solidarität* und *Subsidiarität* mit Betonung zugleich auf den Vorrang von Gemeinwohl sowie, im Blick neuerdings auf developmentpolitische Herausforderungen, einer Option für die Armen.⁶ Auch hierin nehmen Markt und Wettbewerb offensichtlich keineswegs eine zentrale oder gar durchgehend beherrschende Rolle ein, sind erwähnten überhöhdenden Ordnungsprinzipien vielmehr nach- bzw. untergeordnet; es bedeutet umgekehrt jedoch auch nicht radikale Absage an oder gar einseitige Verteufelung ‚liberalistischer‘ Ordnungsprinzipien⁷, geht es demgegenüber vielmehr um ein Zurechtrücken relativer Rangbestimmtheiten sowie um Vermeidung einseitiger Verabsolutierungen.

3. ‚Soziallehre‘ im vergleichenden Diskurs

Abrundend zu dieser mehr thesehaften Betrachtung sei – nicht zuletzt auf Grundlage vorangegangener ‚Dialoge‘ – der Versuch eines abwägenden Diskurses zwischen christlich und islamisch geprägten Ansätzen einer ‚Soziallehre‘ angestellt, im Bewusstsein damit auch eines gewissen Wagnisses. Bezug genommen sei hiebei spezifisch auf dahingehend einschlägige Ausführungen, dokumentiert anhand der zweiten Dialogkonferenz (Wien 1999).⁸

Weitgehende Übereinstimmung darf aus christlicher wie islamischer Sicht demnach vorausgesetzt werden hinsichtlich bereits apostrophierten biblischen Anspruchs auf Gestaltung einer gerechten Sozialordnung und ihrer ‚Gesetze‘, einschließlich solidarischer ‚Option für die Armen‘; Übereinstimmung zeigt sich auch dahingehend, dass beide ‚Soziallehren‘ jeweils nicht den Anspruch einer durchgängig fundierten ‚Theorie‘ auf Grundlage eines geschlossenen Hypothesensystems beanspruchen.⁹ Darüber hin-

⁶ Vgl. dazu G. Henckel-Donnersmarck, Markt und Globalisierung in der katholischen Soziallehre, in: *Conturen*. Das Magazin zur Zeit, vip 14, IV/98, 18–27.

⁷ Vgl. A. A. Rashadi, Anfrage an J. Gabriel: „Denn dieses liberalistische Gedankengut mit den ihm eigenen Wertvorstellungen beherrscht heute die Wirtschaftsordnung [...]. Wie kann man die Menschheit aus den Krallen befreien, die diese [...] Ideologie wie ein Dämon in die Tiefe der Seele, des Geistes und der Existenz der Menschheit geschlagen hat?“, in: *Werte – Rechte – Pflichten*, a. a. O. (Anm. 1) 343.

⁸ Vgl. auch: *Werte – Rechte – Pflichten*, a. a. O. (Anm. 1), im besonderen J. H. Pichler – J. Gabriel, 321–352, und A. Ganbari, 353–384.

⁹ Vgl. dazu „Anfragen und Gesprächsbeiträge“ zu J. Gabriel, in: *Werte – Rechte – Pflichten*, a. a. O. (Anm. 1) 343, und Ausführungen von A. Ganbari, in: *Werte – Rechte – Pflichten*, a. a. O. (Anm. 1) 362 („Ist eine ‚islamische Wirtschaft‘ möglich?“).

aus finden sich im Rahmen der verdienstvollen, z. T. zweifellos originären Diskussion von A. Ganbari über Wertgrundlagen islamisch fundierter Wirtschaftsauffassung durchaus nachzuvollziehende Parallelen, aber auch Differenzierungen bzw. gewisse Nuancierungen gegenüber christlich-sozialen Prinzipien, wenn es da heißt:¹⁰

- dass – auch wirtschaftlich-materielle – Gestaltung des Lebens und des Lebensunterhalts kein Endzweck sei, sondern lediglich der Wegbereitung auf ein höheres Ziel hin (ein Leben nach dem Tod) diene;

- dass Anhäufung von äußerlichen Reichtümern und Besitz, dass Habgier und Geiz wie damit zur Schau getragene Geltungssucht oder gar missbräuchliche Machtausübung nicht im Einklang stehe mit den Grundsätzen eines überhöhenden Wertekanons des Korans;

- dass Eigentum, Zuwachs und bewußte Mehrung von Vermögen ihre Legitimität jeweils aus ihrem – letztlich dem Gemeinwohl dienlichen – ‚Umlauf‘ bzw. Einsatz erfahren;

- dass Geld um des Geldes willen, also dessen bloß spekulativer Einsatz ohne einhergehenden realwirtschaftlichen Leistungsbezug – damit auch jeglicher daraus resultierende Kapital- bzw. Zinsertrag – ethisch nicht zu rechtfertigen sei;¹¹

- dass Einkommen bzw. Erwerb aus menschlicher Arbeit – im Gegensatz zu individualistisch naturrechtlicher Sicht (*J. Locke*)¹² – nicht eo ipso uneingeschränkt Eigentum begründe, insoweit nicht zugleich ein solidarisches Recht auf Vermögenserwerb auch dem ‚Unbemittelten‘, sprich dem Armen eingeräumt werde (also – ähnlich wie in christlicher Soziallehre – keine Verabsolutierung von Privateigentum, sondern Eigentum und Eigentumserwerb in zugleich sozialer Verantwortung);

¹⁰ A. Ganbari, in: Werte – Rechte – Pflichten, a. a. O. (Anm. 1) 372–375: „[...] über die Wertgrundlagen der Wirtschaft“, thematisiert bzw. problematisiert anhand von 11 Punkten, worauf hier in etwas geraffter Form – da inhaltlich z. T. auch überlappend – Bezug genommen wird.

¹¹ Vgl. auch Aristoteles: „Geld wirft keine Jungen“ (Ethika Nikomacheia, 4. Jh. v. Chr.), bis hin zur Begründung eines christlich „kanonischen“ sowie islamischen Zinsverbots; dazu weiters H. Hesse, Über Luthers „Von Kauffshandlung und Wucher“, beigefügt: G. Müller, Zu Luthers Sozialethik. Vademecum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1987.

¹² Vgl. insbesondere „An Essay Concerning Human Understanding“ (1689/90), sowie „Essays on the Law of Nature“ (1663); einschlägig im gegebenen Zusammenhang auch H. C. Binswanger – W. Ellis – K. I. Vaughn, John Lockes „Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interests, and Raising the Value of Money“. Vademecum zu einem Klassiker der merkantilistischen Geldtheorie (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1993.

- dass einem hedonistisch ‚luxuriösen Leben‘ und jeglichem verschwenderischen Konsum aus einer dem Gemeinwohl verpflichteten Werthaltung grundsätzlich abzuschwören sei;¹³

- dass jedwede Formen unredlicher bzw. unehrlicher Wirtschaftsführung und damit einhergehende Geschäftspraktiken (Schmuggel, Handel mit Drogen oder Alkohol, spekulativ ausbeuterische Zinsnahme und Wucher, Verfälschung des Geldwertes, Missbrauch öffentlicher Gelder, Diskriminierungen in der Arbeitswelt, Ausnutzung von Monopolstellungen sowie Unwissenheit anderer, Erpressung und einseitig forcierte wirtschaftliche Machtausübung etc.) prinzipiell zu verurteilen seien, da mit den religiös fundierten Wertgrundlagen des Korans – auch für entsprechungsgerechtes wirtschaftliches Handeln – schlicht unvereinbar;¹⁴

- dass letztlich, in Abwägung von Interessen, Gemeinwohl vor dem Wohl des Einzelnen gehe, der „Allgemeinheit gegenüber dem Einzelnen“ also der Vorrang zukomme.¹⁵

Über darin zu ortende Gemeinsamkeiten und vielfache Übereinstimmungen hinweg, gelte es somit im weiteren Prozess eines offenen und sachlich geführten Dialoges jeweils auch unterschiedliche Positionen bzw. abweichende Nuancierungen – wie hier angesprochen – auf Basis zugrundeliegender „Soziallehren“ aufzuzeigen und vertiefend herauszuarbeiten.

N. B.: Den folgenden Teil 2 des Referates „Politik und Wirtschaft vor dem Anspruch von Frieden und Gerechtigkeit“ hatte Prof. Heinrich Schneider für die Konferenz bereits vorbereitet, konnte jedoch aus gesundheitlichen Gründen nicht persönlich an ihr teilnehmen. Prof. J. Hanns Pichler hat auch diesen Teil des Referates in der Konferenz verlesen und in der Diskussion zu den betreffenden Fragen Stellung genommen.

¹³ „Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane“ (Koran 17,27), zit. bei A. Ganbari, in: Werte – Rechte – Pflichten, a. a. O. (Anm. 1) 373.

¹⁴ „Verzehrt nicht untereinander euer Vermögen durch Betrug“ (Koran 4,29), zit. ebd.

¹⁵ Ebd.

I.

Unsere Konferenz, unter dem Thema „Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt“, dient nicht irgendeinem Gedankenaustausch zwischen Bürgern unserer beiden Länder, sondern dem Dialog zwischen gläubigen Muslimen und Christen. Das stellt das nun anstehende Thema in eine besondere Perspektive.

Wir sollen „Politik und Wirtschaft“ betrachten. Aber es werden gewiss nicht nur allgemeine Überlegungen über das ‚Wesen‘ der Politik oder der Wirtschaft, über die Veränderungen der politischen und der wirtschaftlichen Verhältnisse erwartet. Es geht wohl auch kaum um die Beziehungen zwischen ökonomischen und politischen Interessen und Kräften – ganz im allgemeinen, oder in diesem oder in jenem Land. Wir müssen vielmehr im Blick auf das Konferenzthema fragen: Welche Rolle spielt das Verhältnis von Politik und Wirtschaft angesichts der Bedrohungen des Friedens und der Gerechtigkeit in der heutigen Welt, also in der gegenwärtigen Schicksalslage der Menschheit.

Dazu sind einige Voraussetzungen vielleicht selbstverständlich, aber doch des Erinnerns wert.

Erstens: Friede und Gerechtigkeit verstehen sich nicht von selbst. Die Welt ist nicht so, wie Menschen (auch und gerade Menschen guten Willens) sie sich wünschen, und sie ist nicht so, wie es dem Willen des barmherzigen Gottes entspräche, gerecht und friedlich. So war es in der ganzen Geschichte, die wir kennen. Es gab und es gibt Ungerechtigkeit und Ausbeutung, und es gibt Drohungen und Gewalttaten von Einzelnen und von Gruppen, es gibt Bürgerkriege, Kriege, imperialistische Eroberungen. Es gab auch ‚Heilige Kriege‘ und Kreuzzüge und Verfolgungen Andersgläubiger und Ungläubiger. Krieg und Gewalt wurden unter Berufung auf die Wahrheit, auf religiöse Glaubensüberzeugungen, auf ideologische Doktrinen oder auf die kulturelle Überlegenheit der eigenen Seite gerechtfertigt. Oft spielten dabei auch wirtschaftliche Interessen eine Rolle, explizit oder unausgesprochen. Die Geschichtsbücher sind voll von Berichten darüber.

Zweitens: Friede und Gerechtigkeit hängen miteinander auf eine eigenartige Weise zusammen. Das Zweite Vatikanische Konzil zitierte das Wort des Propheten Jesaja: „Et erit opus justitiae pax [...] – Das Werk der

Gerechtigkeit wird der Friede sein [...]“ (Jes 32,17).¹⁶ Frieden gibt es nur dort, wo Gerechtigkeit herrscht.

So möchte man meinen: Die Gerechtigkeit ist die Voraussetzung des Friedens. Aber im Neuen Testament findet sich auch das Wort: „Wo Frieden herrscht, wird [...] die Saat der Gerechtigkeit ausgestreut.“ (Jak 3,18). Das klingt so, als ob umgekehrt der Friede die Voraussetzung der Gerechtigkeit wäre: er muss schon herrschen, wenn die Chance bestehen soll, dass Gerechtigkeit wächst.

Handelt es sich um eine dialektische Beziehung? Jedenfalls nicht um eine einfache.

Manche meinen: ein Friede, der nicht eine wahrhaft gerechte Ordnung stabilisiert, verpflichtet nicht. Ungerechtigkeit darf man nicht einfach hinnehmen; man muss gegen sie ankämpfen.¹⁷ Wer kämpft, der stört die Ruhe der bestehenden Verhältnisse, und manche werden sagen: er stört den Frieden.

Aber es gibt auch eine andere Sicht der Dinge. Gerade jener Papst, der sich das zitierte Prophetenwort „Opus iustitiae Pax“ zu seinem Wahlspruch erwählt hatte, nämlich *Pius XII.*, erklärte in der Zeit des Kalten Krieges zwischen Ost und West: es könne zur Pflicht werden, Ungerechtigkeit hinzunehmen, wenn damit gerechnet werden muss, dass der Versuch, das Recht mit Gewalt durchzusetzen, womöglich noch größere Schäden auslöst.¹⁸

Wann hat also die Wahrung des Friedens Vorrang, wann der Einsatz für die Gerechtigkeit? Welche Mittel sind anzuwenden? Dies ist nicht ein für alle Mal und abstrakt zu entscheiden. Es bedarf der Klugheit, und diese ist in der Lehrtradition meiner Kirche eine spezifische Tugend der Politik.

Drittens: Wo menschliche Klugheit am Werk ist, kann man nur hoffen, aber nicht einfach und immer gewiss sein, dass sie den richtigen Weg findet. Und überhaupt ist menschliches Denken und Handeln unvollkom-

¹⁶ Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“, Art. 78.

¹⁷ So fordert das Zweite Vatikanische Konzil dazu auf, um der Würde des Menschen willen gegen jedwede gesellschaftliche oder politische Verknechtung entschieden anzukämpfen, a. a. O. (Anm. 16) Art. 29.

¹⁸ *Pius XII.* in einer Ansprache im Oktober 1953: siehe A.-F. Utz – J.-F. Groner (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 1, Freiburg/Schweiz 1954, 1177 f. In diesem Sinne spricht das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich jenen Anerkennung aus, die bei der Wahrung ihrer Rechte auf Gewaltanwendung verzichten (also nur friedliche Mittel anwenden), sofern dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist (a. a. O. [Anm. 16] Art. 78).

men und fehlbar. Wir können und müssen uns dem Dienst am Frieden und an der Gerechtigkeit verschreiben, aber wir können der Aufgabe nur unvollkommen und bruchstückhaft gerecht werden. Was wir erreichen können, ist höchstens ein matter Abglanz der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Friedens, und wir müssen auch erkennen, dass unsere eigenen Vorstellungen einseitig sind und dass wir daher Demut nötig haben.

II.

Dass die weltpolitischen Verhältnisse uns Sorgen machen müssen, wenn wir davon ausgehen, dass die Welt friedlich und gerecht geordnet sein sollte, ist offenkundig. Das gilt auch dann, wenn unsere konkreten Vorstellungen über die wünschenswerte Ausgestaltung der weltpolitischen Friedens- und Rechtsordnung in mancher Hinsicht nicht übereinstimmen. Über die entsprechenden Probleme haben wir schon mehrmals unsere Meinungen dargestellt und ausgetauscht.¹⁹ Dabei ging es oft mehr um die Prinzipien und Normen, weniger um die aktuellen Bedrohungen.

Wenn in dieser Konferenz mehr und ausdrücklicher von den Bedrohungen gesprochen werden soll, dann gibt es dafür wohl mindestens zwei Gründe:

Erstens: Weil die konkrete Bedeutung und die Nützlichkeit unserer Diskussionen beschränkt bleiben, wenn man auf der Ebene der Grundsätze und der zeitlosen Gebote und Verbote bleibt, aber nicht versuchen will, zu klaren Schlussfolgerungen für das heute notwendige Handeln zu kommen. Zu solchen kommt man jedoch eher und besser, wenn man die Prinzipien und die Allgemeinaussagen mit den aktuellen Problemen konfrontiert, und das heißt: mit den Phänomenen, Kräften und Gefahren, die der Verwirklichung der Prinzipien des gerechten Friedens oder der friedvollen Gerechtigkeit entgegenstehen – eben mit den Bedrohungen.

Zweitens: Weil gerade in den vergangenen Monaten die Bedrohungen vielen Menschen besondere Sorge machen. Seit dem 11. September 2001

¹⁹ Gemeint sind die beiden vorangegangenen Iranisch-Österreichischen Konferenzen im Februar 1996 („Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive“) und im September 1999 („Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht“); siehe die beiden von A. Bsteh und S. A. Mirdamadi herausgegebenen gleichnamigen Publikationen, Wien 1997 bzw. Tehran 1998 und Wien 2001 bzw. Tehran 2001 (die beiden Tagungsbände sind in den Jahren 2002 und 2003 auch in arabischer Sprache in Jounieh/Libanon erschienen).

fürchten sich in manchen Teilen der Welt viele vor einem immer gefährlicher und rücksichtsloser agierenden Terrorismus. Aber es gibt auch andere Sorgen: Wie ist es um die gesellschaftliche Ordnung bestellt, wenn sie Motivation und Nährboden für terroristische Aktionen und Bewegungen gibt? Muss da außer der geistigen Verfassung der Menschen nicht auch die politische und die wirtschaftliche Ordnung massiv gestört sein, wenn es zu solchen Aktionen wie denen vom 11. September kommt? Gibt es nicht auch „Staats-Terrorismus“?

Und da in der heutigen Welt immer mehr alles mit allem zusammenhängt und in Wechselwirkung steht: gibt es da bedenkliche oder gar verhängnisvolle Zusammenhänge zwischen Politik und Wirtschaft, die für die Analyse von Bedrohungen von Frieden und Gerechtigkeit wichtig sind?

III.

Nach verbreiteter Ansicht gehört zu den Besorgnis erregenden Merkmalen der heutigen Wirtschaft, dass ihr Zusammenhang mit der Politik sich gelockert, ja der Qualität nach verändert hat.

Was man die wirtschaftliche ‚Globalisierung‘ nennt, ist insbesondere die Freisetzung der Marktkräfte von eindämmenden staatlichen Normen und Regeln, die sogenannte ‚Deregulierung‘. Bisher hat der einzelne Staat das Erwerbs- und Gewinnstreben in bestimmte Bahnen gelenkt und gewisse Handlungsweisen, die als zerstörerisch und gerechtigkeitswidrig gelten, verboten und verhindert. Die Deregulierung wirkt sich allerdings je nach der Art von Gütern und Diensten, aber auch je nach der geographischen Region, sehr unterschiedlich aus. Vor einigen Jahren hat man festgestellt, dass in die sogenannte Weltwirtschaft nur 30 Prozent der Weltbevölkerung integriert sind, in den ‚Entwicklungsländern‘ sind im Durchschnitt nur 10 Prozent der Bevölkerung einbezogen.²⁰

Zu den Folgen der Deregulierung gehört die Zunahme der Direktinvestitionen in Produktions-, Dienstleistungs- und also auch Finanzunternehmen im Ausland und die Vermehrung und Vergrößerung der transnationalen Unternehmen. Sie wickeln zwei Drittel des Welthandels ab, mindestens ein Drittel des Güterausstauschs findet zwischen Tochterfirmen

²⁰ Nach F. Hengsbach, „Globalisierung“ aus wirtschaftsethischer Sicht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 21 (1997) 3–12; auch die folgenden quantitativen Angaben ebd.; vgl. auch: F. Hengsbach, „Globalisierung“ – eine wirtschaftsethische Reflexion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 33–34 (2000) 10–16.

konzernintern statt; auch da gibt es Gewinnwettbewerb – die Unternehmensleitungen können einzelne Teile dazu nötigen, sich gegenseitig zu unterbieten.

Die Finanzmärkte wurden weit stärker ‚globalisiert‘ als die sonstigen Dienstleistungs- und Warenmärkte. Die internationalen Finanztransaktionen wuchsen explosionsartig; nichts ist so globalisiert wie der Geld- und Devisenhandel, nur 12 Prozent der täglichen Devisenbewegungen hängen mit Warengeschäften und langfristig gemeinten Kapitaltransaktionen (z. B. Investitionen) zusammen.

Immer mehr Wirtschafts- und Finanzagenturen orientieren sich nur noch an den zu lukrierenden Gewinnen (so beispielsweise die Vermögensbildungsfonds, in den USA z. B. die privatwirtschaftlich organisierten Pensionsvorsorge-Unternehmen). Diese ‚Shareholder Value‘-Orientierung zwingt alle Unternehmen, die Kapital brauchen, zu einer Politik der rücksichtslosen Gewinnmaximierung und zur Mobilität jeweils dorthin, wo die entsprechenden Chancen am günstigsten sind. Das nötigt wiederum die Staaten, alles zu tun, um diese Chancen zu verbessern, weil sonst die Betriebe in andere Länder verlagert werden und Arbeitsplätze sowie Steuerleistungen an den Staat verloren gehen.

Dieser sogenannte ‚Standortwettbewerb‘ ändert die Bedingungen der Politik. Ein angesehenes Bankchef hat die „Finanzmärkte“ als eine „fünfte Gewalt“ im Staat bezeichnet (neben Gesetzgebung, Regierung, Gerichtsbarkeit und den Medien); eine ‚Gewalt‘, die das Handeln der eigentlichen Staatsorgane kontrolliert.²¹ Politik wird immer mehr zur Reaktion auf die Dynamik dieser Tendenzen und verliert immer mehr den Charakter der verantwortlichen architektonischen Gestaltung des Zusammenlebens nach den Maßstäben der Humanität und der Gerechtigkeit. Der einzelne Staat, vor allem wenn einer nicht das Potential einer Weltmacht hat, ist den Marktdynamiken ausgesetzt, aber außerstande, sie zu kontrollieren.

„Demokratie“ ist nicht mehr das, wofür ihre Verfechter Generationen lang gekämpft haben: nämlich eine politische Ordnung, in der die Regierenden sich im Auftrag der Bürger an den Erfordernissen des Gemeinwohls (und damit der Gerechtigkeit) sowie am Willen des Volkes orientieren.²² Sie müssen sich stattdessen immer mehr an der Dynamik der transnatio-

nenal Marktkräfte orientieren; wichtiger als der Wille des Volkes wird das Diktat der transnationalen Marktkräfte, wenn nicht durch den Wegzug der produktiven Unternehmungen und Betriebe die Wirtschaft geschwächt und damit der Wohlstand vermindert wird.

Vor einigen Jahrzehnten hat man noch geglaubt, gerade die schwächeren Staaten sollten alles tun, um sich aus der von den Starken dominierten internationalen Wirtschaftsdynamik herauszulösen, um erst einmal für sich selbst stärker zu werden.²³ Diese „Strategie der Dissoziation“ erwies sich jedoch als verfehlt, schon damals, als die ‚Globalisierung‘ noch längst nicht so weit vorangekommen war wie heute.

Aber nicht nur die Politik ändert sich, sondern zunächst auch das Wirtschaftsleben selbst. Die Zentralen größerer Firmen ziehen die wichtigsten wirtschaftlichen und politischen Funktionen und Entscheidungsprozesse an sich, also etwa Finanzierung, Forschung und Entwicklung, Formulierung von Marketing-Strategien, Controlling unter Nutzung von Benchmarking-Verfahren und Rating-Agenturen usw. Sachgüterproduktionen und auch nachgeordnete Ebenen der Informationsverarbeitung werden in kostengünstige Standorte verlagert. Unternehmen sind nicht mehr Personenverbände – gar mit dem Charakter funktional (nämlich auf wirtschaftliche Aufgaben) spezifizierter Lebensgemeinschaften; sie sind auch nicht mehr vertraglich konstituierte und daher irgendwie balancierte Kommunikations- und Interaktionsgefüge (z. B. von Managern, Belegschaften, Anteilseignern, Banken sowie von externen Partnern wie Zulieferern und Kunden). Ein Unternehmen ist nur noch ein Vermögensgegenstand in den Händen der Anteilseigner (oder von deren Agenten). Diese können Beteiligungsmehrheiten erwerben, Manager einsetzen oder nach Hause schicken, die profitablen Produktionszentren ausschlachten, den Rest verkaufen oder verschrotten, die Belegschaften eingeschlossen (die Nachricht über Massenentlassungen lässt den Börsenkurs steigen).²⁴

Das Verhältnis von Zweck und Mitteln kehrt sich um: ursprünglich sollte wirtschaftliches Handeln den Güterbedarf der Menschen befriedigen; Jahr-

²¹ Siehe zum Beispiel *D. Senghaas*, *Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation* (Edition Suhrkamp; 856), Frankfurt/M. 1977. Als einen kritischen Kommentar aus späterer Zeit vgl. zum Beispiel *R. Tetzlaff*, *Perspektiven einer nachhaltigen Entwicklungspolitik am Beginn des 21. Jahrhunderts – Dieter Senghaas' entwicklungspolitische Lehren im Spiegel alter und neuer Theorien*, in: *U. Menzel* (Hrsg.), *Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen. Dieter Senghaas zum 60. Geburtstag* (Edition Suhrkamp; 2173), Frankfurt/M. 2000, 362–395.

²⁴ *F. Hengsbach* (2000), a. a. O. (Anm. 20).

²¹ *R. E. Breuer*, *Die fünfte Gewalt*, in: *Die Zeit*, Ausg. v. 24. Juli 2000, S. 21 f.

²² Im Sinne des berühmten Wortes von *Abraham Lincoln*, *Demokratie sei die Regierung „of the people, by the people, and for the people“*.

tausende hindurch betraf dies zum ganz überwiegenden Teil die Produktion und Verteilung der zum schieren Überleben notwendigen Güter; erst in der modernen Marktwirtschaft und namentlich in Verbindung mit der industriellen Produktionsweise ändert sich das; und es kommt zu einem System, in dem, mit den Worten von *Joseph Schumpeter*, die Produktion – und damit auch die Ermöglichung von Befriedigung des Güterbedarfs der Konsumenten – „eine Nebenerscheinung beim Erzielen von Profiten ist“.²⁵ Das Wachstum der Produktion und vor allem der damit erzielten Gewinne ist das letztlich bestimmende Ziel wirtschaftlichen Handelns und politischer Vorkehrungen zu seiner Optimierung; aber das bedeutet nicht auch die Steigerung des Wohlstands aller, denn nun haben wir z. B. das Phänomen des „jobless growth“.²⁶

Da aber in einer durchökonomisierten Gesellschaft die dominanten Einstellungen und Verhaltensweisen des wirtschaftlichen Lebens auch die anderen Kultursphären beeinflussen, womöglich sogar durchdringen, hat das Vordringen einer ‚Shareholder Value‘-Orientierung im Wirtschaftsleben auch Konsequenzen für die Orientierungs- und Verhaltenskultur in anderen Lebensbereichen. Schon lassen sich Kirchen von Unternehmensberatungen daraufhin überprüfen, ob ihr Wirken den Effizienzkriterien der modernen ‚Business Administration‘-Lehren entspricht, und geben entsprechende Reformprojekte in Auftrag. Auch für die Universitäten wird die Ausrichtung auf marktbezogene und ‚betriebswirtschaftliche‘ Effizienzkriterien zunehmend wichtig.

Und der von der marktwirtschaftlich dominierten Gesellschaft geprägte Mensch entwickelt eine Denk-, Wertungs- und Verhaltenskultur, die sich mit den überkommenen europäischen Konzeptionen von Humanität nicht ohne weiteres in Einklang bringen lässt und in der insbesondere spezifisch christliche Einstellungen keinen Sinn mehr zu haben scheinen.²⁷

²⁵ *J. A. Schumpeter*, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950, 448 (Erstauflage: New York 1942).

²⁶ Siehe zum Beispiel *M. Hereth*, *Freiheit, Politik und Ökonomie* (Serie Piper; 87), München 1974.

²⁷ Vgl. einerseits *R. Sennett*, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998; andererseits *R. Spaemann*, *Einsprüche. Christliche Reden* (Sammlung Horizonte; N. F.; 12), Einsiedeln 1977.

Diese Tendenzen werden auch in der ‚modernisierten‘ westlichen Welt nicht als unproblematisch empfunden. In christlicher Sicht, und insbesondere für *Papst Johannes Paul II.*, sind sie Ausdrucksformen eines verfehlten und verhängnisvollen „Ökonomismus“.

„Ökonomismus“ liegt dort vor, wo in der Wirtschaftsordnung das Verhältnis von Zweck und Mittel, von menschlichem Wohl und ökonomischem Mechanismus umgekehrt wird, wo „der Primat der Person über die Sache“ nicht gesichert ist, wo wirtschaftliche Sachzusammenhänge und Interaktionsmechanismen verdinglicht und zur Hauptsache gemacht werden – entgegen dem Prinzip, dass wirtschaftliche Unternehmungen und Verhaltensweisen dem Wohl des Menschen zu dienen haben. Nie darf der Markt „zum ausschließlichen Bezugspunkt für das gesamte gesellschaftliche Leben werden“; er bedarf einer „öffentlichen Kontrolle“.²⁸

Die Funktionszusammenhänge des Wirtschaftslebens dürfen also – in der Sicht von *Johannes Paul II.* – nicht aus einer gemeinwohlbezogenen politischen Kontrolle entlassen werden, und sie dürfen auch nicht die Dominanz über andere Sinnbereiche des gesellschaftlichen Lebens erhalten. Im übrigen bedürfen unbestrittenmaßen die Marktinteraktionen selbst, um ihrer eigenen Logik gemäß funktionieren zu können, eines ordnenden, dysfunktionale Praktiken verhindernden Rechtssystems, das den Wirtschaftstreibenden u. a. Rahmenbedingungen, Interaktions- und Vertragsmuster vorgibt. Diese Ordnungsvorgabe kann nicht Sache der Wirtschaft selbst sein. Aber auch eine Rechtsordnung funktioniert nicht verlässlich, wenn sie nicht die Anerkennung der wirtschaftlich Handelnden findet und wenn die Geltung der Rechtsordnung nicht in eine fundamentale Haltung der „Rechtsschaffenheit“ eingebettet ist. Deswegen ist gerade in der westlichen Welt seit einiger Zeit die „Wirtschaftsethik“ zu einem aktuellen Thema geworden.²⁹

Auch für die Wirtschaft gilt also, was über das rechtsstaatlich-demokratische politische Gemeinwesen gesagt wurde: dass es nämlich von Vor-

²⁸ Vgl. die folgenden Lehrschreiben von *Papst Johannes Paul II.*: „*Laborem exercens*“ (1981), hier vor allem Nr. 13, und „*Centesimus annus*“ (1991), vor allem Nr. 36 und Nr. 49.

²⁹ Dabei betonen allerdings nicht wenige Autoren, dass in modernen, pluralistischen Gesellschaften der moralische Konsens Grenzen und Brüche aufweist, so dass man für Verhältnisse sorgen muss, die dem Handelnden nicht zu viel Heroismus abverlangen, sondern ihm korrektes und faires Verhalten auch in der Perspektive seiner Interessen nahelegen. Vgl. zum Beispiel *K. R. Lohmann*, *Was ist eigentlich Wirtschaftsethik? Eine systematische Einführung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 21 (1997) 31–38.

aussetzungen und von Rahmenbedingungen lebt, für die es mit seinen typischerweise eigenen Mitteln keine Vorsorge treffen kann.³⁰ Das wusste der erste moderne Theoretiker der Marktwirtschaft *Adam Smith* nur zu gut. Die von Angebot und Nachfrage bestimmte Interaktion begreift er durchaus noch im Horizont seines eigentlichen Gegenstandes, nämlich der „Moral Philosophy“. Auch *Papst Johannes Paul II.* betont, dass die „ökonomistischen“ Perversionen des Wirtschaftslebens sich nur entfalten können, wenn „das ganze sozio-kulturelle System [...] versagt hat“, weil bestimmte Wirtschaftsordnungen „immer auch eine bestimmte Kultur als Gesamtauffassung des Lebens“ zum Ausdruck bringen.³¹

Das Fazit ist klar: Die Wirtschaft, auch und gerade die heutige, braucht eine politisch konstituierte und aufrechterhaltene Basis- und Rahmenordnung, die am Gemeinwohl orientierte politische Regulierungen ermöglicht und sich vor allem in Rechtsnormen ausdrückt. Sie braucht aber auch, ebenso wie das für die Rechtsordnung verantwortliche politische Ge-

³⁰ Hier wird auf das in Diskussionen über Religion und Politik oft erwähnte sogenannte „Böckenförde-Paradox“ hingewiesen. Es stammt von einem sehr angesehenen deutschen Rechtsgelehrten und Verfassungsrichter und dürfte für die Teilnehmer unserer Konferenz auch von prinzipiellem Interesse sein. Daher wird im Folgenden der entsprechende Text etwas ausführlicher zitiert: *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 163), Frankfurt/M. 1976, 42–64, hier 60 f.: „Der freiheitliche [...] Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. [...] Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ Sieht der Staat sich nur als den „Erfüllungsgaranten der eudämonistischen Lebenserwartung der Bürger“, dann ist er der Versuchung ausgesetzt, „die Verwirklichung der sozialen Utopie zu seinem Programm zu erheben“. So fragt *Böckenförde* schließlich – mit *Hegel* – „ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich [...] in der Weise, dass die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“ Zur christlichen Auffassung von personaler und politischer Freiheit vgl. zum Beispiel *H. Schneider*, Das Menschenbild als Leitmaß für die Ordnung des Zusammenlebens, in: *A. Bsteh – S. A. Mirdamadi* (Hrsg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, Mödling 2001, 41–77, hier v. a. 50 ff. und 56 ff.

³¹ *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Centesimus annus*“ (1991) Nr. 39 und Nr. 36. – Bekanntlich betonen manche Sozialtheoretiker die funktionale Autonomie bestimmter gesellschaftlicher Subsysteme und Sachzusammenhänge so sehr, dass sie Aussagen wie die des Papstes als „alteuropäisch“-vormodern und damit nicht sehr hilfreich betrachten; so vor allem *N. Luhmann*. Für die Auseinandersetzung damit fehlt hier die Gelegenheit und die Zeit.

meinwesen selbst, eine aus Überzeugung gelebte und nicht nur durch Strafrechtsnormen in Geltung erhaltene Moral.

Eben deshalb ist unser Thema für den hier weitergeführten christlich-islamischen Dialog von zentraler Bedeutung.

V.

Wo liegen die damit zusammenhängenden Probleme der Politik? Die als ‚Globalisierung‘ etikettierten neuen transnationalen Wirtschaftsdynamiken setzen Regierungen massiv unter Druck. Wenn sie versuchen, sich diesen Dynamiken einfach zu entziehen – durch die Abkoppelung vom weltwirtschaftlichen System –, dann erweist sich das, wie schon gesagt, als eine kaum aussichtsreiche Strategie.

Was kann man tun? Wenn der einzelne Staat nicht mehr imstande ist, der Globalisierungsdynamik standzuhalten, sich z. B. dem ‚Standortwettbewerb‘ zu entziehen, weil der Versuch dazu zum Kapitalabfluss, zum Verlust von Arbeitsplätzen und letztlich zur Schwächung der Volkswirtschaft führt, und weil die ihn unter Druck setzenden Kräfte sich seiner Kontrolle entziehen, dann liegt es nahe, dass die Staatengemeinschaft sich zusammenschließt, um eine gemeinsame, grenzüberschreitende ‚Ordnungspolitik‘ zu entwickeln, die den transnationalen Marktkräften Rahmenbedingungen für ihr Wirken vorgibt. So ähnlich wie der einzelne Staat als Verantwortungsträger für das Gemeinwohl den Marktteilnehmern durch ein System von Rechtsnormen bestimmte Betätigungsmöglichkeiten freigibt, andere verbietet, und unter Umständen auch direkt in den volkswirtschaftlichen Prozess interveniert, sollte es wohl auch im globalen System sein. Angesichts der Vielfalt, der Dichte und der gesellschaftlich folgenreichen transnationalen Austauschprozesse wäre es nötig, auch in einem staatenübergreifenden Rahmen auf die Marktdynamiken regulierend einzuwirken – im Sinne eines internationalen Gemeinwohls (also zur Gewährleistung der umfassenderen Gerechtigkeit und nicht zuletzt zur Verhinderung friedensbedrohender Konstellationen).

Im Zeitalter der grenzüberschreitenden Verflechtungen (zum Beispiel der Weltwirtschaft oder der weltweiten Internet-Kommunikation) werden die Verknüpfungen und gegenseitigen Abhängigkeiten der staatlich geordneten und regulierten Gesellschaften so eng und so bestimmend, dass es nicht mehr ausreicht, nur Vorkehrungen für das besondere Gemeinwohl jeder einzelnen dieser Gesellschaften zu treffen. Nötig wären Vorkehrun-

gen zur Realisierung nationenübergreifender, letztlich globaler Gemeinwohlerfordernisse.

In der Perspektive der klassischen europäischen Denktradition und insbesondere in der christlichen (vor allem der katholischen) normativen Gesellschafts- und Politiktheorie würde das den Gedanken an eine übernationale Regierung nahelegen, die für die Realisierung des staatenübergreifenden, universalen Gemeinwohls die Verantwortung übernimmt und hierzu mit den erforderlichen Befugnissen und Machtmitteln ausgestattet wird.³²

Die Analogie zwischen real betriebener einzelstaatlicher und noch nicht betriebener globaler Ordnungspolitik legt vielleicht sogar den Gedanken an einen Weltstaat nahe. Aber Realisierungschancen hat dieser Gedanke allem Anschein nach nicht, und man kann zweifeln, ob so etwas wie ein Weltstaat überhaupt erstrebenswert wäre.

Offenbar besteht ein Dilemma: Es besteht ein dringender Bedarf an globaler Regulierung der Märkte und an der strukturellen Ausrichtung des Weltwirtschaftsprozesses an Erfordernissen der Gerechtigkeit und der Friedensförderung – aber dieser Bedarf bleibt unbefriedigt, weil es keine für die Einführung und Aufrechterhaltung des entsprechenden Regulierungssystems verantwortliche Instanz gibt.

Als Ausdruck dieses Dilemmas und als Hinweis auf seine mögliche Lösung ist in letzter Zeit ein neuer Begriff geläufig geworden: „Global Governance“. ‚Governance‘ bedeutet den Prozess gesellschaftlicher Problemlösungen (vor allem der Sicherung von Frieden und Gerechtigkeit). Das Neue ist, dass man das nicht mehr einer politischen Herrschaftsordnung, einem ‚System of Government‘, zuschreibt, etwa einem Nationalstaat im herkömmlichen Sinn oder einem Weltstaat; vielmehr wird gefragt, ob auch durch das Wirken von Netzwerken und Regimen, die selbst nicht Staaten sind, solche Leistungen erbracht werden können: indem sie das Handeln von infranationalen, staatlichen, transnationalen und internationalen Or-

³² Die Idee wird bereits von den spanischen Spätscholastikern entwickelt; für *Francisco de Vitoria* (1483 [1486]–1546) müssen die einzelnen politischen Gemeinwesen (*civitates*) in eine weltweite „*res publica*“ eingegliedert werden, die für den umfassenden Frieden (*status pacificus*) verantwortlich ist. Von diesem weltweiten „System of Government“ (oder „of Governance“?) unterschieden hält er übrigens auch noch ein engeres Gemeinwesen aller christlichen Völker für wünschenswert (sozusagen eine geeinte christliche „Umma“). Andere christliche Gelehrte, etwa *Francesco Suárez* (1548–1617) führten den Gedankengang fort. Als die staatenübergreifende Friedens- und Gerechtigkeitsordnung wieder zu einem brennenden Thema wurde im Zeitalter der Weltkriege, griffen die Träger der kirchlichen Lehrautorität – von *Papst Benedikt XV.* über *Pius XII.* bis zum letzten Konzil – den Gedanken der politischen Verfassung der Völkergemeinschaft auf und entwickelten ihn weiter.

ganisationen verschiedener Art so beeinflussen, dass Problemlösungen zustande kommen, die dem Gemeinwohl eher entsprechen als es der Fall wäre, wenn die verschiedenen Akteure außerhalb solcher Regime ihre Interessen verfolgten.

Es kann in diesem Sinne „Governance without Government“ geben, einen Vorgang des ‚Regierens‘, der kooperativen Sorge um die Ordnung, ohne die Unterordnung der Akteure unter eine herrschaftlich agierende übergeordnete Entscheidungsautorität (ein ‚Government‘).³³ Die Ordnungsobsorge kann Sache einer Hegemonialmacht sein, aber die Chance, dass diese ‚benevolent‘ agiert, sich in den Dienst des Gemeinwohls stellt und nicht einfach partikulare Eigeninteressen verfolgt, ist begrenzt; allerdings verfallen Hegemonialmächte nur zu leicht der Ideologie, ihre Eigeninteressen als allgemeine zu betrachten.

Die Neigung der Völker und Staaten, sich einer hegemonialen Supermacht zu unterzuordnen, ist nicht sehr groß. Aber die Aussichten auf eine zulängliche Bewältigung des uns beschäftigenden Problems durch ein koordinatives (nicht subordinatives) „Governance without Government“-System sind erst recht gering. Einen Beleg dafür bieten die eher unzulänglichen Resultate der in der vergangenen Dekade veranstalteten UNO-Weltkonferenzen zu Problemen, die für das globale Gemeinwohl relevant sind – von den Menschenrechten bis zur Umweltsanierung, von der Bevölkerungspolitik bis zur Armutsbekämpfung. Sie führten zwar zu wohlklingenden Bekenntnissen und Appellen, aber kaum zu adäquaten Maßnahmen der praktischen Umsetzung.³⁴ Das Schicksal des „Kyoto-Protokolls“, das eine globale Umweltschutzpolitik ins Werk setzen sollte, ist ein aufschlussreiches Beispiel.

Können „Governance“-Strukturen und Interaktionsmuster ein „Government“ zulänglich ersetzen? Anders ausgedrückt: wenn Regierungen zu schwach sind, um je für sich Gemeinwohlerfordernisse gegenüber den gesellschaftlichen (namentlich auch wirtschaftlichen) Kräften durchzusetzen, und wenn internationale Konferenzen keine konkreten Politikprojekte und schon gar nicht ihre effektive Durchsetzung zustande bringen – was dann?

³³ Siehe *J.-W. Rosenau – E.-O. Czempel* (Hrsg.), *Governance without Government. Order and Change in World Politics* (Cambridge studies in international relations; 20), Cambridge u. a. 1992; vgl. auch *V. Rittberger*, *Globalisierung und der Wandel der Staatenwelt. Die Welt regieren ohne Weltstaat*, in: *U. Menzel* (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 23) 188–218.

³⁴ Vgl. *T. Fues – B. I. Hamm* (Hrsg.), *Die Weltkonferenzen der 90er Jahre: Baustellen für Global Governance* (EINE Welt; [N.F.], 12), Bonn 2001.

Es gibt einen interessanten Versuch, sich den politischen Problemen der wirtschaftlichen Verflechtung zu stellen: die „Integration“ Europas.³⁵

Entgegen verbreiteten Vorurteilen ging es dabei zunächst um ein politisches Projekt: um die Überwindung von jahrhundertealten Erbfeindschaften durch einen solidarischen Zusammenschluss von Völkern und Staaten. Aber weil nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der totalitären Herrschaftssysteme in Deutschland und Italien der Gedanke einer unverbrüchlichen politischen Eidgenossenschaft zwischen den verfeindeten Nationen zu kühn schien, kamen die Väter der Integration auf die Idee, die wirtschaftliche Verflechtung in den Dienst der politischen zu stellen: ein echtes Solidaritätsbewusstsein war kaum zu erwarten. So sollte gleichsam eine ‚ökonomische Basis‘ dafür geschaffen werden: die Verflechtung der Volkswirtschaften sollte eine Verknüpfung und Amalgamierung handfester Interessen bewirken, so dass das bisherige Gegeneinander durch ein Miteinander ersetzt würde. Bald kam man auf die Idee, diese Verflechtung als Deregulierungs-Projekt einzuleiten. Durch den Abbau aller Schranken und Hemmnisse für die Transaktion von Gütern, Dienstleistungen, Kapital und Personen, also durch die Einführung der ‚Freiheiten des Binnenmarktes‘ sollte eine integrierte Marktgesellschaft konstituiert werden.

Der Erfolg der damaligen „Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft“ (EWG) war beträchtlich. Aber der Grundgedanke, dass der gemeinsame Markt die Basis einer politischen Solidarisierung bilden sollte, versteht sich nicht von selbst. Erstens löst Deregulierung per se nicht Zentripetalkräfte aus; sie produziert nicht ohne weiteres transnationalen Solidaritätskitt, sondern unter Umständen das Gegenteil. Andererseits ist die europäische Marktintegration in den Sog eines weit umfassenderen Deregulierungsprozesses geraten, eben im Zuge der ‚Globalisierung‘. So kann man zweifeln, ob die

³⁵ Zum Folgenden stützt sich der Verfasser auf einige eigene Arbeiten; siehe u. a.: Leitbilder der Europapolitik, Bd. 1: Der Weg zur Integration (Europäische Studien des Instituts für Europäische Politik; 9), Bonn 1977; Rückblick für die Zukunft. Konzeptionelle Weichenstellungen für die Europäische Einigung (Mainzer Beiträge zur Europäischen Einigung; 7), Bonn 1986; Europäische Integration im Wandel, in: P. März (Red.), Legitimation, Transparenz, Demokratie. Fragen an die Europäische Union (Zur Diskussion gestellt; D 52), München 1999, 8–33; Leitbilder zur Europäischen Integration, in: ebd., 65–106; Optionen der politischen Finalität: Föderation – Konföderation – Verfassung, in: H. Schneider u. a. (Hrsg.), Eine neue deutsche Europapolitik?. Rahmenbedingungen – Problemfelder – Optionen (Europäische Schriften des Instituts für Europäische Politik; 77), Bonn 2002, 583–666.

Binnenmarktpolitik immer noch zur Herausbildung eines spezifisch europäischen Wir-Bewusstseins beiträgt.³⁶ Doch gerade unter diesen Umständen steht eine Umfunktionierung der EU-Integration auf der Tagesordnung zumindest der konzeptionellen Debatten: der Zusammenschluss der Staaten und Völker wird als unerlässliches Mittel zur Erhaltung und Weiterentwicklung des ‚europäischen Gesellschaftsmodells‘ propagiert und als Vorbedingung für die Wiedergewinnung des Primats der Politik gegenüber den Marktkräften, weil der einzelne europäische Staat für diese Aufgabe zu schwach geworden sei; eine effektive Politik der sozialen Gerechtigkeit könne – das ist die These – gegenüber den Dynamiken der Globalisierung nur noch als gemeinsame europäische Politik unternommen werden, und dazu sei eine politische Föderation unerlässlich.³⁷

Die europäische Integration ist in manchen anderen Weltgegenden als Anregung und Muster für Integrationsprozesse betrachtet worden. So stellt sich die Frage, ob das nicht den Weg zu einer neuen Struktur der globalen Politik im Dienste von Frieden und Gerechtigkeit öffnen könnte: nicht in Form eines direkten Anlaufs zu einem globalen Regulierungssystem, sei es in der ‚starken‘ Form eines Weltstaates oder in der ‚schwachen‘ Form von „Global Governance“-Regimen, sondern durch den Aufbau regionaler Systeme der (relativen) Friedens- und Gerechtigkeitsicherung.

Dafür sprechen einige Argumente:

Erstens hat eine Konstellation des partnerschaftlichen Miteinanders regionaler Integrationssysteme zur Sicherung von Frieden und Gerechtigkeit weltweit größere Akzeptanzchancen als ein Hegemonialsystem.

Zweitens muss man auch in diesem Zusammenhang einen Sachverhalt ernst nehmen, auf den schon hingewiesen wurde: Systeme der Friedens- und Gerechtigkeitsicherung, und insbesondere auch Systeme der produktiven Ordnung von transnationalen Marktdynamiken, kommen nicht ohne politische Entscheidungen aus, und sie müssen für eine der Aufgabe angemessene Rechtsordnung Sorge tragen. Aber sowohl eine funktionierende Volks-, Regional- oder Weltwirtschaft wie auch eine der Gerechtigkeit und der Friedens-

³⁶ Vgl. zum Beispiel H. A. Henzler – L. Späth, Jenseits von Brüssel. Warum wir uns für die europäische Idee neu begeistern müssen, München 2001.

³⁷ Hier wird also für eine Umkehrung des Verhältnisses von Politik und Ökonomie im europäischen Integrationsprozess – oder für seine dialektische Ausgestaltung – plädiert: nicht mehr soll die Wirtschaftsverflechtung die Basis für die politische Solidarisierung abgeben, sondern die politische Einigung soll eine gemeinwohlorientierte Regulierung der Marktintegration ermöglichen. Allerdings gibt es nach wie vor auch Verfechter des Primats der Deregulierung im System der Integration. Vgl. die Belege bei H. Schneider (2002), a. a. O. (Anm. 35) 658 ff.

förderung dienende Rechtsordnung können nicht funktionieren und gedeihen ohne eine angemessene ‚kulturelle‘ Basis, ohne ein Ethos des verantwortlichen Wirtschaftens und der verantwortlichen Politik. Wirtschaftssysteme und politische Systeme sind auf die ‚Interpenetration‘ mit dem Kultursystem angewiesen und müssen auf einer gewissen Solidarisierungsbereitschaft der beteiligten Gesellschaften und ihrer Glieder aufrufen.³⁸

Daran fehlt es jedoch im weltweiten Zusammenhang. Eine globale Einheitskultur würde sich in der von Globalisierungsvorgängen geprägten Welt am ehesten als Universalisierung der ‚westlichen‘ Kultur in ihrer in den USA entwickelten Ausprägung darstellen; das Resultat wäre das vor Jahren von *Francis Fukuyama* proklamierte „Ende der Geschichte“.³⁹ Zu erwarten wäre dann am ehesten die „Vereinnahmung“ der Kulturen durch die vorteilskalkulierende und effizienzorientierte Rationalität des Marktes und der Herrschaftssteuerung. Aber weder sieht die Welt so aus, als ob sich etwas Derartiges widerspruchlos durchsetzen würde, noch wäre der Sieg einer solchen Tendenz wünschenswert.⁴⁰

Die Pluralität und Besonderheit der Kulturräume – der „Civilizations“ – ist daher nicht ein Übel, sondern eine Voraussetzung dafür, dass eine staatenübergreifende, dem Frieden und der Gerechtigkeit dienende ‚Ordnungspolitik‘ möglich ist und von den beteiligten Gesellschaften akzeptiert wird. In einer den Tendenzen der ‚Globalisierung‘ ausgesetzten Welt ist eine ‚Einheit in Vielheit‘ erstrebenswert, das Ganze muss von den Gliedern gemeinsam getragen und geordnet werden.⁴¹ „Der konstruktive Weg in einer multikul-

³⁸ Hier wird natürlich auf die Gesellschaftstheorie der *Parsons*-Schule und ihre „AGIL“-Dimensionalität Bezug genommen; vgl. beispielsweise *R. Münch*, *Theorie des Handelns*. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt/M. 1982 u. ö.; *ders.*, *Die Struktur der Moderne*. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1984 u. ö.

³⁹ *F. Fukuyama*, *Das Ende der Geschichte*. Wo stehen wir? (*The End of History and the Last Man*), München 1992.

⁴⁰ Schon der größte Soziologe des frühen 20. Jahrhunderts hat seinerzeit gemeint, dass die kapitalistische Wirtschaftsordnung zu einem „stahlharten Gehäuse“ wird, das eine zunehmend „unentrinnbare Macht über den Menschen“ gewinnen würde, „wie niemals zuvor in der Geschichte“, und dass am Ende „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“ übrig bleiben würden. „[...] dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“: *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen 1920, 203 f.

⁴¹ Vgl. *H. Schneider*, *Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene*, in: *A. Bsteh* (Hrsg.), *Eine Welt für alle*. Grundfragen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive (Beiträge zur Religionstheologie; 9), Mödling 1999, 219–293 (siehe auch die Diskussionsbeiträge ebd. 294–319).

turellen Welt besteht darin, auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen“; dieser Rat stammt übrigens von niemand anderem als von *Samuel Huntington*.⁴²

Wenn die Kulturen (*Civilizations*) und die regionalen staatenübergreifenden Integrationsgebilde wirklich dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen wollen, dürfen sie sich nicht nur auf ihre internen Probleme konzentrieren; sie dürfen es auch nicht zu interkulturellen und interregionalen Konflikten kommen lassen. Erst recht dürfen sie sich auch nicht wie feindliche Festungen gegenüberstehen.

Die interkulturelle Verständigung wird immer wichtiger. Dem interreligiösen Dialog fällt dabei die Schlüsselrolle zu, denn die Religion ist die Seele der Kultur. Für all das gibt es keine Erfolgsgarantie. Vielleicht wird es auch zu einer „seelenlosen Kultur“ kommen.

Aber Pessimismus ist ebensowenig erlaubt wie Optimismus. Optimismus wie Pessimismus sind, wie *Denis de Rougemont* einmal gesagt hat, Antworten auf die Frage „Was wird passieren?“. Egal ob man das Beste oder das Schlimmste erwartet – wer nur fragt, was passieren wird, hat die eigene Mitverantwortung für das, was geschieht, schon verabschiedet. Wer die Mitverantwortung ernst nimmt, sollte nicht fragen: „Was wird passieren?“. Sondern: „Was kann ich tun?“

⁴² *S. P. Huntington*, *Der Kampf der Kulturen*. *The Clash of Civilizations*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München u. a. 1996, 526.

ethische Unternehmensführung auch wirtschaftlich erfolgreich

PESCHKE Die Öffentlichkeit erwartet heute von den Unternehmen in zunehmendem Maße neben der Qualität von Produkten auch eine Verantwortung gegenüber den sozialen Aufgaben und der Umwelt. Es wird nicht nur von Seiten der Konsumenten eine ethische Unternehmensführung eingefordert, die Unternehmen selbst schließen in ihren Diskussionen über das Management ihres Unternehmens auch unternehmensethische Überlegungen mit ein. So schreibt *Klaus M. Leisinger*: „Eine steigende Anzahl von Bürgern, gleich ob als Angestellte oder Konsumenten, nehmen ethische Gesichtspunkte ernst – ernster oder expliziter ernst als noch vor zehn oder zwanzig Jahren.“¹ Dass sich ein derartiges Verhalten auch im Umsatz zu Buche schlägt, zeigt eine Umfrage eines Instituts in Amerika, derzufolge im Jahr 1994 etwa 78 Prozent der amerikanischen Konsumenten Produkte von Unternehmen mieden, von denen sie eine negative Wahrnehmung hatten. 48 Prozent dieser Konsumenten sagten, dass die moralische Qualität der Geschäftspraktiken eines Unternehmens ihre Kaufentscheidung beeinflusst.² Es sind aber, wie gesagt, auch die Mitarbeiter, die ihr Unternehmen heute nicht mehr allein nach Kriterien ihres Gehalts bewerten. Sie möchten einem Unternehmen angehören, auf das sie mit Stolz blicken können.

Schließlich kann sich eine ethische Unternehmensführung auch auf dem Aktienmarkt auswirken. Es gibt nicht wenige Anleger, die in Aktien investieren möchten, die ethisch konstruktiv sind. Vergleicht man die Aktienkurse von Firmen, die von ethischen Anlagefonds empfohlen werden, mit der durchschnittlichen Performance der Aktien, so schneiden die ‚guten‘ Unternehmen über einen Zeitraum von 10 Jahren kumulativ um mehr als 180 Prozent besser ab.³ In diesem Zusammenhang kann man auch an die zahlreichen Non-Governmental Organizations (NGOs) denken, die durch ihre Aktionen im Zusammenhang mit der Abhaltung der sogenannten Weltwirtschaftsgipfel doch auch Einfluss nehmen konnten auf die Politik der „Großen Sieben“.

ein positives Zeichen

PICHLER Es ist unbestreitbar, dass es – auch in der Realität einzelwirtschaftlicher Gestaltung – Ansätze und Tendenzen zu alternativen Entwicklungen gibt, viel-

¹ *K. M. Leisinger*, Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management, München 1997, 180.

² A. a. O. (Anm. 1) 183.

³ A. a. O. (Anm. 1) 186.

leicht sogar in zunehmendem Maße. Selbst vertraut mit einem Fonds, der die ethische Orientierung von Anlagemöglichkeiten überprüft, habe ich doch den Eindruck, dass es sich dabei um einen sehr begrenzten Bereich, nach Art etwa eines ‚Hobbybereichs‘, handelt, wenn man solche Möglichkeit einer Einflussnahme auf die Kapitalmärkte insgesamt überträgt, weltweit oder auch nur im europäischen Maßstab beurteilt.

Dennoch kann man darin ein positives Zeichen sehen; ein anderes positives Zeichen in der zunehmenden sozialen Verantwortung wie sie ihren Niederschlag etwa auch im Rechnungswesen von Firmen findet. Bedenklich daran ist freilich, dass dies vielfach auch als Instrument zusätzlicher Positionierung auf dem Markt benützt wird bis hin an die Grenze des Peinlichen penetranter Public Relations.

Positiv zu werten ist sicher auch ein zunehmendes Umweltbewusstsein, das nüchterner jedoch auch unter anderen Gesichtspunkten gesehen werden muss: Denn dieser Aspekt wird gewissermaßen in das Gewinnkalkül der Unternehmen auf breitester Basis einbezogen; d. h. die ‚Umwelt‘ wird zum zusätzlichen Produktionsfaktor, der ganz normal in das Rechnungswesen eingeht. Hier wird also keinesfalls etwa bewusste Gewinnschmälerung in Kauf genommen, im Gegenteil: mit der Umwelt lässt sich vielfach gutes Geschäft machen.

es gibt eine islamische Wirtschaftsordnung

RASHADI Die Darstellung der ökonomischen Auffassungen im Islam und im Christentum war im Referat von Professor Pichler sehr aufschlussreich. Ich möchte einen Punkt speziell aufgreifen, weil ich meine, dass er noch einer näheren Diskussion bedarf. Es handelt sich dabei um die Aussage, dass keine der beiden Glaubensstraditionen Anspruch auf die Ausarbeitung einer besonderen ökonomischen Theorie erhebt. Ich bin jedoch der Auffassung, dass dies auf den Islam nicht zutrifft, da wir in unserer Religionsgemeinschaft die Theorie einer ganz bestimmten ökonomischen Ordnung vertreten.

Diese These beweisen die Forschungen der letzten Jahrzehnte in der islamischen Welt und im besonderen in Iran. Zudem gibt es in dieser Hinsicht im islamischen Recht und in der islamischen Theologie klare Aussagen. Dazu gibt es in unserem Forschungszentrum eine Reihe einschlägiger Studien. In mehr als 20 Büchern wurden die Philosophie der Wirtschaft im Islam und die verschiedenen Lehrmeinungen im Bereich der Wirtschaft aus der Sicht des Islams eingehend behandelt. Es gibt mit einem Wort eine islamische Wirtschaftsordnung mit klaren Grundlagen, die wir aus den koranischen

Prinzipien und aus den Worten der Imāme gewonnen haben, und mit bestimmten Gesetzen und Bestimmungen, die alle definierbar sind.

christlicherseits kein geschlossenes Hypothesensystem

PICHLER Die islamische Wirtschaftsphilosophie ist also im Sinne des von Hojat-ol-Islam Rashadi Gesagten in einem überhöhenden Sinn im Koran verankert, in den Überlieferungen, in moralischen Prinzipien und diesbezüglichen Rechtsvorstellungen. Meine Frage ist nun, auch im Vergleich zur christlichen Soziallehre, inwieweit damit eine eigenständige Wirtschaftslehre, eine islamisch fundierte Soziallehre als eigenständige Theorie gegeben ist. Wird damit eine Theorie beansprucht, die sich nicht auf Prinzipien alleine beruft, sondern auf Rahmgebung bzw. Bedingungen für das Wirtschaften, die – und das wäre das Entscheidende – von den Hypothesen des Anspruchs einer solchen Theorie nicht zu hinterfragen sind? Darin liegt ja auch eine Charakteristik bzw. zugleich Problematik der christlichen Soziallehre, dass sie ganz bewusst nicht beansprucht, ein geschlossenes Hypothesensystem zu liefern, das sich sozusagen selbst genügt oder begründet und dessen Rahmenbedingungen dann eben nicht mehr zum Fragekanon der Theorie als solcher gehören. Dies ist auch die Stärke des klassischen neoklassischen Mainstreams der westlich-abendländisch geprägten Ökonomie.

Diese Abgrenzung möchte ich im Anschluss an die Anfrage von Herrn Kollegen Rashadi hier nachgebracht haben. Das besagt jedoch nicht, ob es nicht an sich berechtigt und sinnvoll ist, eine Systemvorstellung zu entwickeln, die über die Geschlossenheit eines bestimmten Hypothesensystems, das als solches sich selbst erweist, bewusst hinausgeht. Genau das tut die christliche Soziallehre, hat aber aus eben diesem Grund kein in sich geschlossenes Hypothesensystem. Ob Ähnliches auch im Sinne einer islamischen Soziallehre denkbar wäre?

In seinem von mir angeführten Beitrag zu unserer letzten Dialogkonferenz hat *Ali Akbar Ganbari* seinerseits eben diesen Aspekt des Rückgriffs auf überhöhende Prinzipien im Hinblick auf die Fragen praktischer Wirtschaftsgestaltung hervorgehoben.⁴ Er hat dabei unter Hinweis auf eine ganze Reihe von Punkten und Argumenten auch betont, dass damit keine eigene Theorie gegeben sei, sondern nur eine Art Rezeptur, ein Kodex sozusagen für bestimmte Handlungsanweisungen. Eine Systematisierung der

⁴ A. Ganbari, Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung, in: A. Bsteh – S. A. Mir-damadi (Hrsg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, Mödling 2001, 353–375.

artiger Anweisungen im Sinne wissenschaftlicher Fundierung wird auch in der christlichen Soziallehre geleistet ohne, wie gesagt, Anspruch auf ein geschlossenes Hypothesensystem zu erheben.

Tendenz zu Optimierung von Produktion und Gewinn

BEHESHTI Eines der Probleme, die uns, die wir weit weg vom Komplex Europa und dem Westen in einer anderen kulturellen Welt leben, sehr stark beschäftigen, ist, dass sich die gegenwärtige Entwicklung der Weltwirtschaft nicht nur mit dem Problem der Sicherung umfangreicher ökonomischer Möglichkeiten für alle Menschen beschäftigt, sondern auch neue Standards und neue Wertvorstellungen vorlegt in der Absicht, dass wir uns dem Trend zur Optimierung von Produktion und Gewinn anschließen – in eine Richtung freilich, die aus unserer Sicht der Dinge und was das Verständnis der Werteordnung menschlichen Lebens anbelangt, nicht so große Aufmerksamkeit verdient. Mit „unserer Sicht der Dinge“ ist nicht nur die kulturelle Sichtweise derer gemeint, die außerhalb der westlichen Hemisphäre leben, sondern auch vieler Menschen im Westen, die sich keineswegs mit dieser Reduzierung auf bloß diesseitige Ideale abfinden wollen.

ein neuer Leviathan ist im Entstehen begriffen

Besondere Schwierigkeiten bereitet uns das neue globale Herrschaftswesen, wie es vor unseren Augen scheinbar unaufhaltsam immer mehr in Erscheinung tritt, da zu Recht befürchtet wird, dass damit ein neuer Leviathan im Entstehen begriffen ist, der keinen Namen und keine Merkmale hat, kein Gesicht trägt und doch über alle herrscht. Zugleich sind in diesem System die Chancen sehr ungleich verteilt. Große Teile der Weltbevölkerung haben insbesondere keine Chance, in den Medien ihre Stimmen vernehmbar zu machen. Welche Möglichkeiten haben wir überhaupt noch, unserem eigenen Votum in diesem neuen globalen Herrschaftswesen, das sich wie ein Moloch immer weiter ausbreitet, Gehör zu verschaffen? So erfolgreich auch die Entwicklungen zu einer Integration verschiedener Kulturen und Lebensräume gewesen waren, wie sie im vorangegangenen Referat im Blick auf die jüngste europäische Geschichte modellhaft vorgestellt wurden [vgl. S. 140 ff.], unsere Sorgen und Befürchtungen bezüglich des heraufkommenden globalen Herrschaftswesens sind in meinen Augen keinesfalls imaginärer Art, sondern sehr real. Nimmt man dieses Problem nicht ernst, werden die gegenwärtigen geopolitischen Entwicklungen immer weniger Raum geben für die Integration verschiedener Kulturen und wird es auf diese Weise zu neuen Grenzziehungen und damit verbundenen Ausgrenzungen kommen.

Optimierung der Produktionsstrukturen – eine Tatsache

PICHLER In seinem wichtigen und tiefgehenden Diskussionsbeitrag klagt Kollege Beheshti sozusagen marktwirtschaftliche Phänomene oder Denkmuster an, die sich nicht mehr nach den originären Bedürfnissen der Menschen richten, sondern darauf aus sind, zusätzliche Be-

dürfnisse zu wecken, ja solche schaffen zu müssen, um eine Optimierung der Produktionsstrukturen zu gewährleisten. Das scheint heute jedenfalls eine feststehende Tatsache der modernen Wirtschaftswelt und der Kampf dagegen ist längst verloren. *Aristoteles* sprach noch von einer zweifachen Form des Wirtschaftens: von einem subsistenzorientierten, nachhaltigen Wirtschaften und von der sogenannten Erwerbswirtschaft, die er sozusagen als ethischen Grenzfall betrachtete. Spätestens seit dem 17. und 18. Jahrhundert ist der Gedanke eines nachhaltig pfleglichen, eines lediglich subsistenzorientierten Wirtschaftens aus wirtschaftstheoretischen Vorstellungen unter Wettbewerb weitgehend verbannt. Wir kennen somit nur noch eine von diesen beiden Arten des Wirtschaftens, nämlich die Erwerbswirtschaft, als einen natürlich sehr geschichtsmächtigen Entwurf, der seinen eigenen Optimismus für sich beansprucht.

Vorrang des Lebensstandards vor dem Lebenssinn?

Ein weiterer Punkt seiner Kritik war der Umstand, dass es in der Folge marktorientierter wirtschaftlicher Entwicklungen auch zum Entstehen neuer Verhaltensmuster kommt, dass der Lebensstandard im materiellen Sinn immer mehr den Vorrang vor dem Lebenssinn bekomme.

Wir alle wissen, dass Lebenssinn nicht gleich Lebensstandard ist: dass ich mir Glück in der Familie, in der Ehe, Glück mit den Kindern und mit Freunden und ähnliches nicht auf dem Markt kaufen kann, dass all dies nicht Gegenstand von Angebot und Nachfrage ist.

Dennoch scheint die marktmäßige Durchdringung aller Lebensbereiche zunehmend auch unsere Lebensweise und Verhaltensmuster zu bestimmen. Wächst dieses Phänomen aber nur auf dem Boden zunehmenden Lebensstandards? Dies scheint mir nicht ohne weiteres der Fall, ist doch der materielle Zug zur Wohlstandsmehrung unübersehbar gerade auch in den Entwicklungsländern zu beobachten, und zwar nicht nur in bloß politischer Interessensformulierung. Es gibt so gesehen keinen ‚Entwicklungsplan‘, der nicht (materielles) Wachstum postulierte. Förderung materiellen Wohlstands bestimmt daher ganz wesentlich auch die wirtschaftliche Gestaltung in den Entwicklungsländern, nur ist die Teilhabe eben eine andere.

kulturelle Identitäten und weltweiter Integrationsprozess

Im weiteren hat Kollege Beheshti das Modell der Integration angesprochen. Wenn es zu jener globalen Vernetzung oder Integration kommt, die Kollege Schneider in seinem Teil zu unserem gemeinsamen Beitrag konkret artikuliert hat, wäre ich nicht allzu pessimistisch.

Einiges von den kulturellen Identitäten und kulturellen Unterschieden wird wohl verschwinden und tut es auch bereits. So kann man heute in weiten Teilen Asiens, speziell in Fernost, die Einflüsse westlich-amerikanischer Lebensweise in weiten Bereichen nicht mehr übersehen, und Ähnliches gilt z. T. auch umgekehrt. Was sich vor etwa 25 Jahren hinsichtlich einer gewissen Angleichung der Lebensweisen erst ansatzweise abzeichnete, ist in unseren Tagen voll im Gange. Andererseits ist und bleibt die Frage der Unterschiedlichkeit der Kulturen und ihres Konfliktpotentials, von denen auch *Huntington* spricht, im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Integrationsprozess weltweit ein ganz wesentlicher Aspekt, ja gehört wohl mit zu seinen Voraussetzungen. Aber einiges von dem, was man unter kultureller Identität versteht, wird unweigerlich in diesem Prozess auch auf der Strecke bleiben.

Schlüsselrolle der Religionen und des Dialoges unter ihnen

Eine wesentliche Schlüsselrolle, so meine ich, kommt in diesem Zusammenhang den Religionen zu und dem Dialog unter ihnen: worin es darum geht, in den Bemühungen um die Wahrung von Identitäten an klar identifizierbaren, nicht zuletzt religiös fundierten Merkmalen anzuknüpfen und sich auf sie in neuer Weise zu besinnen. Diese Aufgabe wird ein globalisierter Humanismus allein nicht leisten können. So wenig man die wirtschaftlichen Kräfte im Zusammenhang mit der heutigen Weltentwicklung übersehen oder gar vernachlässigen darf – und worauf ich in vorangegangenen Diskussionsbeiträgen vor allem hinweisen wollte –, so wichtig erscheint es mir zu betonen, dass es zugleich andere Rangbestimmtheiten gibt und geben muss, die in gewisser Weise das Wirtschaftliche zähmen und in die Schranken weisen.

Angst der Menschen angesichts der Globalisierungswelle

KHOURY Wenn ich richtig sehe, überrollen doch die Wellen der Globalisierung beschleunigt und unaufhaltsam alle Länder und alle Ebenen des Lebens. Braucht es da nicht eine entsprechende Zeit, um die Bevölkerung der Länder, die nicht zu den Ursprungsländern der

Globalisierung zählen, auf diese neue Situation vorzubereiten? Oder meint man, sich über diese notwendige Aufgabe hinwegsetzen zu können ohne

Rücksicht auf die Menschen und ihre Kulturen? Was wären dann die Gründe für ein solches Vorgehen? Dient dieser Prozess der Gerechtigkeit und dem Frieden in der Welt? Und wie begegnet man den vielen Sorgen und Nöten, die die Menschen in dieser Situation tatsächlich haben, ihrer Angst vor der unerbittlich immer weiter fortschreitenden Globalisierung?

globale Dynamik, der sich niemand entziehen kann

PICHLER Der Prozess der Globalisierung ist, wenn nichts Außergewöhnliches passiert, ein Vorgang, der vor unser aller Augen abläuft und dem sich eigentlich kein Land und keine Regierung – mit vielleicht eini-

gen Ausnahmen, die aber andere Gründe haben – entziehen kann oder will. Ob dahinter eine ‚Ungeduld‘ steht? Vielleicht sollte man bei dieser Ungeduld an die Dynamik denken, von der Kollege Schneider gesprochen hat: an die Dynamik der sich mehr und mehr vernetzenden Eingliederungsbedingungen aller am Geschehen der Weltwirtschaft, die sich diesem Prozess ausgesetzt finden. Dieser Aspekt einer globalen Dynamik ist jedenfalls von einem ökonomischen Standpunkt aus gesehen, weitgehend positiv besetzt. Er ist dies auch, weil unter gegebenem Erwartungsdruck wirtschaftlich verantwortlicher Politik niemand wirklich in der Lage ist, diesen globalen Prozess radikal anders zu gestalten.

den Leviathan zu zähmen ist nicht Aufgabe der Wirtschaft

Kann jedoch in all dem von einem Dienst an Gerechtigkeit und Frieden gesprochen werden? Sucht man eine generelle Antwort darauf vom Standpunkt der Wirtschaft, wird man zu hören bekommen, dass Wohlstandssicherung auch der Friedenssicherung dient. Das ist keines-

wegs eine befriedigende Antwort, da sie sich sozusagen rein von wirtschaftlicher Warte her bestimmt, die zugleich sich jedoch anderen Prioritäten, auch alternativen Ansprüchen und Gestaltungskriterien unterordnen müsste mit unterschiedlichen Rangbestimmtheiten. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass die mit dem Ausdruck des „anonymen Leviathan“ gemeinte Wirklichkeit eine sehr beherrschende ist, nämlich die marktmäßige Durchdringung aller Lebensbereiche und der Weltwirtschaft in ihrer zunehmenden Verflechtung insgesamt. Doch eben diesen „Leviathan“ zu zähmen, ist nicht vornehmlich Aufgabe der Wirtschaft oder der Wirtschaftspolitik als solcher, es ist eine übergeordnete Aufgabenstellung.

eine Alternative zu Sozialismus und Kapitalismus?

AKRAMI Zwei Lösungsmöglichkeiten bieten sich traditionellerweise an, um das ökonomische System zu organisieren: Sozialismus und Kapitalismus. Jedes dieser beiden Systeme verfügt über positive und negative

Aspekte. Unter den positiven Aspekten des sozialistischen Entwurfs findet sich das Bemühen, der Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen; dabei gelingt ihm aber letztendlich nicht mehr, als die Armut gerecht zu verteilen. Anders das kapitalistische System: es verhält sich dem Anliegen der Gerechtigkeit gegenüber ablehnend, eine Realität, mit der wir im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung konfrontiert sind. Doch ist es der Kapitalismus, der zugleich den Wohlstand auf globaler Ebene anhebt. Gibt es neben diesen beiden Gestaltungsmöglichkeiten des ökonomischen Systems noch eine dritte?

steht das AT für das Recht auf Fortschritt für alle?

Meine zweite Anfrage bezieht sich auf die Aussage des Referates, dass im Alten Testament das Recht auf Fortschritt für alle vorgesehen ist. Umfasst nun der Begriff „alle“ hier das ganze jüdische Volk oder alle Menschen? Wenn dabei alle Menschen gemeint sind, wie kann diese Auslegung vom Alten Testament selbst her belegt werden?

Gefahr des Missbrauchs von Religionsvertretern

Die internationalen Organisationen verfolgen heute bei der Veranstaltung von Kongressen vielfach das Ziel, Gelehrte, die nicht für wirtschaftliche Fragen kompetent sind, sondern für geisteswissenschaftliche, kulturelle und religiöse Fragen, daran zu beteiligen, damit diese auf den Verlauf dieser Konferenzen Einfluss nehmen können. Das geschieht beispielsweise bei den Tagungen des Weltwirtschaftsforums in Davos. Wie sind solche Bemühungen zu bewerten? Manche stehen diesen Tendenzen skeptisch gegenüber, da man befürchten muss, dass die Teilnahme von Vertretern der Religionsgemeinschaften an solchen Konferenzen für die Zwecke der Wirtschaftsexperten missbraucht wird, der Beitrag also der Religionsvertreter von den Organisatoren dieses internationalen Wirtschaftsforums im Interesse jener Zielsetzungen vereinnahmt wird, die sie dabei verfolgen.

ein dritter Weg, der den Menschen wieder ins Zentrum rückt?

PICHLER Ohne mich hier auf eine generelle Diskussion des großen Fragenkomplexes Sozialismus versus Kapitalismus einlassen zu können, nur einige Überlegungen zunächst zur ersten der drei Fragen von Dr. Akrami. Verallgemeinernd und etwas verkürzt wäre wohl zu sagen, dass jedes System, gleich ob zentral- bzw. planwirtschaftlich – sprich also, sozialistisch bzw. kommunistisch – oder kapitalistisch, mit der Lösung wesentlicher Grundfragen effizienter Systemgestaltung entsprechend fertig werden müsse. Womit das sozialistische System, ganz allgemein gesehen, nicht fertig

geworden ist, ist die Effizienz der Allokation, also der rationalen Zuteilung von verfügbaren Ressourcen. Es ist besser fertig geworden mit der sozialen Frage, insbesondere mit jener Frage, die dem kapitalistischen System bis heute anhängt: nämlich der spezifischen Sichtweise bzw. Definition von Arbeit: der Loslösung oder ‚Entäußerung‘ dieses Begriffes als ‚Faktor‘, unterworfen dem Kalkül von Angebot und Nachfrage wie jede andere Ware auch, losgelöst also und ‚entfremdet‘ – wie Marx sagt – vom Menschen. Das ist gewissermaßen die kapitalistische Erbsünde, die zentrale Wunde, auf die Marx sehr subtil den Finger gelegt hat, indem er argumentierte, dass die Arbeit unveräußerbar an den Menschen selbst gebunden ist; dass sie damit nicht nur existenzhaltend, sondern schlichtweg existenzbegründend ist und daher vom Humanum, vom Menschen nicht loszulösen.

Hier erhebt sich denn auch die von Dr. Akrami zu Recht gestellte Frage nach einem ‚dritten Weg‘, in dem die Person, der Mensch in seiner Würde wieder in den Mittelpunkt rückt. Eben darum geht es im Anspruch der „christlichen Soziallehre“. Auch eine islamische Soziallehre, in welcher Form immer sie sich artikulieren mag, hätte wohl einen solchen Anspruch zu erheben.

soziale Markt-
wirtschaft – als
Versuch eines
dritten Weges

Den Versuch eines ‚dritten Weges‘ kann man in gewisser Weise etwa dem vor allem zentraleuropäisch ausgeprägten System einer sozialen Marktwirtschaft beimessen, das schon in seinem Begriff die Abfederung der sogenannten reinen Marktwirtschaft ganz bewusst zu

einem wirtschaftspolitisch durchgängig angestrebten Programm erhoben hat. Insofern gibt dieses eine erste Antwort auf das Anliegen, das Dr. Akrami ins Gespräch gebracht hat. In seiner rein marktwirtschaftlichen Ausrichtung kämpft der Kapitalismus seit Ausformulierung seines Hypothesensystems mit genau dieser seiner wunden Stelle im sozialen Bereich; ist damit nie wirklich fertig geworden und hat daher alle möglichen Abschirmmechanismen entwickelt. Im zentraleuropäischen Bereich, auch in Österreich, hat man solche dritte Wege entwickelt, und dies nicht ohne gewissen Erfolg. Im anglosächsischen Raum nimmt sich das etwas anders aus, sicherlich nicht im gleichen Sinne einzustufen und vergleichsweise wohl am wenigsten ausgeprägt in den Vereinigten Staaten.

in 25 Jahren hat
sich viel verändert

Wie sind im Sinne der Anfrage von Dr. Akrami die Erfolgchancen für eine Durchsetzung derartiger, im Verhältnis zu Sozialismus und Kapitalismus alternativer Systeme zu beurteilen? Diesbezüglich scheint objektiv gesehen weder Optimismus

noch Pessimismus angesagt. Optimistisch bin ich aus Erfahrung in Bezug auf jedwede Form der Einbindung einer breiteren Basis in die Artikulation von Interessen. Ich sehe darin auch im internationalen zu beurteilenden Zusammenhang, wie angesprochen, einen ganz wesentlichen Aspekt; bezweifle auch nicht die Echtheit der Anliegen jener, die sich für konkrete Durchsetzung engagieren, ohne hier die Frage differenzierter aufgreifen zu wollen, wie es kurz- oder langfristig um die Möglichkeit der Verwirklichung solcher Interessen tatsächlich bestellt sei. Betrachtet man dies etwa im Blick auf internationale Organisationen wie Internationalen Währungsfonds, Weltbank und andere, so ist nicht zu übersehen, dass in den letzten rund 25 Jahren genau das passiert ist: die Förderung, Ausweitung und Untermauerung der Artikulation von Interessen seitens der Entwicklungsländer. Ausrichtung von Strategien dieser Institutionen sowie Formulierung ihrer Politik ist heute eine ganz andere als dies noch vor 15 oder 20 Jahren der Fall war: man kann darin ohne Zweifel einen positiven Aspekt sehen, ohne darob gleich in Euphorie verfallen zu müssen.

es geht um den
ganzen Men-
schen und um
alle Menschen

GABRIEL Die theoretische Geschlossenheit lässt sich nur um den Preis der Abkoppelung des wirtschaftlichen Bereiches von allen anderen erreichen. Das ist die Stärke des Liberalismus und zugleich seine Schwäche. Denn das, was wir heute sehen, ist, dass das ökonomische

Paradigma gewissermaßen als einziges noch konsensfähiges Paradigma übrig geblieben ist. Das schöne alte Bild von einem Marktplatz einer Stadt mit einem Rathaus, mit einem Markt und mit einer Kirche – man könnte heute noch eine Schule dazu nehmen – entspricht im Grunde der Differenzierung der modernen Gesellschaft in diese Bereiche mit ihrer je eigenen Logik. Was jedoch heute geschieht, ist, dass alle Bereiche nur noch nach der Logik des Marktes bewertet werden. Ein wichtiges Stichwort ist für mich in diesem Zusammenhang das der „integralen Entwicklung“: Was ist dafür erforderlich, dass der Mensch sich als *ganzer* Mensch und dass *alle* Menschen sich entwickeln können? Dieses Konzept wurde zuerst in der Enzyklika Papst Pauls VI. „*Populorum progressio*“ (1967) formuliert. Es findet sich in ähnlicher Weise beim Ökonomen und Nobelpreisträger *Amartya Sen* in seinem Buch „*Development as Freedom*“ (Oxford 1999).

Im Hinblick auf den „säkularen Humanismus“ meine ich, dass er in einer pluralen Welt, in der Gläubige unterschiedlicher Religionen und Angehörige unterschiedlicher Kulturen zusammenleben, notwendig ist. Denn es braucht gemeinsame Regeln und Rechtssysteme, die unabhängig sind

von religiösen bzw. kulturellen Wertvorstellungen. Dies gilt für das nationale, aber auch das internationale Recht. Denken sie nur an das Völkerrecht, z. B. im Rahmen der Vereinten Nationen. Angewandt auf die hier diskutierten Fragen: eine der Möglichkeiten, einer rein wirtschaftlichen Globalisierung gegenzusteuern, ist sicherlich, internationale Gerechtigkeitsvorstellungen ins Spiel zu bringen. Diese müssen aber, um allgemein akzeptabel zu sein, letztlich auf einer humanen Basis stehen, auf der Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit und auch solche Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen, zusammenwirken können.

Die Menschenrechte. Minderheiten und Mehrheiten

Seyed Mostafa Mohaqqueq-Damad

Das wichtigste Gut für unsere Welt ist der Friede. Friede nicht nur als Abwesenheit von Krieg und militärischer Auseinandersetzung. Er ist mehr als das. Friede ist ein Prozess, der getragen ist von freier Entwicklung, fernab von jeder Form der Diskriminierung und Gewalttätigkeit, und von tiefer Spiritualität und Freundschaft. Er ist ein vielschichtiges intersubjektives und interkulturelles Phänomen. Um einen dauerhaften Frieden zu erreichen gilt es, all das zu beseitigen, was gegenwärtig in unseren Gesellschaften dazu angetan ist, zu Konflikten zu führen, und an das zu denken, was in globalem Ausmaß Beschränkungen auferlegt und den Menschen als Hindernis in den Weg gelegt wird.

Bevor wir uns dem Frieden auf politischer Ebene zuwenden, haben wir ihn auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene zu untersuchen, denn nur so können wir ihn als politisches Phänomen verstehen. Friede herrscht dort, wo im geistigen und im gesellschaftlichen Leben die Suche nach Wahrheit und der Vollzug des freien Willens möglich ist. Wohlwollen, Bedachtsamkeit und Diplomatie reichen nicht aus; um den Frieden aufzurichten müssen günstige Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Ist doch der Weg zu einer ausgewogenen Erkenntnis dessen, was dem Frieden dient, erst dort frei, wo man im Frieden ein kulturelles Anliegen erkennt. Dann wird diese Erkenntnis zu einer Kultur des Friedens in unserer Welt führen, wie *Mawlānā Rūmī* einmal sagt:

„Wohin die Wasser des Friedens gelangen,
befreien sie die Herzen von Gedanken
der Feindschaft und bringen Versöhnung.“

Friede ist ein umfassender Prozess, dessen Grundlagen in Erkenntnis, Spiritualität, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kultur zu suchen sind. Mehr als von Soldaten wird dieser Prozess von Wissenschaftlern, Denkern und Gelehrten vorangetrieben, jeder Einzelne hat fortgesetzt daran mitzuarbeiten. Kann doch der Friede nicht mit Gewalt und mit Waffen erreicht werden – was so gewonnen würde, wäre nur von kurzer Dauer. Der Weg, der

zum Frieden führt, geht über das Denken, über Kommunikation und Dialog. Der Friede wird gefördert durch eine Stärkung der kulturellen Kapazitäten, durch den Ausbau der inneren und äußeren Leistungsfähigkeit der Kulturen und Gesellschaften. Er bedarf gemeinsamer Einsicht, gemeinsamer Entscheidung und gemeinsamer Bemühung.

Die Intellektuellen sind aufgerufen, die Kultur des Friedens in der heutigen Welt zu vertiefen und darüber nachzudenken, was die wahren Ursachen sind, die zu Diskrepanzen führen, zu kulturellen und sozialen Konflikten, und die immer wieder Anlass geben zu Streit und Feindseligkeiten. Sie sollen dafür sorgen, dass an die Stelle dieser negativen Erscheinungen eine Kultur des Dialoges tritt und gegenseitiges Verständnis, damit Anlässe für Feindschaften und Zerwürfnisse sich in Quellen der Mannigfaltigkeit, der Besonnenheit und Kreativität und der gegenseitigen Bereicherung verwandeln. So wird es möglich werden, dank einer Kultur des Friedens und der Versöhnung die gegebene Mannigfaltigkeit in unserer Welt besser zu verstehen und auf dem Weg des gemeinsamen Verständnisses und der Zusammenarbeit voranzuschreiten.

Die Gläubigen der verschiedenen Religionen, insbesondere der göttlichen Religionen, folgen den religiösen Lehren, um ihr ewiges Glück zu erreichen. Wenn dem so ist, wie kann dann ein so heiliges gemeinsames Ziel Anlass geben zu Konflikten und Meinungsverschiedenheiten, zu Auseinandersetzungen und destruktivem Streit? Es gilt vielmehr auf die Meinung der Anderen zu hören, um die Kluft der Missverständnisse, der gegenseitigen Verdächtigungen und des Fehlverhaltens auf nationaler und internationaler Ebene zu überwinden.

Hauptgrund für die Auseinandersetzungen, Streitigkeiten und Konflikte, für all das Blutvergießen in der Geschichte der Menschheit war der unselige Gedanke, die Menschen in ‚Eigene‘ und ‚Anderere‘ einzuteilen. Sobald ‚die Eigenen‘ die Mehrheit hatten und ‚die Anderen‘ in die Minderheit geraten waren, wurden diese Einteilungen zu einem zersetzenden Element, ungeachtet der Tatsache, dass unter ‚den Anderen‘ je nach den unterschiedlichen politischen Systemen der verschiedenen Staaten immer wieder etwas anderes verstanden wurde. In Ländern, in denen ein rassistisches System herrschte, war ‚der Andere‘ jemand, dessen Blut, Sprache oder andere Eigenschaften der herrschenden Mehrheit nicht entsprachen. Wo eine religiöse Politik das Sagen hatte und die nationale Zugehörigkeit auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion beruhte, war ‚der Andere‘ jemand, der der herrschenden Religion und damit der Mehrheit der Nation nicht folgte.

‚Die Anderen‘ waren in Staaten mit rassistischen oder religiösen Regierungen, von Ausnahmefällen abgesehen, in der Regel mit katastrophalen Zuständen konfrontiert. Sie waren nicht nur der offiziellen Rechte der herrschenden Rasse und der Religion der Mehrheit beraubt, sie wurden auch von den betreffenden Regierungen und durch das Volk schlecht behandelt. So kam es zu Entwicklungen, die zu Misshandlungen und sogar zu Völkermorden führten und tragische Vorkommnisse mit sich brachten.

Vor der Erwählung Jesu Christi war eine der mächtigsten Regierungen des Orients in der Hand der Juden. Aufgrund jener Verknüpfung von Rasse und Religion, die es in ihrer Religion gab, verwandelte sich eine religiöse Regierung in eine rassistische Staatsgewalt. Auch aufgrund ihres Glaubens, die von Gott erwählte Rasse zu sein, behandelten sie die Nicht-Juden so brutal, dass sie diese wie Tiere ‚der Eigenen‘, das heißt der Juden betrachteten.

Der jüdische Staat, der auf Grundlage der Auserwählung des jüdischen Volkes gegründet worden war, konnte andere Gruppen, Rassen und Religionen innerhalb des eigenen Staatsgefüges nicht akzeptieren und vernichtete aus diesem Grund die Nicht-Juden. Er führte im eigenen Lande „Säuberungen“ von der unreinen Rasse durch, oder plante, sie zu unterjochen und einen Gewinn aus ihrer Arbeitskraft zu Gunsten des eigenen Volkes zu ziehen. Die Wahl zwischen diesen Alternativen hing von den jeweiligen Bedingungen der Zeit ab und vom Auftrieb, den der religiöse Fanatismus jeweils erhielt, so dass zur Zeit der Erwählung Jesu Christi und der zunehmenden Ausbreitung des Christentums die Tendenz vorherrschte, die Nicht-Juden zu vernichten. Die Verfolgungen und das Leid, die Jesus Christus und seine Apostel von Seiten der jüdischen Regierung dieser Zeit erfuhren, sind Beispiele der Grausamkeiten und Gewalttätigkeiten jüdischer Regierungen. Ebenso das Massaker an 20.000 Christen aus Nağrān und deren Verbrennung auf Befehl des *Dū Nuwās*, eines jüdischen Herrschers aus Jemen. Nicht anders kam es unter der römischen Herrschaft im 4. Jh. n. Chr., das heißt nach der Anerkennung des Christentums als offizieller Staatsreligion durch das römische Reich, umgekehrt auch zu wiederholten Massakern an Juden, zu ihrer Gefangennahme und Vertreibung aus Palästina. Dies alles sind Katastrophen, die durch die Vorstellung verursacht wurden, die Menschen in Mehrheiten und Minderheiten, in ‚Eigenen‘ und ‚Anderen‘ aufteilen zu müssen.

Der Encyclopaedia Britannica zufolge schlossen alle Teile Westeuropas im 16. Jh. n. Chr. die Juden aus, ausgenommen Teile Norditaliens und einige

wenige Gebiete in Deutschland zusammen mit den geringfügigen päpstlichen Besitzungen in Frankreich, wo die Juden etwas freier leben konnten.¹

Im 17. Jahrhundert wurde durch das Parlament von England ein Gesetz erlassen, das jeden, der sich gegen den Glauben an die Trinität wendet, mit der Hinrichtung bedrohte. Im Jahr 1688 erhob das englische Parlament den Protestantismus zur Staatsreligion und verfügte, dass kein katholischer Christ im Machtbereich der englischen Krone seinen religiösen Verpflichtungen nachkommen dürfe. Andererseits waren den Protestanten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts durch Gesetze, die von katholischen Regierungen erlassen worden waren, Beschränkungen auferlegt. Es war ihnen in der Regel nicht einmal erlaubt, ihre Toten zu begraben. Diese Erlaubnis wurde ihnen nur in besonderen Fällen erteilt, und es durften nur 30 Personen daran teilnehmen, an Hochzeiten und Taufen nicht mehr als zwölf.

Diese schwerwiegenden Einschränkungen der religiösen Freiheit in den meisten Verträgen des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, so auch im berühmten Westfälischen Friedensvertrag von 1648, ließen den Ruf nach religiöser Freiheit immer lauter werden. Im Vertrag von Paris wurde im Jahr 1856 festgelegt, dass nicht nur religiöse, sondern auch rassistische Diskriminierungen beseitigt werden müssen. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Staaten dazu verpflichtet, die in ihrem Gebiet lebenden ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten gleich zu behandeln wie alle anderen Staatsbürger. Und bei der Gründung des Völkerbundes wurde festgelegt, dass die Verpflichtungen der Staaten gegenüber den Minderheiten in deren Verfassungen Niederschlag finden müssen, um deren Einhaltung zu garantieren. Der Völkerbund sollte selbst dafür sorgen, dass diese Bestimmungen auch tatsächlich eingehalten würden.

Man mag sich fragen, warum man nach dem Zweiten Weltkrieg bei der Gründung der Vereinten Nationen und in ihrer Charta den Rechten der Minderheiten nicht jene besondere Aufmerksamkeit schenkte, wie dies bei der Gründung des Völkerbundes der Fall war, und warum es in den einzelnen Friedensverträgen und schließlich in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ im Jahr 1948 keinen Artikel über die Rechte der Minderheiten gibt und diese auch sonst keine Beachtung fanden. Darauf gibt es meines Erachtens eine plausible Antwort: Die Menschheit hatte mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges einen wichtigen Schritt auf dem Weg ihrer Entwicklung gemacht; in der Gründung der Vereinten Nationen und schließlich in der Er-

klärung der Menschenrechte hat man einen markanten Wendepunkt für die Menschheit zu sehen. So sehr man die Menschenrechte auch gewissermaßen als Symbol für den Zusammenbruch veralteter Systeme bezeichnen kann, sie haben doch weit mehr zu neuen Systemen geführt, die für die Befreiung der Menschen von Dogmatismen bestimmend waren und dafür, dass man den Menschen jene Würde einräumte, die ihnen gebührt. Die Deklaration der Menschenrechte ist in diesem Sinne so etwas wie ein Verkünder des freien Willens der Menschen, und sie tritt dafür ein, dass die Menschen ihre naturgegebenen Fähigkeiten entwickeln und entfalten, oder mit den Worten Kants, für „die Befreiung der Menschheit von der Vormundschaft anderer.“

Mit der Ratifizierung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ ist eine neue Stunde in der Geschichte der Menschheit angebrochen. Es ist als ob die Geschichte einen neuen Menschen entdeckt hätte. Neue Horizonte wurden der Menschheit eröffnet, im Dialog der Kulturen traten neue Sprachweisen zutage. Die Erklärung der Menschenrechte enthält in ihren 32 Artikeln verschiedene Prinzipien. Zwei davon – die Freiheit und die Gleichheit der Menschen – kann man als die zentralen Prinzipien bezeichnen. Sie sind in den ersten beiden Artikeln der Erklärung formuliert. Der erste Artikel enthält das Prinzip der Freiheit: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begeben.“

Und der zweite Artikel betont das Prinzip der Unterschiedslosigkeit bzw. der Gleichheit der Menschen: „Jedermann hat Anspruch auf die in dieser Erklärung proklamierten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Vermögen, Geburt oder sonstigem Status. Weiter darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, ohne Rücksicht darauf, ob es unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder irgendeiner anderen Beschränkung seiner Souveränität unterworfen ist.“

Mit der Akzeptanz des Prinzips der Gleichheit der Menschen strebt die Menschheit danach, die Einteilung der Menschen in ‚Eigene‘ und ‚Anderer‘ aufzugeben, alle gleich zu behandeln und in Bezug auf ihre Meinung als frei anzuerkennen. Somit hat die Unterscheidung zwischen Minderheit und Mehrheit keine Bedeutung mehr.

Die Minimalforderung im Rahmen der Anerkennung der beiden Prin-

¹ Vgl. Encyclopaedia Britannica, Bd. 13, London u. a. 1962, 56 f.

zipien von Freiheit und Gleichheit ist eine Haltung des Respekts und der Toleranz den Anderen gegenüber. Haben wir akzeptiert, dass alle Menschen frei und gleich sind, müssen wir auch akzeptieren, dass ihre Verhaltensweisen und ihre Glaubenseinstellungen den gleichen Respekt verdienen. Das führt dazu, dass wir uns in der Begegnung mit Meinungen, die wir als unrichtig betrachten, nicht entrüsten, sondern die Verschiedenheit der Anschauungen zur Kenntnis nehmen.

Obwohl die Welt in der Literatur der islamischen Rechtslehre, *fiqh*, in zwei Bereiche aufgeteilt wird, in ein „Haus des Islams“, *dār al-islām*, und in ein „Haus des Unglaubens“, *dār al-kufr*, und obwohl das Thema der religiösen Minderheiten mit den in diesem Zusammenhang geltenden islamischen Rechten und Pflichten, einschließlich der Steuerabgabe, *ḡizya*, einen bedeutenden Teil der Rechtslehre ausmachen, bedarf es für die Ausführung und Aufrechterhaltung der erwähnten Rechte Bedingungen, an deren oberster Stelle die Existenz einer Glaubensherrschaft steht und die Existenz einer Gesellschaft, die im Koran als *umma* (islamische Gemeinde) bezeichnet worden ist. Unter den Bedingungen der heutigen Welt und angesichts der Existenz von Regierungen auf nationaler Ebene, des Abschlusses einschlägiger internationaler Verträge – mit der „Charta der Vereinten Nationen“ und der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ an der Spitze –, denen sich fast alle, auch islamischen Länder angeschlossen haben, muss sicher das Thema „Minderheiten und Mehrheiten“ anders und den Bedingungen der heutigen Welt entsprechend diskutiert werden.

Die verschiedenen Länder der Welt haben nach der Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte deren Prinzipien schrittweise in ihre Verfassungen aufgenommen. So hat auch die Verfassung der Islamischen Republik Iran die Prinzipien der Gleichheit und Freiheit in verschiedene Artikeln aufgenommen. Die folgenden seien hier angeführt:

So heißt es in Artikel 3: Die Regierung ist dazu verpflichtet, mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln „sämtliche Formen ungerechter Diskriminierung zu beseitigen und – sowohl auf materiellem wie auf intellektuellem Gebiet – Chancengleichheit für alle zu schaffen.“ (Abs. 9).

Artikel 14: „Die Regierung der Islamischen Republik Iran und Muslime sind dazu verpflichtet, Nichtmuslime in Übereinstimmung mit ethischen Normen, islamischer Gerechtigkeit und Fairness zu behandeln und ihre Menschenrechte zu berücksichtigen. [...]“.

Artikel 19: „Alle Menschen in Iran, ungeachtet ihrer ethnischen Zugehörigkeit, genießen gleiche Rechte. [...]“.

Artikel 20: „Alle Bürger des Landes, Männer und Frauen, genießen den gleichen Schutz des Gesetzes [...]“.

Artikel 23: „[...] und niemand darf aufgrund seines Glaubens belästigt oder verfolgt werden.“

Artikel 28: „[...] Die Regierung ist dazu verpflichtet, Vorsorge zu treffen, dass allen Bürgern Arbeitsmöglichkeiten offen stehen, und gleiche Bedingungen zur Arbeitserlangung zu schaffen [...]“.

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ hält in Artikel 28 fest, dass jeder Mensch Recht hat auf eine soziale und internationale Ordnung, „in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“.

Es soll an dieser Stelle ausdrücklich festgehalten werden, dass die Ausführung der Prinzipien der Menschenrechte, insbesondere jener, in denen es um die Freiheit und Gleichheit der Menschen geht, für die Islamische Republik Iran hinsichtlich der islamischen Lehren auf keine Probleme stößt. Diese Prinzipien decken sich mit den islamischen Lehren. Das Prinzip der menschlichen Würde, wie es in der islamischen Lehre verstanden wird, ist genau jenes Prinzip, das in der Erklärung der Menschenrechte wiederholt mit dem Begriff der Würde ausgedrückt wird. Die islamischen Gelehrten und die Mystiker haben die Menschen den Glauben an einen Gott gelehrt, der die Menschen auf dieser Erde dazu bestimmt hat, seine Stellvertreter zu sein, und darin liegt die Würde des Menschen. In der islamischen Weltanschauung bedeutet dies ein Privileg, das den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. So sagt *Mawlānā Rūmī* einmal:

„Hat der Himmel es gehört – ‚Wir würdigten‘ –,
Was dieser Mensch, der voll des Kummers ist, gehört hat?
Hat [je] jemand der Erde und dem Himmelsrad
Erzählt etwas über die Güte, den Verstand, die Worte und die
Versuchung?“

Die menschliche Würde ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes. Niemand kann dem Menschen diese Gnade streitig machen. Man hat gesagt, dass man die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte in der Philosophie *Kants* zu suchen habe, der die Autonomie des Menschen betont und meint, dass der Mensch im Unterschied zu allen anderen Lebewesen die Fähigkeit hat zu wählen und vernünftige Entscheidungen zu treffen. Diese Wahrheit entspricht genau den Lehren der göttlichen Religionen des Christentums und des Islams. Wie der Islam, so sieht auch das

Christentum das Privileg des Menschen in seiner Seele, die Gott ihm eingehaucht hat, und bezeichnet die Seele als göttlichen Ursprungs (*qudsi*).

Dank dieser Lehren können wir, die Anhänger der göttlichen Religionen, in Liebe und Freundschaft nebeneinander leben. Glücklicherweise ist die Kultur des religiösen Respekts und der Toleranz in der Kultur des iranischen Volkes gereift, und man kennt Iran seit Jahrhunderten als ein multikulturelles Land. Bei anderen Ländern ist dies nur selten der Fall. Niemals wird man in Iran Eltern begegnen, die den Umgang mit ihren Kindern nur deswegen meiden, weil sie mit Ausländern verheiratet sind.

Ich möchte mein Referat mit der Erzählung einer Geschichte schließen, die sich zur Zeit Muḥammads, des Propheten des Islams, begeben haben soll: Ohne den Propheten je gesehen zu haben, bekehrte sich in der Zeit von Muḥammad ein jemenitischer Knabe namens *Uways al-Qaranī* zum Islam. Er wohnte bei seiner Mutter, die eine Christin war. Er bat seine Mutter um die Erlaubnis, den Propheten in Medina besuchen zu dürfen. Die Mutter erlaubte es ihm, verlangte aber, dass er umgehend zurückkehre. *Uways* machte sich sogleich auf den Weg, doch als er in Medina ankam, war der Prophet nicht anwesend. Da er gehört hatte, dass dem Koran zufolge der Gehorsam gegenüber den Eltern als unbedingte Pflicht und die Liebe zu ihnen als Ausdruck des Glaubens gilt, kehrte er aufgrund des Wunsches seiner Mutter sofort wieder zurück, ohne den Propheten gesehen zu haben. Als der Prophet nach Medina kam und sein Haus betrat, soll er gesagt haben: „Ich fühle den Odem des Barmherzigen aus dem Jemen kommen. Wer ist hier gewesen?“ Man sagte: „Ein in Lumpen gehüllter Mann war aus Jemen gekommen, er kehrte aber wegen des Wunsches seiner Mutter wieder dorthin zurück.“

Anfragen und Gesprächsbeiträge

umma auch ohne Staatsgewalt?

VANONI Dankbar für die Ausführungen von Herrn Kollegen Mohaqeq-Damad, bin ich sicher, dass wir mit ihm sehr gerne über einen Punkt sprechen werden, der mir fast revolutionär erscheint: dass in der heutigen Situation der Welt die Theorie vom „Haus des Islams“ und vom „Haus der Ungläubigen“ neu überdacht werden muss. Würde das auch beinhalten, dass man sich eine *umma*, eine islamische Gemeinde vorstellen kann, die, ähnlich wie die vielen christlichen Gemeinden in der ganzen Welt, nicht mehr mit der Staatsgewalt versehen ist?

Judentum zur Zeit Jesu eine unterdrückte Minderheit

Im weiteren möchte ich zu einer Passage im vorangegangenen Referat Stellung nehmen, die von einer Religionsgemeinschaft handelt, die hier nicht am Tisch sitzt – vom Judentum. Ich tue dies nicht nur als Fachmann für die hebräische Bibel, sondern auch als Christ. Was mir näherhin bedenklich erscheint, sind die Aussagen des Referates über das Judentum in den Jahrhunderten vor und nach Christus. Es hat in dieser Zeit keinen jüdischen Staat gegeben, und die Jerusalemer Tempelaristokratie hatte in dieser Zeit keine Jurisdiktion über Leben und Tod. Es erscheint mir daher sehr fragwürdig, ob man da tatsächlich von einer rassistischen Staatsgewalt sprechen kann. In der betreffenden Zeit hatten die Römer das Sagen im Land, und die Römer haben die Juden, die zur Zeit Jesu in Palästina eine Minderheit waren, unterdrückt.

wir alle haben Gräueltaten begangen

Im Referat war zudem nur von Gräueltaten von Juden und Christen die Rede. In diesem Falle müsste man sich auch der Gräueltaten erinnern, die von Muslimen in der Geschichte begangen worden sind, was aber unsere Dialogbemühungen hier nicht weiterführen und vertiefen würde, weil wir schon alle hinlänglich um das wissen, was im Lauf der Geschichte auch von Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften an ihren Mitmenschen verübt worden ist.

was zu UN-Charta und Menschenrechts-erklärung geführt hat

MOHAQEQ-DAMAD Was ich in meinem Referat gesagt habe und durch die Quellen belegt ist, sollte auf das hinweisen, was in den vergangenen Jahrhunderten geschehen ist und schließlich zu den internationalen Abkommen über Minderheiten und Mehrheiten geführt hat. Selbstverständlich stimme ich dem zu, was

Kollege Vanoni zu den Gräueltaten der verschiedenen Religionsgemeinschaften gesagt hat – im Namen der Religion wurden solche Taten sowohl im Islam wie im Christentum verübt. Dies war immer wieder an bestimmte Phasen der Geschichte gebunden und führte dann schließlich doch zu einer Verbesserung der Verhältnisse, zu einer Vervollkommnung des Menschen. Im vergangenen Jahrhundert waren wir Zeugen des Auftritts eines Diktators namens *Hitler*, der den jüdischen Zionismus ausrotten wollte. Und ich wollte darauf hinweisen, dass es eben diese furchtbaren Verbrechen waren, die dann nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zur Verabschiedung der „Charta der Vereinten Nationen“, der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ und vielen anderen wichtigen Deklarationen führten.

kein jüdischer Staat, dennoch Machtausübung, die zur Kreuzigung Jesu führte

Mit Recht wurde gesagt, dass es zur Zeit Jesu Christi keinen jüdischen Staat gab. Die Macht der Juden war damals dennoch eine Tatsache. Sie bekämpften Jesus und ließen ihn kreuzigen. Später, als die christliche Lehre an Boden gewann und mächtig wurde, kam es zu vielen Problemen, die im Zeugnis der Geschichte festgehalten sind. Ähnliche Probleme haben sich auch in der Geschichte der islamischen Gemeinde zugetragen. Was sich in der Geschichte ereignet hat, können wir alle nicht rückgängig machen.

Habe ich am Anfang meines Vortrages von der Theorie des *dār al-islām* und des *dār al-ḥarb* gesprochen, so in der Erwartung, dass wir im Laufe dieser Sitzung noch Gelegenheit haben, darüber weiter zu sprechen.

kann die Vernunft alle Hindernisse am Weg zum Frieden überwinden?

BEHESHTI Im Referat war die Rede von einer Art wechselseitigen, allgemeinen Vernunftbewegung, *‘aql ḡam‘ī*, die zur Erlangung von Frieden und Gerechtigkeit führt. Würde das besagen, dass die vollkommene Kenntnis voneinander schon genügt, um Frieden und Gerechtigkeit zu erlangen? Was aber geschieht, wenn trotz

des vollkommenen gegenseitigen Verständnisses grundsätzliche Unterschiede bleiben? Wie soll man solchen ungelösten und vielleicht unlösbaren Differenzen begegnen? Liegt hier nicht eine Art Wunschdenken vor, dass die Vernunft und das Verstehen, *‘aql* und *idrāk*, alle Probleme lösen können? Genügt also mit anderen Worten das gegenseitige Verstehen, das von manchen auf eine Art allgemeine Vernunft zurückgeführt wird, um begründetermaßen auf Frieden hoffen zu können?

Menschenrechts-
erklärung führte
zu Übereinkunft
und Differenzen

MOHAQQEQ-DAMAD Zunächst ist festzustellen, dass nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte einige der darin enthaltenen Grundsätze zu Differenzen und nicht zu Übereinkunft führten. Wenn nun einige Länder manche Grundsätze

nicht akzeptiert haben, so heißt das doch, dass diese Erklärung nicht von einer allgemeinen Vernunft herrührt. Andere Grundsätze jedoch wurden allgemein angenommen.

In der islamischen Tradition sprechen wir in manchen Fällen von Vernunftgesetzen, *aḥkām ‘aqlīya*; sie beinhalten die ‚gelobten Meinungen‘, *ārā’ maḥmūda*. Gelangt also die allgemeine Vernunft des Menschen zu Auffassungen, die von allen Menschen angenommen werden, können diese Meinungen zu den *ārā’ maḥmūda* gerechnet werden. In Diskursen über den Frieden haben wir feststellen müssen, dass man durch Verträge allein keinen Frieden herstellen kann, denn eine Garantie für Verträge und Abkommen besteht nur in Zeiten, in denen kein Kriegszustand herrscht.

Stellt man mit Hilfe eines Vertrages einen Zustand des Friedens her, ist man mit zwei Problemen konfrontiert: Erstens mit der Frage, was die Durchführungsgarantie für diesen Vertrag ist. Ohne Zweifel besteht sie in einer Vernunftgarantie, das heißt, dass das Bekenntnis zu einer Vereinbarung auf der Grundlage der allgemeinen Vernunft, als vernunftgemäß zu bezeichnen ist. Zweitens mit dem Problem, was dann geschieht, wenn der eine der Vertragspartner oder beide das Vereinbarte, den Frieden, gar nicht wollen, sondern den Krieg. Da hat es dann offensichtlich keinen Sinn zu fragen, warum hast du die Vereinbarung gebrochen.

Was jene, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verfasst haben, sagen wollten, ist jedenfalls in den Lehren der göttlichen Religionen besser und ausführlicher behandelt worden.

Einteilung der Welt in *dār al-islām* und *dār al-kufr* überholt?

KHOURY Ich möchte auf das Problem der *umma* zurückkommen und auf die Einteilung der Welt in das Gebiet des Islams, *dār al-islām*, und in jenes der Ungläubigen, *dār al-kufr*. Gehen diese Überlegungen des Referenten auf pragmatische Überlegungen zurück,

das heißt, auf den Umstand, dass die *umma* heute de facto nicht existiert? Oder steht dahinter eine grundsätzliche Überlegung, in dem Sinne, dass die traditionelle Aufteilung der Welt in diese beiden Gebiete in der heutigen Situation der Welt keine Berechtigung mehr hat? Und müssen wir jetzt ein anderes System der Verbindung oder der Begegnung miteinander haben?

Es geht mit anderen Worten um die Frage, ob für den Fall, dass die *umma* wieder in Erscheinung tritt, das *ḍimmī*-System wieder eingeführt wird. Im Prinzip ist das natürlich ein allgemeines Problem der Geschichte: wenn eine Gruppe oder ein Staat meint, Gegenstand einer besonderen Auserwählung zu sein und eine besondere Aufgabe im Interesse der gesamten Menschheitsgeschichte zu haben oder sogar durch sich selbst eine Weltgemeinschaft errichten zu können und zu sollen. Würde man also gegebenenfalls wieder zu diesem früheren System zurückkehren, in dem ein Unterschied gemacht wird zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen? Denken Sie also prinzipiell über die Aufhebung dieses Systems nach oder nur pragmatisch, weil die *umma* (zur Zeit) nicht mehr existiert?

Gegen Ende Ihres Referates hieß es: „Dank dieser Lehren können wir, die Anhänger der göttlichen Religionen, in Liebe und Freundschaft nebeneinander leben.“ Ich sehe darin einen wichtigen und interessanten Ansatz. Können wir jedoch nicht einen Schritt weitergehen und nicht nur nebeneinander leben, indem wir etwas tun, das unsere Verbundenheit zum Ausdruck bringt? Möglicherweise sogar noch den Schritt auf ein Füreinander zu? Sind wir in Liebe miteinander verbunden, sind wir Freunde, die auch füreinander eintreten, insbesondere da, wo sich die jeweilige Mehrheit zum Anwalt der Minderheit macht.

zum Begriff der *umma* **MOHAQQEQ-DAMAD** Ich bin der Auffassung, dass eine einzelne Gruppe von Muslimen nicht berechtigt ist, im Namen der islamischen Gemeinde, der *umma* zu sprechen. Leben einige Muslime an einem Ort, so können sie nicht für sich in Anspruch nehmen, eine muslimische *umma* zu sein. Ähnliches gilt wohl auch von den Christen im Hinblick auf ihre Gemeinschaft.

... und ihrem Verhältnis zu den Außenstehenden Der Begriff *umma* ist im übrigen ein zentraler Begriff, der nur von einem Gesamtverständnis des Islams in rechter Weise in den Blick kommt. Bildet sich demnach eine islamische *umma*, ist nach der islamischen

Theorie das, was sich außerhalb dieser *umma* befindet, sicherlich getrennt vom Islam. Die Frage, auf welche Weise man dann koexistieren kann, ist eine andere Frage, die aber keinesfalls bedeutet, dass man die Außenstehenden angreifen muss, da der Islam die friedliche Koexistenz mit den Außenstehenden akzeptiert. Selbstverständlich lädt der Islam mit unterschiedlichen Strategien, die im Koran angeführt werden, dazu ein, sich dem Islam anzuschließen. Als Beispiel sei der folgende Vers des Korans zitiert: „Ruf zum Weg deines Herrn mit Wahrheit und schöner Ermahnung,

und streite mit ihnen auf die beste Art.“ (Koran 16,125). Das Problem des bewaffneten Kampfes ist im Islam in jedem Falle nur eine Sache der Verteidigung. Und wenn der Feind den Weg des gegenseitigen Verständnisses, der Einladung und der Aussprache blockiert, muss man sich bemühen, die Hindernisse zu beseitigen – was aber nicht bedeutet, die Anderen anzugreifen oder sie vor die Alternative zu stellen, zum Islam überzutreten oder getötet zu werden.

Juden haben zur Zeit Jesu politische Macht ausgeübt

KHAMENE'Ī Zunächst zur Frage, welche Macht die Juden in Palästina zur Zeit Jesu hatten angesichts der Tatsache, dass die Römer und Syrer (*suryānī*), wie Professor Vanoni sagte, über dieses Gebiet herrschten. Übt die Juden damals im Gebiet von Palästina tatsächlich keine Macht aus? Wie ist dann aber die Aussage der Bibel zu verstehen, dass Jesus auf Anweisung von *Kajafas* in dessen Palast einer gerichtlichen Verhandlung unterzogen wurde, was doch davon spricht, dass die Juden zu dieser Zeit über Macht verfügten? Dies war zwar keine militärische, wohl aber eine politische Macht. Sie haben Jesus bezichtigt, selbst Anspruch auf die Macht erhoben zu haben und ihn unter diesem Vorwand bei den Herrschern über jenes Gebiet, den Römern, angeklagt.

was Einzelne tun nicht ohne weiters ihrer Religion zuzuschreiben

Was Muslime in manchen Epochen getan haben, gehört zu dem Kapitel, dass es nicht rechtens ist, das, was einzelne Menschen tun, ohne weiteres ihrer Religion zuzuschreiben. Doch sind dem islamischen Gesetz zufolge alle diese Ereignisse, die da in der Geschichte vorkamen, zu verurteilen und nicht zu verteidigen.

dār al-islām – *dār al-kufr*: nur für Kriegszeit

Im Geltungsbereich des islamischen Rechts stehen einander *dār al-islām*, *dār aṣ-ṣulḥ* und *dār as-salām* einerseits und *dār al-ḥarb* oder *dār al-kufr* andererseits gegenüber. Dies betrifft die Zeit des Krieges und hat nur rechtliche Folgen. Begeht demnach ein Soldat im *dār al-kufr* oder *dār al-ḥarb* eine Straftat, wird man ihn dort keinem gerichtlichen Verfahren unterziehen; um über ihn eine Strafe verhängen zu können, muss er zuerst in den *dār al-islām* überstellt werden. Das ist eine gesetzliche und praktische Angelegenheit und hat nichts mit Fundamentalismus zu tun.

die Natur und ihre Widersacher

Was die allgemeine Vernunft anbelangt, so sagt die islamische Philosophie und Glaubenslehre, dass alle Menschen gemeinsam bei ihrer Erschaffung mit einer gesunden Natur, *fiṭra*, ausgestattet wurden. Diese befähigt sie dazu, ge-

nerell zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Dieser allgemeinen Vernunft stehen zwei Widersacher gegenüber: zum einen die menschlichen Triebe, zum anderen die mangelnde Gewährleistung, dass diese *fiṭra* gesund bleibt, da sie unter dem Einfluss von Erziehung und Fremdbestimmung zum Schlechten hin verändert werden kann.

nichts Höheres als die Liebe Schließlich ein Wort zur ‚Liebe‘, auf die Professor Khoury zu sprechen kam. Besseres als die Liebe kann weder am Anfang noch am Ende einer Handlung stehen, nichts Besseres kann sie ersetzen. Liebe (*‘išq*), Zuwendung (*maḥabba*) und Versöhnung werden oft hervorgehoben. Sie stehen für das Gesetz der Natur. Nichts vermag den wilden Menschen zu zähmen und zu beruhigen, kein Friede kann über einen Vertrag oder durch das Schwert hergestellt werden – nur die Liebe kann es. Und wenn das Gesetz jemandem das Recht auf Vergeltung, *qiṣās*, zuspricht, so kann er sich im Falle der Blutrache zwar rechtens auf das Gesetz berufen, doch wird ihm empfohlen, auf dieses Recht zu verzichten.

Gleichheit aller und dann wieder Unterscheidung zwischen ‚Eigenen‘ und ‚Anderen‘ **AKRAMI** In den abrahamitischen Religionen haben wir zwei Arten von Lehren: die moralischen Lehren, die die Gleichheit aller Mitglieder der Menschheitsfamilie betonen sowie die Unzulässigkeit der Unterscheidung zwischen den ‚Eigenen‘ und den ‚Anderen‘, und jene Lehren, die sich mehr mit rechtlichen oder theologischen Fragen befassen. Letztere Art von Lehren kommt mehr im Zusammenhang mit jenen Fragen zum Tragen, bei denen es um Begriffe wie *dār al-islām* und *dār al-kufr* geht, um die Begriffe *muslim* und *kāfir* u. a.; viele dieser Fälle rühren von den Differenzen und Problemen in den Beziehungen zwischen den Religionen her.

Gibt es zwischen diesen beiden Arten von Lehren einen Gegensatz, und wenn es ihn gibt, ist er Bestandteil der göttlichen Religionen? Trifft letzteres zu, können dann solche Differenzen im Sinne des im allgemeinen friedliebenden Geistes der Religionen beigelegt werden? Würden in diesem Falle die Religionen nicht in ihrem Anspruch verfälscht werden? Wie würden sie sich angesichts dieser Frage verhalten?

ursprüngliche Religion verbindet alle **MOHAQQEQ-DAMAD** Der Koran erhebt den Anspruch, dass das, was der Prophet des Islams verkündet hat, im Grunde nichts Neues ist. Es geht dabei vielmehr um dieselben Sachverhalte und Erkenntnisse, die auch die anderen Propheten verkündet haben, die aber im Lauf der Geschichte

unterschiedlichen Interpretationen ausgesetzt waren und auf diesem Wege auch mit verschiedenen Zutaten versehen wurden, wodurch es gelegentlich auch zu Verfälschungen gekommen ist. Der wahre Anspruch der Religionen selbst ist jedoch Ausdruck der Einheit ihrer Philosophie. Die Ḥanīfiya-Religion ist eben die göttliche Religion.

Ich bin überzeugt, dass die Anhänger der Religionen durch die Vertiefung ihres gegenseitigen Verständnisses und durch den Dialog zu jener göttlichen Religion gelangen und alle Missverständnisse sowie oft längst überholte fälschliche Zutaten beseitigen können. Es gibt zwar unter den Anhängern der Religionen unterschiedliche Rituale und Gepflogenheiten, in dem Maße sie jedoch in ihrem Glauben an Gott und im Widerstand gegen seine Feinde einig sind, werden sie in der Lage sein, diesem Umstand Rechnung zu tragen, ohne dass es zu Konflikten und Auseinandersetzungen kommt. Sie werden die Gebräuche und Gepflogenheiten des jeweils Anderen achten, so wie wir beispielsweise die Gepflogenheiten der Christen achten. Nur die Missachtung des Anderen, die Verachtung, die man ihm entgegenbringt, kann zu Streitigkeiten führen. Gegenseitiges Verstehen und der Austausch von Erfahrungen hingegen wird dies zu verhindern wissen.

hat Gleichheit der Menschen Vorrang vor jeder Art von Differenz? **GABRIEL** Professor Mohaqqeq-Damad hat in seinem Referat auch einige Fragen gestellt und Anregungen für weitere Diskussionen gegeben, insbesondere zum Thema Minderheit und Mehrheit, weil dieses seiner Meinung nach in der heutigen Zeit, den veränderten Bedingungen unserer Welt entsprechend, neu diskutiert werden müsste.

Zunächst eine Anmerkung zur europäischen Geschichte und Theologie – und daran anschließend eine Frage. Mit Recht hat Herr Kollege Mohaqqeq-Damad davon gesprochen, dass die Konflikte zwischen den Konfessionen in der Geschichte zu sehr viel Unheil und Leid geführt haben und dies mit ein Grund war für die Formulierung der Menschenrechte. Nun enthalten diese Menschenrechte auch eine fundamentale theologische Option. Es gibt zwei Möglichkeiten, den Menschen zu betrachten – entweder in jedem Menschen zuerst das Geschöpf Gottes zu sehen und damit der schöpfungsmäßigen Gleichheit aller Menschen die Priorität einzuräumen oder die Priorität auf den Unterschied in der Religion zu setzen im Hinblick auf die Erwählung, an die alle monotheistischen Religionen glauben. Im Zusammenhang mit der Formulierung der Menschenrechte hat man offensichtlich eine fundamentale Option getroffen: man hat dabei der schöpfungsmäßigen Gleichheit aller die Priorität eingeräumt. Und dieser Umstand

hat auch große staatspolitische Konsequenzen. Darin hat man meiner Ansicht nach eines der wichtigsten Merkmale jenes Umbruchs zu sehen, der in der modernen Welt vor sich geht: die Gleichheit im Menschsein vor die Differenz in der Religion zu setzen.

Im Islam sind gleichfalls, wie sich in diesen Tagen wieder gezeigt hat, beide theologischen Richtungen vertreten – wie kann nun der Islam mit dem Unterschied zwischen diesen beiden Optionen umgehen? Wird betont, dass die Minderheiten dem Koran zufolge zwar Rechte genießen, jedoch nicht die gleichen staatsbürgerlichen Rechte, dann wird in dieser wichtigen gesellschaftspolitischen Frage der Differenz in der Religion die Priorität vor der Gleichheit eingeräumt. Im Referat war jedoch davon gesprochen worden, dass es unter den veränderten Bedingungen der Welt von heute notwendig geworden ist, die Möglichkeit einer neuen Interpretation gerade auch dieser heiklen Frage zu diskutieren. In diese Richtung geht meine Frage, wie dies aussehen könnte.

in Zeiten der *umma* haben Muslime gesonderte Rechte

MOHAQQEQ-DAMAD Wie ich in meinen Ausführungen zu diesem Thema sagte, treffen die Differenzen, die in der islamischen Tradition zwischen den beiden Gebieten gemacht werden, für die Zeit zu, in der es eine islamische *umma* gibt. In den Zeiten einer islamischen *umma* sind

immer für die muslimischen Bürger eines Land gesonderte Rechte im Unterschied zu den ‚Anderen‘ vorgesehen. Leben Menschen in einem bestimmten räumlich abgegrenzten Raum, bedeutet es kein Problem, wenn einigen, die die Staatsbürgerschaft in diesem Land haben, gesonderte Rechte zukommen gegenüber den Anderen, die diese Staatsbürgerschaft nicht haben. Im Falle der *umma* geht es natürlich um Privilegien, die jenen der Staatsbürgerschaft ähnlich sind. Ich schlage vor, dass wir unsere gegenwärtige Diskussion auf der Basis der beiden grundlegenden Faktoren weiterführen: der Existenz von Regierungen, die für bestimmte Gebiete zuständig sind, sowie der vertraglich geregelten Rechte der Menschen, und sie nicht mit dem vermengen, wie im Falle der *umma*, was unter ganz anderen Vorzeichen steht. Es gibt für jeden Menschen besondere Vorschriften und Gebote, *ahkām*.

Zukunft im Zeichen eines einzigen Menschengeschlechts

BSTEH Auch ich danke Professor Mohaqqueq-Damad für seinen Vortrag und besonders für die Aussage, dass die Menschheit eigentlich im Zeichen einer unteilbaren Einheit steht – was auch Ayatollah Khamene’i betont hat: dass wir alle Kinder *Adams* sind und fundamental gesehen ein einziges Menschengeschlecht bilden.

Ich möchte an dieser Stelle meinen Blick ganz bewusst auf die kommende Welt richten, auf jene Welt, die bereits beginnt, ihre Konturen zu zeigen. Diese Welt wird etwas von dieser unteilbaren Einheit der Menschheit zeigen. Die Vernetzung aller Räume und Bereiche – von Wirtschaft, Kultur, Religion, Politik – lässt immer deutlicher werden, dass diese kommende Welt eine gemeinschaftliche Welt aller Menschen sein wird oder eine Welt furchtbarer Konflikte.

Was am Eröffnungsabend dieser Konferenz sichtbar geworden ist, hatte für mich etwas von einer Vision dieser kommenden Welt – wo wir miteinander in aufrichtiger Gesinnung den Bruderkuß austauschten, ob es nun ein Jude war, ein Muslim, ein Christ oder ein Zoroastrier. Ich möchte von einer Welt träumen, wo wir einander in dieser Weise begegnen – wo ich als Christ in einem mehrheitlich christlichen Land ebenso sein kann, wie in einem mehrheitlich muslimischen Land, so wie ich es hier in Iran immer erlebe, dass ich wie ein Bruder aufgenommen bin.

Ob ein Muslim in Wien lebt oder in Tehran oder in Tokyo, ich wünsche mir morgen eine Welt, in der er keinen Unterschied spürt, ob er nun hier lebt oder dort. Ich wünsche mir dasselbe für einen Christen, für einen Juden, für einen Hindu. Ich wünsche mir eine Welt, in der die Differenzen dahin gelangen dürfen, dass es in Wahrheit eine Einheit in der Verschiedenheit gibt, eine Einheit im Dialog. Ich kann mir keine andere Einheit vorstellen als jene, die auf der Gleichberechtigung aller Menschen beruht und die sich vollzieht im Dialog, eine Einheit in der gelebten Differenz ihrer jeweiligen Identität.

MOHAQQEQ-DAMAD Ich danke Professor Bsteh, dass er meinen Ausführungen seine Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Friede – ohne Lösung der Minderheitenfrage? Eine Anmerkung aus christlicher Sicht

Adel Theodor Khoury

Minderheiten, religiöse und politische, gibt es in der ganzen Welt. Christen bilden Minderheiten in verschiedenen Ländern der Erde in Asien, in Afrika, in den Ländern der islamischen Welt. Auch Muslime bilden Minderheiten in Indien, in China, in Europa, in Nord-, Mittel- und Südamerika, in manchen Ländern des südlichen Afrikas, in Australien. Die Geschichte der Beziehungen der Mehrheiten mit ihren jeweiligen Minderheiten war nicht immer durch Gerechtigkeit, Toleranz und Frieden gekennzeichnet. Es gibt auch Mehrheiten in der Bevölkerung eines Landes, die durch eine an die Macht gekommene Minderheit unterdrückt bzw. terrorisiert wird, so dass diese Mehrheiten in den Stand entrechteter Minderheiten gedrängt werden.

Minoritäten jeglicher Art stellen eine Anfrage an die Fähigkeit der Religionen und der Staaten dar, in ihrer religiösen Lehre bzw. in ihrer Gemeinschaftsordnung und ihren politischen Gesetzen den Nicht-Dazugehörigen einen Platz einzuräumen. Es geht dabei sowohl um die religiösen als auch um die sozialen und politischen Belange der Minderheiten. Ihre Beziehungen zur Mehrheit in der Gemeinschaft und in der politischen Gesellschaft werden von den verschiedenen Kulturkreisen in der Theorie der Lehre und in der Praxis des Zusammenlebens der Menschen unterschiedlichen Regelungen unterworfen. Diese gehen im religiösen Bereich von der einfachen Abgrenzung über die Benachteiligung und Unterdrückung bis zur Ausgrenzung und zum Ausschluss, und im politischen Bereich von der scharfen Trennung und ungerechten Unterdrückung über eine Teilaufnahme bis zur Möglichkeit der vollen Integration.

I. Negative Faktoren und Erscheinungsformen

1. Negative Elemente

- Eines der Hindernisse in den Beziehungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten in der Gesellschaft ist *das Bewusstsein einer einheitlichen Gesellschaft* auf der Grundlage der Religionszugehörigkeit. Dies findet

man in Stammesgesellschaften, es herrschte auch in den Zeiten, in denen die Verbindung zwischen der christlichen Kirche und dem Staat in Europa den Begriff und die Realität der sogenannten Christenheit hervor gebracht hat. Es findet sich auch im Islam bis in unsere Zeit hinein.

- Ein *exklusiver Absolutheitsanspruch* auf den Besitz der Wahrheit sieht die Andersgläubigen im Unrecht, er erkennt ihnen kaum ein Recht auf aktive Religionsfreiheit zu und führt zuletzt zu einer Haltung der Intoleranz, die den Frieden bedroht. Aspekte dieses exklusiven Anspruchs sind die Verdammung der Andersgläubigen zur Hölle und die Negierung ihrer Heilsmöglichkeit. Religiöse Andersheit wird dann wahrgenommen als eine bedrohliche Differenz, als eine aggressive Fremdheit, die die eigene Identität in Frage stellt, die Menschen beunruhigt und zur Aggressivität animiert und anstachelt.
- Daher kommt die Tendenz, am Herkömmlichen festzuhalten, an dem, was man mit der eigenen Identität in eins setzt, und sich von den Anderen abzugrenzen.
- Die Zusammengehörigkeit wird dann beschränkt auf die, die zur eigenen Gemeinschaft gehören. Der Schritt von einer legitimen Definition der eigenen Identität gegenüber den Anderen führt im Laufe der Geschichte zur Bildung einer *Gegeneinander-Identität*. Aus der Aussage des Glaubens, dass in ihm die Wahrheit liegt und die Religionen nicht alle gleichwertig sind, folgert man, dass die anderen Religionen durchweg falsch und ihre Anhänger auszugrenzen sind.
- Wenn dazu ein verbreiteter *Analphabetismus* die Gesellschaft blockiert, dann besteht immer weniger Hoffnung, dass die Intoleranz und das Gegeneinander überwunden werden können.
- Das Bestreben, die eigene *Herrschaft* abzusichern, führt oftmals zur Unterdrückung derer, von denen nach der Meinung und nach dem Vorurteil der Mehrheit eine Gefährdung dieser Herrschaft ausgeht.
- Was oft zur *Verarmung* der Minderheiten führt und zu ihrer Unterdrückung, zu ihrem *Ausschluss aus den Machtinstanzen*.
- Damit werden die Minderheiten als Fremde angesehen und behandelt.
- Da und dort zeigen sich *Minderheiten* auch *nicht integrationswillig* in Bezug auf die Mehrheitsgesellschaft, und dies entweder aus nationalistischen Gründen oder auch aus religiösen Gründen, wenn Mitglieder der Minderheit meinen, die Gesellschaftsordnung der Mehrheit nicht anerkennen und bejahen zu können, und sich deswegen ins Ghetto begeben.

Dies alles führte in der Geschichte und führt mancherorts in der Gegenwart zu Misstrauen in den Beziehungen von Mehrheit und Minderheit, zu Konflikten, vor allem dort, wo die Minderheiten sich ungerecht behandelt fühlen und wo es den Mehrheiten an Toleranz und Friedenswillen mangelt.

2. Beispiele

Es sollen hier Beispiele für einige der oben aufgelisteten Aspekte aus der Geschichte gegeben werden.

2.1 Entstehung einer ‚Gegeneinander-Identität‘

2.1.1 Im *Christentum* wurden lange Zeit, bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein, die nichtchristlichen Religionen undifferenziert verurteilt als Heidentum, schuldhaftes Irrwege und falsche Religionen; ihre Lehren, Normen und Verhaltensmuster wurden pauschal abgelehnt. Damit ging einher die Bekräftigung des Anspruchs auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit und des Heils, die Betonung des exklusiven Absolutheitsanspruchs der christlichen Kirche.

Das Wort Jesu Christi: „[...] ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8) wurde nicht extensiv verstanden. Die Angeredeten wurden als die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft identifiziert. Es bestand somit ein brüderliches – geschwisterliches – Verhältnis der Christen zueinander. Die Nichtchristen wurden nur insofern berücksichtigt, als auch sie berufen seien, Mitglieder der Christengemeinschaft zu werden und somit an der geübten Geschwisterlichkeit der Christen teilzuhaben. Zusammengehörigkeit und Geschwisterlichkeit wurden damit vor allem und hauptsächlich den Christen zugesprochen. Die Anderen wurden nicht ausgeschlossen, dafür sind die Texte des Neuen Testaments allzu klar: Mein Nächster ist jeder Mensch (vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10,25–37); auch die Heiden sind zum Reich Gottes berufen (vgl. die Vision des Petrus in Joppe: Apg 10,9–23a) usw. Aber sie konnten – und dies wurde eine Zeit lang immer strenger formuliert – das Heil nur innerhalb der Christengemeinschaft erlangen, und sie konnten eine geschwisterliche Behandlung nur dann erwarten, wenn sie Mitglieder der Gemeinschaft geworden sind.

Eine solche Identität in Ausgrenzung der Polytheisten und in Abgrenzung von Juden und Christen ist auch im *Islam* bekannt. In den Jahren 622 bis 624 hatte Muḥammad – bereits mit der Gemeinde von Mekka nach Medina ausgewandert – versucht, die Leute des Buches, vor allem aber

die Juden, für eine Allianz mit ihm gegen die polytheistischen Mekkaner zu gewinnen. Die Hinweise auf die grundlegende Zusammengehörigkeit zwischen Muslimen, Juden und Christen fruchteten nicht. Da begann der Prozess der Distanzierung von Christen und Juden.

2.1.2 Die weitere Entwicklung brachte im Islam wie im Christentum eine Verschärfung der Bestimmung der eigenen Identität: diese wurde nunmehr definiert gegen die Anderen.

Im islamischen Rechtssystem sowie in den späteren Kommentaren des Korans werden die Unterschiede zwischen Polytheisten und Leuten des Buches (Juden und Christen) verwischt. Immer wieder werden Begriffe wie *mušrik* (Polytheist) auch auf die Juden und die Christen ausgedehnt. Die Unterschiede zwischen Muslimen auf der einen und Juden und Christen auf der anderen Seite, auch wenn man den letzteren ein Dauerwohnrecht im islamischen Staat in der Rechtsstellung von Schutzbürgern einräumte, wurden verschärft, und dies als Zeichen ihrer Demütigung (vgl. Koran 9,29).¹ Ein ähnliches Verhalten findet man auch in der christlichen Geschichte.²

Dies besagt, dass die allgemeine Tendenz im Christentum und im Islam in Bezug auf ihre gegenseitigen Beziehungen eine Bewegung aufwies von der Toleranz zur Intoleranz, von der Suche nach Verstehen und Verständigung zur Verurteilung, vom Gemeinsamen zum Trennenden.

2.2 Christen und Nichtchristen in den Jahrhunderten vor der Aufklärung

Wie sieht es aber im Christentum aus, wenn Menschen, auch Gläubige, durch ihre Lehre und ihr Verhalten Anstoß erregen und somit als eine Gefahr für den Zusammenhalt der Gemeinschaft wahrgenommen werden? Hier zeigt sich eine unterschiedliche Haltung je nach den konkreten geschichtlichen Umständen.

Im Mittelalter, als eine Einheit von Kirche und Staat bestand, konnten beide Gewalten verschiedene Sanktionen bis hin zur Todesstrafe gegen die Häretiker, die diese Einheit störten und gefährdeten, verhängen, und dies gegen den Protest mancher Stimmen. Die theoretische Begründung dieser Haltung beruft sich unter anderem auf die Sanktionen, die im Alten Testament gegen die Häretiker und Götzendiener vorgesehen sind. Diese

¹ Vgl. dazu mein Buch: *A. Th. Khoury, Toleranz im Islam*, München u. a. 1980 (Neudruck: Religionswissenschaftliche Studien; 8, Altenberge 1986), 141, Anm. 8.

² Vgl. einige Angaben weiter unten.

seien weiterhin gültig. *Thomas von Aquin* stellt z. B. fest: „Die weltliche Obrigkeit hat das Recht, die Häretiker hinzurichten, selbst wenn sie nicht die Anderen gefährden, denn sie sind Lästler gegen Gott, weil sie einem falschen Glauben folgen.“³

Solche Sanktionen seien berechtigt, weil die Häresie und der Unglaube wie eine Majestätsbeleidigung des Kaisers zu gelten hätten und zu ahnden seien. Letzten Endes entspricht diese Regelung dem Selbstverständnis der mittelalterlichen „Christenheit“, die ein politisch-religiöses Gebilde war und eine politisch-religiöse Einheit darstellte. Wer diese Einheit antastete oder gar gefährdete, war ein Feind der Glaubensgemeinschaft und des Staates zugleich. Gegenüber den Heiden und Ungläubigen, die außerhalb des Gebietes der Christenheit lebten, zeigte man sich tolerant. In der Behandlung der Häretiker im Inneren war man um so härter. „Die Annahme des Glaubens ist Sache des (freien) Willens“, schreibt *Thomas von Aquin*, „man hat aber die Pflicht, den einmal angenommenen Glauben zu halten“ (*accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptatam est necessitatis*).⁴

Auch in weniger dramatischen Fällen sorgte die mittelalterliche Christenheit für die Eindämmung der Gefahren, die nach ihrer Ansicht aus dem Zusammenleben mit Nichtchristen entstehen konnten. *Georges G. Corm* hat in seiner Untersuchung über die multikonfessionellen Gesellschaften einen umfassenden Maßnahmenkatalog erwähnt.⁵ Es seien hier einige davon wiedergegeben:

1. Maßnahmen, die die Entfaltung der nichtchristlichen Konfessionen verhindern sollen: Maßnahmen, um die Juden von den öffentlichen Ämtern und von der Armee fernzuhalten; Verbot, die Dienste jüdischer Ärzte und jüdischer Hebammen in Anspruch zu nehmen; Verbot, mit Juden an einem Tisch zu essen; Verbot für Juden, christliche Kinder zu erziehen; Verbot von Mischehen; Empfehlung an die Juden, in eigenen, getrennten

³ In IV Sent., d. 13, q. 2, a. 3, solutio.

⁴ Summa theol. II/II q. 10, a. 8 ad 3.

⁵ Vgl. *G. G. Corm, Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris 1971, 115–122. Der Verfasser weist auf folgende Arbeiten hin: *J. Juster, Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914; *B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430–1096 (Études juives; 2)*, Paris u. a. 1960; *M. Simon, Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris 1964; *L. Poliakov, The History of Antisemitism*, 4 Bde., New York 1965–1986. Einiges findet sich auch bei *A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth; 10)*, Beirut 1958.

Wohnvierteln zu wohnen; Verbot des Proselytismus; Verbot, neue Synagogen zu bauen.

2. Maßnahmen, um den Sieg des katholischen Glaubens zu sichern: diskriminierende Maßnahmen gegenüber den Nicht-Katholiken für die Dauer der religiösen Feierlichkeiten; Restriktionen in Bezug auf den nicht-katholischen Kult; sehr strenge Strafen gegen die Konvertiten, die zu ihrem früheren Glauben zurückkehren; Pflicht der Ungläubigen, besondere Kennzeichen zu tragen; Ausdehnung der Gültigkeit katholischer Rechtsbestimmungen auf die Nicht-Katholiken; Zwangstaufen und Zwangsbekehrungen.

II. Positive Voraussetzungen

1. Verschiedene Elemente

- Die Erfahrung moderner *pluralistischer Gesellschaft* breitet sich in der ganzen Welt aus, und dies im Zuge der Begegnung der Religionen und der Völker innerhalb der Weltgemeinschaft. Dies veranlasst die Mehrheiten da und dort, den Minderheiten ihren Platz in der Gesamtgesellschaft einzuräumen, ihre Anhänger als gleichberechtigte Bürger in Bezug auf die Grundrechte und Grundpflichten, und ihre Gemeinschaften als aktive Organisationen im Gesamtgefüge der Gesellschaft und des Staates zu betrachten und zu akzeptieren, ja ihren Beitrag einzufordern.
- Ein schärferes *Bewusstsein für ungerechte Verhältnisse* in der Welt ruft zum Ergreifen von geeigneten Maßnahmen, um die Menge der Ungerechtigkeit und der Entrechtung zu reduzieren bzw. zu beseitigen.
- Wie die letzten Weltkonferenzen zeigen, rückt die Armut in der Welt ins Blickfeld der Mächtigen und die Stimmen werden lauter, die nach Initiativen rufen, um die *Armut einzudämmen* und den Menschen in aller Welt ein Leben in Würde zu ermöglichen.
- Gerade das Bewusstsein von der unantastbaren *Würde des Menschen* – und dies aus religiösen und humanistischen Gründen – wird intensiver ausgedrückt. Verbunden mit den oben erwähnten Punkten schärft dies die Einsicht, dass alle Menschen, die ja alle Geschöpfe Gottes sind, auch gleich sind in ihrer Geschöpflichkeit und in ihrer von Gott her begründeten Würde.
- Dies alles stärkt den Willen, bei Konflikten einen Ausgleich zu suchen, Instanzen zur *friedlichen Konfliktlösung* zu schaffen, Vergebung und Versöhnung anzubieten und selbst zu erbitten, und darüber hinaus das

Zusammenleben aller Gruppen in der Gesellschaft im Zeichen einer geschwisterlichen Gerechtigkeit zu gestalten.

- Auch versuchen die Verantwortlichen in Religion und Staat, die Gefühle der Gruppen in der Mehrheitsgesellschaft – durch Aufklärung, durch Verbreitung von Sachwissen und durch *Erziehung* zum Respekt aller Menschen in ihrer Person und ihrer Religion – zu steuern und zu kanalisieren und ihr Verhalten auf Toleranz und Bereitschaft zu einem geistlichen Zusammenleben auszurichten.
- In diesem Rahmen wäre die Unterstützung und Durchführung eines gemeinsamen Projektes von großer Bedeutung: Christen und Muslime kennen zur Genüge die Geschichte ihrer Konflikte, ihrer Kriege und ihrer Gegnerschaft. Es ist an der Zeit, dass sie sich mit der anderen Seite ihrer gemeinsamen Geschichte befassen, der *Geschichte ihrer Freundschaften*, ihres kulturellen Austausches und ihrer fruchtbaren Beziehungen in Politik und Zusammenleben in den vergangenen Jahrhunderten bis in unsere Zeit hinein. Was die Grundlage zu einer neuen Erziehungsrichtung für die kommenden Generationen bilden könnte und eine begründete Hoffnung auf ein wirklich gelungenes Zusammenleben bieten kann.

2. Neuorientierung

2.1 Toleranz

Das Verständnis von Toleranz übersteigt nunmehr die neutrale Duldung. Toleranz bedeutet heute immer mehr eine positive Würdigung der Andersartigkeit der Anderen und verstärkt die Tendenz, über das Trennende hinweg das Gemeinsame zu suchen. Damit geht einher die Aufgeschlossenheit und die Bereitschaft zur Kommunikation und zur Annahme der Komplementarität verschiedener Ausdrucksformen des Humanen. Die anderen Kulturen dürfen nicht von vornherein als Gefahr, sondern eher als Bereicherung betrachtet werden.

Hier gilt es, einige Problemfelder im politischen Bereich zu nennen. Es gibt nämlich in jeder Gesellschaft, vor allem in der aufnehmenden Gesellschaft, eine Schmerzgrenze. So stellt sich die Frage: Wie weit kann eine Gesellschaft nicht integrationswillige und nicht integrationsfähige Gruppen ertragen und dulden? Die Grenze der Toleranz ist wohl dort erreicht, wo die öffentliche Ordnung gestört ist, wenn Gefahr für das Gemeinwohl besteht, wo der Versuch unternommen wird, die Gesellschaft zu destabi-

lisieren, auch wo ein schwerwiegender Missbrauch der eigenen Freiheit auf Kosten der Freiheit anderer vorliegt.

2.2 Versuche, neue Wege zu gehen

Die gesuchten neuen Wege sollen die Integration ermöglichen und die geeigneten Mittel dafür finden. Dies bedeutet, die Partnerschaft zwischen Mehrheit und Minderheit zu wollen und zu erstreben, die universale Solidarität aller mit allen, die ja Geschöpfe des einen Gottes sind, zu bejahen und zu üben, über die bloße Partnerschaft hinaus auch Freundschaft zu ermöglichen und einzugehen.

Um ein gedeihliches Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit zu gewährleisten, gilt es dann, folgende Anliegen zu behandeln und für sie eine passende Lösung zu finden: Wie garantiert der Staat allen Bürgern und deren Gemeinschaften Rechtssicherheit, Rechtsstaatlichkeit, Religionsfreiheit inklusive der religiösen Unterweisung der Kinder, Wahrung der religiösen und kulturellen Grundidentität der Minderheiten?

3. Beispiele aus dem Bereich des Christentums

Seit der Etablierung säkularer Staaten im christlichen Bereich, hat das Christentum keinen maßgeblichen unmittelbaren Einfluss auf die politische Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Gleichwohl hat es einen Beitrag zur Ermöglichung eines friedlichen Zusammenlebens verschiedener Religionsgemeinschaften geleistet, indem es seine Lehre über die Zuständigkeit des Staates verdeutlichte und neue Perspektiven eröffnete im Hinblick auf die Religionsfreiheit der Menschen allgemein.

3.1 Zuständigkeit des Staates

Das Evangelium unterscheidet zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Reich. Die Zuständigkeiten der beiden Bereiche sind verschieden. Der Staat darf seine Zwangsgewalt nicht über die Grenzen der weltlichen Angelegenheiten hinaus auf den geistlichen Bereich der Religion und der Glaubensgemeinschaften ausdehnen. Die Förderung des christlichen Lebens, die Ausbreitung des christlichen Glaubens werden nicht vom Beistand staatlicher Stellen erwartet. Die Gewalt des Staates darf den Bereich der sozialen Ordnung für alle Bürger nicht überschreiten. Von seiner Funktion her ist der Staat nicht dazu berechtigt, eine bestimmte religiöse Lehre verbindlich für alle Bürger zu machen, einen bestimmten Kult zur Pflicht aller Bürger zu erheben. Die vom Staat erlassene und durchgesetzte Ord-

nung der Gesellschaft muss die Bürger in die Lage versetzen, ihre Aufgaben zugunsten des allgemeinen Wohles zu erfüllen, sie darf nicht einseitig beanspruchen, auch den religiösen Bereich zu reglementieren. Auch darf der Staat nicht für eine solche Reglementierung beansprucht werden, und seine Strafgerichte dürfen dafür nicht angerufen werden. Die Kirche hat ihren Dienst in Gemeinde und Gesellschaft zu versehen, ohne sich an den Staat zu binden und ohne die Mittel der weltlichen Gewalt zu Hilfe zu nehmen.

3.2 Neuorientierung in der heutigen Zeit: Religionsfreiheit

Heute besteht im christlichen Kulturbereich die politische Einheit von Kirche und Staat nicht mehr. Gleichwohl halten manche an Grundsätzen fest, die das Recht auf Religionsfreiheit verneinen oder wenigstens einengen wollen. Der Irrtum, so ihre Argumentation, habe keine Rechte, der Mensch könne kein Recht haben, sich gegen die Wahrheit zu stellen und damit dem Willen Gottes zu widersprechen. Infolgedessen dürfe der Staat an und für sich dem Unglauben bzw. dem falschen Glauben keine öffentliche Wirkungsmöglichkeit einräumen, weder in der Gesellschaft noch im Erziehungswesen noch in den Massenmedien, es sei denn, der gesellschaftliche Friede würde durch die Maßnahmen des Staates ernsthaft gefährdet. In diesem Fall müsste die Unwahrheit toleriert werden.⁶

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese abstrakte Argumentationsweise nicht übernommen. In seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ bejaht das Konzil „das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“ (Titel). Es wird nicht vom abstrakten Recht und von der abstrakten Wahrheit her argumentiert, sondern von der menschlichen Person, die nach der Wahrheit sucht und ihren schuldlosen Irrtum nicht zu verantworten hat. Die menschliche Person in ihrer ureigenen Würde hat das Recht auf Religionsfreiheit, d. h. der Mensch hat das Recht darauf, seine innere, auch im Irrtum befindliche Überzeugung auch öffentlich zu vertreten und danach zu handeln. Es geht also nicht um eine positive Ermächtigung zum Irrtum, sondern um den Anspruch auf die freie Handlung nach dem eigenen Gewissen innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft. Es geht somit vor allem um die Verneinung des Rechtes Anderer, einem Menschen eine prak-

⁶ Siehe zu diesem Fragenkomplex *B. Schüller*, „Religionsfreiheit und Toleranz“, in: *K. Rahner – O. Semmelroth* (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1965, 99–116.

tische Haltung aus religiösen Gründen zu diktieren und aufzuzwingen. Diese Anderen sind die Einzelpersonen, die Glaubensgemeinschaften und auch der Staat selbst. Der Moraltheologe *Bruno Schüller* weist in diesem Zusammenhang einen Einwand zurück. Er schreibt: „Man sagt, der Staat sei jedenfalls auch auf die Wahrheit verpflichtet. Wenn er aber alle Religionen und Religionsgemeinschaften im Staatsvolk gleichermaßen anerkenne, dann stelle er Wahrheit und Irrtum auf dieselbe Stufe. Dieser Einwand geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Staat bei der Anerkennung einer Religionsgemeinschaft zur Wahrheitsfrage Stellung nehme. Das tut er nicht, weil er es nicht tun kann. Der Staat anerkennt vielmehr nur, daß er das Recht auf Religionsfreiheit weder zu geben noch zu nehmen, sondern zu respektieren und zu schützen hat, daß nicht er dafür verantwortlich ist, welchen Gebrauch die Menschen von diesem Recht machen, daß jedermann vor Gott, jedenfalls nicht vor dem Staat dafür verantwortlich ist, welche Religion er zur seinigen macht.“⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen Schlusstrich unter die Diskussion um das Recht auf Religionsfreiheit gezogen und jenseits der mittelalterlichen Ordnung der Christenheit wieder die Grundsätze des Evangeliums bestätigt. Religionskriege lassen sich somit nicht aus den Grundsätzen oder aus der praktischen Grundhaltung des Christentums rechtfertigen.

Schluss

1. Fragen an unsere muslimischen Gesprächspartner

Wie im christlichen Bereich hört man auch im Islam Stimmen, die sich nicht nur für Toleranz gegenüber den anerkannten religiösen Minderheiten, sondern auch für den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Christen ohne grundsätzliche Vorbehalte aussprechen. Die Erweckungsbewegung, die die islamische Welt heute wachrüttelt, scheint den Muslimen ein ausreichendes Selbstbewusstsein zu verleihen, damit sie eine solide Basis für diesen Dialog und diese Zusammenarbeit (vor allem mit den Christen) legen, eine Zusammenarbeit, deren Ziel es ist, für den Glauben an Gott Zeugnis abzulegen und einen gemeinsamen Beitrag zur Lösung der Probleme unserer Zeit zu leisten.

Meine Fragen an unsere muslimischen Freunde in dieser Runde sind folgende:

- Der Islam erkennt die Tatsache an, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Herkunft, Rasse, Kultur, Geschlecht – Geschöpfe des einen Gottes sind. Kann er daraus die Konsequenz ziehen, dass alle Menschen nunmehr zusammengehören und dass aufgrund dieser Zusammengehörigkeit eine universale Solidarität aller Menschen mit allen Menschen ein Gebot der Religion ist?
- Kann der Islam diese universale Solidarität nicht nur im wohlthätigen Handeln zum Ausdruck bringen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich, ohne dass die Bestimmungen der positiven Offenbarung diese Solidarität aufheben und annullieren?
- Kann der Islam die uneingeschränkte Gewissensfreiheit und die allgemeine Religionsfreiheit als das unantastbare Recht eines jeden Einzelnen anerkennen, und dies aufgrund seiner unantastbaren menschlichen Würde?
- Kann der Islam seine große Leistung in der Geschichte, das ist sein Toleranzmodell für die Nichtmuslime, übersteigen hin zur Anerkennung der allgemeinen – auch politischen – Menschenrechte als Grundlage für das Leben aller Bürger und das Zusammenleben aller Gemeinschaften und Gruppen im Land, unabhängig davon, ob sie zur Mehrheit oder zur Minderheit gehören?

Persönlich bin ich davon überzeugt, dass der Islam in dieser Hinsicht große Leistungen erbringen kann, wenn seine Gelehrten die nötigen religiösen Begründungen dazu liefern und die nötigen politischen und rechtlichen Grundlagen dazu ausarbeiten. Aber ich möchte mir nicht anmaßen, den Antworten unserer muslimischen Fachkollegen vorzugreifen.

2. Die Richtung

Die Richtung, in die unsere Bemühungen auf beiden Seiten um ein gutes Verhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten gehen sollten, ist folgende:

- Aus Fremden Nachbarn, ja Partner werden lassen.
- Der Fremde ist mein Nächster, er soll mein Freund werden.
Partner und Freunde sollten alle Menschen einander sein und werden.

⁷ A. a. O. (Anm. 6) 112.

zu den Rechten
der Minderheiten

ARAQI Zu meinem Bedauern bin ich aufgrund früher bereits eingegangener Verpflichtungen nicht in der Lage, an allen Sitzungen dieser Dialogkonferenz teilzunehmen. Professor Khoury hat gegen Ende seines Beitrags einige Fragen formuliert. Zu diesen möchte ich gerne kurz Stellung nehmen.

Aus der Sicht aller göttlichen Religionen sind alle Menschen Geschöpfe Gottes. Das Festhalten an diesem gemeinsamen Grundsatz kann als Fundament betrachtet werden für das schöne moralische und rechtliche Gebäude, das alle göttlichen Religionen miteinander verbindet. Führt nun, so lautete die eine Frage von Professor Khoury, der Glaube an den einen und einzigen Gott dazu, dass alle Geschöpfe Gottes über die gleichen Rechte verfügen? In meiner Antwort freue ich mich, auf die Anweisungen zurückgreifen zu können, die *Imām 'Alī*, der Kalif der Muslime, seinem Statthalter in Ägypten *Mālik al-Aštar an-Naḥa'ī* gegeben hat, und wo es u. a. heißt: „Die Menschen kann man in zwei Gruppen einteilen: in jene, die Glaubensbrüder sind, und in jene, die als Menschen Geschöpfe sind wie du.“ Das zeigt, wie in der Sicht von *Imām 'Alī* die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen aufgrund ihres Geschöpfseins gleichzusetzen sind mit jenen aufgrund ihrer Gemeinsamkeit in der Religion. Auf dieser Grundlage erteilt *Imām 'Alī* dem *Mālik al-Aštar* jene Anweisungen zur Beachtung der Menschenrechte. Ich beantworte also die Frage von Professor Khoury positiv und betone auch, dass manche der Rechte im Hinblick auf ihre Unterschiedlichkeit in der Anwendung auf bestimmte Gruppen der Gesellschaft, darunter die Rechte der Minderheiten und der Mehrheiten, damit nicht unverträglich sind. Manche dieser Differenzen sind vielmehr im Interesse der Minderheiten.

Wir sind heute Zeugen der Situation der verschiedenen muslimischen Minderheiten in Europa. Laut der Verfassung bestimmter europäischer Länder sind diese Minderheiten mit den anderen europäischen Bürgern gleichgestellt. Doch ist aus unserer Sicht diese Gleichheit der Rechte nicht im Interesse der muslimischen Minderheiten. Beispielsweise hat die muslimische Minderheit in Frankreich nicht die Möglichkeit, ihre Interessen und Standpunkte in der französischen Gesellschaft entsprechend zur Geltung zu bringen. Auch wenn es keine direkten Behinderungen für diese Minderheiten gibt, so erlauben es doch die Gesetze der Länder nicht, dass sie bei den Wahlen die Möglichkeit haben, einen Abgeordneten in die ge-

setzgebende Versammlung des Landes zu schicken – mit der Begründung, dass sie eine Minderheit sind. Anders in der Islamischen Republik Iran, wo die Unterschiede zwischen Muslimen, Christen und Juden zugunsten der Minderheiten berücksichtigt werden: Obwohl die Anzahl der Stimmen für die Entsendung eines Abgeordneten nicht ausreicht, gibt die Verfassung den Minderheiten doch das Recht, Abgeordnete in das Parlament zu entsenden. In diesem Sinne können bestehende Unterschiede zwar Anlass geben für eine ‚Ungleichbehandlung‘, dies aber dann durchaus im Interesse der betreffenden Minderheiten.

wie soll die
Zukunft konkret
aussehen?

KHOURY Der Brief des *Imām 'Alī* an seinen Gouverneur in Ägypten ist in der Tat ein Zeugnis, das große Bewunderung verdient. Meine Frage richte ich im Blick auf die Zukunft, ob und wie man solche Aussagen:

„Das ist dein Bruder, im Glauben oder in der Schöpfung“ in die Tat umsetzen wird. Ich frage das also nicht rückblickend – das ist zur Genüge geschehen –, sondern vorwärtsschauend in die Zukunft. Wie soll das konkret ausschauen, dass man diejenigen, die nicht Brüder im Glauben sind, doch in Wahrheit als Brüder behandelt? Jedenfalls dürfen sie dann nicht als Fremde gelten, aber auch nicht nur als teilweise dazugehörig. Wie soll all dies tatsächlich aussehen?

Was die Situation der Muslime in Frankreich betrifft, bin ich nicht voll im Bild, doch haben wir in Deutschland Abgeordnete im Parlament, die Muslime sind und ihrer Herkunft nach Türken. Sie sollen zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens aktiv beitragen und sich nicht im Hinblick auf ihre Minderheitensituation von der politischen Verantwortung zurückziehen.

neue Formen
des Miteinanders
gesucht

PICHLER Im Sinne der Optionen für die Zukunft, die Kollege Khoury an das Ende seines Referates gestellt hat, und der im Anschluss an das Referat von Professor Mohaqeq-Damad angesprochenen Fragen des Zusammenlebens von Minderheiten und Mehrheiten in den geänderten Verhältnissen unserer Zeit bleibt für mich das wichtige Anliegen, wie man aus dem bloßen Nebeneinander der verschiedenen Gruppierungen in der Menschheit und auch der einzelnen Menschen zu neuen Formen des Miteinanders gelangen kann. Dies würde ja notwendigerweise auch zu einem Füreinander führen, so dass, wenn es darauf ankäme, ein Eintreten für den Anderen – die Mehrheit vor allem für die Interessen der Minderheiten – gleichsam selbstverständlich wird. Dies läge auch ganz im Horizont dessen, was Professor Bsteh am Schluss der vorangegangenen Diskussion ausgeführt hat.

ein bloßes
Nebeneinander
ist zu wenig –
und gefährlich

KHOURY Ich möchte meinen Kollegen Mohaqqeq-Damad gerne einladen, aus seiner Sicht der Dinge gleichfalls auf die geäußerten Anliegen einzugehen. Was mich betrifft, halte ich ein bloßes Nebeneinander in der heutigen Welt nicht nur für zu wenig, sondern in bestimmten Situationen für gefährlich. Ich denke dabei, um das Gemeinte zu illustrieren, an eine Zusammenkunft, bei der es um Fragen der Integration der Muslime in Deutschland ging. Da äußerte ein Muslim die Meinung, dass es sich im Falle der Präsenz der Muslime in Deutschland um das Zusammentreffen zweier Gesellschaften handelt. Statt zu versuchen, eine Gesellschaft zu formen aus den verschiedenen Gruppierungen eines Landes, war da plötzlich die Rede von zwei Parallel-Gesellschaften, die aufeinander zugehen sollen. Ein solches Nebeneinander erscheint jedoch heute nicht mehr ein befriedigendes Modell zu sein für unseren Weg in die Welt von morgen. Angesichts der heute anstehenden Fragen wäre dies also nicht nur unproduktiv, sondern auch kontraproduktiv, und darum gefährlich. Was in der gegenwärtigen Situation in diesem Falle und in anderen Fällen notwendig erscheint, ist eine Integration aller in einer Form, die sie berechtigt und verpflichtet, die allgemeinen Grundrechte und Grundpflichten anzunehmen und damit den ihnen angemessenen Teil der Verantwortung in der Gesellschaft als ganzer zu übernehmen. Das Wort von *Imām 'Alī*, das uns in dem Brief an seinen Gouverneur in Ägypten überliefert ist und in dieser Begegnung bereits zitiert wurde [siehe oben S. 77], würde eine wunderbare Grundlage dafür bieten.

Individualrechte
und Kollektiv-
rechte zu-
sammenzusehen

LUF Bei der Frage, ob es Individualrechte gibt oder Minderheitenrechte, sollte man diese nicht alternativ sehen, sondern kumulativ. Es geht dabei also nicht um ein Entweder-Oder, sondern um eine gute Kombination zwischen individualrechtlicher Sicherung und Minderheitenrechten als Kollektivrechten. Auf der einen Seite lässt sich demnach ein Konzept der Religions- und Gewissensfreiheit zunächst nur als Individualrecht formulieren, das also jedem Menschen als Menschen zusteht. In der Folge muss man dann jedoch darauf sehen, dass es in einem Staat Minderheiten gibt, die zumindest auf absehbare Zeit keine Chance haben, Mehrheit zu werden, und ihnen auch kollektiv gewisse Minderheitenrechte einräumen, das Individualrecht also durch Kollektivrechte ergänzen. In alledem geht es darum, immer wieder eine ausgewogene Balance zwischen diesen Perspektiven zustande zu bringen – eine sehr

herausfordernde und schwierige Aufgabe, die in jedem Rechtsstaat zu leisten ist.

Toleranz als
Duldung und
als Prinzip
wechselseitiger
Anerkennung

In der Frage des Toleranzbegriffes ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass er ja in der Tat ambivalent ist. Er war zunächst ein Begriff, der in der Perspektive der Ungleichheit formuliert wurde: Man hatte in religiösen Angelegenheiten eine Mehrheitskonstellation und gewährte in dieser Situation einer minoritären Gruppe Toleranz, ‚bloße‘ Toleranz, wie man hinzufügen muss, weil man ihnen – man denke dabei beispielsweise an die Regelungen des *dimmī*-Systems – keinen vollberechtigten, sondern nur einen begrenzten Status einräumte. Worauf Kollege Khoury nun in seinem Referat zu Recht aufmerksam gemacht hat, gibt es darüber hinaus aber einen zweiten Aspekt der Toleranz: das ist der Toleranzbegriff der wechselseitigen Anerkennung, und zwar auch im Sinne einer Bereicherung des Einen durch den Anderen. Der Andere wird in dieser Situation nicht mehr als Bedrohung empfunden, sondern als eine Chance. Dieser Toleranzbegriff spielt auch in der gegenwärtigen Verfassungslehre eine wichtige Rolle: Denn einerseits gibt es grundrechtliche Garantien, andererseits aber kann man mit Grundrechten positiv und negativ umgehen, man kann sie sinnvoll interpretieren, kann sie aber auch sehr possessiv und egozentrisch nützen. Das Toleranzprinzip stellt nun in dieser Situation eine sehr wesentliche Ergänzung dieser Grundrechte dar in dem Sinne, dass man diese Grundrechte so umsetzt, dass sie tatsächlich dazu dienen, eine wechselseitige Anerkennungsdimension zwischen den Menschen auch in den rechtlichen und politischen Bezügen zu gewährleisten. In dieser Hinsicht scheint mir das Toleranzprinzip als ethisches Prinzip für das Recht und für die Politik unverzichtbar zu sein.

Grundlagen von
Regierungen –
und ihrer
Beziehungen
zueinander

MOHAQQEQ-DAMAD In der heutigen Zeit werden Regierungen auf der Grundlage von drei Elementen gebildet: auf der Grundlage bestimmter Menschen, eines geographisch klar definierten Gebietes und einer darin die Macht ausübenden Regierung. Das wichtigste ist dabei das Element des Landes, eines geographisch definierten Gebietes. Unter diesen Voraussetzungen kann eine bestimmte Regierung friedliche Beziehungen zu den anderen Regierungen pflegen. Eine Fusion der Regierungen kann man sich jedoch nicht vorstellen, da jede Regierung auf der Grundlage der angeführten Elemente basiert. Bei

wechselseitigem Respekt und aufgrund von Verträgen kann es zu einer friedlichen Koexistenz unter ihnen kommen.

die Einheit des Glaubens in der *umma*

Hinsichtlich der Frage der religiösen Minderheiten und Mehrheiten denken wir jedoch nicht an eine Zeit, die im Zeichen von Regierungen steht, die auf Grundlage dieser drei Elemente gebildet sind, sondern an eine

Zeit, in der es nur ein Element gibt: die Einheit des Glaubens in der *umma*. Der Begriff der *umma* impliziert jedenfalls nicht das Element des Landes. Daher gelten für die *umma* besondere Gesetze. Anders, wie gesagt, die Situation in einer Gesellschaft, in der die Regierung auf der Basis jener im Vorangegangenen mehrfach ausgeführten drei Elemente steht: in dieser Situation gelten Verträge, darunter auch der Vertrag der Menschenrechte, die von diesen Regierungen respektiert werden. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wurde der Fragenkomplex Minderheiten-Mehrheiten nicht thematisiert, weil der Mensch dort von vornherein in seiner Einheit im Blickfeld des Interesses gestanden war und die Glaubensgrenzen dabei nicht in Betracht gezogen wurden.

„Einheit der Menschen“ aus der „Einheit Gottes“ abgeleitet

Die islamische Vorstellung für dieses Problem ist nicht eine Einheit dieser Art, sondern die Einheit, *waḥdānīya*, Gottes. Die Theorie der *waḥdānīya* der Menschen ist aus der Theorie der *waḥdānīya* Gottes abgeleitet worden und besagt, dass das Geschöpf Mensch in seinem

Wesen eines ist: Vertreter Gottes zu sein auf Erden. Hier liegt also nicht das Problem eines Vertrages vor, so als gäbe es zwei Gruppen, zwischen denen es gilt, durch Verträge – im Nachhinein gleichsam – eine Einheit herzustellen. Das Prinzip der *waḥdānīya* fordert vielmehr, dass sie einander gegenseitig jeweils als Einheit anerkennen: einerseits im Falle der Minderheiten die eine *umma* und andererseits im Falle der einen muslimischen *umma* die Minderheiten. So gibt es im Islam zwei Arten von Brüderlichkeit, einerseits eine religiöse Brüderlichkeit im Rahmen der einen globalen *umma* und andererseits eine weltliche Brüderlichkeit zwischen allen Menschen.

kein Zwang in der Religion

Zur Frage von Professor Khoury, ob der Islam die Menschenrechte im Zusammenhang mit einer unbegrenzt verstandenen Gewissens- und Religionsfreiheit als unantastbare Rechte anerkennt: Wir haben im Koran das Prinzip, dass es in der Religion keinen Zwang gibt, *lā ikrāha fī d-dīn* (Sure 2,256). Jeder Mensch hat also das Recht der Wahl einer Religion. Weil aber jeder Mensch die

Pflicht hat, an Gott zu glauben, kann es nicht Sache der Menschen sein, einem Individuum zu empfehlen, welcher Weg zu Gott führt.

die *umma* – und die Minderheiten

Ist eine Gesellschaft gegründet, ist nichts dagegen einzuwenden, dass in ihr gewisse Verträge und Vereinbarungen dazu geschlossen werden. Ist also die islamische *umma* gegründet, ist es ganz natürlich, dass bestimmte

Gesetze und Verpflichtungen für alle muslimischen Individuen eingeführt werden. Sie haben jedoch für die Minderheiten keinerlei Geltung. Wenn beispielsweise Muslime bestimmte Steuern zu zahlen oder am Krieg teilzunehmen haben, ist dies für die Minderheiten nicht verpflichtend. So können aufgrund von Gesetzen bestimmte Pflichten für eine Gruppe innerhalb der islamischen *umma* entstehen, Pflichten, die jedoch für die außerhalb der *umma* Stehenden nicht gelten. Es steht jedoch allen Individuen frei, sich aufgrund von Vereinbarungen und Verträgen dazu zu verpflichten.

Komplementarität verschiedener Ausdrucksformen des Humanen

PESCHKE Den positiven Voraussetzungen für die Lösung der Minderheitenfrage, die hier bereits angeführt wurden, wäre vielleicht noch ein Element hinzuzufügen. Es wird heute zunehmend wahrgenommen, dass sich keiner im Besitz der ganzen Wahrheit wähnen kann,

dass wir also immer voneinander lernen können, in gewissem Maße auch im religiösen Bereich. Professor Khoury sprach in diesem Zusammenhang von der Annahme der „Komplementarität verschiedener Ausdrucksformen des Humanen“ [s. oben in Pkt. 2.1 des Referates], womit sicher dann auch im religiösen Bereich eine Komplementarität gegeben ist.

Das verlangt freilich eine sorgfältige Interpretation der These, dass der Irrtum nicht das gleiche Recht hat wie die Wahrheit. Die These scheint zunächst sehr überzeugend. Wir alle würden ihr daher gerne zustimmen. Im Falle ihrer Anwendung auf eine andere Religion bedarf diese These jedoch der Unterscheidung. Denn in jeder Religion gibt es eine große Fülle von Wahrheiten, die den einzelnen Irrtum da oder dort bei weitem übertreffen. Daher dürfen wir eine andere Religion nicht als ganze für einen Irrtum halten, weil wir in dem einen oder anderen Punkte sagen müssen, dass wir dem nicht zustimmen können, was freilich in der Vergangenheit gerne geschehen ist. Vielleicht müsste auch jede Seite bereit sein anzuerkennen, dass u. U. da und dort bei ihr selbst ein Irrtum oder eine nicht entsprechende Sicht auch hinsichtlich der religiösen Wahrheit festzustellen ist, die sich einer Korrektur auch von Seiten Anderer nicht verschließen sollte.

der religiöse
Mensch ist
immer am Weg

KHOURY Zu dem, was Kollege Peschke eben über das Wachsen in der Erkenntnis der Wahrheit gesagt hat, meine ich, dass alle Religionen, die die Absolutheit der Wahrheit und die Transzendenz Gottes ernst nehmen, wissen, dass nur Gott die absolute Wahrheit ist und dass wir Menschen immer nur auf dem Weg sind, diese Wahrheit zu erkennen, und deswegen unsere Erkenntnis immer Stückwerk bleibt (vgl. 1 Kor 13,9–12). Denn Gott bleibt jenseits dessen, was wir erkennen, und jenseits dessen, was wir ausdrücken können. Es gibt in der islamischen Mystik das Wissen um die unendliche Weite des Weges zu Gott, dass aber dann, wenn der Mensch bei Gott angekommen ist, die eigentliche Unendlichkeit beginnt – der Weg in Gott. Das Wachsen in der Wahrheit ist eine Aufgabe, die nie an ihr Ende kommen wird. Daher muss jeder Gläubige trotz, ja vielleicht gerade wegen seiner Überzeugung, dass seine Religion in der Wahrheit ist, demütig sein und von Gott immer tiefere Erkenntnis erbitten.

Religionswechsel
für Muslime
erlaubt?

Der berühmte Satz „*lā ikrāha fī d-dīn* – Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Koran 2,256) wirft die Frage auf, ob das nur in Bezug auf die anderen Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen gilt oder auch innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Was den Islam betrifft, so heißt dies also zunächst, dass es keine Zwangsbekehrungen zum Islam geben darf. Heißt es aber auch, dass es keinen Zwang geben darf, den islamischen Glauben wieder aufzugeben? Das ist die schwerwiegende Frage der *ḥadd ar-ridda*, der Strafe für den Abfall vom Glauben, die im traditionellen Verständnis dem Wort des ersten Kalifen *Abū Bakr* entsprechend negativ beantwortet wird: „*lā ridda fī l-islām* – Im Islam gibt es keinen Wechsel der Religion“. Doch vertreten maßgebliche Autoritäten im Islam auch die Ansicht, dass dies mit der koranischen Aussage in Vers 256 der Sure 2 nicht vereinbar ist und halten daher den Religionswechsel im Sinne der religiösen Lehre der Muslime nicht für verboten.¹

über abstrakte
Diskussionen
hinausgelangen,
aber wie?

MANOOCHERI Zunächst halte ich die Fragen, die Kollege Khoury am Ende seines Referates formuliert hat, für sehr wertvoll, sie können solchen Diskussionen eine große Hilfe leisten. Ich möchte auch seine Anregung aufgreifen, dass wir uns nicht nur im Bereich ab-

¹ Vgl. dazu die Meinung des Rechtsgelehrten *Tahir Mahmood* in: *A. Bsteh – T. Mahmood* (Hrsg.), *Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart* (Vienna International Christian-Islamic Round Table; 1), Mödling 2003, 64.

strakter Theorien aufhalten sollten. Wenn wir über bloß abstrakte Diskussionen hinausgelangen wollen, welchen konkreten Vorschlag und welche Methode könnte Professor Khoury in diesem Zusammenhang vorschlagen? Weiters würde mich interessieren, welche praktischen Methoden er zur Aufhebung der negativen Momente vorschlagen könnte.

Vatikanum II und
das Verhältnis
zu den
nichtchristlichen
Religionen

KHOURY Wie Professor Peschke schon gesagt hat, waren die nichtchristlichen Religionen von christlicher Seite früher pauschal als falsche Religionen verurteilt worden. Die Theologen des 20. Jahrhunderts haben begonnen, in dieser Frage differenzierter zu denken. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben diese Richtung bestätigt: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“² Die Christen sollen sich dazu aufgerufen fühlen, den Gläubigen in den anderen Religionen mit Hochachtung zu begegnen und den Dialog mit ihnen zu pflegen. Durch den Dialog soll die Atmosphäre dafür vorbereitet werden, die notwendig ist, um Missverständnisse abzubauen und mehr Verständnis füreinander aufzubringen.

besondere
Dialogtradition
St. Gabriels

In der Dialogtradition St. Gabriels bemühen wir uns schon seit geraumer Zeit um einen Dialog, der sich nicht nur mit abstrakten Inhalten befasst, sondern sich um eine gemeinsame Antwort auf die großen Probleme unserer Welt und des Zusammenlebens der Menschen bemüht. Diese Suche nach gemeinsamen Antworten, die geeignet sind, neue Wege zu beschreiten und frühere Konflikte vergessen zu können, die also aufzeigen, wie Menschen aus einer Gegeneinander-Mentalität herausfinden, um zu einem Miteinander gelangen zu können, ist in sich schon eine eminent praxisbezogene Arbeit, die da geleistet wird. Es gibt auch im Rahmen unserer Arbeit einen kulturellen Austausch in Form von zahlreichen Begegnungen, gegenseitigen Besuchen und gemeinsamen Beratungen bis hin zur Unterstützung von Studenten, einschlägige Studien zur Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses betreiben zu können.

Projekt:
Geschichte der
freundschaftlichen
Beziehungen

In meinem Vortrag sprach ich auch von einem Projekt, gemeinsam die Geschichte unserer freundschaftlichen Beziehungen zu schreiben. Wenn in unseren Gesellschaften wahrgenommen wird, dass wir nicht nur Gegner waren in der Vergangenheit, sondern auch Freunde,

² Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“, Art. 2.

und worum es dabei konkret gegangen ist, wird dies auch sehr konkret dazu beitragen, die Beziehung zueinander zu verbessern und zu vertiefen. Wir sind als Intellektuelle keine Politiker, die unmittelbar in die gesellschaftliche Praxis umsetzen können, was uns für unsere Welt wichtig und notwendig erscheint. Aber wir können – über die vielfachen Früchte unserer gemeinsamen Anstrengungen hinaus – durch diese gemeinsamen Bemühungen auch selbst Freunde werden und damit der Welt ein Zeugnis geben, das sie zum Guten hin verändert.

Frieden und Gerechtigkeit im religiösen Kontext

Mohammad Reza Beheshti

So weit verbreitet auch die Begriffe ‚Friede‘ und ‚Gerechtigkeit‘, insbesondere im politischen Diskurs und in der Friedensforschung sein mögen, der Weg zu einem Konsens über diese beiden zentralen Begriffe scheint sich noch nicht geebnet zu haben. Die Diskussionen über die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung entzweien sich noch immer an der Tauglichkeit und dem Nutzen oder Schaden einer ‚positiven‘ und einer ‚negativen‘ Definition des Friedens und zum anderen an der Frage des Begriffsumfanges bzw. -inhalts von Gerechtigkeit.

1. Bestimmungen des Friedensbegriffes

Das moderne Denken geht in seiner Reflexion über den Begriff ‚Frieden‘ von der neuzeitlichen Bestimmung des Begriffs aus, die er durch *Thomas Hobbes* erfahren hat. *Hobbes* versucht den Begriff *e contrario*, aus der Definition des Krieges negativ abzuleiten: „[...] the nature of war consisteth not on actual fighting, but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.“¹

Übersetzen wir *disposition* mit ‚Neigung‘, kommen wir zu einer Bestimmung des Begriffs, die den Ursprung jeglicher Reflexion über den Frieden in der Abneigung, Verunsicherung oder Angst vor den Schrecknissen des Krieges erkennt. Es ist ein ‚Schreckens-‘ bzw. ‚Zitterfrieden‘. Entsprechend seiner Grundauffassung vom menschlichen Zusammenleben, die im Menschen von Natur aus den Wolf aller anderen Menschen sieht (*homo homini lupus*), begreift *Hobbes* den Frieden nur im Gegensatz zum Krieg und versteht ihn als dessen Abwesenheit. Wie der Zustand des Staunens (θαυμάζειν) als Ausgangspunkt der Philosophie und rationaler Reflexion überhaupt gilt, wäre somit das Erschrecken vor dem Anderen Ansatz für die Entwicklung des Friedensbegriffes, das heißt, für das Konzept einer widernatürlichen, notgedrungenen Übereinstimmung, die auf die zumin-

¹ *Th. Hobbes*, *Leviathan*, London 1962, 100. Das Wort „PEACE“ steht im Originaldruck des Werkes auch in Großbuchstaben.

dest partielle Wiedererlangung einer natürlichen, unbeschränkten Freiheit abzielt.

Als Anthropologe und Staatstheoretiker teilt *Hobbes* diese Ansicht mit *Aristoteles*: dass der Mensch von Natur aus, das heißt, herausgenommen aus dem Zusammenhang des ihn versittlichenden staatlich-politischen Lebens, „das ruchloseste und wildeste aller Wesen“ ist. Dies ist kein Ausnahme-, sondern ein Naturzustand, dem allerdings bei *Hobbes* keine wesensmäßige Naturvollkommenheit mehr als Maß gegenüber steht. Natur wird hier als ein Zustand begriffen, den man – einmal erkannt – nicht versuchen soll zu vollenden, sondern dem es zu entkommen gilt, um sich selbst zu erhalten und einen Schrecken erregenden *bellum omnium contra omnes* zu vermeiden.

Interessant ist, dass *Hobbes* aufgrund dieser Begriffsbestimmung, die er deskriptiv festzulegen versucht, auch bald zu einer normativen, naturgesetzlich begründeten Forderung des Friedens übergeht: „the first and fundamental law of nature, which is: to seek peace and follow it.“²

Damit wird die Suche nach dem Frieden als ein primäres und grundlegendes Sollen ausgegeben, das sich in Gestalt eines ordnungsstiftenden Gesetzes über die Naturanlage des Menschen erhebt und das drohende Chaos im menschlichen Zusammenleben bändigt. Der „contract“ wird als jenes kompensierende und nachträgliche Mittel zur politischen Domestizierung des Menschen verstanden, durch das seinem ursprünglichen Drang zu absoluter Freiheit die Zügel angelegt werden. Obwohl dieser „Urvertrag“ auch eine „Urentscheidung“ der Menschen erfordert, sich ohne Ausnahme einer überindividuellen, transsubjektiven Autorität des Staates unterzuordnen, ist sie doch zwangsmäßig aus der Natur eines universalen Kriegszustandes selber erwachsen. Der Frieden, den der Mensch suchen und befolgen soll, ist somit ein Epiphänomen des natürlichen Kriegszustandes. Er ist Ziel einer Verpflichtung, die *Hobbes* als deren „first and fundamental law“ in der Natur verankert, in der Erfahrung des Umschlags einer enthemmten Aggressivität in eine Todesangst, die den Selbsterhaltungstrieb des Menschen in Gang setzt und so die natürliche Grundlage für den „contract“ des Friedens schafft. Analog zur mechanistischen Erklärung der körperlichen und geistigen Vorgänge im Menschen, treibt ihn dieser natürliche Drang unausweichlich zu einem Vertragsfrieden. Allen Versuchen *Hobbes'* und seiner wohlwollenden Interpreten entgegen, scheint bei ihm diese

naturgesetzliche Begründung des Friedens keine zufriedenstellende Verbindung zu finden zu seiner Forderung nach der Suche und dem Befolgen eines Naturgesetzes in Gestalt eines *Sollens* und bleibt dementsprechend in sich widersprüchlich.

Abgesehen von diesem paradoxen Wechsel vom Zwang des *Seins* eines natürlichen Zustands und eines Selbsterhaltungstriebes zu dem Ruf nach einem (natürlichen? / widernatürlichen?) *Sollen*, welches – ernst genommen – nur über eine Art Freiheit vom Zwang seinen Sinn erhält, scheint diese negative Bestimmung des Friedens grundlegende Aspekte des Friedens zu verfehlen.

Es besteht hier eine enge Verschränkung zwischen dem *Sollen* und einem Menschenbild, demzufolge die Menschen als vereinzelte, gleich geartete Lebewesen ihren naturgegebenen Trieb zu ungebundener subjektiver Freiheit aufgrund eines anderen natürlichen Triebes zur Selbsterhaltung im Hinblick auf den widernatürlichen Zwang zur Einhaltung eines Abkommens zähmen müssen, und bezeugt so aufs neue die Richtigkeit der Einsicht *Kants*, dass die Frage nach dem *Sollen* auf die grundlegende Frage „Was ist der Mensch?“ zurückzuführen ist. Sie stützt sich auf ein bestimmtes Menschenbild, das *Hobbes* als einen der Hauptrepräsentanten der Neuzeit dazu veranlasst, in der Auslegung der traditionellen Definition des Menschen als eines „vernunftbegabten Lebewesens“ das Zoologische im ζῷον λόγον ἔχων und das Ambivalente im *animal rationale* auf eine Weise hervorzuheben, dass sich die Konstellation der Worte innerhalb dieser Begriffsbestimmung erheblich verändert und alle anderen konstitutiven Bedeutungselemente dieses Begriffes ausgeblendet werden. Sind doch sowohl das λόγον ἔχων als auch das *rationale* als *differentia specifica* dem ‚natürlichen‘ *genus proximum* ζῷον bzw. *animal* nicht widernatürlich aufgezwungen, sondern bilden mit ihm zusammen das Wesen des Menschen. Der λόγος bzw. die *ratio* des Menschen wurde nie als eine Zwangsjacke betrachtet, die einem widerspenstigen ζῷον bzw. *animal* übergestülpt wird oder als eine Größe, die in einer *aggregatio* separat einhergeht und dualistisch neben oder hierarchisch über der grundlegenden Natur des Menschen als Lebewesen steht.

Die neue Auslegung der traditionellen Natur des Menschen spiegelt in mehrfacher Hinsicht die Wende des neuzeitlichen Denkens mit Rücksicht auf sein Welt- und Selbstverständnis wider. Dies soll jedoch hier nicht im Einzelnen weiter verfolgt werden. Außerdem ist sie, wie wir später zeigen werden, in der ausgehenden Renaissance und beginnenden Neuzeit nicht

² A. a. O. (Anm. 1) 104.

das einzig mögliche Selbstbildnis des Menschen. Sie zeigt jedoch immerhin die Bedeutung des Seins-, Natur- und Selbstbezugs des Menschen im Verständnis grundlegender Begriffe, wie hier des Friedensbegriffes. Eine vom obigen Verständnis abweichende Auffassung, die ja nicht nur im Bereich des Möglichen, sondern auch des Tatsächlichen lag, untergräbt diese scheinbar konsistente Fassung des Begriffes. Wir können uns vorstellen, welche Konsequenzen zum Beispiel ein Selbstverständnis des Menschen hätte, das an die Stelle dieser Sorge um seine Endlichkeit die Gewissheit von seiner Unendlichkeit setzte.

Das Unbehagen an *Hobbes'* Begriffsbestimmung hat jedoch nicht nur mit diesen grundlegenden Überlegungen zu tun. Am Beispiel der Definition, die *Hobbes* gibt, zeigt sich vielmehr zugleich der Grund für die Unzulänglichkeit negativer Bestimmungen des Friedensbegriffes überhaupt. Die Abhängigkeit der negativen Bestimmung des Friedens von den jeweiligen Machtverhältnissen unter den Menschen bzw. unter bestimmten Gruppen der Gesellschaft, die das Gefühl der Angst vor den Anderen stark beeinflusst, und die dementsprechend brüchige Grundlage des Friedens wecken das Bedürfnis nach einer nachhaltigeren Untermauerung des Friedenskonzepts.

2. Versuche einer positiven Begriffsbestimmung

Der Friede scheint eben mehr zu sein als eine bloße *privatio* des Krieges. Zugestanden, dass der Friede mehr ist als die Abwesenheit von Krieg – aber wieviel mehr? Verstehen wir den Krieg als eine Äußerung von Gewalt seitens einzelner Menschen oder vielleicht genauer seitens einzelner Gruppierungen der Gesellschaft in der Welt, was müsste ihm dann gegenüberstehen? Gewaltfreiheit? Gewaltlosigkeit? Eine Weltgesellschaft ohne Gewalt oder sogar ohne Konflikte?

Ein Blick in die Geschichte der Menschheit und die historische Erfahrung ihrer Gespaltenheit lassen derartige Inhaltsbestimmungen des Friedensbegriffes als utopisch erscheinen. Wäre der Weltfrieden tatsächlich ein Zustand, in dem jegliche Gewalt und sogar jeglicher Konflikt aufgehoben sind, könnte er nur durch eine Vereinheitlichung im Sinne einer Schablonisierung der Menschen zustande kommen. Wie sollte aber ein solches Ansinnen verwirklicht werden? Durch Ausübung einer höheren Gewalt oder durch die Forderung nach einer freien Entscheidung zugunsten eines Gewaltverzichts?

Einen vorsichtigen Versuch in Richtung einer positiven Bestimmung des Friedensbegriffes aus psychologischer Sicht unternimmt *Rudolf Bergius*, der den Inhalt des Begriffes festzulegen versucht anhand bestimmter Unterscheidungen im Freiheitsbegriff: als Freiheit von Ethnozentrismus, von der Angst vor imaginären Bedrohungen, vom Glauben an die Unvermeidlichkeit des Krieges, von jeder Art eines blinden Gehorsams und vom Glauben, auf Aggressionen nicht verzichten zu können.³

Unter sozialpolitischer Rücksicht schlägt *Karl Dietrich Bracher* vor, den Frieden positiv als Erfordernis eines geregelten Zusammenwirkens bzw. der fortschreitenden Integration von Gruppen und sozialen Einheiten zu bestimmen.⁴

Kenneth Boulding wiederum sieht den Frieden aus einem mehr funktionalistischen Blickwinkel als Zeichen eines Zustands „of good management, orderly resolution of conflict, harmony associated with mature relationships, gentleness, and love.“⁵

Die Liste solcher Bestimmungsversuche könnte man noch erweitern, was zwar die verschiedenen Bedeutungsfacetten dieses Begriffes weiter erhellen, den Rahmen unserer Diskussion aber sprengen würde. Im Sinne des allgemeinen Themas dieser Veranstaltung dürften uns auch jene Bestimmungen des Friedensbegriffes interessieren, die dessen wesentlicher Verschränktheit mit dem Konzept der Gerechtigkeit Rechnung tragen.

3. Friede und Gerechtigkeit

Der Umstand, dass der Friede von seinem Wesen her mit der Gerechtigkeit verschränkt ist, hat schon immer den Friedensbegriff komplementär mitbestimmt. Versuche einer Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffes und die dadurch bedingten Wandlungen im Begriff der Gerechtigkeit haben in der Folge das jeweilige Verständnis vom Frieden mitgeprägt.

Dass der Friede ohne Gerechtigkeit, das heißt ohne ein ausgewogenes Verhältnis von Macht, Recht und Freiheit innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Rahmens oder auf internationaler Ebene nicht denkbar ist,

³ *R. Bergius*, „Friede als soziales Verhalten und Erleben“, in: *Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung* (Hrsg.), *Hannoversche Beiträge zur politischen Bildung*, Bd. 4, Hannover 1967, 93–113, hier: 112.

⁴ *K. D. Bracher*, Art. „Frieden und Krieg“, in: *Das Fischer Lexikon*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1969, 110.

⁵ *K. E. Boulding*, *Stable Peace*, Austin u. a. 1978, 3.

scheint eine Einsicht zu sein, die uns als erlösende Erleuchtung aus dem Wirrwarr der Meinungsverschiedenheiten über den Frieden hinausführen kann. Der Rekurs auf die Gerechtigkeit und die weitere Ausdifferenzierung dieser drei Momente haben zweifellos neue Horizonte in unserem Friedensverständnis eröffnet und weiterführende Diskussionen eingeleitet. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass wir einem umfassenden oder mehrheitlich angenommenen Konsens über die Gerechtigkeit und den Frieden wirklich näher gekommen sind. Die Kontroversen darüber, was Gerechtigkeit in Wahrheit bedeutet, und über ihre konkreten Vollzugsweisen scheinen nicht leichter auf einen einvernehmlichen Nenner gebracht werden zu können als jene über den Frieden.

4. Frieden und Gerechtigkeit im religiösen Kontext

Als einer der wesentlichen Begriffe spielt der Friede (εἰρήνη, *pax*, *šalōm*, *salām*) im Glauben, in der Ethik und im Rechtsdenken dreier großer Weltreligionen, von Christentum, Judentum und Islam, eine bedeutsame Rolle. In den verschiedenen Denkrichtungen dieser Religionen jedoch bekommt der Friedensbegriff jeweils einen anderen Stellenwert. Während in Christentum und Islam, insbesondere in deren mystischen Traditionen, der Friede ein Wesensattribut Gottes als Grund des Seins und Wesens alles Seienden, u. a. auch des menschlichen Daseins bzw. der Person Christi ist, beschränkt sich dieser Begriff im theologischen Verständnis aller drei genannten Religionen tatsächlich mehr auf den Bereich des ethischen und rechtlichen Zusammenlebens der Menschen innerhalb der jeweiligen Glaubensgemeinschaft. Letzteres ist das Verständnis, das sich mehrheitlich durchgesetzt hat und das Antlitz dieser Religionen prägt.

Ein weiteres gemeinsames Motiv ist in diesen Religionen der Glaube an einen von Gott verheißenen endzeitlichen, eschatologischen Frieden, der sich auf der Erde oder im Himmel verwirklichen wird. Die messianischen Erwartungen im Alten Testament, das Reich Gottes im Neuen Testament und der Glaube an den endzeitlichen Mahdi, „den Leitenden“, der die Welt mit Gerechtigkeit und Frieden erfüllen wird, zeigen größtenteils ähnliche Züge.

Sowohl das Konzept des Friedens im Sinne eines irdisch menschlichen Zusammenlebens als auch der himmlische Friede werden jedoch jeweils als ein Friede im Rahmen der eigenen Glaubensgemeinschaft verstanden, der nur die Gläubigen oder manchmal nur die Auserwählten unter ihnen um-

fasst. *šalōm* ist ein Friede, der sich auf den Bund Gottes mit den Kindern Israels stützt. Die *civitas Dei* des *Aurelius Augustinus*, des Vaters der christlichen Friedensidee, ist eine *civitas christiana* der Erlösten und das verheißene Gottesreich ist in der Hauptsache eine Gemeinschaft der auserwählten Heiligen, eine *congregatio sanctorum*. Auch der weltliche Friede beruht hier – analog zu der dem Untergang geweihten *pax romana* – auf einer *pax christiana*, die in Gestalt der universalen Kirche die Einheit der zum Heil Geleiteten einschließt und als *pax temporalis* ein zeitlich und räumlich bedingtes Abbild der *pax aeterna* ist und als solches dem ewigen himmlischen Frieden gegenübersteht. Bei *Thomas von Aquin* ist es die *pax imperfecta* im Gegenüber zur *pax perfecta*. Sowohl bei *Augustinus* als auch bei *Thomas* ist dieser Friede jedoch nur innerhalb der Kirche denkbar, denn „*extra ecclesiam nulla salus*“.

Während im islamischen Rechtsdenken der Friede in seinem vollkommenen Sinn nur die Mitglieder des *dār al-islām* umfasst und außerhalb dieser Gemeinde lediglich als Vertragsfriede verstanden werden kann, ist das islamische endzeitliche Friedensverständnis auf einen Weltfrieden hin ausgerichtet, der die gesamte Menschheit einschließt.

In allen diesen Friedenskonzeptionen überwiegt der Gedanke einer Einheit der Menschen oder sogar ihrer Vereinigung unter dem jeweiligen Glauben. Das Spektrum der Mittel zur Stiftung dieser Einheit reicht in den jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen von der Bekehrung bis hin zur Gewaltanwendung. Dieser endzeitliche Friede im Diesseits oder Jenseits steht hier jedoch nicht zur Debatte, wird er doch als ein Ereignis verkündet, das entweder gar nicht oder nur begrenzt mit der gängigen Praxis des menschlichen Lebens zu tun hat.

Die Unterscheidung zwischen einem eschatologischen, ‚himmlischen‘ Frieden in dieser Weltzeit oder im Jenseits und dem ‚irdischen‘ Frieden bringt eine Präzisierung des Themas mit sich. Es geht hier nicht um einen Weltfrieden, der von Gott als schicksalhaftes Ereignis für die Menschheit verkündet und gestiftet wird und die Legitimität der Anwendung der Mittel, ihn zu erreichen, von Gott selbst als Urheber und Endziel erhält. Es geht vielmehr um einen Frieden innerhalb menschlicher – religiöser und nicht-religiöser – Gemeinschaften, der nur durch ihr Streben zu erlangen ist, und dessen Stiftung, wenn überhaupt möglich, nur durch Mittel zu erreichen ist, die ihre Legitimität von einem menschlichen Konsens her ableiten können. Stützt sich nun dieses Streben auf einen, wie auch immer definierten Gedanken von Einheit im Sinne der ‚Vereinheitlichung‘ durch Bekehrung

oder Gewaltanwendung, kann dies nicht nur das in ihm liegende Potential verspielen, einen positiven Beitrag für die Erreichung des Weltfriedens zu leisten, sondern sogar eine ernsthafte Bedrohung dafür sein.

Hinter dieser religiösen Einstellung steht der Gedanke

(a) einer absoluten Wahrheit, die es nicht nur gibt, sondern die auch im eigenen Besitz ist,

(b) einer Vereinheitlichung im Sinne eines Gleichmachens und

(c) einer Vorstellung von Gerechtigkeit, die Gleichheit und Gleichartigkeit im Glauben (*iustitia fidei et fidelium*) an der Stelle von Gleichberechtigung impliziert.

Da derartige Konzeptionen von Frieden und Gerechtigkeit die Tatsache außer Acht lassen, dass für die Gläubigen einer anderen Religion deren religiöses Verständnis und Gefühl ein und derselben Sache gegenüber weder gleich noch gleichartig oder gleichwertig sind, und die Auseinandersetzungen darüber, allen Bemühungen zum Trotz, auch nicht immer zu einem mehrheitlich akzeptierten Konsens führen, bieten sie reichlichen Zündstoff für Konflikte, die jeder Art des Strebens nach Frieden den Boden entziehen.

Historisch gesehen, können solche Vorstellungen von einem Frieden auch kaum einen Erfolg aufweisen, im Gegenteil. Die Verbindung von Frieden, Wahrheit und Gerechtigkeit hat besonders im religiösen Kontext viele gewalttätige Auseinandersetzungen mit anderen Religionen und Konfessionen hervorgerufen, die man keineswegs verschönern sollte.

5. Die Tatsache des Dissenses

Die Versuche, einen möglichen Konsens über den Frieden und die Gerechtigkeit zu erreichen, können die Tatsache des Dissenses in diesem Bereich nicht beseitigen. Ebenso, wie man versucht, wenn schon nicht zu einer einheitlichen Auffassung, so doch zumindest zu Überlappungen im Verständnis dieser beiden lebenswichtigen Begriffe zu gelangen, darf man allem Optimismus zum Trotz die Tatsache des *wirklich* bestehenden Dissenses nicht verdrängen bzw. leugnen. Kommt man jedoch von einer Einstellung zum Thema Glaube, Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden ab, die eine Vereinheitlichung anstrebt, kann dieser Dissens nicht nur keine Barriere für ein positives Zusammenleben und Zusammenarbeiten sein, sondern sogar eine gegenseitige Bereicherung bewirken, die bisher ungekannte Dimensionen aufweist.

6. Friedlicher Austrag von Dissens

Im religiösen Kontext kann man nur dann Erfolge von einem Streben nach dem Frieden erwarten, wenn man

- dem Anspruch auf absolute Wahrheit und absolutes Recht entsagt und akzeptiert, dass Gott den Menschen die Wahrheit in verschiedenen Gesichtern und Ausprägungen offenbart,
- aufgrund von multilateralen Forschungen versucht, Gemeinsamkeiten und Überlappungen zu entdecken,
- den Dissens als eine unabdingbare Tatsache im zwischenmenschlichen Austausch anerkennt,
- auch das Zustandekommen von Konflikten nicht unbedingt als böswillig beabsichtigte Provokation des jeweils Anderen oder als gegen einen selbst gerichtete Konspiration betrachtet, sondern mit ihr als einer wesentlich möglichen Konsequenz dieses Zusammenlebens rechnet,
- auch und gerade dann – soweit es in der eigenen Macht steht – den Austrag dieser Konflikte und Auffassungsunterschiede nicht im Krieg oder in anderen Formen der hegemonialen Machtausübung sucht,
- alle diese Bemühungen auch in Form von effektiven internationalen Institutionen zur Konfliktlösung und Friedensbewahrung, besonders innerhalb der religiösen Gemeinschaften, umsetzt.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

wie Verpflichtung
zum eigenen
Glauben ohne
Fanatismus?

AKRAMI Im Beitrag von Dr. Beheshti war davon die Rede, dass der wesentliche Grund für die Probleme der Anhänger der Religionen und für das, was zu Auseinandersetzungen und Feindseligkeiten unter ihnen geführt hat, darin besteht, dass sie glauben, Besitzer

der absoluten Wahrheit zu sein und daher das Recht zu haben, das Recht der Anderen zu verletzen. Wie kann man dieses Problem lösen? Professor Khoury hat die Auffassung vertreten, dass wir die Wahrheit nicht in unserem Besitz haben, sondern am Wege sind, sie zu finden. Das Problem, dass die Menschen einen Glauben deshalb annehmen, weil die Wahrheit absolut ist, hat vielleicht in der Vergangenheit zu jenen Voraussetzungen gehört, die die Menschen zur Übernahme der Verpflichtungen einer Religion geführt haben. Wie kann man sowohl von einem theologischen wie von einem philosophischen Standpunkt aus eine Einsicht gewinnen, die, bei aller Verpflichtung zum eigenen Glauben, den Fanatismus und das Blutvergießen vermeidet?

Philosophie
und Mystik –
Suche nach der
Wahrheit

BEHESHTI In unseren eigenen Traditionen finden wir die Grundlage dafür, unsere Meinung bezüglich der absoluten Wahrheit revidieren zu können. Ich weise hier nur auf den islamischen Bereich hin, bin aber überzeugt, dass Ähnliches auch für die Anderen gilt.

Sehen wir auf die Anfänge der Philosophie, so sehen wir, dass sie in der Reaktion auf die Sophistik entstanden ist. Hatten sich doch die Sophisten im Besitz eines Wissens gewähnt, das man die Anderen lehren kann, das man gleichsam als Eigentum käuflich erwerben und wie eine Ware auch weiter verkaufen kann. Im Widerspruch zu dieser Auffassung kam es zur Entwicklung des Begriffes der ‚Philosophie‘: nicht im Sinne eines Besitzes der Wahrheit, sondern eines Bemühens um das Erlangen der Wahrheit. Besänne sich die Philosophie auf ihre ursprüngliche Aufgabe, würde dabei der Anspruch auf eine ‚absolute Wahrheit‘ wieder an Bedeutung verlieren zugunsten einer Suche nach der Wahrheit. Die Mystik, *‘irfān*, weiß um die Kategorie des Sich-Annäherns an die absolute Wahrheit und sie weiß darum, dass das Erreichen jener vollkommenen Wahrheit keinem Menschen, auch nicht dem vollkommenen Menschen möglich ist. Davon spricht die Bitte: „O Gott, lass mein Staunen über Dich immer größer werden!“, oder jenes andere Wort: „O Gott, wie du bist, haben wir dich nicht erkannt und wer-

den es auch nicht!“ Die absolute Erkenntnis ist nicht möglich außer in der Phase der Ent-werdung, *fanā’*, in Gott.

auch Erkenntnis
der Gebote Gottes
im Zeichen des
Bemühens

Eine Grundlage, unsere Auffassung von einer absoluten Wahrheit revidieren zu können, finden wir auch im islamischen Recht, *fiqh*, und in der islamischen Rechtsordnung, die ihren Höhepunkt in der Šī‘a erreicht: bemüht sich doch die Gerechtigkeit, *‘adl*, nach šī‘itischem Verständnis um eine Erkenntnis der Gebote, *ahkām*, Gottes, wohl wissend, dass dies nicht mehr sein kann als ein Bemühen. Manche heben dies mit großem Nachdruck hervor und erläutern diesen Sachverhalt ausführlich. Beispielsweise, wenn sie am Ende sagen: „Und Gott weiß mehr!“, das heißt wohl so viel wie: „Ich habe mich bemüht, aber Gott weiß mehr!“ Andere sprechen weniger klar davon.

immer wieder nur
begrenzte Weise
der Begegnung
mit der Wahrheit

So meine ich, dass wir von den verschiedenen Zweigen der islamischen Wissenschaft her die Möglichkeit haben, uns dies durch den Sinn gehen zu lassen. Der Grundsatz, dass in der Welt eine Wahrheit existiert, die sich uns geoffenbart hat, indem sie sich unserem menschlichen Fassungsvermögen, unserer Sprache und unseren Sichtweisen anpasste – das alles bedeutet eben naturgemäß nicht, dass wir sie in einer absoluten Weise erfassen können. Und diese Erfahrung und Einsicht ist keineswegs unvereinbar mit einem festen, uns verpflichtenden Glauben, *īmān*. So ergibt sich in jeder Phase unseres Weges, in die wir eintreten, eine bestimmte Weise der Begegnung mit der Wahrheit, so dass wir darin nicht die einzige Wahrheit sehen dürfen und meinen, alles andere wäre falsch und hätte mit der Wahrheit nichts zu tun.

Was die Anhänger der verschiedenen Religionen im Kontext ihrer jeweiligen Tradition erreicht haben, kann sich natürlich nicht ohne weiteres mit dem decken, was die Anderen erreicht haben. Selbst im Kreis der drei abrahamitischen Religionen darf man dies nicht erwarten. Worauf es hingegen ankommt, ist, dass wir in diesem Kreis fähig sind, einander gleiche Rechte einzuräumen. Und auch das darf dann nicht das feste Stehen in unserem Glauben stören.

Fragen zur
Methode des
Referates

PICHLER Als interessierter Nichttheologe möchte ich einige Anmerkungen an die Ausführungen von Dr. Beheshti anschließen. Da ist zunächst die für mich überraschende Beobachtung, dass Herr Beheshti in seinem Vortrag zum

Thema „Friede und Gerechtigkeit im religiösen Kontext“ bei *Hobbes* angeknüpft hat, der jedenfalls für mich nicht als wichtige theologische Autorität

gilt und in dieser Frage einen eher individualistisch-naturrechtlichen Standpunkt vertritt. So verstehe ich die Kritik, die Dr. Beheshti daran geknüpft hat. Von meiner Warte aus hätte ich gerne auch im Zusammenhang mit diesem Thema mehr Bezüge zur islamischen religiösen Tradition wahrgenommen, anstelle von Denkern zu hören, die vornehmlich aus dem neuzeitlich-europäischen Raum kommen und gewiss nicht als vorrangige Autoritäten des theologischen Diskurses bekannt sind.

Zu dem allgemeinen Anliegen, im christlich-islamischen Dialog gemeinsame Themen und Forschungsvorhaben zu formulieren, möchte ich schließlich darauf hinweisen, dass die gegenwärtige Konferenz bereits die dritte Dialogtagung dieser Art darstellt und, von beiden Seiten stets sorgfältig vorbereitet, als von Anfang jeweils auf ein thematisch gemeinsam akkordiertes Vorhaben ausgerichtet ist, wie eben z. B. auf „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen“.

negative
Definitionen von
Friede und
Gerechtigkeit
unzulänglich

BEHESHTI Der Grund, von den Gedanken *Hobbes'* ausgehend das Thema meines Vortrags zu behandeln, lag vor allem darin, die Unzulänglichkeit negativer Definitionen von Frieden und Gerechtigkeit zu erkennen und positive Bestimmungen dieser Begriffe zu suchen.

Warum ich nicht viel aus islamischen Quellen zitiert habe, hängt damit zusammen, dass ich mich zur Zeit einer größeren Arbeit widme, in der ich mich näherhin mit den von mir angesprochenen neuzeitlichen Autoren und Fragen auseinandersetze, ohne dabei freilich die mittelalterlichen Autoren und deren Sicht der Dinge zu vergessen. Und was die islamischen Gesichtspunkte anbelangt, so gibt es natürlich auch zu diesem Thema sehr unterschiedliche Betrachtungsweisen. Einem gemeinsamen Verstehen kommt freilich die islamische Mystik besonders nahe, auch wenn Theologie, Rechtswissenschaft und Philosophie gleichfalls ihren Beitrag dazu leisten können, insbesondere wenn man an die Philosophie von *Mullā Ṣadrā* denkt, die in ihren Grundlagen eine große Nähe zur Mystik zeigt.

engere, themen-
zentrierte
Zusammenarbeit
wünschenswert

In der Frage gemeinsamer Forschungsvorhaben würde mir eine noch engere themenzentrierte Zusammenarbeit vor Augen schweben, die also noch mehr von einem Nebeneinander zu einer miteinander verflochtenen Befassung mit einem bestimmten Thema fortschreitet. Unter

den entsprechenden Voraussetzungen wäre so etwas sicherlich auch im Rahmen dieser Initiative möglich, ähnlich wie ich dies auch schon bei bestimmten Forschungsvorhaben in Deutschland erlebt habe.

zur Frage
der religiösen
Wahrheit

KHOURY In vielem in Übereinstimmung mit den Ausführungen von Kollegen Beheshti zur Frage der religiösen Wahrheit, möchte ich meine Positionen dazu in vier Punkten zusammenfassen:

Ausgangspunkt ist die Überzeugung jedes Gläubigen, dass ihn seine Religion zur Wahrheit führt. Das ist sein Recht und seine Pflicht. Im Dialog verzichtet er nicht auf die Wahrheit seiner Religion und seines persönlichen Glaubens. Doch weiß er, dass er nicht im Besitz der Wahrheit ist, sie ist und bleibt ihm ein Geschenk.

Sprechen wir vom ‚Besitz der absoluten Wahrheit‘ – was ist für Religionen absolut?, wer ist absolut? Unsere Religionen sagen: Gott ist absolut, und was bei Gott ist, ist absolut. Absolut ist also die Wahrheit in Gott. Daher ist es für mich unzulässig, dieses Merkmal der Absolutheit von Gott auf die Menschen, auf die Gläubigen zu übertragen. Alle menschliche Erkenntnis bleibt aus diesem Grund immer Stückwerk. Das sagen uns auch unsere heiligen Schriften. Und sie sprechen davon, dass wir in der Erkenntnis dieser Wahrheit wachsen müssen.

Die erkannte religiöse Wahrheit hat für die Gläubigen im Zusammenhang mit ihrem verbindlichen positiven Inhalt auch den Wert eines negativen Kriteriums. Das heißt, was in ausdrücklichem Widerspruch dazu steht, kann für den Gläubigen nicht der Wahrheit entsprechen. In den meisten Fällen geht es freilich nicht um einen ausdrücklichen Widerspruch, sondern um Verschiedenheit, um verschiedene Einsichten und Erkenntnisweisen. An dieser Stelle komme ich gerne auf einen Gedanken zurück, den mein Kollege Vanoni einmal geäußert hat: dass sich die Verschiedenheit als eine Hilfe erweisen kann, um in der Erkenntnis zu wachsen.¹

geschlossener
und offener
Absolutheits-
anspruch

Man hat demnach in den Religionen zwischen einem geschlossenen Absolutheitsanspruch zu unterscheiden, demzufolge alles, was außerhalb der eigenen Tradition steht, nicht der (absoluten) Wahrheit entsprechen kann, und einem offenen Absolutheitsanspruch, der von der Wahrheit des in der eigenen Religion Überlieferten ausgeht und zugleich offen ist für jede Weise der weiteren Bereicherung oder auch Läuterung dieser Erkenntnis. Wir müssen und dürfen somit wachsen in der Erkenntnis der vollen Wahrheit Gottes und dies als einen Weg für das ganze Leben verstehen.

¹ Geleitwort zu A. Bsteh (Hrsg.), *Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm* (Beiträge zur Religionstheologie; 6), Mödling 1992, 7–10, hier: 9.

Erfassen der
Wahrheit bedarf
eines Prozesses

BEHESHTI Zwei Punkte möchte ich dem zuletzt von Herrn Khoury Gesagten hinzufügen:
Die Wahrheit ist in der Weise ihrer subjektiven Aneignung ein Prozess. Sie bedarf also unserer Aufnahmefähigkeit, um sie wahrnehmen zu können. Um es mit *Platon* zu sagen: Wollen wir die Sonne der Wahrheit unmittelbar sehen, werden wir erfahren, dass unser Auge dazu nicht fähig ist. Dieses Schauen und Erfassen der Wahrheit bedarf eines Prozesses, einer Bewegung des Menschen, seine Aufnahmefähigkeit dafür immer weiter zu entwickeln, immer bessere Voraussetzungen also dafür in seinem Inneren zu schaffen.

auch
Unterschiede
und Gegensätze
können
weiterhelfen

Kommen wir an einem bestimmten Punkt zu einer ernsthaften Meinungsverschiedenheit, wo Ansicht und Ansicht einander gleichsam diametral gegenüberstehen, sollte man auch darin eine wichtige Bewährungsprobe auf dem Weg der Suche nach der Wahrheit sehen. Eine der Weisen, die uns dem Frieden näherbringen können, kann somit auch in der richtigen Art der Auseinandersetzung mit Unterschieden oder vielleicht auch Gegensätzen liegen.

Verantwortung
des Menschen
und seine
Solidarität mit
den Anderen

BSTEH Zu den drei Elementen der Gerechtigkeit, die Dr. Beheshti angeführt hat: zu ‚Macht‘, ‚Recht‘ und ‚Freiheit‘ möchte ich noch hinzufügen die Verantwortung des Menschen und seine Solidarität mit den Anderen. Verantwortung in dem Sinne, dass wir nur dann und in dem Maße gerecht sind, wenn wir uns immer wieder als Schuldner des Anderen fühlen – dass wir uns mit anderen Worten nicht als Herren fühlen über das Eigene, sondern als Verwalter, die Gott darüber Rechenschaft schulden und dem Mitmenschen. Mit der Verantwortlichkeit als innerem Element der Gerechtigkeit geht also Hand in Hand das Element der Solidarität, was für den religiösen Menschen nichts weniger heißt, als dass er nicht meinen soll, ohne den Anderen bei Gott ankommen zu können und von ihm akzeptiert zu werden, wovon die Jesustradition dem Matthäusevangelium folgend auch ausdrücklich spricht (Mt 25,31–46).

der Mensch –
unter dem
Anspruch der
Wahrheit

Was mich wie meinen Freund Akrami und uns wohl alle unser Leben lang begleitet, ist die Frage der Wahrheit. Zwei Aspekte sind dabei für mich besonders wichtig geworden. Zum einen: Ich muss die Absolutheit der Wahrheit ernst nehmen. Die Wahrheit steht nicht zu meiner Disposition, sie ist kein Spielball der Meinungen und Diskussio-

nen. Ich muss mich also der Absolutheit der Wahrheit in meinem Leben verpflichtet wissen, und das heißt: Mein Leben ist *unter* den Anspruch der absoluten Wahrheit gestellt.

Zum anderen: Ich muss alles vermeiden, was dazu führen könnte, dieses Unter-dem-Anspruch-der-Wahrheit-Stehen in einen ‚Besitz der Wahrheit‘ zu pervertieren und in der Folge den Anderen unter meinen Anspruch zu stellen. Das gilt in meinen Augen für jeden einzelnen Gläubigen wie für seine jeweilige Religionsgemeinschaft. Das wäre Götzendienst – der Versuch, mich Gott gleichzumachen. Es bleibt dies wohl eine der großen Versuchungen im Leben des einzelnen Gläubigen und im Leben jeder Religionsgemeinschaft. Das andere aber macht mich unendlich frei, wenn ich wissen darf, mit allen Anderen unter dem Anspruch der Wahrheit zu stehen und gemeinsam mit ihnen am Weg zu sein, die Wahrheit immer tiefer erfassen zu dürfen. Daraus ergibt sich auch meine Verpflichtung dem Anderen gegenüber, ihm auf diesem Weg immer weiterzuhelfen, und umgekehrt dankbar dafür sein zu dürfen, wenn auch er mir hilft, dieses mein Stehen unter dem Anspruch der Wahrheit auszuhalten und mein Leben danach auszurichten.

im Fragment
kann der Blick
offen sein für
das Ganze

Schließlich: Die Redeweise einen ‚Teil der Wahrheit‘ zu erkennen klingt oft allzu sehr nach physikalischen Teilchen. Ich glaube, mit unserer Erkenntnis der Wahrheit ist es wie mit den Strahlen, die von der Sonne ausgehen – ist es, wie wenn sich mir in jedem Strahl der Blick zur Sonne selbst öffnen würde. Ist also nicht, was die Wahrheit betrifft, in jedem Fragment immer auch das Ganze?

BEHESHTI Ich habe dem Gesagten nichts hinzuzufügen. In der Ausdrucksweise verschieden, hatte ich dem Inhalt nach ungefähr das Gleiche gemeint.

können Friede
und Gerechtigkeit
vor unlösbare
Probleme führen?

MANOOCHERI Was Professor Bsteh ausgeführt hat, war für mich sehr inspirierend. Ich denke, seine Ausführungen decken sich mit dem, was auch ich für richtig halte.

Zum Vortrag von meinem Kollegen Beheshti möchte ich noch den einen oder anderen Gedanken hinzufügen und dann um seine Stellungnahme dazu bitten. Mein Eindruck ist, dass eine Art *Hobbes'sche* philosophische Anthropologie seine Überlegungen beherrschte. Nicht nur deshalb, weil das Referat mit einer Darlegung der Ansichten von *Hobbes* begonnen hat. Es sieht so aus, als ob bei der ganzen Erörterung des Themas

Friede und Gerechtigkeit aus religiöser Sicht eine Art Unmöglichkeit des gemeinsamen Verstehens sogar unter den Anhängern der Religionen durchgeklungen wäre. War doch auch am Ende des Referates davon die Rede, dass u. U. eine außerreligiöse internationale Einrichtung gleichsam den Schiedsrichter spielen müsste zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, wenn sie selbst nicht in der Lage wären, ihre Probleme zu lösen. Demgegenüber hatte Dr. Khoury diese Meinungsverschiedenheiten keinesfalls als Probleme angesehen, die im Diskurs der betroffenen Religionsgemeinschaften selbst unlösbar wären, wenn nicht Hilfe von außen kommt.

Unterschiede sollten nicht dazu führen, vertuscht zu werden

BEHESHTI Mein Blick ist nicht der Blick von *Hobbes*, da ich meine, auf diese Weise nicht meine Probleme lösen zu können. *Hobbes* räumt dem Tierischen im Menschen mehr Bedeutung zu als dem Göttlichen. Die Erwartung, dass ein gemeinsames Verständnis im Interesse des Friedens möglich sei, kann auch eine gefährliche Sache sein.

Denn, wie die Geschichte der Philosophie und des Denkens zeigt, kann dies in manchen Fällen zu einer Art des Vertuschens der Unterschiede führen. Sollte aber auch das nicht möglich sein, was wäre dann zu tun? Wenn an einer Stelle ein Unterschied sichtbar wird, von dem wir den Eindruck haben, ihn nicht überbrücken zu können? Die Kunst wird auch in diesem Falle darin liegen, politische Schritte zu unternehmen, die geeignet sind, eine Konfrontation zu vermeiden. Ich würde dies aber als einen Grenzfall betrachten – der deswegen freilich, wie die Geschichte zeigt, nicht unbedingt nur sehr selten vorkommen muss.

überreligiöse Instanzen für besondere Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften

Zur letzten Frage nun, was geschehen soll, wenn man den Eindruck hat, dass Religionsgemeinschaften in einem bestimmten Konfliktfall unter sich zu keiner Lösung gelangen können, hatte ich gedacht, dass man vielleicht an eine Schiedsstelle denken könnte, die über den Konfliktparteien steht. Ich hatte dabei aber keinesfalls an einen anderen *Leviathan* gedacht, der da oben

Platz nehmen und urteilen sollte. Auch hatte ich keine säkulare Einrichtung vor Augen – denn wie sollte sich diese mit religiösen Inhalten befassen können? Es würde dabei eher um eine ‚überreligiöse‘ Instanz gehen als um eine ‚übernationale‘ Instanz. Eine solche wäre wahrscheinlich besser in der Lage, aus Sackgassen, in die Konfrontationen manchmal führen können, herauszuführen.

Entflechtung von Politik und Religion angesichts der religiösen Wahrheitsfrage

LUF Persönlich eher ein wohlwollender Interpret von *Hobbes*, stehe ich seinem philosophischen Denken anders gegenüber als Dr. Beheshti es in seinem Vortrag erkennen ließ, möchte dies aber hier nicht des Näheren aufgreifen.

Ich will vielmehr eine politische institutionelle Dimension in den hier erörterten Fragenkomplex einbringen, deren Ansätze gerade in die Zeit von *Hobbes* zurückgehen. Standen doch gerade damals in unserer christlichen Geschichte exklusive Heilsansprüche einander in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber. Von dem totalen Bürgerkrieg, in den diese Feindschaft hineinführte, sagte man mit Recht, dass der Streit um das gute Leben das nackte Leben radikal bedrohte. In einem Konflikt, in dem auch der ‚Besitz der Wahrheit‘ eine große Rolle spielte, musste eine Lösung gefunden werden in einer Differenzierung zwischen einer politischen und einer religiösen Dimension. Es ging darum, eine politisch freie Dimension zu finden, in der sozusagen Politik nicht für die religiöse Wahrheit verantwortlich gemacht werden kann; sie sollte vielmehr jene Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens bieten, in deren Rahmen es den einzelnen Menschen möglich sein sollte, sich um ihre religiöse Wahrheit zu bemühen.

... als Weg zum Frieden

Diese Entflechtung von Religion und Politik angesichts der religiösen Wahrheitsfrage war in der europäischen Politik ein wesentlicher Schritt auf das Ziel hin, institutionelle Bedingungen des Friedens zu finden, und er hat sich, wie ich meine, in keiner Weise negativ ausgewirkt auf die Stellung der Religionen in der Gesellschaft. Wenn man anerkennt, dass Glaubenserfahrung eine Freiheitserfahrung ist, dass Glauben etwas ist, was aus Freiheit und in Freiheit geschieht, dann besteht durchaus die Möglichkeit, aus der religiösen Perspektive diese politische Dimension auch anzuerkennen. In diesem Sinne meine ich, dass man die Frage des Friedens in religiöser Perspektive nicht abkoppeln kann von der Frage der Politik und der politischen Institutionen in Bezug auf diese religiöse Perspektive.

inzwischen keine neuen Denkmodelle?

BEHESHTI Betrachten wir das Problem vom Standpunkt der geschichtlichen Entwicklung aus, ist es sehr verständlich, dass sich *Hobbes* und andere in diese Richtung bewegten. Tatsächlich waren viele unter dem Eindruck der furchtbaren Erfahrungen des 30jährigen Krieges bemüht, eine Basis zu schaffen, die verhindern würde, dass sich die unterschiedlichen

Konfessionen gegenseitig liquidieren. Persönlichkeiten wie *Leibniz* haben dabei entscheidend mitgewirkt.

Was aber *Hobbes* und viele Initiativen in seinem Gefolge betrifft, könnte man nicht meinen, dass sein Denkansatz notgedrungen in diese Richtung führte, die Kollege Luf in seinem Diskussionsbeitrag zu Recht wieder in Erinnerung gerufen hat? Gibt es inzwischen kein anderes Denkmodell, das über die bloße Berücksichtigung der individuellen und persönlichen Dimension des Religiösen hinaus zu einer anderen Art der Präsenz des Glaubens auf der gesellschaftlichen Ebene führen könnte?

Mit Ölzweig oder Schwert? Zum Konfliktpotential der Monotheismen

Gottfried Vanoni

0. Einleitung: Klärung des Standpunkts

Damit wir uns besser verstehen, will ich zuerst sagen, wo ich stehe, von welchem Standpunkt aus ich frage. Mein Standpunkt in diesem Beitrag ist ein religionskritischer. Aber ich frage von innerhalb meiner eigenen Religion und ihren Wurzeln in der Bibel. Die Bibel ist ein äußerst selbstkritisches Buch. Wenn Christenmenschen sich weniger gegenüber dieser sozusagen in die Religion eingebauten Selbstkritik immunisiert hätten, wäre die Religionskritik von außen vielleicht gar nicht so stark aufgekommen. Die Kritik von innen und von außen sollten wir durchaus sehr ernst nehmen. Vor der innerbiblischen Religionskritik brauchen wir uns auf keinen Fall zu fürchten; denn sie ist aufbauend. Sie nicht zu beachten, wäre destruktiv.

Zu meinem Standpunkt gehört, dass ich gegenüber einem rein disjunktiv-exklusiven Denken äußerst skeptisch bin. Ich gehe davon aus, dass wir mit einem ständigen Entweder-Oder nicht weiterkommen. Natürlich gibt es Punkte, wo wir klar Stellung nehmen und dann anderes ausschließen müssen. Aber der Regelfall ist das nicht. Im Normalfall ist das Leben bunt. Ich bitte also, das Oder in der Überschrift zu meinen Ausführungen nicht exklusiv zu verstehen, also nicht so, dass für den einen Monotheismus der Ölzweig typisch wäre und für den anderen das Schwert. Ölzweig und Schwert sind Möglichkeiten eines jeden Monotheismus. Die Geschichte zeigt das zur Genüge. Ich werde jedoch auf den Blick in die Geschichte verzichten. Dazu verweise ich auf bisherige Dialogprojekte. Die Frage, die ich an das Christentum stelle, wird heißen: Welche Möglichkeit ist ihm von der biblischen Verfassung her vorgegeben? In welche Richtung tendiert die biblische Theorie: Richtung Ölzweig oder Richtung Schwert?

Wenn ich von Richtung spreche, denke ich dabei vor allem auch an die Linien, die sich abzeichnen, wenn man die Bibel als ganze zu verstehen sucht. Nach christlichem Verständnis ist die Bibel Gotteswort im Menschenwort. Gott ist immer unendlich viel größer und reicher, als dies Menschen zu erkennen und auszudrücken vermögen. „Stückwerk ist unser Er-

kennen“, sagt *Paulus* (1 Kor 13,9). Im Blick auf die ganze Bibel dürfen wir von einer zunehmenden Klärung der Gotteserkenntnis sprechen. Das heißt nicht, dass am Ende alles ganz klar ist und dass die früheren Schritte wertlos werden. Wer nach dem Wesen Gottes fragt, muss immer wieder die Bibel durchmeditieren und den Weg nachgehen, den die Bibel gegangen ist. Sonst lauert wieder die Gefahr des exklusiven Denkens, und es wird der Blick auf die Tatsache vernebelt, dass Religion missbraucht werden kann.

Die Bibel betrachtet die Entwicklung der Gottesoffenbarung nicht nur von der menschlichen Seite her, sieht sie also nicht bloß als Folge der beschränkten menschlichen Auffassungsgabe. Manche Bibeltexte betrachten die Entwicklung von der göttlichen Seite her, sehen sie als gottgewollt an. Wichtig ist ein Gotteswort an *Mose*: „Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott, der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen YHWH (nach jüdischer Tradition als ‚Adonay‘ oder ‚der Ewige‘ auszusprechen) habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben.“ (Ex 6,3).

Wer die Bibel aufmerksam liest, muss feststellen, dass sie lange recht unbefangen von anderen Göttern spricht, und zwar durchaus nicht immer in einem negativen, abgrenzenden Sinn. Nach diesen Texten fordert der biblische Gott alleinige Verehrung: „Höre, Israel! YHWH, unser Gott, YHWH ist einzig. Darum sollst du YHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ (Dtn 6,4 f.). Das Phänomen, dass von mehreren Göttern die Rede ist, jedoch nur einer verehrt werden darf, wird man nicht Polytheismus nennen. Es handelt sich um einen praktischen Monotheismus; man könnte auch von Monolatrie sprechen. Natürlich geht die biblische Linie immer stärker in Richtung theoretischer Monotheismus, der die Existenz anderer Götter leugnet. Dennoch hat die Bibel das ältere monolatrie Sprachspiel nicht ausgemerzt. Es bleibt wertvoll, weil es einen Gott zeigt, der um Anerkennung ringen muss, der seinen Anhängern immer wieder beweisen muss, dass er halten kann, was er verspricht, und dass sie es bei ihm am besten haben. Als Beispiel für solche monolatrie Redeweise zitiere ich aus dem Hymnus am Ende des *Propheten Micha*. Wir werden auf den Text zurückkommen: „Wer ist ein Gott wie du, der du Schuld verzeihst und dem Rest deines Erbvolkes das Unrecht vergibst? [...] Ja, du wirfst all unsere Sünden in die Tiefe des Meeres hinab. Du wirfst Jakob deine Treue beweisen und Abraham deine Huld, wie du unseren Vätern geschworen hast in den Tagen der Vorzeit.“ (Mi 7,18–20).

An diese beiden innerbiblischen Möglichkeiten des Monotheismus habe ich zuerst gedacht, als ich bei der Titelformulierung den Plural Mono-

theismen wählte. Ich möchte bei meinen weiteren Ausführungen im innerbiblischen Bereich bleiben und dabei den praktischen und den theoretischen Monotheismus im Auge behalten. Ich verstehe meinen Beitrag als Dialogimpuls. Ich würde mich freuen, wenn es nicht bei einem Monolog bleibt und wenn unsere islamischen Gesprächspartner sich im Blick auf die eigene Form des Monotheismus einbringen.

Aus den bisherigen Vorbemerkungen sollte auch deutlich geworden sein, dass ich nicht davon ausgehe, dass die Konflikträchtigkeit ein Spezifikum der monotheistischen Religionen wäre. Es besteht durchaus kein Grund, in das seit dem 19. Jahrhundert sich zunehmender Beliebtheit erfreuende ‚Lob des Polytheismus‘ (*Odo Marquard*) einzustimmen.¹ Wer glaubt, die Konflikte innerhalb des polytheistischen Pantheons würden nicht auf die Menschheit übergreifen, tappt wieder in die Falle des exklusiven Denkens. Sowohl polytheistische als auch monotheistische Religionen sind nicht ohne Konfliktpotential. Wir fragen hier, inwieweit die monotheistischen Religionen selbstkritisch mit Konflikten umzugehen vermögen und welche Wege zur Vermeidung von Gewalt und Terror im Namen der Religion sie vorsehen.

Eine letzte Vorbemerkung ist nötig: Aus dem reichen Spektrum der Bibel kann ich nur den einen oder anderen Punkt exemplarisch herausgreifen, der mir für unsere Thematik wichtig erscheint.

1. Ein Gott – ein König?

Für den ersten Punkt knüpfe ich an der Forderung des Deuteronomiums nach Alleinverehrung des biblischen Gottes an: „Höre, Israel! YHWH, unser Gott, YHWH ist einzig.“ (Dtn 6,4). Dieses Programm stammt aus der Zeit der neuassyrischen Oberherrschaft über das Königreich Juda (ab 733 v. Chr.). Unter dem assyrischen Kulturdruck wurde der YHWH-Glaube in zentralen Punkten manipuliert. Rettung verhieß nur ein Programm der Einheit: ein Gott, ein Tempel, ein König. Die Wiederherstellung des davidischen Reiches unter *König Joschija* (639–609 v. Chr.) war jedoch von kurzer Dauer. Die Eroberung Jerusalems durch den babylonischen *König Nebukadnezar* (597 v. Chr.) bedeutete das Ende des Königreichs Juda.

¹ Programmatisch zur ganzen Diskussion: *O. Marquard*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *O. Marquard* (Hrsg.), Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart, 1981, 91–116. – Erste Antworten auf die These: *J. Manemann* (Hrsg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4 [2002]), Münster u. a. 2003, darin besonders: *E. Zenger*, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus (S. 160–163).

1.1 Gewaltenteilung

Während des babylonischen Exils entstanden wichtige Reformprojekte. Eines davon ist in der Ämtergesetzgebung des Deuteronomiums greifbar (Dtn 16,18–18,22). Sie kann sich eine Erneuerung des Königtums vorstellen. Die Leitidee dieses Verfassungsentwurfs ist die Gewaltenteilung, freilich nicht im modernen staatsrechtlichen Sinn. Das Erstaunliche am deuteronomischen Entwurf ist, dass keine oberste Gewalt vorgesehen ist. Im altorientalischen Zusammenhang käme dafür das Königtum in Frage. Aber der König erscheint hier mitten in der Reihe anderer Amtsträger und nicht einmal an erster Stelle. Der König setzt auch nicht andere Amtsträger ein. Richter und Beamte setzt Israel selbst ein, auch den König (Dtn 16,18; 17,15). Bei den Priestern handelt es sich wahrscheinlich um ein erbliches Amt. Den Propheten erweckt Gott selbst (Dtn 18,15).

Die Aufgaben des Königs sind erheblich reduziert. Ich lese die Passage kommentierend vor: „Der König soll sich nicht zu viele Pferde halten. Er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückbringen, um mehr Pferde zu bekommen [Kommentar: Pferde sind eine Waffengattung; es werden also die militärischen Kompetenzen des Königs beschnitten] [...]. Er soll sich auch keine große Zahl von Frauen nehmen, damit sein Sinn nicht vom rechten Weg abweicht. Er soll nicht zu viel Silber und Gold anhäufen [Kommentar: Bei den Frauen ist an politische Heiraten gedacht; es wird also der höfische Prunk reduziert]. Und wenn er seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Weisung, die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, YHWH, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen.“ (Dtn 17,16–20). Das genaue Einhalten der Weisung Gottes schließt ein, dass der König nicht die Verfassung zu seinen Gunsten ändern kann.

Betrachtet man die Kompetenzverteilung dieses Entwurfs, zeigt sich, dass manche durch das Königtum eingeführten Neuerungen zurückgenommen werden. Ich nenne nur die Richter. Durch ihre Aufwertung wird ein Teil der Zentralisierung rückgängig gemacht. Besonders fällt am Verfassungsentwurf das Prophetengesetz auf. Aufgabe der Propheten ist es, die Weisung zu aktualisieren. Ihre Aufnahme ins Ämtergesetz ist deswegen interessant, weil dadurch für diese Charismatiker juristisch Raum geschaffen wird. Weil die

Propheten nicht Kultbeamte sind, sind sie nicht so leicht manipulierbar. Auch gegen ein angemessenes Auftreten von Propheten ist ein Riegel vorgeschoben: „Wenn ein Prophet im Namen YHWHs spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht YHWH gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemäßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen.“ (Dtn 18,22).

Dieser Verfassungsentwurf ist nach dem babylonischen Exil nicht mehr zur Anwendung gekommen. Deshalb versieht ihn die Theologie gerne mit dem Stempel ‚utopisch‘. Dabei übersieht sie, dass er eine Schwachstelle des deuteronomischen Programms erkannt hat, nämlich die Gefahr, die Einzigkeit Gottes und die Einzigkeit des irdischen Königs allzu nahe zusammenzurücken. Anstatt von Utopie spreche ich lieber von einem orientierenden Ideal. Ideal und Wirklichkeit müssen sich nicht ausschließen. Wenn wir sagen, dass zwei Menschen eine ‚ideale Ehe‘ führen, dann meinen wir damit Wirklichkeit.

1.2 Der königliche Knecht und die Gewalt

Betrachten wir einen anderen exilischen Versuch, das Konfliktpotential zu reduzieren, das in menschlicher Herrschaft, die von Gott übertragen ist, stecken kann. Wir finden ihn in jenem biblischen Buch, das wie kein anderes auf einem theoretischen Monotheismus insistiert, also die Einzigkeit Gottes mit der Leugnung anderer Götter verbindet. Ich spreche vom Buch Jesaja, vor allem von seinen letzten Kapiteln (40–66). Hier taucht eine Figur mit dem Titel ‚Knecht YHWHs‘ auf. Die hebräische Bibel kennt mehrere ‚Knechte‘, deren ‚Herr‘ der Gott Israels ist, unter anderem *König David*.

Der Knecht bei Jesaja trägt tatsächlich auch königliche Züge. Bei seiner Beauftragung spricht Gott: „Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht.“ (Jes 42,1). Die Sprache erinnert an die Berufung des ersten *Königs Saul*. Im Klartext ist gemeint, dass dem Knecht die Rettungsaufgabe und der Einsatz für das Recht anvertraut wird. Mit ‚Recht‘ kann in diesem Zusammenhang nur Gottes Heilsordnung gemeint sein. Es geht um die Lebensordnung der erlösten Menschheit. In der Fortsetzung wird deutlich, wie der Knecht dieses Heil vermittelt. Negationen weisen ein bestimmtes Königsbild ab: „Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen.“ (Vers 2). Er lehnt also ein Verhalten ab, das allem Anschein nach bei der Durchsetzung von Gottes Rechtsordnung einmal üblich gewesen ist. Das Verb ‚schreien‘ (שָׁעַר) (ŠQ)

kann die Sonderbedeutung ‚zum Heerbann aufbieten‘ haben. Es ist ein militärischer Terminus. Der YHWH-Knecht ist zwar zum Retter bestimmt wie die früheren Retter und Könige Israels, aber er soll sein Amt auf eine andere Art wahrnehmen als sie. Die Fortsetzung verdeutlicht dies mit weiteren Negationen: „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht.“ (Vers 3).

Die Entscheidung für eine gewaltfreie Regierungsform führt zum Konflikt, der mit dem Tod des YHWH-Knechts endet. Achten wir auf die Formulierung der Bibel: „Man gab ihm bei den Frevlern sein Grab und bei den Übeltätern seine Grabstätte, obwohl er keine Gewalttat verübt hatte und keine Lüge in seinem Mund war.“ (Jes 53,9). Die Parallelisierung von ‚Gewalttat‘ und ‚Lüge‘ ist aufschlussreich. Genau diesen Zusammenhang von Gewalt und Verschleierung hat die Kulturanthropologie herausgearbeitet (*René Girard*).² Die Lüge bemüht sich, die Unordnung der Ungerechtigkeit und der Gewalt als Ordnung des Friedens auszugeben. Die Lüge verschleiert nicht nur die Wahrheit, sondern konkret auch die Gewalttätigkeit. Die Aufdeckung der Gewalttätigkeit ist der erste Schritt zu deren Überwindung. Die hebräische Bibel durchschaut diese Zusammenhänge, wenn sie Gewalttat (Gen 6,11–13) oder Blutvergießen (2 Kön 21,16) als die eigentliche menschliche Sünde bezeichnet. Der YHWH-Knecht, der bei der Aufdeckung der menschlichen Gewalttätigkeit sein Leben verliert, gilt vor Gott als gerecht: „Als Gerechter macht mein Knecht die Vielen gerecht; und ihre Verschuldungen – er schleppt sie. Darum gebe ich ihm Anteil unter den Vielen, und mit Zahlreichen wird er Beute teilen dafür, dass er sein Leben dem Tod preisgegeben hat und zu Frevlern gerechnet wurde. Er aber trug die Sünde der Vielen und trat für die Frevler ein.“ (Jes 53,11 f.).

Bei einer aufmerksamen Lektüre des Buches Jesaja muss auffallen, dass das Wort ‚Knecht‘ schillernd verwendet wird. Noch vor dem individuellen königlichen Knecht taucht ein kollektiver Knecht auf: „Du, mein Knecht Israel, du, Jakob, den ich erwählte“ (Jes 41,8). Hier kann nur Israel als ganzes gemeint sein. Später wieder hat der Knecht eine Funktion an Israel, ist also wieder individuell gedacht: „Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker; damit mein

² Vgl. *R. Girard*, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg u. a. 1983.

Heil bis an das Ende der Erde reicht.“ (Jes 49,6). Noch später tauchen wiederholt ‚Knechte‘ im Plural auf (Jes 63,17; 65,8 f.). Man wird das so deuten dürfen, dass ganz Israel um die Verwirklichung des gewaltfreien Programms des YHWH-Knechts ringen soll. Auch anderswo bei Jesaja gibt es Hinweise darauf, dass er die David-Tradition kollektiviert oder demokratisiert, etwa in diesem Gotteswort: „Ich will einen ewigen Bund mit euch schließen, getreu den unverbrüchlichen Gnadenerweisen an David.“ (Jes 55,3).

Das Erstaunlichste bei Jesaja aber ist, dass der strenge Monotheismus zu einer Öffnung über Israel hinaus führt. Neben der eben genannten Passage mit dem ‚Licht für die Völker‘ findet sich ein Gotteswort, wonach Menschen von außerhalb YHWH-Knechte sein können: „Die Fremden, die sich YHWH angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund festhalten, sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt.“ (Jes 56,6 f.).

1.3 Gott ist König

Wenden wir uns einem weiteren biblischen Literaturbereich zu. Das Programm ‚Ein Gott – Ein König‘ wird nicht nur in der Tora (Beispiel: Deuteronomium) und bei den Propheten (Beispiel: Jesaja) aufgesprengt, sondern auch in den sogenannten Schriften. Als Beispiel seien die Psalmen gewählt. Zunächst lenke ich unseren Blick auf einen Königpsalm (Ps 72), dann auf die Zielrichtung des ganzen Psalmenbuches, schließlich auf einen Gott-Königpsalm (Ps 146).

Psalm 72 lässt sich nur auf dem Hintergrund der politischen Theologie Ägyptens richtig verstehen. Dort handelt es sich um eine Theologie der Repräsentation: Der König ist von Gott als sein Stellvertreter eingesetzt. Der König hat zwei Aufgaben: den Kult und das Recht. Nur der Kult schafft Gottesnähe; das Recht regelt das Zusammenleben der Menschen. Recht und Gerechtigkeit gehören in Ägypten nicht in die theo-politische, sondern in die sozio-politische Sphäre. Und genau in diesem Punkt unterscheidet sich unser Psalm von der ägyptischen Königstheologie. Die Verwandtschaft bis in den Wortlaut hinein kann täuschen, wenn man nicht genau hinschaut. In der ägyptischen Konzeption braucht es den Staat, weil „die Menschen unfähig sind, ohne organisierte Herrschaft untereinander Frieden

und Gerechtigkeit zu bewahren. Gerechtigkeit ist deshalb ohne Herrschaft nicht zu haben" (*Jan Assmann*).³

Das Königs-konzept des Psalms hebt sich in mehreren Punkten vom ägyptischen Konzept ab. Es handelt sich nicht um eine ‚repräsentative‘, sondern um eine ‚identitäre‘ Theokratie. Das heißt: In Israel ist der König nicht Repräsentant Gottes und agiert als solcher als Gesetzgeber. In Israel vollzieht sich ein menscheitsgeschichtlicher Paradigmenwechsel. Recht und Gerechtigkeit wird in die theo-politische Sphäre verschoben; dadurch wird Gott selber zum Gesetzgeber. So tritt Gott an die Stelle der Könige. Er überlässt die Gesetzgebung nicht Königen und Beamten. Das wird deutlich an den Pronomina von Vers 1: „Verleih dein Richteramt, o Gott, dem König, dem Königssohn gib dein gerechtes Walten!“ Der unmittelbare Herrschaftsbereich von Israels König wird in Vers 2 „dein Volk“ genannt. Auch dadurch wird das Modell der repräsentativen Theokratie durchbrochen; der eigentliche König dieses Volkes ist und bleibt YHWH. Im Psalm fehlt jeder Hinweis auf eine kultische Funktion des Königs. Der israelitische König hat nicht für Gottesnähe zu sorgen. Diese ist durch die Durchsetzung von Gottes ‚Gerechtigkeit‘ gegeben. „Der Gott Israels lässt sich mit Opfern nicht besänftigen: Er fordert Gerechtigkeit“ (*Assmann*).⁴ Der Psalm charakterisiert den König so: „Er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie, ihr Blut ist in seinen Augen kostbar.“ (Verse 12–14). Schließlich ist der Psalm als Fürbitte gestaltet. Auch das macht deutlich, dass der König nicht Repräsentant, sondern nur Instrument des eigentlichen Königs YHWH ist.

Das ganze Psalmenbuch läuft darauf hinaus, dass Gott selbst König ist. Man könnte das Programm so umschreiben: Von der Herrschaft der Menschen zur Königsherrschaft Gottes. Ich kann das nur andeuten. Die Schlusspsalmen der fünf Teilbücher zeichnen eine Linie von *König David* (Ps 41) über *Salomo* (Ps 72) bis zum babylonischen Exil, das den Verlust des Königtums bedeutete (Ps 89 und 106), hin zum Königtum Gottes (Ps 145). In der ersten Hälfte (bis zu Ps 72) überwiegen Königspsalmen, weshalb man auch vom ‚messianischen‘ Konzept spricht (von ‚Messias‘ = ‚Gesalbter‘ für König). In der zweiten Hälfte überwiegen Psalmen, die das Königtum Gottes

zum Thema haben, weshalb auch vom ‚theokratischen‘ Konzept im eigentlichen Sinn gesprochen wird (‚Theokratie‘ = ‚Königsherrschaft Gottes‘).

Psalm 146 als einer der letzten Psalmen bringt das theokratische Konzept in zwei symmetrischen Teilen auf den Punkt: Der erste Teil behandelt das Thema ‚Abwendung von staatlichen Herrschaftssystemen‘: „Vertraut nicht auf Fürsten, auf Adamskinder, bei denen es keine Rettung gibt. Kehrt der Hauch des Menschen zur Erde (‚Adama‘) zurück, dann ist es aus mit all seinen Plänen.“ (Verse 3 f.). Der zweite Teil behandelt das Thema ‚Hinwendung zu YHWH‘, beginnend mit der Gratulationsform der Seligpreisung: „Glücklich, wer den Gott Jakobs als seine Hilfe hat, dessen Hoffnung auf YHWH, seinen Gott, gesetzt ist.“ (Vers 5). In zwölf Zeilen wird das helfende Handeln Gottes entfaltet: „Recht verschafft er den Unterdrückten. Brot gibt er den Hungernden. YHWH befreit die Gefangenen. YHWH öffnet den Blinden die Augen. Er richtet die Gebeugten auf. YHWH liebt die Gerechten. YHWH beschützt die Fremden. Waise und Witwe richtet er auf. Den Weg der Frevler verwirrt er.“ (Verse 7–9).

1.4 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Das Gegensatzpaar ‚Gerechte‘ und ‚Frevler‘ von Ps 146 findet sich wiederholt im Psalmenbuch (Ps 1,6; 7,10; 34,22; 37,16 f. und öfters). Es will nicht dazu verleiten, die Menschheit in Gute und Böse einzuteilen. Es gibt orientierende Richtung für gelingendes und misslingendes Leben an. Vor allem ist es (nimmt man die Zielvorstellung der Psalmen ernst) nicht Sache der Menschen, die ‚Frevler‘ zu verfolgen. In den Psalmen finden sich überdies immer wieder Aussagen, die auf eine Vernichtung der ‚Frevler‘ durch Gott verzichten können. Der Hinweis kann genügen, dass die Lebensweise der ‚Frevler‘ vor Gott nicht zum Erfolg führt: „Der Weg der Frevler vergeht / führt ins Leere“, endet der erste Psalm. Eindringlich ist das Bild in Ps 37, der von der Besänftigung des königlichen Menschen spricht: „Errege dich nicht über die Bösen, wegen der Übeltäter ereifere dich nicht! [...] Ich sah einen Frevler, bereit zu Gewalttat; er reckte sich hoch wie eine grünende Zeder. Wieder ging ich vorüber, und er war nicht mehr da; ich suchte ihn, doch er war nicht zu finden. Achte auf den Frommen und schau auf den Redlichen! Denn Zukunft hat der Mann des Friedens.“ (Verse 1.35–37).

Zu den Verpflichtungen des königlichen Gottes gehört das Richteramt. Deshalb ist noch kurz von Gottes Gerechtigkeit in den Psalmen zu reden. So betet ein Mensch in Bedrängnis: „Die Bosheit der Frevler finde ein Ende, doch gib dem Gerechten Bestand, gerechter Gott, der du auf Herz und

³ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Darmstadt 2000, 41 (im Original kursiv).

⁴ A. a. O. (Anm. 3) 68.

Nieren prüfst. Mein Schild (= Schutz) ist auf Gott, einem Retter derer, die geraden Herzens sind. Gott ist ein gerechter Richter, und ein Gott, der an jedem Tag zürnt." (Ps 7,10–12). Gottes Zorn ist kein Wutanfall, sondern sein Engagement dafür, dass den bedrängten Menschen Gerechtigkeit widerfährt. Gott muss um seines Namens willen Gerechtigkeit schaffen; „Ich will YHWH loben gemäß seiner Gerechtigkeit und besingen den Namen YHWHs, des Höchsten." (Vers 18). Wir könnten von einem ‚Drama der rettenden Gerechtigkeit Gottes‘ sprechen. Denn es steht die Existenz seines Volkes auf dem Spiel, wenn Gott sich nicht erbarmt. Es ist festzuhalten, dass diese rettende Gerechtigkeit Gottes „nicht auf der Aufhebung der Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit, sondern auf der Einheit beider Wirkweisen Gottes beruht. Diese Einheit impliziert aber nicht die Leugnung der Verschiedenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern meint ihre spannungsreiche Erfahrung, dass Gott richtet *und* rettet oder genauer: dass er rettet, *indem* er richtet" (Bernd Janowski).⁵

Diese Spannung wird bis zum Ende der christlichen Bibel durchgehalten. Das letzte Buch, die Offenbarung des Johannes, arbeitet stark mit Gegensätzen, vor allem dem Gegensatz von Königsherrschaft Gottes und widergöttlicher menschlicher Herrschaft. Auf's Ganze gesehen, erweist sich Gott trotzdem als Überwinder des Gegensatzes. Ich führe einige Beobachtungen an: Am Schluss der Vision vom himmlischen Thronsaal heißt es: „Und alle Geschöpfe, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer sind, und alles, was darinnen ist, hörte ich sprechen: ‚Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm das Lob und der Preis und die Ehre und die Macht in alle Ewigkeit.‘" (Offb 5,13). Da ist keine Rede von einer Teilung der Welt. Vor Gottes und des Lammes Vollendung stimmt die ganze Schöpfung in den Lobpreis ein. Sie spricht Gott das Lob (εὐλογία = ‚das gute Wort‘) zu. Da ist keine Rede von Fluch.

Über den Fluch hinaus führt auch das Ende der ersten Visionsreihe: „Und es öffnete sich der Tempel Gottes im Himmel, und sichtbar wurde die Lade seines Bundes in seinem Tempel. Und es geschahen Blitze und Getöse und Donner und Erdbeben und großer Hagel." (Offb 11,19). Die Bundeslade wird universal für alle sichtbar. Schließlich sind am Ende des ganzen

⁵ B. Janowski, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: R. Scoralick (Hrsg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (Stuttgarter Bibelstudien; 183), Stuttgart 2000, 33–91, hier 78.

Visionskorpus die Tore der vollendeten Stadt selbst jenen Königen offen, die zuvor gebrandmarkt wurden (Offb 19,19–21): „Und die Völker werden in ihrem Lichte wandeln, und die Könige der Erde bringen ihre Pracht in sie hinein. Und ihre Tore werden bei Tag niemals verschlossen werden; denn Nacht wird dort nicht sein." (Offb 21,24 f.). Zwar kommt es nicht zu einem stimmigen Ausgleich. Aber die genannten Impulse haben das letzte Wort. Schließlich ist der Name des Verfassers theologisches Programm: *Yō-hanan* heißt „Gott ist gnädig/solidarisch" (Offb 1,1.4.9; 22,8). Die ‚Gnade‘ erscheint auch im letzten Satz der Bibel: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen!" (Offb 22,21). Anders als in den übrigen Briefen der Bibel heißt es nicht einschränkend: „Die Gnade Jesu, unseres Herrn, sei mit euch!" (Röm 16,20), sondern: „[...] mit allen!"

2. Mit Ölzweig oder Schwert?

Wir sind am Ende eines Durchgangs durch die Bibel angelangt, bei dem das Hauptaugenmerk dem Konfliktpotential des Programms „Ein Gott – Ein König" galt. Für unsere Problematik empfiehlt es sich, noch zwei Fragen zu bedenken. Erstens: Was geschieht, wenn eine monotheistische Religionsgemeinschaft nicht mehr auf ein Territorium beschränkt bleibt, sondern sich auszubreiten beginnt? Und zweitens: Was bedeutet es, wenn ein heiliges Buch bestimmte Aussagen für Gott reserviert? Beide Fragen möchte ich im Blick auf die jüdisch-christliche Bibel stellen

2.1 Die Tora als Kompromisswerk

Bei der letzten Iranisch-Österreichischen Konferenz habe ich ausgeführt, dass im ersten Teil der Bibel (‚Tora‘ – christlich: ‚Pentateuch‘ oder ‚Fünf Bücher des Mose‘) in besonders gedrängter Form von den Pflichten der Gläubigen die Rede ist. Ich habe grob zwei Sammlungen von Gesetzestexten unterschieden: die Gesetzgebung am Gottesberg Sinai (Ex 20 bis Num 36) und die Gesetzgebung am Gottesberg Horeb (Dtn 5–30). Bei aufmerksamer Lektüre zeigt sich, dass sich innerhalb dieser Sammlungen nochmals Teilsammlungen abheben. So finden sich zwei Formen der ‚Zehn Worte‘ in jeweils zwei unterschiedlichen Fassungen: der sogenannte ‚ethische Dekalog‘ (Ex 20,2–18; Dtn 5,6–22) und der sogenannte ‚kultische Dekalog‘ (Ex 23,10–19; 34,11–26). Innerhalb der Sinai-Gesetzgebung heben sich zwei größere Gesetzeskorpora heraus: die Sammlung Ex 20,22 f. 33 nennt sich selber ‚Bundesbuch‘; die Sammlung Lev 17,1–26,45 erhielt in

der Forschung wegen der wiederholten Formel „seid heilig“ (Lev 19,2 und öfters) den Namen ‚Heiligkeitsgesetz‘.

Alle diese Gesetzeskorpora lassen sich nicht völlig in Einklang bringen. Es stellt sich die Frage: Wie kam es zu dieser Vereinigung von unterschiedlichen Traditionen? Erinnern wir uns: Im Blick auf den Monotheismus ist uns aufgefallen, dass die Bibel einen Weg der Gotteserkenntnis von der Alleinverehrung (Monolatrie) zum theoretischen Monotheismus unter Leugnung anderer Götter zeichnet. Nun gibt es in der hebräischen Bibel genug Spuren, die zeigen, dass der Weg zum Eingottglauben von Konflikten gesäumt war. An den Götterstreit auf dem Berg Karmel zur Zeit des Propheten *Elija* wäre zu erinnern (1 Kön 19). In der Zeit der Königreiche Israel und Juda waren die Verfechter eines Eingottglaubens wohl eher eine Minderheit. Die Botschaft des Propheten *Hosea* etwa hat sich in Israel nicht durchgesetzt. Erst nach dem Ende Israels hat sie in Juda Einfluss gewonnen, wie das Programm des Deuteronomiums zeigt.

In exilischer und nachexilischer Zeit ist dann ein Prozess zu beobachten, den man so benennen kann: „Abgrenzung und Einigung im Zeichen des Einen Gottes“ (*Manfred Weippert*).⁶ Dabei wurden die Traditionen der wichtigsten Gruppierungen in Juda zusammengeführt. Die so entstehende Tora ist also eine Verfassung als Ergebnis eines Kompromisses. Religionsphänomenologisch könnte man auch von Synkretismus im Sinn von *Plutarch* sprechen, der das Wort (etymologisch zwar falsch) von der Praxis der Kreter ableitet, „die in Zeiten der Gefahr alle Differenzen hintanstellen, um gemeinsam dem Feind zu widerstehen“ (*Theo Sundermeier*).⁷

Der angedeutete nachexilische Konsolidierungsprozess kann ohne Frage zu Konflikten führen. Denn Einigung nach innen bedeutet Abgrenzung nach außen. Der Konflikt bleibt jedoch begrenzt, solange die Religionsgemeinschaft nicht expandiert. Bei der Betrachtung des YHWH-Knechts wurde bereits deutlich, dass das nachexilische Israel durchaus Öffnung zuließ (s. oben zu Jes 56,5 f.). So werden etwa die Zulassungsbeschränkungen zur Gemeinde von Dtn 23 in nachexilischen Schriften revidiert: „In die Versammlung des Herrn darf kein Ammoniter oder Moabiter aufgenommen werden, auch nicht in der zehnten Generation. Niemals dürfen ihre Nachkommen

⁶ M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann – D. Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt (edition suhrkamp; 1612), Frankfurt/M. 1990, 143–179, hier 160.

⁷ Th. Sundermeier, Synkretismus, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 4, Göttingen 1996, 602–607, hier 602.

in die Versammlung des Herrn aufgenommen werden“ (Dtn 23,4). In Bezug auf die Moabiter wird die Bestimmung im Buch Rut, in Bezug auf die Ammoniter im Buch Judit (14,5–10) zurückgenommen (zu Dtn 23,2 vgl. Jes 56,3–5). In diesem Zusammenhang ist auch das nachexilische Buch Jona zu nennen, das dem widerspenstigen Propheten Jona geradezu vorbildhaft Glaube und Umkehr vollziehende Ausländer gegenüberstellt. Zu nennen ist auch der gerade in sozialer Hinsicht (Ijob 29; 31) vorbildliche Held des Ijob-Buches, der ein Ausländer ist (Ijob 1,1).

Natürlich gibt es auch dazu wieder Gegenteilstendenzen. So verlangt das Buch Nehemia den prinzipiellen Ausschluss der Nichtisraeliten aus der Gemeinde (13,1–3) oder die Ablehnung der Mischehen (13,23–29). Doch bleibt das nicht das letzte Wort. Das Buch Nehemia wird im verbindlichen Schriftenverzeichnis (Kanon) der hebräischen Bibel nicht am Ende einge-reiht, wo es in der historischen Abfolge zu erwarten wäre, sondern vor die Chronikbücher gestellt, die einen offenen Schluss haben. Überdies ist in der Frage Abgrenzung versus Offenheit zu beachten, dass die härtesten Worte der hebräischen Bibel sich gegen Insider richten. Ihr Hauptthema ist nicht der Ausschluss von Außenstehenden, sondern die entschiedene Mahnung der Berufenen. Dies gilt auch für den schwierigen Schlussvers des Buches Jesaja, dem man Rückfall in den Partikularismus vorgeworfen hat. Ähnliches wird für das letzte Buch der christlichen Bibel gelten.

2.2 Expansion und Eroberung

Ich möchte zum Ausgangspunkt dieses Abschnitts zurücklenken, zur Beobachtung, dass viele zum Teil disparate Gesetzessammlungen innerhalb der hebräischen Tora sie am ehesten als ein Kompromisswerk aus der Zeit nach dem Exil verstehen lassen. Einigung nach innen und Abgrenzung nach außen war das Ziel. Das Konfliktpotential dieses so sich konsolidierenden Monotheismus war noch relativ unproblematisch. Problematischer wurde es, als „in dessen Namen später Juden, Christen und Muslime sich aufmachten, um ihren Gott mit Ölzweig oder Schwert der Welt nahezu-bringen“ (*Manfred Weippert*).⁸ Aber auch für diesen Fall hätte die Tora einen Gegenmechanismus eingebaut gehabt. Das Kriegsgesetz des Deuteronomiums stellt Verhaltensregeln für den Kriegsfall auf, die durchaus auf der Linie der Genfer Konvention liegen. Aber mit diesem Gesetz kann man weder ein Großreich errichten noch einen Angriffskrieg führen. Denn

⁸ A. a. O. (Anm. 6) 166.

es sieht beachtliche Ausschlussgründe vom Kriegsdienst vor: Wer ein Haus gebaut, einen Weinberg angelegt oder sich mit einem Mädchen verlobt hat, wird nach Hause geschickt. Nach Hause geschickt wird auch, „wer sich fürchtet und verzagten Herzens ist“ (Dtn 20,5–8).

Wie bereits zu Beginn angedeutet, erlaubt die Titelfrage „mit Ölzweig oder Schwert?“ keine simplen Antworten. In welchem Grad eine Religionsgemeinschaft sich zu Expansion und Eroberung im Namen Gottes verführen lässt, hängt für mich mit zwei Problemfeldern zusammen. Das eine ist der missionarische Drang; das andere ist die Bereitschaft, das eigene Territorium mit anderen zu teilen. Wahrscheinlich hängt beides zusammen. Natürlich ist auch eine Missionierung mit Ölzweig denkbar. Aber je mehr eine Religionsgemeinschaft sich vom biblischen Grundsatz „Gott ist König“ entfernt, desto größer ist die Gefahr, den Weg zu den anderen im Namen einer irdischen Macht im Namen Gottes zu gehen und als Eroberer aufzutreten. Die zuletzt Gekommenen sind dann immer die Sieger. Dass das Judentum abgesehen von einigen Feldzügen in der Zeit der Makkabäer keine Eroberungen über Judäa hinaus tätigte und trotzdem schon zur Zeit Jesu für damalige Verhältnisse weltweit vertreten ist, mag auch mit den wiederholten Exilierungen zusammenhängen. Schon aus dem babylonischen Exil sind niemals alle Versprengten zurückgekehrt. Jedenfalls hat das Judentum gerade in der Exilsituation gelernt, mit anderen zu leben. Und das Exil ist, wie wir gesehen haben, die Entstehungszeit jener biblischen Entwürfe, die das Konfliktpotential menschlicher Machtausübung im Namen Gottes durchschauen und zu reduzieren versuchen.

3. Gott – ein Krieger?

Eine Frage ist noch offen: Was bedeutet es, wenn ein heiliges Buch bestimmte Aussagen für Gott reserviert? In solchen Fällen liegt die Ausschließlichkeit ganz auf der Seite Gottes: Auf Gott und nur auf Gott trifft etwas zu. Wer die Bibel liest, hat dann mit derartigen Aussagen keine Probleme, wenn die Ausschließlichkeit durch Wörter wie ‚nur‘, ‚allein‘ oder eventuell auch durch Negationen unterstrichen wird. Es gibt jedoch auch für Gott reservierte Aussagen, bei denen solche Funktionswörter fehlen. Dann wird die biblische Gottesrede missverständlich.

Missverständlich in diesem Sinn ist das Bekenntnis im Lied des Mose: „YHWH ist ein Krieger“ (Ex 15,3). Aus dem Zusammenhang geht klar hervor, dass nur Gott ein Krieger ist, und dass Israel nicht kämpfen soll. Mose

sagte zum Volk: „Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen, und schaut zu, wie YHWH euch heute rettet. Wie ihr die Ägypter heute seht, so seht ihr sie niemals wieder. YHWH kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten.“ (Ex 14,13 f.). Gott wird mit der ägyptischen Übermacht allein fertig, indem er „die Räder an ihren Wagen abspringen“ lässt (Vers 25). Die antimilitaristische Spitze ist unüberhörbar. Die prophetische Kritik wird das Motiv vom „Waffen zerbrechenden Gott“ aufgreifen und es gegen die Kriegsrüstung der Könige Israels anwenden: „Ich werde den Bogen Israels zerbrechen“ (Hos 1,5). Viele Passagen der Bibel wären weniger missbraucht worden, wenn ihr Zusammenhang Beachtung gefunden hätte. Das vertrauende Bekenntnis „YHWH Zebaoth ist mit uns; eine Schutzburg ist für uns der Gott Jakobs.“ (Ps 46,8.12) ist zum Kampflied zwischen den christlichen Konfessionen geworden, obwohl der Zusammenhang davon spricht, dass Gott „den Kriegen ein Ende setzt bis an die Grenzen der Erde; er zerbricht die Bogen, zerschlägt die Lanzen, im Feuer verbrennt er die Schilde“ (Vers 10). Auch hier ist die Metapher von „Gott als Krieger“ streng exklusiv zu verstehen. Sie verbietet den politischen Krieg im Namen Gottes. Die griechischen Übersetzer haben die Zielrichtung der hebräischen Bibel verstanden und das missverständliche „YHWH ist ein Krieger“ sinngemäß vereindeutigt: „Kyrios ist einer, der Kriege zerschlägt.“

Die hebräische Bibel kann sich das Zerschlagen des Krieges auch anders vorstellen. Das zentrale Thema im bekannten Text vom Umschmieden der Waffen in landwirtschaftliche Werkzeuge ist das ‚Lernen‘: „Auf, lasst uns steigen zum Berg YHWHs und zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns seine Wege lehre [...]. Nimmer wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, und nicht mehr lernt man die Kriegskunst.“ (Jes 2,3 f.). Was solches Verlernen des Krieges beim königlichen Menschen bewirkt, zeigt ein weiterer Text, der vom Waffen zerbrechenden Gott spricht: „Juble, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt zu dir. Er bekommt durch Gott Recht und lässt sich helfen; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. [göttlicher Zwischenruf:] Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. – Er verkündet für die Völker den Frieden“ (Sach 9,9 f.; vgl. Mt 21,5).

Die den Krieg überwindende Macht Gottes verwandelt schließlich auch das Lied des Mose. Im Buch Micha weiß das betende Jerusalem von einer Macht Gottes, die ihn eindeutig von anderen Göttern unterscheidet. Mose hatte gesungen: „Wer ist wie du unter den Göttern, YHWH? Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?“ (Ex

15,11). Die Gemeinde betet: „Wer ist ein Gott wie du, der du Schuld verzeihst und dem Rest deines Erbvolkes das Unrecht vergibst? Gott hält nicht für immer fest an seinem Zorn; denn er liebt es, gnädig zu sein.“ (Mi 7,18). Mose hatte gesungen: „Ich singe YHWH ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen [= Kriegswerkzeuge] warf er ins Meer.“ (Ex 15,1). Die Gemeinde betet: „Er wird wieder Erbarmen haben mit uns und unsere Schuld zertreten. Ja, du wirfst all unsere Sünden in die Tiefe des Meeres hinab.“ (Mi 7,19). Israel traut seinem Gott nicht nur die Macht zu, menschenfeindliche Waffen im Meer zu versenken; staunenswerter findet es seine Macht, die Sünden im Meer verschwinden zu lassen.

4. Lob des Monotheismus – Der Gott aller Menschen

Es wird aufgefallen sein, dass sowohl im Lied des Mose als auch im Gebet Jerusalems wieder die monolatrische Sprache gewählt ist. Für mich wird immer deutlicher, wie sehr diese Sprache die eigene Glaubensgemeinschaft zum Tun herausfordert. Deshalb spricht man ja auch von praktischem Monotheismus. Nicht nur Gott selbst muss sich handelnd bewähren, indem er mit seinen Anhängern gut ist, selbst wenn sie versagen. Auch der Mensch muss sich handelnd bewähren. Bezeichnend ist das hebräische Wort für ‚wissen‘ (*YD*⁹). Es meint nicht reines Erkennen, sondern schließt das Anerkennen stets ein. So ist biblisches Gotteswissen immer praktisches Gotteswissen. Ich habe das bei der letzten Iranisch-Österreichischen Konferenz näher ausgeführt.⁹ Natürlich bedeutet das immer auch Abkehr von falschen Göttern, die nicht halten können, was sie versprechen. Heute tragen sie nicht mehr Namen wie *Baal* oder *Astarte*. „Heute nennt man sie Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Produktion, Konsum und vieles andere“ (*Erich Fromm*).¹⁰

Eine Beobachtung an der monolatrischen Sprache hilft in unserem Gespräch vielleicht weiter. Mir ist aufgefallen, dass die Bibel sehr oft von ‚unserem Gott‘ oder ähnlich spricht. Ein Beispiel: „YHWH ist unser Richter, YHWH ist unser Anführer / Gesetzgeber, YHWH ist unser König, der wird uns helfen / retten!“ (Jes 33,22). Wenn die Religionsphilosophie daraus

⁹ A. Th. Khoury – G. Vanoni, Werte und Normen. Gemeinsame Grundlagen von Rechtsbestimmungen, in: A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, Mödling 2001, 189–213, hier: 196–207.

¹⁰ E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott (*rororo*; 7332), Reinbek 1980, 41.

den Verdacht des Partikularismus oder gar des Antiuniversalismus schöpft (*Peter Strasser*)¹¹, übersieht sie, dass das ‚unser‘ nicht exklusiv gemeint sein muss. Es definiert nicht primär theoretisches Gotteswissen (dass ‚unser‘ Gott anders ist als der Gott der Anderen), sondern zielt auf praktisches Wissen (dass wir damit beginnen, diesen Gott anzuerkennen, indem wir seinen Anspruch zu ‚unserer‘ Praxis machen).

Es sollte nicht übersehen werden, dass die Bibel, die von ‚unserem Gott‘ spricht, genauso vom ‚Gott aller Menschen‘ oder ähnlich spricht.¹² So stellt sich Gott selber vor: „Siehe, ich bin YHWH, der Gott aller Sterblichen. Ist mir denn irgend etwas unmöglich?“ (Jer 32,27). So deutet *König Salomo* in seinem Gebet das Allvermögen des himmlischen Königs: „Du schonst alles, weil es dein ist, Gebieter, Lebenliebender (Freund des Lebens). [...] Deine Stärke ist der Ursprung deiner Gerechtigkeit, und dein Gebieten über alles lässt dich über alles Nachsicht üben. [...] Weil du über Stärke gebietest, richtest du in Milde und behandelst uns mit großer Nachsicht. Denn wann immer du willst, steht dir das Herrschen zur Verfügung.“ (Weish 11,26; 12,16.18). *Salomo* knüpft an jenem Psalm an, der wie kein anderer die Liebe Gottes für alle Geschöpfe gelten lässt: „Gnädig / solidarisch und barmherzig ist YHWH, langsam im Zorn und groß an Güte: Gut ist YHWH zu allem / allen, sein Erbarmen herrscht über all seine Werke.“ (Ps 145,8 f.).

Dass der biblische Gott der Gott aller Menschen sein will, lässt sich nicht nur an Aussagen mit dem Wort ‚alle / alles‘ ablesen. Es lässt sich auch an der Formel ablesen, von der ich bei der ersten Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz ausgegangen bin.¹³ Die christliche Bibel gibt Gott wiederholt das Prädikat „der Gott des Friedens“ (Röm 15,33; 16,20; Phil 4,9; 1 Thess 5,23; Hebr 13,20). Noch dichter bringt es der Altarspruch *Gideons* in der hebräischen Bibel auf den Punkt: „YHWH ist Schalom.“ (Ri 6,24). Der Spruch steht mitten in den bluttriefenden Geschichten des

¹¹ P. Strasser, Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens; 1), Graz u. a. 2002.

¹² In diesem Zusammenhang wichtig: F. Crüsemann, Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis, in: *Ders.*, Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 13–27; S. 15: „Der Gott Israels als Gott der Menschheit“.

¹³ 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, hier: 107–111.

Richterbuches. Im gleichen Buch sagt *Gideon*, als man ihm das Königtum anträgt: „Ich will nicht über euch herrschen, und auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; YHWH soll über euch herrschen.“ (Ri 8,23). Jesus von Nazaret sieht es nicht anders: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein“ (Mk 10,42 f.). Damit ist der Kreis zum ersten Abschnitt geschlossen, wo ich zeigen konnte, dass das Konfliktpotential im Programm des Deuteronomiums „Ein Gott – ein König“ durch das Gegenprogramm „Gott ist König“ reduziert werden will. Nur dieses ‚Gott allein‘ führt zum ‚Frieden für die Menschheit‘.

Ich möchte schließen mit jenem aufsehenerregenden Gebet, das *Papst Johannes Paul II.* am 12. März 2000 gesprochen hat und das an den ‚Gott aller Menschen‘ gerichtet ist: „Herr, du bist der Gott aller Menschen. In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen Methoden der Intoleranz zugelassen. Indem sie dem großen Gebot der Liebe nicht folgten, haben sie das Antlitz der Kirche, deiner Braut, entstellt. Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und uns dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“¹⁴

¹⁴ Zitiert nach: Katholische Nachrichten-Agentur, Bonn, Dokumente 4 / April 2000, 6–12, hier 6.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Monopolansprüche – oder auch offene Auslegungen?

EDALATNEZHAD Im Alten und im Neuen Testament finden sich im Sinne der Ausführungen von Professor Vanoni Verse, die einen Monopolanspruch erkennen lassen, die in einer bestimmten Religion den einzigen Heilsweg sehen. Am deutlichsten spricht davon das Johannesevangelium an einer Stelle, wo Jesus sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6). Monopolistisch klingende Aussagen dieser Art haben wir auch im Koran, wenn es dort heißt: „Die Religion bei Gott ist der Islam.“ (Koran 3, 19); folgt deshalb jemand nicht dem Islam, hat er die Rechtleitung nicht gefunden.

Doch findet sich in der islamischen Tradition auch die Auffassung, dass sich der Islam nicht nur gleichsam um die *šarī'a* kristallisiert, sondern in seinem innersten Wesen Gottergebenheit meint, *taslīm*, ein Sich-Gott-Ergeben – was wohl auch für die anderen Religionen gilt. Auslegungen dieser Art sind freilich nach der gängigen Auffassung des Islams nicht akzeptabel. Da gilt vielmehr, dass der Islam aus der Sicht Gottes *die* Religion ist und alle anderen Religionen, einschließlich Christentum und Judentum, sich auf einem falschen Weg befinden. Fundamentalistische Gruppen im Christentum haben aus ähnlichen Gründen, die sie sich auf ihre Weise zueigen gemacht haben, den Krieg auf ihre Fahnen geschrieben. Wie soll man mit solchen traditionellen orthodoxen Auslegungen umgehen? Ob es möglich sein wird, von innen heraus eine Lösung für dieses Problem zu finden? Oder müssen wir in einen Pragmatismus hinein flüchten, der uns dann auf dem Kompromissweg die Möglichkeit eines Modus Vivendi eröffnet? Welche wissenschaftliche Methode gilt es mit anderen Worten anzuwenden, um eine Antwort auf diese Frage zu finden?

wo liegt in den Religionen Konfliktpotential?

VANONI Es ging mir in meinem Referat vorwiegend um das Problem, wo in den Religionen ein Konfliktpotential gegeben ist, weil sich die Anführer dieser Religionsgemeinschaften zu viele Rechte herausnehmen.

Ich habe in meinen Ausführungen jedenfalls das Wort ‚Orthodoxie‘ vermieden und es vorgezogen, vom ‚Tun‘ der Wahrheit zu sprechen. Für mich wäre es also das Ziel, dass die religiösen Menschen die Wahrheit tun – ‚Orthopraxe‘ werden. Demgegenüber gehört für mich das Wort ‚orthodox‘ zu jenen Wörtern, die vorbelastet sind, weil es von vielen nur in einem

ganz bestimmten Sinn verwendet wird. Doch gibt es ohne Zweifel auch Orthodoxe, die sich durch Gott rechtleiten lassen und das Gute tun. Ich würde auch nicht gerne von ‚Fundamentalisten‘ sprechen. Das sind alles Schlagworte, und wir sollten einander nicht schlagen, sondern uns immer wieder miteinander um die Sache bemühen.

im Gehen seines
Weges will Jesus
Gottes Willen tun

Der Satz des Johannesevangeliums: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6), klingt exklusiv. Er hat viel Unheil angerichtet, weil man ihn immer wieder aus dem

Zusammenhang herausreißt, in dem er in der Bibel steht. Und die Bibel ist ein Buch. So finde ich in demselben Johannesevangelium auch den Satz: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt [...]“ (Joh 6,44). Hätten die Christen diesen Satz beachtet, wäre von ihnen auch der erste Satz im Sinne der Orthopraxie verstanden worden – denn, was Jesus dort sagt, ist im Blick auf seinen Weg zum Kreuz gesagt. „Ich bin der Weg“ ist an dieser Stelle den Jüngern gesagt, um ihnen klar zu machen, dass auch sie nicht dem Kreuz ausweichen können, wenn sie mit Jesus auf dem Weg sein wollen. Und dieser Weg, konsequent gegangen, führt zu Gott. Auch das Wort ‚Wahrheit‘ ist auf dem Hintergrund der hebräischen Bibel zu verstehen: im semitischen Denken hat es nicht so sehr mit ἀλήθεια zu tun, mit dem griechischen Wortgebrauch von ‚Wahrheit‘ – vielmehr mit *ʿemæt*, ‚Verlässlichkeit‘ [,Treue‘]. Die Wahrheit Gottes ist das, worauf ich mein Leben bauen kann und nicht betrogen werde.

Jesu Weg führt
auch ihn vor das
Geheimnis Gottes

„Ich bin der Weg“, darin liegt also das Bekenntnis Jesu zu dem Weg, den er jetzt gehen muss, weil er weiß, dass das der Wille Gottes ist und er diesem Weg um der Wahrheit und des Lebens willen nicht ausweichen darf. Was

äußerlich zum Tode führt, zum Tod am Kreuz, führt in Wahrheit zum Leben. Und das heißt dann nicht, dass Menschen, die nichts von Jesus gehört haben, nicht zu Gott gehen können. Alles führt also vor das Geheimnis Gottes, dessen Willen Jesus im Gehen seines Weges erfüllt. In diesem Zusammenhang ist auch das Wort zu bedenken, das von Jesus überliefert ist: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.“ (Mt 23,8 f.). Wie Gott Vater ist, kann niemand auf Erden Vater sein; wie Gott Lehrer ist, kann niemand Lehrer sein. Und das ist der Gott aller Menschen, der ihnen einen Weg weisen will. Das muss man nicht exklusiv verstehen.

Gottes Gnade,
die in Jesus
erschienen ist,
sei mit allen!

Am Ende der „Offenbarung des Johannes“, wo wieder sehr dunkle Sätze stehen, heißt es dann schließlich im letzten Satz: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen!“ (Offb 22,21). Es wird nicht gesagt mit allen Christen, sondern mit allen Menschen. Die christliche Bibel endet

also mit dem Segenswunsch, dass Gottes Gnade, das heißt sein Wohlwollen und seine Liebe, die er uns in Jesus erwiesen hat, mit allen sei. Wie er das schafft, soll nicht unser Problem sein. In diesem Punkt könnten wir sicher auch voneinander lernen. Denn meines Wissens steht auch im Koran vieles über die Huld Gottes, die er allen Menschen erweist. In der Philosophie scheint vieles in Widersprüche zu führen, was aber auf Gott hin bedacht keineswegs der Fall ist. So verbinden sich in ihm auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Was für uns unmöglich erscheint, Gott kann es – barmherzig sein und zugleich gerecht. Heißt es also bei Johannes: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt“, dann gilt es, auf Gott vertrauen, dass er es zuwege bringt. Wir sollen es ihm überlassen.

zu den Gestalten
des *Jesaja*
und des *Šu‘ayb*
im Koran

EDALATNEZHAD Im weiteren möchte ich fragen, warum es im Koran keinen Hinweis auf den Propheten *Jesaja* gibt. Stattdessen ist von *Šu‘ayb* die Rede. Doch kommt dieser Name weder im Alten noch im Neuen Testament vor, sondern *Aša‘yā*.

KHOURY Es ging dabei um die beiden Gestalten des *Šu‘ayb* und des *Jesaja*. An einer Stelle heißt es im Koran: „[...] Gesandte, von denen Wir dir früher erzählt haben, und (auch) Gesandte, von denen Wir dir nicht erzählt haben [...]“ (Sure 4,164). Während der Koran demnach nicht über alle Propheten spricht, kennt jedoch die Tradition der Exegese des Korans, *tafsīr*, die Gestalt des *Jesaja*. Es soll also nicht überraschen, dass im Koran nicht die Namen aller biblischen Propheten genannt werden.

Was *Šu‘ayb* betrifft, so kann es durchaus sein, dass der Genannte eine Entsprechung im Alten Testament hat, es muss aber nicht sein, dass wir im Alten Testament alle Propheten wiederfinden, von denen der Koran erzählt. Der Koran hat auch aus der altarabischen Tradition die Namen von Propheten aufgenommen und über sie berichtet – *‘Ād* und *Tamūd* beispielsweise (vgl. Koran 7,65–72.73–79), während die Geschichte dieser Völker in der Bibel vergeblich gesucht wird. Es muss also nicht immer eine Entsprechung zwischen beiden heiligen Schriften geben.

EDALATNEZHAD Meine Frage bezieht sich auf die Ähnlichkeit der Ausdrücke

Ašā'yā und Šu'ayb. Meinen doch manche Handschriftenexperten, dass es sich in der Handschrift um einen Abschreibfehler handelt: dass das Alif des Ašā'yā verloren gegangen war und im Lauf der Geschichte durch ein bā' ersetzt wurde. Handelt es hierbei um eine oder zwei Personen? Das war meine Frage.

jeweils unterschiedliche Einstellungen anderen Religionen gegenüber

AKRAMI Betrachten wir vom Standpunkt bestimmter Religionen die anderen Religionen, wird man auf unterschiedliche Einstellungen stoßen. Im Koran ist wiederholt von den Schriften und Propheten anderer Religionen die Rede, worin ihre Rechtmäßigkeit zum Ausdruck kommt. Einen ähnlichen Sachverhalt finden wir in anderen Religionen, wie im Judentum und Christentum seltener. Ist das auf das zeitlich spätere Auftreten des Islams zurückzuführen? Oder ist der Standpunkt des Islams in dieser Frage, obwohl wir im Koran auch monopolistische Verse vorfinden, anderer Art, positiver und klarer?

Judentum – Christentum – Islam, und ihr Verhältnis zueinander

VANONI Sieht man auf die ganze Geschichte des Judentums, so ist diese, verglichen mit der des Christentums und des Islams, in Richtung auf Expansion wohl am wenigsten gewalttätig gewesen. In der Zeit der Makkabäer haben sie in Palästina einige kleine Gebiete erobert, sonst hat sich das Judentum nur durch

Verkünden, durch Weitersagen verbreitet. Ein Grund hierfür ist vielleicht, dass das Judentum am Anfang steht; so muss es sich nicht anderen gegenüber absetzen, während die, die später kommen, sich mit jenen auseinandersetzen müssen, die vorher schon da waren. Im Neuen Testament gibt es zahlreiche Texte, die wir nicht mehr richtig verstehen, wenn wir nicht darin innerjüdische Auseinandersetzungen wiedererkennen. Jesus war ein Jude, *Paulus* war ein Jude; Judentum und Christentum haben sich erst später auseinandergeliebt. Die Notwendigkeit, die eigene Identität von der Anderer abzusetzen, hat dann immer wieder zu Übertreibungen geführt, je später desto schlimmer. *Papst Johannes Paul II.* erinnert uns zu wiederholten Malen daran, dass Jesus ein gläubiger Jude war und dass wir uns als Christen die eigenen Wurzeln abschneiden, wenn wir unsere Herkunft aus dem Judentum verleugnen.

Wie weit die eine oder die andere Religion offener ist gegenüber den anderen Religionen? Der Islam geht von einer Uroffenbarung aus und kann so am Anfang anknüpfen, wenn er sagt, dass alle, die vor uns waren, das

nur stückhaft erkennen oder teilweise abgefallen sind und es nicht richtig befolgt haben, während durch den Propheten Muḥammad die ursprüngliche Offenbarung in ihrer vollen Bedeutung wieder zur Geltung gebracht wird. Das kann das Christentum nur dem Judentum gegenüber behaupten, was auch zum Teil in einer übertriebenen Art geschieht.

hebräische Bibel beginnt mit der Erschaffung aller Menschen

Ob das Judentum im Verhältnis zu den anderen Religionen abgeschlossen ist oder offen? Die hebräische Bibel ist das einzige bis jetzt bekannte Buch der Weltliteratur, das im Sinne einer Ätiologie des Eigenen mit der Erschaffung der Welt und *aller* Menschen beginnt.

Alle anderen Erklärungsmythen beginnen mit der Erschaffung der jeweils eigenen Welt. Für die babylonischen Schöpfungsmythen war es zum Beispiel Gott, der am Anfang die ‚Schwarzköpfigen‘ erschaffen hat. Das heilige Buch der Juden und Christen ist hingegen am Anfang offen für alle Welt – bis Gott angesichts der Gewalttätigkeit, die in diese Welt kommt, den *Abraham* beruft, um an ihm deutlich zu machen und an den von ihm ausgehenden Gemeinschaften beispielhaft zu zeigen, wie man an diesen Gott glaubt. Davon habe ich unter Hinweis auf das zweite Kapitel des Jesajabuches im Referat gesprochen.

abrahamitische Gemeinschaften sollen zeigen, wie man von Gott lernen kann

An diesen Gemeinschaften soll man sehen können, wie man von Gott lernt und dass man dann auch keine Kriege mehr führt. Sie lassen Gott Schiedsrichter sein. Das hat auch Jesus getan. „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.“ (Mt 15,24), sagt Jesus. Er wollte Israel nach diesem Modell sammeln, damit es eine vorbildliche, gottgläubige Gemeinschaft gibt, die selbst

offen ist und andere anzieht. Das Christentum hat sich dann später expansiv verbreitet. Ob und inwieweit es sich darin als offen erwiesen hat, ist eine andere Frage. Aber das Modell wäre, dass man in einem Zentrum so lebt, dass es anziehend wirkt. Und die Bibel stellt Gott so vor, dass er von allen Menschen akzeptiert werden kann, wenn er so verkündet wird, wie er sich offenbart hat.

Vergleiche, wer offen ist und wer nicht, wer offener ist als die Anderen u. ä., werden immer problematisch bleiben. Ich könnte mir jedenfalls gut vorstellen, dass die abrahamitischen Religionen alle im Zeichen eines offenen Absolutheitsanspruches leben, dass das also auch für den Islam gilt. Ob das der Fall ist und in welchem Sinne, müssten uns unsere muslimischen Freunde sagen.

zentrale Inhalte lassen gegenseitige Anerkennung unmöglich erscheinen

KHOURY Erkennt der Islam die früheren Religionen, Judentum und Christentum, an, stellt sich die Frage aufgrund welcher Kriterien dies geschieht. Es kann gewiss nicht nur aufgrund der zeitlichen Abfolge sein: dass immer wieder eine jeweils neu entstandene Religion die früheren anerkennt. Sonst hätte der Islam kein Problem mit jenen Religionen, die nach ihm gekommen sind, die er jedoch keinesfalls anerkennt. Welches Kriterium also führt den Islam dazu, die beiden ihm vorausgegangenen Religionen anzuerkennen, und wäre dieses geeignet, auch umgekehrt Geltung beanspruchen zu können, eine gegenseitige Anerkennung einzuschließen? Bei der Beantwortung dieser Frage ist von der verbindlichen Lehre der jeweiligen Religion auszugehen. Und für uns Christen ist Jesus Christus die Mitte unserer Religion, wir glauben an ihn als das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist zu unserem Heil. Wir glauben, dass in ihm Gottes Selbstoffenbarung ihre letztgültige Gestalt erreicht hat. Damit stoßen wir an eine Grenze, die wir nicht überwinden können. Aber der Koran spricht davon, dass Muḥammad „das Siegel der Propheten – *ḥātam an-nabīyīn*“ ist (Sure 33,40). Beide Aussagen scheinen nicht vereinbar zu sein. Spricht der Koran Jesus seine Heilsfunktion in der Geschichte der Menschheit ab, können die Christen den Koran nicht anerkennen, ohne damit den eigenen Glauben aufzugeben.

Missverständnisse ausräumen, Zusammenarbeit suchen und im Gespräch bleiben

Wie soll man sich in dieser Situation verhalten? Zunächst gilt es, Missverständnisse auszuräumen, unnötige Hindernisse also zu entfernen, und in diesem Zusammenhang freizulegen, wo die wahren Differenzen liegen. Angesichts dieser Differenzen und in dem Maße sich keine Möglichkeit zeigt, sie in einem neuen Licht

zu sehen, das sie nicht mehr als unüberwindbar erscheinen lässt – angesichts solcher Differenzen heißt es, im Dialog miteinander im Gespräch zu bleiben, dieses Gespräch immer wieder zu suchen und mit dem Gespräch auch die Zusammenarbeit.

Christen und Muslime beten den alleinigen Gott an

Tatsächlich geschieht in diese Richtung seit geraumer Zeit vieles, und wir haben auf christlicher Seite heute vielleicht mehr Gläubige, die sich mit dem Islam auf wissenschaftlicher Ebene aufrichtig und ernsthaft befassen. Auf diesem Wege und bestärkt durch die Aus-

sagen des Zweiten Vatikanums ist es zu einer vertieften Erkenntnis der islamischen Werte gekommen, zur Wahrnehmung dessen, was auch im Islam

„wahr und heilig ist“. Die wichtigste Aussage des Konzils über das, was Christen und Muslimen miteinander verbindet, scheint mir in dem Bekenntnis zu liegen, dass sie „den alleinigen Gott anbeten – *unicum Deum adorant*“¹. Das haben auch die Päpste, insbesondere unser jetziger *Papst Johannes Paul II.* sehr oft wiederholt. Ich empfinde dies wie ein Echo auf die Aussage des Korans, die an die Adresse von Juden und Christen der damaligen Zeit gerichtet war: „*ilāhunā wa-ilāhukum wāḥid* – unser Gott und euer Gott ist einer.“ (Koran 29,46). Kommen wir auf dieser Grundlage miteinander ins Gespräch und streben wir eine Zusammenarbeit an, haben wir dafür in Wahrheit eine tragfähige Grundlage.

Fundamentalisten jedoch setzen sich absolut

Was die Frage der sogenannten Fundamentalisten in den Religionen anbelangt, so habe ich mir darüber viele Gedanken gemacht, wie man von beiden Seiten mit ihnen, vor allem auch mit den militanten unter ihnen, ins Gespräch kommen kann. Ich meine, dass sich Fundamentalisten dadurch auszeichnen, dass sie ihre eigene Deutung der Religion absolut setzen und keine andere zulassen. Setzt jemand aber in dieser Weise seine eigene Meinung absolut, nimmt er die Transzendenz Gottes nicht ernst. Jeder Gläubige würde dem zustimmen, dass nur Gott allein absolut ist. In welchem Maße nun ‚Fundamentalisten‘ bereit sind, sich darauf einzulassen, dass sie ihre eigene Deutung der Religion nicht absolut setzen dürfen, weil Gott allein absolut ist, ist leider eine andere Frage. Man muss sie jedenfalls mit der Meinung vieler anderer, insbesondere in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft, konfrontieren, die die Religion anders interpretieren als sie – im Sinne des Friedens, im Sinne des Dialoges und der Zusammenarbeit.

die persönliche Berufung des Gesandten Gottes und der ihr eigene missionarische Charakter

GABRIEL Am Anfang des Monotheismus steht, wie Professor Vanoni ausgeführt hat, jeweils die Monolatrie, das heißt, die Anerkennung Gottes in einer personalen Beziehung. Darauf gründen die prophetischen Religionen: auf der persönlichen Berufung Abrahams, auf der Berufung Jesu und der Berufung Muḥammads. Wo man diese gnadenhafte Berufung ernst nimmt, kann auch die Freiheit des Einzelnen, dem persönlichen Ruf zu folgen, ernst genommen werden. Von hier aus erscheint mir auch der Zugang zum Ver-

¹ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „*Nostra aetate*“, Art. 3.

ständnis des missionarischen Charakters, der sowohl dem Christentum als auch dem Islam eigen ist (das Judentum nimmt hier wohl eine eigene Stellung ein), möglich zu sein. Die Frage ist nur, wie diese missionarische Sendung dann tatsächlich vollzogen wird, welcher Respekt dabei dem Anderen entgegengebracht wird. Die extreme Form der Verneinung der Freiheit des Anderen, seiner Berufung und des ihm geschuldeten Respekts, stellt die Gewalt dar. Und leider gab es davon in der Geschichte unserer beiden Religionen vieles, gewaltsame Eroberungen und auch gewaltsame Bekehrungen.

hat es die Religion nötig, sich gewaltsam durchzusetzen?

VANONI Tatsächlich ist es, wie ich auch in meinem Referat betonte, oft gelungen missionarisch zu sein, ohne gewaltsam vorzugehen, ohne zu zerstören. Legen wir jedoch beides auf die Waage, wird sie wohl zeigen, dass das andere, das gewaltsame Vorgehen dabei in

der Geschichte überwiegt.

Hier nochmals die Frage: Hat es die Religion nötig, sich mit Gewalt durchzusetzen? Und die Zusatzfrage: Gibt es in unseren Religionen Mechanismen, die die Religionsführer davor schützen, die Gewalt zu missbrauchen, oder sie davon abhalten? Ohne Zweifel braucht es Menschen, die Leitungsfunktionen innehaben, wenn sie sich aber mit Gott verwechseln, wird es kritisch. Dagegen sind, wie ich meine, zwar Gegenmechanismen in unsere Heiligen Schriften eingebaut, doch hat man sich leider oft nicht daran gehalten. Das ist ein Problem der jeweiligen Praxis.

Muhammad in Hadithen milder als im Koran?

Von unseren muslimischen Freunden würde mich interessieren, wie sie darüber denken, wenn ich den Eindruck habe, dass Muhammad in den Hadithen viel milder in Erscheinung tritt als manchmal im Koran, und welche Gegenmaßnahmen es in ihrer Überlieferung gibt, dass die religiösen Führer nicht ihre Macht missbrauchen.

vor Gott zu verantworten, wie wir den Mitmenschen gegenüber waren

Betrachte ich unsere Religionen, auch die des Judentums, bin ich überzeugt, dass ihr Gemeinsames zutiefst darin liegt, dass wir uns alle unter eine letzte Verantwortung gestellt wissen, dass wir unser Leben vor Gott zu verantworten haben. Den biblischen Texten zufolge wird Gott den Menschen einmal an seinen

zwischenmenschlichen Beziehungen messen. Dass ich eine Gottesbeziehung habe, ist selbstverständlich, das braucht auch Gott nicht erst zu erfragen. Nur, wenn ich meine, dass das ausreicht, dann wird es mir nach

allen biblischen Texten beim Gericht schlecht ergehen. Nach dem Matthäusevangelium wird den Menschen, die sich darauf berufen, dass sie doch im Namen Jesu als Propheten aufgetreten sind und in seinem Namen Dämonen ausgetrieben haben und vieles andere, gesagt: „Weg von mir, ihr Übertreter des Gesetzes!“ (Mt 7,21–23 par.). Und wie aus Mt 25,31–46 hervorgeht, wird das Versagen im solidarischen Bereich schwerer wiegen als das Versagen im religiösen Bereich. Dafür ist ja Gott selbst ein Vorbild, er, der solidarisch ist und barmherzig. „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“, er, der „seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten“ und der es regnen lässt „über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,48.45 par.).

Das könnte uns auch viel von der schlechten Version unseres missionarischen Dranges wegnehmen. Haben wir als Christen nicht sehr oft Mission betrieben, weil wir Angst hatten, es könnten Seelen verloren gehen, der Teufel könnte sie Gott wegnehmen? Auf diese Weise haben wir uns den Kopf Gottes zerbrochen, anstatt es ihm zu überlassen, auf welchem Wege die Menschen gerettet werden, die er retten will.

Das hängt sicherlich wieder mit der Absolutheit Gottes zusammen. Wie es im Buch der Weisheit heißt, hat er Macht und darum kann er gnädig sein (vgl. Weish 11,23) – während es bei uns Menschen oft so ist, dass jene die Macht haben, am wenigsten gnädig sind.

wir haben uns unter den Anspruch Gottes zu stellen und nicht die Anderen unter unseren

In allem haben wir uns unter den Anspruch Gottes zu stellen, wie Pater Bsteh gesagt hat. Ich darf daher als Christ nicht sagen, dass Jesus für das Heil der Menschen nicht von Bedeutung ist; er ist für mich vielmehr der, der alle Menschen zu Gott führen will. Aber wie er das macht, das hat nichts mit Gewalt zu tun, sondern mit Gnade. Im Brief an die Hebräer heißt es so schön, dass wir „mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen“ sollen „und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,1 f.).

Es gibt also einen Weg, den Jesus vorangeht, und alle Menschen dürfen ihm folgen, wobei das keineswegs bedeutet, dass alle wissen müssen, wer dieser Jesus ist. Ich kann mit anderen Worten glauben, dass Jesus wichtig ist für das Heil der Welt und darf Gott vertrauen, dass er Wege findet, auf denen er mit seinem Heilsplan ans Ziel kommt. Denken die Muslime anders, so darf ich auch dies Gottes Gnade überlassen, die mächtig ist, das zu erreichen, was sie uns zgedacht hat.

Prophetentum
im Zeichen der
Gnade, nicht
der Gewalt

BEHESHTI In diese Richtung weisen auch verschiedene Verse im Heiligen Koran, darunter ist der erste Vers der Sure al-Fātiḥa: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.“ (Koran 1,1). *rahmān* spricht von jemandem, der eine allumfassende *rahma* hat, eine allumfassende Barmherzigkeit, während *rahīm* im besonderen das Erbarmen meint, das Gott dem Gläubigen erweist. Daher steht zuerst das Wort *rahmān*, dann *rahīm*.

Der Koran spricht im weiteren an verschiedenen Stellen davon, dass auch das Prophetentum eine Gnade ist, die Gott den Gläubigen erweist, indem er unter ihnen Propheten erwählt. So heißt es: „Gott weiß besser, wo Er seine Botschaft anbringt.“ (Sure 6,124), was auf eine bestimmte Art von göttlicher Erwählung hinweist. An einer anderen Stelle sagt Gott zum Propheten: „Du kannst nicht rechtleiten, wen du gern möchtest [...]“ (Sure 28,56); vgl. Sure 43,40: „Willst du die Tauben hören lassen [...]“. Seine Erwählung liegt also außerhalb des Machtbereiches des Propheten. Schließlich sei ein Vers angeführt, wo es heißt: „[...] Du bist ja ein Mahner. Du hast sie nicht fest in der Hand.“ (Sure 88,21 f.).

Glaube an die
absolute Wahr-
heit kann nicht
zu Konflikten
führen

ARAQI In meiner Stellungnahme zum Beitrag von Dr. Beheshti – der mich übrigens sehr stark an die Schriften seines Vaters *Ayatollah Mohammad H. Beheshti* erinnerte – möchte ich die kritische Frage stellen, ob denn tatsächlich die Überzeugung von Menschen, die an die absolute Wahrheit in ihrer Religion glauben, zu

Streit und Auseinandersetzungen mit den anderen Religionen führen muss, bzw. zum Versuch, sie aus der Welt zu schaffen. Ich sehe mit anderen Worten keinen logischen Zusammenhang zwischen dem Glauben an die absolute Wahrheit und dem Auftreten von Konflikten; wie kann das eine Ursache für das andere sein? Im Gegenteil. Ich denke, dass, je mehr sich ein Mensch der Wahrheit genähert hat, ein umso weiterer Raum sich ihm eröffnet, um dem Anderen in dessen Anderssein gegenüberstehen zu können. Das Problem liegt woanders.

Ist man nicht in ähnlicher Weise deswegen, weil man die Beziehung zwischen Religion und Politik nicht richtig verstanden hat, auf den Gedanken gekommen, die Lösung des Problems in der Trennung der beiden zu suchen? Ich sehe jedenfalls die Ursache für alle Auseinandersetzungen und Konflikte zwischen den Religionen in einem Sich-Entfernen von der Wahrheit und nicht im Glauben an die Wahrheit. Selbstverständlich bin ich

davon überzeugt, dass keiner der Gelehrten, die wir kennen, der Auffassung ist, dass er über die absolute Wahrheit verfügt. Auch glaube ich nicht, dass die göttlichen Propheten und die Weisen (*ḥukamāʾ*), die der Meinung waren, den tiefsten Zugang zur Wahrheit zu haben, andere liquidieren wollten. Das ist vielmehr das Problem triebhafter Launen des Menschen.

Muḥammad
nach dem Koran
ein „Segen für
die Menschen“

Ob der Prophet der Muslime in der Ḥadīṭ-Literatur in einem milderen Licht erscheint als im Koran? Wie kann ein solcher Eindruck entstehen, wenn es im Koran u. a. heißt: „Und wir haben dich (Muḥammad) nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.“

(Koran 21,107), oder an einer anderen Stelle: „Und du besitzt großartige Charakterzüge.“ (Koran 68,4)? Zu viele Aussagen dieser Art gibt es im Koran, um der geäußerten Vermutung Recht geben zu können.

Gerhard Luf – Richard Potz

Globalisierung und internationale Strafgerechtigkeit stehen in einer zunehmend komplexer werdenden Beziehung zueinander. Auszugehen ist von der Aufgabe, allen Menschen an jedem Ort der Welt den selben Schutz der Menschenrechte zu sichern. Dies bedeutet auch und nicht zuletzt, dass mit Hilfe einer notfalls die nationalen Grenzen überschreitenden Strafjustiz der globalen Geltung von Menschenrechten im Sinne von Art. 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen zum Durchbruch verholfen werden muss. Darin heißt es: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.“ Dieser Anspruch des einzelnen Menschen auf eine internationale Ordnung, in welcher die Menschenrechte verwirklicht werden, verlangt auch danach, dass dies mit Hilfe des stärksten rechtlichen Instruments, dem Einsatz der Strafgewalt geschieht. Zugleich hat der Anspruch auf globale Strafgerechtigkeit drei Dimensionen.¹

Erstens hat nationales Strafrecht auf seine interkulturelle Gültigkeit sowohl hinsichtlich der Delikte, des Verfahrens als auch des Vollzuges zu achten. Nur bei entsprechender, den Menschenrechten verpflichteter Legitimation und Limitation darf es auf Personen angewendet werden, die aus einer anderen Rechtskultur stammen.

Zweitens ist aber auch zu bedenken, dass durch die Globalisierung bedingte, grundsätzlich neue Herausforderungen die Internationalisierung des Strafrechts und der Verfolgung entsprechender Delikte notwendig machen, worauf in einem kurzen einleitenden Exkurs eingegangen werden soll.

Drittens, und das soll im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen, geht es um die Internationalisierung schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen, deren Ahndung eine Erfüllung völkerrechtlicher Verpflichtungen bedeutet und die im nationalen Rahmen nicht verwirklicht werden kann bzw. wird. Es geht somit um die Globalisierung der Verfolgung fundamentaler Menschenrechtsverletzungen. Wenn diese auch kein neues Phänomen

¹ Vgl. O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe; 2168), München 2001, 102.

darstellen, so hat sich das Bewusstsein einer globalen Verantwortung inzwischen so weit verfestigt, dass sich die Menschheit dafür verantwortlich fühlt, wenn Regierungen es verabsäumen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verfolgen, oder sogar selbst solche begehen.

Es ist zu betonen, dass insofern eine Verknüpfung zwischen den genannten Aspekten besteht, als bei den neuen Formen der Kriminalität durchaus auch menschenrechtlich relevante Bereiche betroffen sind. Die Maßnahmen zur Bekämpfung dieser neuen Formen internationaler Kriminalität sind solcherart auch in den Kontext der Globalisierung der Menschenrechtsidee zu stellen.

1. Exkurs: Globalisierung und Kriminalität

Die Notwendigkeit einer internationalen Strafgerechtigkeit im Kontext der Globalisierung von Kriminalität ist vor dem Hintergrund von drei Entwicklungen zu sehen, die zu spezifischen Formen neuer Kriminalität führen. Ihre Bekämpfung durch die Nationalstaaten ist aufgrund der Divergenz zwischen international agierenden mobilen Tätern und den auf die Grenzen des jeweiligen Staates beschränkten nationalen Strafverfolgungssystemen nicht mehr möglich. Staatsgrenzen haben aufgehört, Hindernisse für die Begehung von Straftaten zu sein, zugleich stellen sie dafür aber immer häufiger Hindernisse für deren Verfolgung dar.

Als erstes ist auf die postindustrielle Informationsgesellschaft zu verweisen. Sie führt zu einer zunehmenden Abhängigkeit von Informationen und den sie vermittelnden Technologien. Internationale Datennetze bringen es häufig mit sich, dass Täter und Opfer sich nicht im selben „Strafverfolgungsraum“ befinden. Manipulationen von Datennetzen können Auswirkungen in vielen Lebensbereichen haben und eine große Zahl von zunächst unbeteiligten Menschen unter Umständen vital betreffen. Auf der anderen Seite ist die Gewährleistung des ungehinderten Zugangs zu nicht zensurierten Informationen ein immer wichtiger werdendes Grundrecht, das vor der Gefahr der informationellen Manipulation zu schützen hat. Hier gilt es besonders sensible Abwägungen bei der Grundrechtskonkretisierung vorzunehmen.

Als zweites bringen die Technologien (atomare Technologien, Biotechnologien) zunehmend höhere Risiken für die Gesellschaft mit sich, die sich in allen Lebensbereichen auswirken und ubiquitäre, sich jedenfalls nicht an Staatsgrenzen haltende Folgen haben können. Auch der Zugang zu Energien bzw. zu Wasserreserven gehört in diese Kategorie.

Als drittes ist auf die Mobilität von Personen, vor allem aber von Kapital zu verweisen. Hierher gehört auch die Kontrolle multinationaler Unternehmen, die zunehmend politisch agieren, ohne die entsprechende Legitimation zu haben bzw. politische Verantwortung tragen zu müssen. Und die Skala endet im Bereich der Kriminalität dort, wo international organisierte Tätergruppen nicht nur über große finanzielle Mittel verfügen, sondern diese auch zur Maximierung illegaler Gewinne weltweit einsetzen bzw. bei international tätigen Terrornetzen.

Für eine adäquate internationale Harmonisierung des Strafrechts in diesen Bereichen bestehen bereits eine Reihe von Instrumenten mit rechtlicher Relevanz. Es liegen auch bereits einschlägige Erfahrungen vor, und zwar nicht nur im Bereich der Europäischen Union, der OECD, sondern auch mit Konventionen der Vereinten Nationen. Die bereits behandelten Themen sind Menschenhandel und Drogenhandel bzw. die damit verbundene Geldwäsche.

In diesem Zusammenhang scheint als ein wichtiger erster Schritt auch das Mittel der Modellgesetzgebung – wie sie derzeit etwa für die Drogenbekämpfung diskutiert wird – interessant zu sein. Modellgesetze stellen Vorschläge für die jeweilige staatliche Gesetzgebung dar und sind grundsätzlich unverbindlich. Sie sind daher als weicher Anpassungsmechanismus ein ideales Instrument für ein rechtspolitisches Zusammenwirken, ohne dass sofort die heilige Kuh ‚Souveränität‘ geschlachtet werden muss. Sie geben auch die Chance, in der Verfolgung gemeinsamer rechtspolitischer Ziele durch die Zusammenarbeit von Juristen auf kulturelle bzw. religiöse Unterschiede Rücksicht zu nehmen.

2. Globalisierung und Menschenrechte

Der Begriff der Globalisierung wird heute nachgerade inflationär verwendet, so dass es nicht leicht ist, ihn in hinreichend konturierter Form zu gebrauchen. Zumeist wird er verwendet, um damit ein ökonomisch-industrielles Phänomen zu bezeichnen, nämlich einen „ökonomische(n) Prozess weltweiter Produktions- und Marktintegration, vorangetrieben von transnationalen Unternehmen.“²

Mit Globalisierung kann aber auch eine Sinndimension angesprochen werden, die unmittelbar mit dem Begriff und dem Geltungsanspruch der

² J. Esser, Der kooperative Nationalstaat im Zeitalter der „Globalisierung“, in: D. Döring (Hrsg.), Sozialstaat in der Globalisierung, Frankfurt/M. 1999, 132.

Menschenrechte verknüpft ist. Den Menschenrechten in ihrer Universalität ist nämlich der Anspruch immanent, über alle regionalen Schranken hinweg grundlegende Rechte eines jeden Menschen weltweit, also global zu gewährleisten. Insofern kann man auch dafür den Begriff der Globalisierung heranziehen und ihn über seinen ökonomischen Ursprung hinaus als fundamentales Rechtsprinzip eines weltumspannenden Humanismus zur Geltung bringen.

Es ist als echter Fortschritt in der Geschichte der Menschenrechte zu qualifizieren, dass die eingangs erwähnte Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, vor allem aber die Ächtung der Verbrechen gegen die Menschlichkeit sowie des Angriffskrieges, zum integralen Bestandteil der internationalen Ordnung geworden und ins Zentrum des Bewusstseins der Weltöffentlichkeit getreten sind. Dies verhindert zwar nicht, dass ungezählte Menschenrechtsverletzungen tagtäglich passieren. Es hat aber doch zu einer gesteigerten Sensibilität gegenüber diesen geführt und insbesondere auch das Bewusstsein für die Defizite wachsen lassen, die im Hinblick auf die institutionelle Durchsetzung dieser Rechte bestehen.

Das Bemühen, diese institutionellen Defizite im Lichte einer Globalisierung der Menschenrechte abzubauen, kann zweierlei bedeuten. Zum einen beinhaltet diese Globalisierung den weltweiten, durch die internationale Staatengemeinschaft überwachten Anspruch an die Nationalstaaten, die Menschenrechte in Erfüllung völkerrechtlicher Verpflichtungen in ihren Territorien mit Hilfe des staatlichen Rechts zu verwirklichen.

Zum anderen kann Globalisierung der Menschenrechte als Forderung an das internationale Recht verstanden werden, geeignete institutionelle Instrumentarien jenseits nationalstaatlicher Dimensionen bereitzustellen und solcherart eine globale Menschenrechtsgemeinschaft auf der Basis eines transnationalen Weltbürgerrechts zu konstituieren. Zu letzterer Aufgabenstellung gehört auch die Einrichtung eines internationalen Strafgerichtshofes, mit dem wir uns im folgenden eingehender auseinandersetzen wollen.

Die Lösung dieser die transnationale Dimension erfassenden Aufgabe kann – darüber ist man sich in der internationalen Diskussion weitgehend einig – sicher nicht in der Errichtung eines die souveränen Staaten verdrängenden Weltstaates gelegen sein. Vielmehr geht es darum, das System der Interdependenz souveräner Staaten zwar aufrechtzuerhalten, aber durch supranationale, mit hinreichenden Zwangs- und Kontrollbefugnissen ausgestattete Einrichtungen so zu ergänzen, dass ein effizientes internationales Schutzniveau unter Anerkennung eines fundamentalen Welt-

bürgerstatus eines jeden Menschen erzielt werden kann. Dies kann, auch wenn man keinen Weltstaat anstrebt, nur erreicht werden, wenn nationale Souveränitätsrechte beschränkt werden.

Im Rahmen dieser Zielsetzung wäre die durchaus verbreitete, reflexartige und abstrakte Berufung auf souveränitätsgeschützte innere Angelegenheiten unangemessen. Gerade in diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, dass die rechtliche Verfasstheit der heutigen Völkergemeinschaft, immer noch beruhend auf dem überkommenen Souveränitätskonzept des europäischen Völkerrechts, sich als Hindernis für die Durchsetzung von Solidaritätsrechten bzw. der entsprechenden Weiterentwicklung des Menschenrechtsbegriffs erweist. Die Zurückweisung der solidarischen Humanität als eines die staatliche Souveränität transzendierenden normativen Prinzips der Menschenrechte durch Staaten der Dritten Welt ist auf diese Weise den Interessen der betroffenen Völker diametral entgegengesetzt und dient im Grunde genommen überwiegend den Interessen westlicher Industriestaaten und multinationaler Unternehmen sowie den egoistischen Interessen der eigenen politischen Eliten.

Es war und ist daher ein schwieriger Weg zur – inzwischen zum Völkergewohnheitsrecht gehörenden – Einsicht, dass Souveränitätsrechte nicht unbegrenzt sind, sondern auf der Basis gestufter Souveränität in der Beachtung fundamentaler Menschenrechtsgarantien ihre Schranken finden.

Die entscheidende Frage ist daher, was zu diesen, die nationalstaatliche Souveränität limitierenden fundamentalen Menschenrechtsgarantien zu zählen ist. Angesichts der Tatsache, dass die Menschenrechte zwar eine universale Sinndimension ansprechen, aber gleichwohl unter regionalen Bedingungen verwirklicht werden müssen, gilt es, unterschiedliche, die konkrete Menschenrechtswirklichkeit prägende kulturelle Perspektiven zu berücksichtigen, deren interpretative Konkretisierung in der Kompetenz souveräner Staaten verbleibt. Gleichwohl gibt es Menschenrechtsverletzungen, die derart elementar und menschenverachtend sind, dass darüber ein umfassender Konsens unter den Staaten der Welt besteht. Sie zu ahnden und solcherart „der Straflosigkeit ein Ende zu setzen“, ist Aufgabe des nunmehr errichteten Internationalen Strafgerichtshofs, dessen Struktur, Kompetenzen und Verfahrensgrundsätze im folgenden vorgestellt werden sollen.

An dieser Stelle sei noch eine Zwischenbemerkung eingefügt: Es darf in diesem Zusammenhang natürlich nicht übersehen werden, dass zur globalen Gerechtigkeit auch elementare Sozial- und Umweltschutzkriterien gehören, deren interkulturelle Gültigkeit ebenfalls untrennbar mit dem

globalen Geltungsanspruch der Menschenrechte verbunden ist. Menschenrechtliche Gewährleistungen dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen einander absichern und ergänzen, dies vor allem dann, wenn es darum geht, elementare Menschenrechtsverletzungen zu ahnden.

3. Der Internationale Strafgerichtshof

Vorläufer dieses Gerichtshofs sind die ad-hoc-Tribunale, die im Hinblick auf Ruanda und das ehemalige Jugoslawien errichtet wurden und auf deren Erfahrungen zurückgegriffen werden konnte. Das Statut des Internationalen Strafgerichtshofs (IStGH) mit Sitz in Den Haag wurde von einer Diplomatenkonferenz aller 161 Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen am 17. Juli 1998 in Rom verabschiedet. Es lag von Oktober 1998 bis Ende Dezember 2000 zur Unterzeichnung auf und wurde bis zu diesem Zeitpunkt von 139 Staaten unterzeichnet (darunter auch von den USA und von allen Staaten der EU).

Das Statut trat am 1. Juli 2002 in Kraft, nachdem die erforderliche Zahl von 60 Ratifikationen durch die Vertragsstaaten am 11. April 2002 überschritten worden war. Bis heute haben 67 Staaten das Statut ratifiziert. Die USA haben im Mai 2002 bekannt gegeben, dass sie den IStGH (so wie z. B. auch China) nunmehr ablehnen und das Statut nicht ratifizieren werden. Auf die Position der USA wird im folgenden noch näher einzugehen sein.

Der IStGH soll sich zusammensetzen aus: dem Präsidium, einer Vorverfahrens-, einer Hauptverfahrens- sowie einer Berufungsabteilung, der Anklagebehörde und der Kanzlei. An dem Gericht sollen 18 Richter wirken, die auf neun Jahre bestellt werden. Kein Staat darf mehr als einen Richter entsenden.

Der Gerichtshof hat nicht die Aufgabe, die Strafgerichtsbarkeit der einzelnen Staaten zu ersetzen. Diese verbleibt in der Kompetenz staatlicher Souveränität. Er fungiert auch nicht als Berufungsgericht gegen nationale Entscheidungen, sondern als internationales Gericht mit eigenständiger Zuständigkeit.

Im Hinblick auf diese Zuständigkeit wurden in den Beratungen zwei divergente Positionen eingenommen. Die eine – restriktive – Auffassung (vertreten von USA, Israel, China) strebte eine sehr schwache Positionierung des Gerichtshofes an, bestimmt durch die Absicht, die staatliche Souveränität tunlichst nicht einschränken zu wollen. So etwa sollte der Gerichts-

hof nur auf Grund einer expliziten Erlaubnis betroffener Staaten (und damit in Abhängigkeit von deren Ermessen) oder des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen tätig werden können. Die andere Auffassung strebte danach, einen effektiven, von den Staaten unabhängigen und damit auch glaubwürdigen Gerichtshof zu errichten. Diese Position hat sich, obwohl im einzelnen viele Kompromisse eingegangen wurden, letztlich durchgesetzt, und das auch gegenüber massiven Vorstößen der USA noch am Schluss der vorbereitenden Konferenz.

Der IStGH soll, wie bereits gesagt, die in der Kompetenz der Staaten gelegene nationale Strafgerichtsbarkeit nur ergänzen. Folgende Grundsätze sind im Hinblick auf seine Zuständigkeit maßgeblich:

1. Es herrscht der „Grundsatz der Komplementarität“, wonach der Gerichtshof nur dann strafverfolgend tätig werden kann, wenn die nationalen Gerichte nicht willens oder nicht in der Lage sind, eine schwerwiegende Straftat angemessen zu verfolgen.

2. Als Vertragsparteien des Statuts anerkennen die Staaten die Jurisdiktion des Gerichtshofes hinsichtlich der im Statut umschriebenen Verbrechen. Die Jurisdiktion kann ausgeübt werden, wenn der Täter die Tat im Hoheitsgebiet eines Vertragsstaates gesetzt hat oder er die Staatsbürgerschaft eines Vertragsstaates besitzt.

3. Tätig werden kann der Gerichtshof auf Grund der Beschwerde eines Staates, der Initiative des Sicherheitsrates sowie der eigenständigen Initiative des Anklägers. Diese letztere Möglichkeit der Verfahrenseinleitung wurde als bedeutsamer Fortschritt in dem Bemühen qualifiziert, dem Gerichtshof einen eigenständigen und vom politischen Kalkül der Staatenpraxis unabhängigen Rang zu verleihen.

4. Die Gerichtsbarkeit des IStGH ist auf vier Fälle schwerster Verletzung völkerrechtlicher Regeln beschränkt, die geeignet sind, die internationale Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit zu bedrohen. Die Delikte sind: Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und das im weiteren nicht näher definierte Verbrechen der „Aggression“.

Die im vorliegenden Statut kodifizierten Delikte knüpfen größtenteils an bestehende Quellen des universalen Völkerrechts an:

Art. 6 regelt den Tatbestand des Völkermordes und folgt dabei der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes aus 1948. Er pönalisiert Handlungen, die in der Absicht begangen wurden, eine nationale, ethnische, „rassische“ oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören. Die unterschiedlichen Handlungsformen, welche

dieses Verbrechen verwirklichen, werden in diesem Artikel auf differenzierte Weise umschrieben.

Art. 7 hat den Tatbestand „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ zum Gegenstand. Für seine Formulierung hatte das Statut des Nürnberger Militärgerichtshofs Vorbildwirkung. Bezug wurde auch auf die Statute der beiden ad-hoc-Strafgerichtshöfe (ehemaliges Jugoslawien und Ruanda) genommen. Der Text benennt eine Fülle von Handlungen, denen gemeinsam ist, dass sie systematische und massive Angriffe auf die Zivilbevölkerung und somit gravierende Menschenrechtsverletzungen auch in Friedenszeiten benennen.

Art. 8 normiert das Delikt „Kriegsverbrechen“, wobei als Quellen diverse Genfer Abkommen, die Haager Landkriegsordnung aus 1907 und andere einschlägige Völkerrechtsquellen herangezogen werden. Der Artikel folgt im weiteren einer neueren Entwicklung des humanitären Völkerrechts, das auch in nicht internationalen Konflikten Verletzungen des humanitären Völkerrechts als Kriegsverbrechen qualifiziert.

Das Verfahren vor dem IStGH kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Es ist jedenfalls von dem Bemühen geprägt, umfassende rechtsstaatliche Garantien in die Verfahrensgestaltung einfließen zu lassen und solcherart sowohl dem Täter-, als auch dem Opfer- und Zeugenschutz besonderes Augenmerk zu schenken. Bestimmungen, deren Ziel es ist, elementare Rechte des/der Angeklagten zu schützen, sind etwa folgende: Unschuldsvermutung (Art. 66); Recht, die Aussage bei Selbstbelastung zu verweigern; Anwesenheit eines Rechtsvertreters bei Vernehmungen; Grundsatz der Mündlichkeit (Art. 61) und der Öffentlichkeit (Art. 64); Recht auf ein faires und zügiges Verfahren (Art. 64); Recht auf einen Dolmetscher (Art. 67).

Bei den Strafarten sticht insbesondere das Verbot hervor, die Todesstrafe zu verhängen, sowie die Möglichkeit, lebenslange Freiheitsstrafen nach 25 Jahren zu überprüfen und allenfalls zu verkürzen.

4. Der IStGH und nationale Souveränitätsinteressen am Beispiel der Vereinigten Staaten

Wie bereits dargestellt wurde, haben schon im Vorfeld der Ausarbeitung des Statuts des Gerichtshofes einige Staaten Souveränitätsgesichtspunkte ins Spiel gebracht und das Bedenken artikuliert, dem Gerichtshof würde das *Pouvoir* eingeräumt, übermäßig in die Strafkompetenz der Staaten einzugreifen, über ihre Staatsangehörigen selbst zu urteilen.

Federführend waren und sind dabei die Vereinigten Staaten. Sie sehen in der supranationalen Strafverfolgung einen unzumutbaren Eingriff in ihre nationale Jurisdiktion. Dahinter steht die Sorge, im Rahmen der vielfältigen internationalen Einsätze amerikanischer Soldaten könnten diese zur Zielscheibe strategisch orientierter Reaktionen gemacht werden, die dazu den IStGH instrumentalisieren könnten.

Dagegen kann zweierlei eingewandt werden: Zum einen entspricht diese Haltung dem Selbstverständnis der einzigen Weltmacht, die im Hinblick auf ihre weltweiten Interventionen für sich so wenig Schranken wie möglich anerkennen möchte und glaubt, sich eine solche Position ohne Rücksichtnahme auf die Weltmeinung leisten zu können. Die Politik der USA gegenüber den internationalen Bemühungen um die Aktualisierung der Folterkonvention bestätigt diese arrogante Position auf charakteristische Weise. Zum anderen drückt diese Politik übermäßiges Misstrauen gegenüber dem Vermögen des IStGH aus, die anstehenden Verfahren auf eine den qualifizierten rechtsstaatlichen Anforderungen adäquate Weise durchzuführen. Hinter dieser Einschätzung scheint auch eine Überbewertung des nationalen Niveaus der amerikanischen Strafgerichtsbarkeit zu stehen, verbunden mit einer in binnenstaatlicher Perspektive verengten und durch innenpolitische Interessen und Rücksichtnahmen präformierten Sicht der Qualität internationaler Strukturen.

In den aktuellen Auseinandersetzungen haben die Vereinigten Staaten gedroht, internationale humanitäre Einsätze abubrechen bzw. finanzielle Unterstützungen zu entziehen. Diese Drohungen haben zwar zu keiner prinzipiellen Kehrtwendung hinsichtlich der Stellung des Gerichtshofes, aber doch dazu geführt, dass ein einjähriges Moratorium vereinbart wurde, das hinsichtlich der Erhebung der Anklage gegen amerikanische Staatsbürger zu beachten ist. Im weiteren scheint es das Ziel amerikanischer Politik zu sein, im Wege bilateraler Abkommen Staaten von Initiativen im Hinblick auf den Strafgerichtshof abzuhalten. Eine solche Politik scheint zwar angesichts des internationalen Gewichts amerikanischer Politik geeignet, einen retardierenden Einfluss auf die reale Entwicklung der internationalen Strafgerichtsbarkeit auszuüben. Dies sollte, so ist jedenfalls zu hoffen, nur eine vorübergehende Störung eines Projekts sein, das in der Integrität seines Anliegens und in der humanitären Dimension seiner Zielsetzung volle Unterstützung verdient und hoffentlich trotz aller Schwierigkeiten und Reserviertheiten die internationale Rechtsverwirklichung entscheidend prägen wird.

5. Ausblick

Im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Globalisierung und internationaler Strafgerechtigkeit sollen im Sinne eines Ausblicks einige abschließende Hinweise gegeben werden:

Es steht, zum ersten, außer Zweifel, dass das traditionelle Konzept staatlicher Souveränität, welches sich jede Einmischung in die „inneren Angelegenheiten“ der Staaten verbietet, heute nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Die Einschränkung der staatlichen Souveränität durch die Garantie grundlegender Menschenrechte stellt eine Errungenschaft der neueren Völkerrechtsentwicklung dar, die einen wichtigen Schritt auf dem Wege zu einer auf Gerechtigkeit und Frieden basierenden Weltordnung darstellt. Ein solcher Schritt ist freilich nur dann glaubwürdig, wenn die Menschenrechte keine bloß rhetorischen Verheißungen mit symbolischem normativem Stellenwert bleiben, sondern auf Grund zureichender institutioneller Rechtsgarantien auch effektiv durchsetzbar sind. Der Internationale Strafgerichtshof befindet sich noch im Status der Errichtung und konnte daher seine Tätigkeit noch nicht vollumfänglich aufnehmen. Doch lässt das vorliegende Statut hoffen, dass der Gerichtshof einen wirksamen und fairen Menschenrechtsschutz garantieren wird, sofern ihm die internationale Staatenwelt auch die entsprechende Unterstützung zuteil werden lässt. Das Statut bietet einen hohen Standard an prozessualen Garantien, welche die Sorge, der Gerichtshof könne zum Spielball internationaler Machtinteressen degradiert und missbraucht werden, unbegründet erscheinen lässt.

Zweitens ist eine gewichtige Weiterentwicklung der Struktur des modernen Völkerrechts auf der Adressatenseite unaufhaltsam. Nicht bloß die Staaten bzw. internationale Organisationen, sondern – eben in menschenrechtlicher Perspektive – auch die Individuen sind endgültig zu Subjekten des Völkerrechts mit unmittelbaren Pflichten gegenüber dieser Rechtsordnung geworden. Diese unmittelbare Verantwortung des Individuums besteht somit nicht nur gegenüber innerstaatlichen Instanzen, sondern gegenüber der internationalen Gemeinschaft als ganzes. Sie ist es, die durch menschenverachtende Handlungen Einzelner in ihrer Integrität verletzt wird und durch nationale Sonderinteressen nicht mediatisiert werden darf.

Nationales Interesse der Staaten wird es auch künftig sein, darauf zu dringen, dass das rechtliche Schutzniveau gegenüber jedem Tatverdächtigen ausreichend gewahrt wird. Darüber hinaus mitzuwirken, um diesen

seiner Verantwortung gegenüber der internationalen Gemeinschaft zu entziehen, wäre nationaler Chauvinismus.

Es wird auch darum gehen, historische Wahrheiten herauszufinden und öffentlich zu machen. Es bedarf daher im Kleinen wie im Großen dessen, was *Otfried Höffe* „anamnetische Gerechtigkeit“ nennt.³ Ein kritisches Weltgedächtnis hat auch und gerade bei der Erinnerung an die großen Verbrechen gegen die Menschlichkeit Gerechtigkeit zu pflegen. Hier darf kein Platz sein für parteiliche Auswahl, Relativierung und Verdrängung aus nationalem Interesse. Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit der Aufarbeitung himmelschreienden Unrechts verliert die postmoderne relativistische Infragestellung der Aufklärung ihre befreiende Aura. *Michael Hardt* und *Antonio Negri* stellen unter Verweis auf Einrichtungen zur Bewältigung der Untaten vergangener diktatorischer und autoritärer Regime zu recht heraus, dass „der Versuch sich an den Primat des Wahrheitsbegriffs zu klammern, eine machtvolle und notwendige Form des Widerstandes ist.“ Denn die Wahrheit ist in diesen Fällen nicht beliebig, „die Wahrheit ist vielmehr, dass genau dieser General die Folterung und Ermordung genau jenes Gewerkschaftsführers angeordnet hat und dass genau dieser Hauptmann das Massaker in genau jenem Dorf befehligt hat.“⁴

Last but not least sollte das Verbot, die Todesstrafe zu verhängen, symbolische Wirkung für die nationalen Strafrechtssysteme ausüben, auch ihrerseits diese Strafe abzuschaffen. Wer glaubt, die Todesstrafe verhängen zu müssen, zeigt damit, dass er entweder in Konzeptionen der Strafe als einer Art offizielle Rache verstrickt ist, die in einem humanitären Rechtssystem nichts zu suchen haben. Oder er glaubt, auf diese Strafe aus generalpräventiven Gründen nicht verzichten zu können und dokumentiert damit, dass er aus offensichtlich politischer Schwäche gezwungen ist, zu solchen Mitteln zu greifen.

³ A. a. O. (Anm. 1) 108 f.

⁴ M. Hardt – A. Negri, *Empire*. Die neue Weltordnung. Frankfurt/M. u. a. 2002, 168.

Gefahr der Instrumentalisierung juridischer Verfahren

BEHESHTI Was für die Errichtung einer internationalen Rechtsordnung von einiger Tragweite sein kann, ist, dass juridische Verfahren im Zuge internationaler politischer Strömungen instrumentalisiert werden. Tatsächlich ist es möglich, dass Bemühungen, ein faires Rechtsverfahren

durchzuführen, an bestimmten Faktoren scheitern, die von außen, wie beispielsweise über die Medien, darauf Einfluss nehmen. Je nachdem, worum es in der Anklage geht, kann sich der Einfluss von Seiten des Klägers wie von Seiten des Angeklagten nach Maßgabe ihrer Machtpositionen nicht unerheblich auf den Ausgang eines bestimmten Verfahrens auswirken. Welche Möglichkeiten hat man nun, diesen Gefahren zu begegnen und faire Gerichtsverfahren zu gewährleisten?

was spricht für bzw. gegen die Todesstrafe?

Eine andere Frage bezieht sich auf das im Referat angesprochene Problem der Todesstrafe. Ohne Zweifel, wenn wir unseren Gefühlen und persönlichen Neigungen folgen, so sprechen wir uns eher für eine Aufhebung der

Todesstrafe aus. Doch darf man dabei nicht zu rasch die Folgen außer Acht lassen, die die Aufhebung der Todesstrafe nach sich ziehen kann, und sie als Ausgeburt eines gesellschaftlichen Rachegefühls disqualifizieren. Bekanntlich wurde die Todesstrafe in einigen Ländern, nachdem man sie bereits abgeschafft hatte, aus verschiedenen Gründen wieder eingeführt. Was kann man bei der Abwägung dessen, was für bzw. gegen die Todesstrafe spricht, an Argumenten auf die eine bzw. die andere Waagschale legen?

zur Gefahr der politischen Instrumentalisierung

LUF Es ist schwer, auf diese komplexen Fragen in der hier zur Verfügung stehenden Zeit in angemessener Weise einzugehen. Ich will es dennoch versuchen. Zunächst zur Frage der politischen Instrumentalisierung: Dass Recht politisch instrumentalisierbar ist, ist eine Tat-

sache, die wohl nie ganz ausschaltbar sein wird, weder auf nationaler und vielleicht noch weniger auf internationaler Ebene; man kann sich wahrscheinlich nur darum bemühen, diese Gefahr weitmöglich hintanzuhalten. Das wird auch gegenwärtig von amerikanischer Seite in dieser Angelegenheit geltend gemacht. Dazu ist erstens von der Tatseite her zu sagen, dass es ja im Falle des Internationalen Gerichtshofs nicht um irgendwelche Rechtsverletzungen geht, sondern um Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Angriffskrieg und Kriegsverbrechen der schwersten Art. In diesen

Fällen kann man nun mit Fug und Recht davon ausgehen, dass sie nicht aus kulturellen oder anderen Gründen verschieden gesehen werden, sondern von allen Menschen übereinstimmend verurteilt werden, wie etwa, wenn jemand behauptet, dass die Vergewaltigung von Frauen ein Mittel der Kriegführung sei. Es geht also im Falle des Internationalen Gerichtshofs zunächst von der Tatseite her gesehen um gravierende Rechtsverletzungen, deren Ächtung international außer Streit gestellt ist.

Und was das Problem des Ungleichgewichts zwischen Kläger und Beklagten anbelangt, so ist alles, was international vom rechtlichen Niveau her möglich ist, in die Beklagtenrechte eingeflossen. Institutionell kann man meines Erachtens nicht mehr tun. Wie diesen Belangen dann in der Realität Rechnung getragen wird, ist natürlich immer eine Frage. Wichtig erscheint jedoch in diesem ganzen Zusammenhang auch, dass der Ankläger *selbst* anklagen kann und in seinem Wirkungsbereich von keinen politischen Gremien abhängig ist. Zu achten ist ohne Zweifel auch auf den Faktor der Öffentlichkeit. Bemüht man sich nicht darum, eine unverzerrte Öffentlichkeit herzustellen, ist eine Manipulation leichter.

Todesstrafe ist eine menschenrechtliche Frage

Zur Frage der Todesstrafe: Der Hinweis auf Rache war natürlich im Referat nur ein Aspekt. Der andere Aspekt ist, dass man meint, es sei auf die Todesstrafe aus generalpräventiven Rücksichten heraus nicht verzichtbar. Ein dritter Gesichtspunkt, den man auch in Amerika immer wieder hören kann, ist der, dass man sozusagen durch eine bestimmte Untat sein Recht auf Leben verwirkt. Meiner Ansicht nach geht es dabei schon um eine menschenrechtliche Frage: Bleibt der Täter bei all seiner Grausamkeit und bei all dem Bösen, zu dem er da fähig war, nicht doch ein Mensch? Ist er aber ein Mensch, hat er auch eine fundamentale Würde – und diese ist es, die mich verpflichtet, ihn als Verantwortungssubjekt zu respektieren. Und das schließt ein, dass ich gehalten bin, ihm auch die Chance einer Verantwortlichkeit zu geben. Dieser Chance darf ich ihn in menschenrechtlicher Perspektive nicht berauben. Schließlich noch der Hinweis, dass ich in europäischen Ländern von einer Diskussion über eine mögliche Wiedereinführung der Todesstrafe gegenwärtig nichts weiß.

Recht des Beklagten auf Mündlichkeit?

PEschKE Schließen die Beklagtenrechte bei den Prozessen vor dem Internationalen Strafgerichtshof auch das Recht auf Mündlichkeit ein?

LUF Die Mündlichkeit ist in Gerichtsverfahren ohne Zweifel ein sehr wichtiger Punkt. Es ist ein großer Unterschied, ob ein Ver-

fahren nur schriftlich abgewickelt wird oder ob der Angeklagte die Möglichkeit hat, sich mündlich zu rechtfertigen und auf die Vorwürfe spontan und in flexibler Weise einzugehen. Der Schutz des Angeklagten ist jedenfalls im allgemeinen besser gewährleistet, wenn er sich spontan rechtfertigen kann, als wenn ihm die Anklage, die gegen ihn erhoben wird, immer wieder nur in schriftlicher Form zur Kenntnis gebracht wird.

Zuständigkeit an den Ort des Verbrechens geknüpft **PESCHKE** Eine andere Frage bezieht sich auf den Umstand, ob der Internationale Strafgerichtshof auch gegen Bürger von Staaten vorgehen kann, die das Statut des Gerichtshofes nicht ratifiziert haben? Ist dies der Fall, könnte der Gerichtshof dann auch gegen US-Bürger vorgehen?

LUF Die Zuständigkeit des Gerichtshofes ist nicht an eine bestimmte Staatsangehörigkeit geknüpft, sondern an den Ort, an dem ein Verbrechen begangen wird. Wird also ein bestimmtes Verbrechen in einem Vertragsstaat begangen, kann jeder, der diese Tat setzt, dafür belangt werden, das heißt, verhaftet und angeklagt werden. Aus diesem Grund haben auch die USA versucht, bilaterale Abkommen mit möglichst vielen Staaten abzuschließen, in denen sich die Staaten dazu verpflichten, amerikanische Staatsbürger, die vor dem Internationalen Strafgerichtshof angeklagt werden, nicht auszuliefern. Die Europäische Union hat ein solches Ansinnen abgelehnt.

wie weit können internationale Organe ihre Aufgaben tatsächlich erfüllen? **MOSAFA** Die Ausführungen des Referenten haben jenes Prinzip unterstrichen, mit dem das internationale Recht heute den Grundsatz der Straffreiheit für Personen, die die Menschenrechte verletzt haben, aufgehoben hat. Doch sind hier berechtigte Zweifel anzumelden, ob und in welchem Maße die internationalen

Organe nun tatsächlich in der Lage sind, im Sinne ihrer Aufgaben wirksam zu werden. So ist der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen eingerichtet worden, um für die Aufrechterhaltung des internationalen Friedens Verantwortung zu übernehmen. Er scheint jedoch permanent überlastet zu sein, da ihm oft zwei oder mehrere Aufgaben zugleich gestellt werden. Und dort, wo er aufgefordert wäre, gegen Entwicklungen aufzutreten, die den Frieden bedrohen, erweist er sich – von einigen Fällen, wie z. B. in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts im Falle Südafrikas, abgesehen – weithin handlungsunfähig.

Hier haben nun die Bemühungen der internationalen Staatengemeinschaft um die Erweiterung des internationalen Rechts ihren Sitz im Leben, insbe-

sondere um die Einrichtung eines Internationalen Strafgerichtshofs, der in der Lage ist, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und andere grobe Verletzungen der Menschenrechte zu ahnden. Der Erfolg dieser Bemühungen ging nicht zuletzt auch auf den Druck nichtstaatlicher Organisationen zurück und wurde dann durch die Ereignisse der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts auf dem Balkan und in Ruanda in erschreckender Weise aktualisiert. Die Weise, wie der Internationale Strafgerichtshof als Organ der Vereinten Nationen seine Aufgaben bisher ohne politische Parteilichkeit und durch das Fällen angemessener Entscheidungen erfüllt hat, lässt Hoffnung aufkommen, dass er, gestützt auf seine rechtliche Verankerung im Leben der internationalen Staatengemeinschaft, auch in Zukunft entsprechende Schritte setzen wird. Nach wie vor wird man jedoch befürchten müssen, dass alle diese Organe immer wieder politischen Machenschaften ausgesetzt sind.

Selbstbestimmung wichtig für die Rechte von Frauen und Kindern

Das wir in der heutigen Welt mit dem Problem vielfältiger Beschränkungen hinsichtlich des Grundsatzes der Selbstbestimmung konfrontiert sind, wurde im Referat zu Recht betont. Ich meine aber, dass wir in unserer Zeit auch Zeugen einer Erweiterung und Weiterentwicklung dieses Grundsatzes sind. Dies hatte auch seine Auswirkungen auf die Rechte der Frauen und Kinder.

zur Haltung der USA

Was die Haltung der Vereinigten Staaten von Amerika dem Internationalen Strafgerichtshof gegenüber betrifft, so überrascht sie nicht wirklich, da der amerikanische Standpunkt derartigen Organen gegenüber nie anders war. Besonders seit dem 11. September haben die USA für sich in Anspruch genommen, der einzige Gesetzgeber im Bereich des internationalen Rechts zu sein und haben die Bemühungen der anderen Partner in der internationalen Staatengemeinschaft nur für ihre eigenen Interessen in Anspruch genommen. Vor allem hat Amerika das Prinzip der Nichtanwendung von Gewalt, das die Frucht der Bemühungen weltweit engagierter Organisationen ist, verletzt. Umso mehr richtet sich unsere Hoffnung wieder auf jenen Internationalen Strafgerichtshof, dass er seinen festen Platz im internationalen Rechtswesen findet und seine Tätigkeit frei von politischem Einfluss ausüben kann.

Hoffnung, dass politischer Einfluss begrenzt werden kann

LUF Das Problem des Einflusses der Politik – man müsste ein Prophet sein, um sagen zu können, ob es gelingen wird, dieses Problem in vollkommener oder doch zufriedenstellender Weise zu lösen. Das wird zum einen von der Qualität der Arbeit dieser Institutionen abhän-

gen, von der juristischen Ausformulierung ihrer Entscheidungen, und zum anderen auch von der Mitwirkung aller anderen: vom Ethos auch der Gesamtheit, von der Weltmeinung, vom Menschenrechtsethos usw. Auch das ist ein Faktor, der nicht berechenbar ist, wo man nur hoffen kann. Betrachtet man die Arbeit der europäischen Gerichtshöfe, etwa auch des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, so hat sich doch immer wieder gezeigt, dass sich die dort tätigen Richter Versuchen politischer Einflussnahme gegenüber als sehr resistent erwiesen haben. An dieser Stelle möchte ich gerne auf das noch folgende Referat von Professor Hammer hinweisen.

staatliche Souveränität und die Notwendigkeit eines weltweiten Gesamtkonzepts

Die Frage des Rechtes der Staaten auf Selbstbestimmung und damit auch die Frage einer möglichen Einschränkung ihrer Souveränitätsrechte, einer gestuften Souveränität also, wird heute bekanntlich viel diskutiert und in diesem Zusammenhang auch die Schrift *Kants* „Zum ewigen Frieden“¹, die weltweit immer noch als einer der

wichtigsten Beiträge zu dieser Frage gilt. Dabei geht es ja um das Problem, dass man den Schritt über das bloß föderative zu einem kosmopolitischen Recht nur schwer tun kann, weil in dem Moment, da man eine kosmopolitische Rechtsdimension anspricht, die Souveränitätsvorbehalte der Staaten aufbrechen, die sich selbst nicht aufgeben wollen und können. Diese Spannung zwischen der Behauptung staatlicher Souveränität einerseits und der Notwendigkeit, sich hier in ein weltweites rechtliches Gesamtkonzept einzufügen, das, wie auch immer gestaltet, effektiv sein muss, weil es sonst wertlos ist – das ist eine Grundspannung, wo man eben weiß, dass sich im Bereich der Souveränität einiges bewegen muss, dass aber die tatsächlichen Dimensionen dieser Frage nach meinem Dafürhalten noch nicht ausgelotet sind.

Individuen zunehmend Subjekte der internationalen Ordnung

Jedenfalls zeigt sich in der internationalen Ordnung – was auch in der Anfrage von Frau Professor Mosaffa bereits angesprochen wurde –, dass zunehmend auch die Individuen zu Subjekten dieser Ordnung werden, und nicht durch Staaten bloß mediatisiert werden.

Probleme bei der Ratifizierung der Urkunde des IStGH

Schließlich noch der Hinweis, dass die amerikanische Position in der Frage des Internationalen Strafgerichtshofs im Referat herausgegriffen wurde aus dem einfachen Grund, weil dies natürlich auch am meisten diskutiert wird. Soweit ich informiert bin, hat von den

¹ „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie“, Berlin 1796.

Staaten mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung erst Jordanien die betreffende Urkunde ratifiziert. Ich meine, dass eine Ratifizierung jedoch auch einen wichtigen symbolischen Wert hätte. Man würde damit gerade angesichts der Politik hegemonialer Mächte einen dezidiert humanitären Standpunkt einnehmen.

MOSAFFA Iran hat unter diese Urkunde bereits seine Unterschrift gesetzt, zur endgültigen Bestätigung muss sie jedoch noch dem Parlament vorgelegt und von diesem ratifiziert werden.

LUF Die Vereinigten Staaten von Amerika haben ihre Unterschrift jedenfalls wieder zurückgezogen.

Globalisierung – positiv oder negativ einzuschätzen?

AKRAMI Das Thema ‚Globalisierung‘ bildete einen Teil des Referates, weil es im Zusammenhang mit jenem Fragenbereich steht, dem der Internationale Strafgerichtshof verpflichtet ist. Bekanntlich gibt es bezüglich der Globalisierung eine positive und eine negative Ein-

schätzung. Manche Statistiken zeigen ein positives Ergebnis, insofern sich ihren Daten zufolge die Kluft zwischen Arm und Reich im Zuge des Globalisierungsprozesses immer weiter schließt. Andere Statistiken aber zeichnen ein negatives Bild, indem sie wiederum unter Verweis auf statistisches Datenmaterial bekräftigen, dass die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer wird. Manche aus diesen beiden Gruppen haben die Globalisierung aus unterschiedlicher Perspektive betrachtet: die einen haben sie als Prozess angesehen und andere wiederum als Projekt. Bestimmte Kreise, die sich im Prozess der Globalisierung engagiert haben, haben ihn mit ihren eigenen Interessen konform verlaufend angesehen. Sie suchen sogar die internationalen Straforgane für ihre Interessen in Anspruch zu nehmen. Welcher der beiden Sichtweisen, die sich ja beide auf Statistiken berufen, soll man schlussendlich den Vorzug geben?

menschenrechtliche Standards in jedem Falle einzufordern

LUF Hinsichtlich der ökonomischen Fragen, die hier zuletzt aufgeworfen wurden, würde ich aus Kompetenzgründen diese lieber von Professor Pichler beantwortet wissen.

Aus rechtlicher Sicht sind jedenfalls ganz generell die Bestrebungen zu unterstützen, die in menschenrechtlicher Perspektive einmahnen, dass zum Beispiel Organisationen wie die „World Trade Organization“ sich in ihrer institutionellen Struktur und in ihrem Aufgabenbereich nicht nur von der rein ökonomischen Rason her verstehen, sondern dass dabei auch immer wieder die Beachtung menschenrechtlicher

Standards gefordert wird. Ein Problem in diesem Zusammenhang bleiben aber gewisse Ambivalenzen, die sehr schwer zu überwinden sind. Das trifft beispielsweise zu, wenn das Verbot der Kinderarbeit eingemahnt wird, und verschiedene Länder dann geltend machen, dass man ihnen dadurch noch mehr an ökonomischen Möglichkeiten nehmen und sich durch derartige Maßnahmen ihre wirtschaftliche Situation noch weiter verschlechtern würde. Trotzdem meine ich, es wäre ein wichtiger Schritt, bei Gremien, wie der WTO, besonders nuanciert auch die Beachtung menschenrechtlicher Standards einzufordern, das heißt, sie auch institutionell einzufordern. Das wäre ein Vorschlag jenseits von Optimismus und Pessimismus. Das Faktum der Globalisierung als solches wird im Sinne des internationalen Datenflusses usw. wahrscheinlich nicht mehr zurückgenommen werden können.

von positiver
Rolle des IStGH
auszugehen

Hinsichtlich der Rolle des Gerichtshofes würde ich eher von einem Optimismus ausgehen. Werden die Richter mit der notwendigen Kompetenz ausgestattet, ist die Chance groß, dass sie professionell agieren.

Sicherheit gibt es freilich in all diesen Fragen nicht: es gab in der Menschheitsgeschichte zu allen Zeiten großartige und schlechte Richter. Tatsächlich zeigt sich jedoch immer wieder eine ganz beachtliche Tendenz zur Eigenständigkeit.

vielfältiger
Missbrauch
rechtlicher
Ordnungen und
Bestimmungen

RASHADI Das Problem des heutigen Menschen besteht für mich nicht darin, dass er nicht fähig wäre für den Frieden, dass man bei ihm keine Voraussetzungen dafür finden würde. Das wesentliche Problem liegt im Missbrauch der verschiedenen Ordnungen und rechtlichen Bestimmungen, sei es aus der Position der Macht

oder aus Unwissenheit, sei es, weil es Gesetze gibt, die die Ungleichbehandlung der Menschen von vornherein festschreiben. Bedroht man die Menschen im Namen von Demokratie und Menschenrechten mit Atombomben und Massenvernichtung, liegt darin keine Verletzung der Rechte von Menschen, wenn sie zu Opfern dieser Waffen werden? Manchmal wird gesagt, dieses oder jenes Land muss angegriffen werden, weil es Massenvernichtungswaffen besitzt. Doch sind die solcherart Drohenden u. U. selbst die Produzenten und Exporteure dieser Waffen. Was nützt es uns, wenn wir uns darauf beschränken, schöne Gesetze zu erlassen? Wir müssen uns zugleich bemühen, die globale Kultur zu verändern, den Menschen zum Guten hin bilden und erziehen.

bestehende
Machtpositionen
versus
Menschenrechte?

Manche der politischen Mächte schließen Abkommen, haben aber zugleich keine großen Schwierigkeiten, sie zu verletzen. Oder manche von ihnen verfügen über das Vetorecht. Wie ist dies in juristischer Hinsicht oder vor dem Forum der Vernunft zu legitimieren? Selbst wenn alle Vertreter der Welt ihre Stimme für einen Grundsatz oder für eine wichtige Entscheidung abgeben, dann hat eine einzige Macht die Möglichkeit, diesen Grundsatz abzulehnen. Ist das nicht gegen die Menschenrechte? Neben der Gründung von neuen Organisationen müssten wir auch solche Probleme behandeln und einer Lösung zuführen. Weltmächten, die einseitig von einer Position der Macht aus handeln, müssten Beschränkungen auferlegt werden.

Kunst des Möglichen auch zur Überwindung der bestehenden Ungerechtigkeiten anzuwenden

LUF Tatsache ist, dass wir uns in einer internationalen Ordnung bewegen, die durch eine Fülle von Ungerechtigkeiten und Menschenrechtsverletzungen geprägt ist. Es wird angesichts solcher Umstände natürlich immer auch eine Frage der Kunst des Möglichen sein, was man daran ändern kann. Was näherhin das Vetorecht anbelangt, so entstammt es bekanntlich der

Nachkriegsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg, wo man versuchte, über diese Strukturen eine bestimmte Form der Friedensgarantie zu bilden. Dass das Probleme schafft, kann man an der aktuellen Politik sehen. Daher wird man in dem gegebenen Handlungsraum, der natürlich immer begrenzt sein wird, das Mögliche zu realisieren suchen.

juristisch ist
Strafrecht
nur eine
letzte Barriere

In jedem Falle pflichte ich der Auffassung bei, dass juristisch gesehen, das Strafrecht nicht das erste, sondern das letzte Mittel ist, um Gerechtigkeit zu steuern. Man soll sich also nicht auf das Strafrecht verlassen. Es gibt viele andere Möglichkeiten, die zunächst einmal wichtiger sind. Das Strafrecht ist sozusagen die letzte Barriere.

Konsens
hinsichtlich der
Ahndung
fundamentaler
Menschenrechts-
verletzungen

Worum es bei der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofs gegangen ist, war der Versuch, einen Konsens zu artikulieren angesichts der Tatsache, dass es zwar sehr unterschiedliche Auffassungen über Verbrechen und Strafen im Einzelnen gibt, dass man aber doch im Hinblick auf ganz fundamentale Verletzungen menschenrechtlich fundierter Positionen ein gemeinsames Vorgehen anstreben sollte. Der mit der Errichtung des Internationalen Straf-

gerichtshofs erreichte Konsens besteht nun darin, dass es nie mehr zu den betreffenden Tatbeständen [s. oben S. 247 f.] kommen soll. Über die rein strafrechtliche Dimension hinaus sollte damit auch ein gewisser symbolischer Wert verbunden sein, indem man sich in der Weltöffentlichkeit dazu bekennt, dass man sich in dieser Sache einig ist.

Problembewusstsein der Weltöffentlichkeit muss geweckt werden

So gesehen hatte Kollege Rashadi ohne Zweifel guten Grund zu betonen, dass eine derartige Einrichtung wie der Internationale Strafgerichtshof auch getragen sein muss von einem gewissen Bewusstsein der Welt, von einem Ethos, in dem sich alle einig sind. Das möchte

ich zum Anlass nehmen zu unterstreichen, dass nach meinem Dafürhalten gerade in diesem Zusammenhang ein sehr wichtiges Aufgaben- und Bewährungsfeld der Religionen liegt. So wie man die NGOs anspricht, sollten in dieser Weise auch die Religionen gemeinsam den Finger in die Wunde legen und sich immer wieder in der Weltöffentlichkeit dazu bekennen, dass man gemeinsam sensibel ist für diese Formen von Ungerechtigkeiten. Damit hat man zwar das Problem noch nicht gelöst, aber man hat die Chance, ein gewisses Problembewusstsein in der Weltöffentlichkeit zu schaffen bzw. es mitzuprägen. Und das ist schon einmal ein Schritt, wo sich auch große Mächte nicht leicht tun, sich darüber hinwegzusetzen.

grenzüberschreitende Kriminalität fordert ebensolche Gegenmaßnahmen

Schließlich zur Frage der Souveränitäten nur den knappen Hinweis, dass wir eben in einer Zeit grenzüberschreitender Betroffenheiten leben, die also vor den Grenzen der Staaten nicht Halt machen und, um ihrer Herr zu werden, Staaten ganz einfach lernen müssen, gemeinsam zu agieren. So beispielsweise im Falle der

internationalen Drogenkriminalität, der Geldwäsche und des Schlepperwesens.

Globalisierung auf wirtschaftlicher Ebene hat auch Fortschritte erzielt

PICHLER Dankbar für die klaren Ausführungen von Kollegen Luf kann ich feststellen, dass sie jedenfalls für mich einen für unseren Dialog weiterführenden Aspekt beinhalten. Was speziell Dr. Akrami in seinem Diskussionsbeitrag mit dem Stichwort ‚Globalisierung‘ angesprochen hat, war essentiell auf die wirtschaftliche Ebene gerichtet. Es ist kaum abstreitbar, dass in den letzten Jahr-

zehnten im weltweiten Maßstab der Wohlförderung Fortschritte erzielt wurden, möge man dies nun einschätzen wie auch immer. Dass sich

der Abstand zwischen Arm und Reich, global gesehen, vermindert hat, ist dabei eine legitime Feststellung.

doch ist differenzierte Beurteilung nötig

Sieht man dies jedoch in gebotener Differenziertheit, kommt man freilich noch zu unterschiedlichen Beurteilungen. Globalisierung als Vorgang auf die Ebene des internationalen Rechts zu heben und in einen institutionellen Rahmen wirksam einzubinden, darin wäre ein echter Fortschritt zu sehen: bedeutete es doch nichts weniger als die Anonymität, die Namenlosigkeit des ‚Leviathans‘ des globalen Marktgeschehens entsprechend in den Griff zu bekommen: wo es Abgleitflächen, wo es Missbrauch gibt. Das ist sicher in gebotener Form bisher noch nicht möglich oder verwirklicht, jedoch zu fordern.

Todesstrafe und das Prinzip eines weltumspannenden Humanismus

Ergänzend noch zwei weitere Anmerkungen. Zunächst habe ich verstanden, dass unter den gravierenden Menschenrechtsverletzungen bewusst auch die Todesstrafe herausgegriffen wurde im Hinblick auf ein letztlich global wirksames Rechtsprinzip eines weltumspannenden Humanismus, der in diesem Sinne wohl auch eine naturrechtliche Begründung fände. Dabei, denke ich, gibt es ein Spannungsverhältnis, wenn man dies in differenzierterer Weise etwa auch im religiösen Kontext betrachtet. Das scheint mir jedenfalls ein ganz wesentlicher Punkt der Diskussion, der – beginnend mit dem Referat von Frau Kollegin Gabriel – durchgängig angeklungen ist. Die Betonung des Aspektes eines weltumspannenden Humanismus erforderte nicht zuletzt die ganz bewusste Entwicklung eines Ethos, wie dies auch Herr Hojat-ol-Islam Rashadi angesprochen hat.

wie wäre Reaktion des IStGH auf Angriffskrieg gegen den Irak?

Die zweite Anmerkung ist unmittelbar aktueller Natur: In der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen heißt es, dass jede Form eines Angriffskrieges (unter Mitgliedern) geächtet sei. Käme es nun zu einem Angriffskrieg oder zu einem als solchen interpretierbaren Angriffskrieg gegen den Irak ohne ein Mandat der Vereinten Nationen, wie würde der Internationale Strafgerichtshof in diesem Falle reagieren, wenn er in der Folge eines solchen Krieges angerufen wird?

LUF Die letzte Frage wage ich nicht zu beantworten. Es ist zu erwarten, dass darüber noch eine Unzahl einschlägiger Werke geschrieben wird. Auf die Todesstrafe habe ich bewusst Bezug genommen, auch in einem provokativen Sinne, weil ich weiß, wie schwer sich gerade auch das Chris-

tentum mit dieser Thematik getan hat und wie unsicher manche Antworten in diesem Bereich auch heute noch sind. Ich hatte nur gemeint, dass sich zu dieser Frage auch Religionen über sich selbst verständigen sollten.

Fragen zu Klägern
und Richtern am
IStGH

VANONI Kann ein Land, das das Statut des Internationalen Strafgerichtshofs nicht ratifiziert hat, Richter stellen? Und: Kann ein solches Land als Kläger auftreten?

LUF Meines Wissens können beide Fragen mit „Nein“ beantwortet werden. Die Zuständigkeit des Gerichtshofs ist so umschrieben, dass ein Ankläger nur aus einem der Staaten, die zu den Vertragspartnern des Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs zählen, kommen kann, oder dass der Weltsicherheitsrat die Anklage erhebt. Was das Letztere betrifft, kann natürlich ein Staat, der nicht zu den Vertragspartnern gehört, aber ein Vetorecht im Sicherheitsrat hat, eine Anklageerhebung seitens des Weltsicherheitsrates verhindern.

Die Stärkung einer „Kultur des Friedens“ als Vorbedingung zur Vermeidung und Lösung von Konflikten

Nasrin Mosaffa

*Krieg ist Sache der Dämonen, Friede ein Werk der Engel.
Wählt den Frieden, um eure Seele zu reinigen.*

Einleitung

Die Tatsache, dass in vielen Teilen der Welt die Gegensätze überwiegen, verstärkt den Ruf nach praktischen Schritten, die geeignet sind, Uneinigkeiten zu verhindern, bestehende Konflikte auf friedlichem Wege zu lösen und einen Frieden zu sichern, der auf dem Boden der Gerechtigkeit steht. Nur so werden die Menschen in einer sichereren Welt leben können. Für die Situation, in der sich unsere Welt heute befindet, ist es darüber hinaus kennzeichnend, dass die wichtigen gesellschaftspolitischen Fragen nur dann entsprechend behandelt werden können, wenn man sie nach allen Seiten umsichtig und über jene Modelle hinaus, die sich traditionellerweise dafür anbieten, erörtert. Die Epoche nach dem Ende des Kalten Krieges ging mit dem Phänomen zunehmender Globalisierung, vielfältiger Veränderungen in den Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen und im Bereich der Ökologie, und mit den Bemühungen um die Verbreitung allgemein gültiger Menschenrechte und die Anerkennung der Pflichten des Einzelnen einher. Dies hat jedoch, da und dort durchaus in neuen Formen, wieder zu Uneinigkeiten geführt. Da die Ursachen der Konflikte von Tag zu Tag vielfältiger werden und in der Regel darauf zurückzuführen sind, dass es zur Anwendung von Strategien und Maßnahmen kommt, die von Diskriminierung, Ungleichbehandlung und Intoleranz geprägt sind, ist es notwendig, einen vielseitigen Zugang zu ihrer Erklärung und Lösung zu finden.

Die Konfliktursachen haben sich weithin gewandelt und es wird immer schwieriger vorauszusagen, warum es, wann, wo und zwischen wem zu einem Konflikt kommen wird. Und was noch wichtiger ist: Es stellen sich viele Fragen, wie eine zielführende Antwort überhaupt aussehen könnte und sollte. Weder die Lösung von Konflikten noch das Stiften von Frieden

lässt sich wie mit einem Handstreich erreichen. Es geht dabei nicht um eine einfache Angelegenheit, sondern um einen Vorgang, der nicht weniger erfordert, als dass entsprechende gerechte und friedliche Beziehungen zwischen verschiedenen verfeindeten Menschengruppen hergestellt werden. Daher gilt es, von verschiedenen Ansätzen und Optionen Gebrauch zu machen. Mit Sicherheit werden es die Entscheidungsträger, Politiker und Experten auf nationaler und internationaler Ebene alleine nicht schaffen, internationalen Spannungen in wirksamer Weise entgegenzutreten und Frieden wiederherzustellen. Die Lösung von Konflikten und die Aufgabe, Frieden zu stiften sind im übrigen so wichtig, dass man sie ihnen nicht alleine überlassen sollte.

Vielmehr ist jeder einzelne Mensch in unserer Welt aufgerufen, daran mitzuwirken. Die gegenwärtige internationale Lage macht in zunehmendem Maße eine Stärkung des menschlichen Engagements notwendig. Die Lösung der anstehenden Menschheitsfragen hat darin eine vorrangige und wichtige Voraussetzung. Worauf es vor allem ankommt, ist, dass sich in der Weltbevölkerung ein allgemeines Problembewusstsein bildet für das, was dem Frieden dienen und ihn stabilisieren kann. Ist doch die Stärkung einer Kultur des Friedens ein umfassender kontinuierlicher Prozess, der die Mitwirkung vieler verschiedener Akteure erfordert.

Die Grundthese des Referates lautet somit: Angesichts der tatsächlichen Lage, in der sich unsere Welt heute befindet, und in Ermangelung eines wirksamen und zuverlässigen Instrumentariums auf internationaler Ebene – und dies sogar unter Berücksichtigung der einzigartigen Erfahrung zwischenmenschlicher Interaktion im Rahmen der Vereinten Nationen – ist die Stärkung einer Kultur des Friedens, im Sinne eines umfassenden Prozesses verstanden, als wichtigste Maßnahme anzusehen, um Konflikten vorzubeugen bzw. sie einer Lösung zuzuführen.

In diesem Sinne besteht das dringliche Bedürfnis, eine Kultur des Friedens auf unterschiedlichen Wegen zu fördern, und einer dieser Wege führt über Lehre und Wissensvermittlung.

1. Das Problem liegt im Fehlen eines geeigneten Instrumentariums

Lange galt das 20. Jahrhundert allen als das erstaunlichste Jahrhundert in der Geschichte der Menschheit. Seine Fortschritte auf allen Ebenen ließen die Lebenserwartung des Menschen steigen, hoben sein Wissensniveau und hatten die industrielle und landwirtschaftliche Entwicklung, die Re-

volution im Kommunikationswesen und verschiedenste andere Entwicklungen zur Folge. Trotz dieser Errungenschaften kam es in diesem Jahrhundert zu den schrecklichsten Kriegen in der Menschheitsgeschichte. Millionen und Abermillionen Menschen, insbesondere Zivilisten, starben, wurden verwundet oder verloren ihr Obdach und ihre Heimat. Die Gründung des Völkerbundes und danach der Vereinten Nationen weckten Hoffnungen und Erwartungen, sie konnten auch einige Erfolge verzeichnen, doch war es ihnen nicht beschieden, die Geißel des Krieges aus der Welt zu verbannen. Auf dem Weg zu einem friedlichen Zusammenleben steht die Menschheit noch großen Herausforderungen gegenüber. Zu allen Zeiten war der Friede ein Ideal, das man inständig herbeisehnte, und ist dies heute mehr denn je. Doch haben die immer weiter anwachsenden Waffenarsenale, immer furchtbarere todbringende Waffen, die Armut als schlimmste Form der Menschenrechtsverletzung und der Bedrohung der Sicherheit des Menschen, die Zerstörung der Umwelt und andere wichtige Faktoren die Bestrebungen erschwert, Friede, Sicherheit und Stabilität zu erreichen.¹

Die Organisation der Vereinten Nationen entstand mit dem Hauptziel, den Frieden und die internationale Sicherheit zu wahren. In der Einleitung ihrer Charta wird „die Bewahrung künftiger Geschlechter vor der Geißel des Krieges“ als Ziel der Vereinten Nationen bezeichnet, in diesem Ziel sieht sie den Grund ihrer Existenz.

Durchgehend wird in der Charta der Stiftung und Wahrung des Friedens Aufmerksamkeit geschenkt. Zur Überwindung internationaler Konflikte schlägt sie Modelle einer friedlichen Lösung vor, die auf Gerechtigkeit und internationalem Recht beruhen (Art. 2, Abs. 3), sie behandelt Angelegenheiten, die zur Stärkung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit führen könnten, und trifft für diesen Fall auch konkrete Entscheidungen (Art. 40 und 41).

Was ‚Friede‘ genau ist, wird freilich in der Charta nicht definiert. Generell kann man jedoch zwei inhaltliche Bestimmungen für diesen Begriff finden: eine negative, eingeschränkte Bestimmung, die den Begriff auf eine ‚kriegslose Situation‘ reduziert, sowie eine positive Bestimmung, die darauf Bedacht nimmt, dass im Falle des Friedens die Eliminierung des Krie-

¹ Second Meeting of the Network of Asia Pacific Universities and Institutions for Conflict Prevention and Peace Building, 22–23 May 2002, Tsinghua University, Beijing; promoting the enabling means of education, training, research and communication. University for Peace, 2002.

ges in der Regel Hand in Hand zu gehen hat mit Faktoren und Garantien, die den Frieden auf konstruktivem, gerechtem und demokratischem Wege entstehen lassen. In diesem zweiten Fall ist der Friede kein starres Phänomen, sondern stellt ein dynamisches Ziel der nationalen und internationalen Gemeinschaften dar.²

Mit anderen Worten: Wird der Friede im engeren Sinn lediglich darin gesehen, „eine Androhung oder Anwendung von Gewalt gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Unabhängigkeit eines Staates“ zu unterlassen (UN-Charta Art. 2, Abs. 4) bzw. den Frieden gleichzusetzen mit dem Fehlen einer drohenden Gefahr für die bestehenden Verhältnisse oder einer Verletzung dieser Verhältnisse, so bezieht der Begriff ‚Sicherheit‘ Elemente mit ein, die gewöhnlich unter dem Begriff des ‚positiven Friedens‘ gefasst werden. Die Charta der Vereinten Nationen weist in Art. 1, Abs. 2 und 3 auf solche Entwicklungen in den internationalen Beziehungen hin, die geeignet sind, zu einer Reduzierung der Ursachen und Gefahren eines Kriegausbruchs bzw. zur Festigung des Weltfriedens zu führen. Wie aus Art. 55 der Charta hervorgeht, besteht die Absicht, diese Ziele auf friedlichem Wege zu erreichen.³

In ähnlicher Weise spricht die Präambel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ davon, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet“. Dies zeigt, in welchem Maße man schon in den ersten Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges den Elementen des positiven Friedens Aufmerksamkeit schenkte. In der Folge wurden in zwei Internationalen Pakten (vom 19. Dezember 1966) einerseits die bürgerlichen und politischen Rechte und andererseits die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte dargelegt.⁴

Es war immer deutlicher geworden, dass die Wahrung des ‚negativen Friedens‘ ohne das Bemühen um einen Mindeststandard von Gerechtigkeit nicht erreichbar ist. So hat sich die Organisation der Vereinten Nationen der Durchsetzung gerechter Verhältnisse zugewandt, und zwar aus dem

² From a Culture of Violence to a Culture of Peace. Peace and conflict issues, (UNESCO Publishing) Paris 1996, 15.

³ *Farideh Schaygan*, Der Weltsicherheitsrat und die Begriffe ‚Frieden‘ und ‚internationale Sicherheit‘. Unter Leitung von Dr. Dschamdschid Momtaas, Tehran 1991 (Veröffentlichungen der Fakultät für Jura und Politikwissenschaften), S. 5 (Persisch).

⁴ *D. P. Forsythe*, Human Rights and Peace. International and national dimensions (Human Rights in International Perspective; 1), Lincoln, NE 1993, 12.

einfachen Grund, dass Ungerechtigkeit zu Aufruhr, Bürgerkrieg, Fremdeinmischung und Weltkriegen führt. Gelingt es, gerechte Verhältnisse herzustellen, begegnet man damit der Wahrscheinlichkeit des Ausbruchs von kriegerischen Entwicklungen. Daher hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen zu wiederholten Malen den engen Zusammenhang zwischen der Stärkung des Friedens und der internationalen Sicherheit, einerseits, und der Abrüstung, Entkolonialisierung und *Promotio Humana*, andererseits, betont.⁵ So heißt es in der „Erklärung über das Recht der Völker auf Frieden“,⁶ dass die Vollversammlung davon überzeugt ist, „dass ein Leben ohne Krieg als das vorrangige internationale Grunderfordernis anzusehen ist für den materiellen Wohlstand, für die Entwicklung und den Fortschritt der Länder und für die volle Verwirklichung der fundamentalen menschlichen Freiheitsrechte, die von den Vereinten Nationen proklamiert wurden. [...] Indem sie die Aufrechterhaltung eines friedlichen Lebens für die Völker als heilige Verpflichtung jedes Staates betrachtet [...], betont sie, dass die Politik der Staaten auf die Eliminierung von Kriegsgefahr, besonders eines Atomkrieges, [...] gerichtet sein muss, um die Ausübung des Rechtes der Völker auf Frieden zu garantieren.“ Der Bezug von Friede und internationaler Sicherheit zur Verbesserung der Lebensqualität, zur Bedachtnahme auf die menschlichen Bedürfnisse und zum Schutz der Umwelt geht daraus deutlich hervor.

Man sollte jedoch nicht übersehen, dass die Charta der Vereinten Nationen offensichtlich Abschnitte enthält, die einander widersprechen. So geht es im Sinne von Art. 1, Abs. 1, wie in Kapitel 7 vorgesehen, einerseits darum, den Status quo zu bewahren, während es in Art. 1, Abs. 2 und 3, bzw. Art. 55 der Charta und in einigen anderen Artikeln um eine bestmögliche Veränderung der Welt geht durch den Ausbau freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Völkern und die internationale Zusammenarbeit im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und humanitären Bereich. Hinzu kommt, dass angesichts der Grundstruktur der Organisation und ihres wichtigsten Eckpfeilers für die Wahrung des Friedens, des Sicherheitsrats, die generelle Eliminierung des Krieges, in welcher Form auch immer, nicht in Frage kommt, sondern nur die Vermeidung eines Krieges zwischen den Großmächten gemeint ist.⁷

⁵ A. a. O. (Anm. 3).

⁶ Declaration on the Right of Peoples to Peace, approved by General Assembly resolution 39/11 of 12 November 1984.

⁷ A. a. O. (Anm. 3) 9.

Tatsächlich sind die Großmächte selber Urheber zahlreicher Kriege gewesen und zudem sind die meisten Kriege zwischen Entwicklungsländern ausgebrochen. Im weiteren haben sich die Konflikte nach dem Ende des Kalten Krieges meistens innerhalb der Grenzen eines bestimmten Landes zugetragen, so dass man von einem Paradigmenwechsel sprechen muss – von einem ‚Krieg zwischen verschiedenen Staaten‘ hin zu ‚feindseligen Konflikten innerhalb der Grenzen einzelner Länder‘. Allerdings nehmen einige innerstaatliche Konflikte internationalen Charakter an und der Sicherheitsrat sieht sich in diesen Fällen veranlasst, im Sinne einer erweiterten Interpretation seiner Kompetenzen vorzugehen, wobei er freilich – im Gegensatz zu diesbezüglichen Beteuerungen des Generalsekretärs – bei der Anwendung der Charta durchaus selektiv und opportunistisch vorgeht.⁸

Der Wandel in der vielfältigen Art der Bedrohung für Frieden und Sicherheit, dem die Weltbevölkerung heute ausgesetzt ist, zeigt, wie weit wir in dieser Hinsicht von einer rein international strukturierten Weltlage entfernt sind. Bei der Abfassung der Charta der Vereinten Nationen war man noch von der theoretischen Annahme ausgegangen, dass die ernsthafteste Bedrohung für den Frieden in einer möglichen Aggression von außen liege, das heißt, in einem Krieg, der von einem Land in ein anderes hineingetragen wird. Doch ist in den letzten Jahrzehnten eine viel größere Anzahl von Menschen nationalen Konflikten und ethnischen Säuberungen zum Opfer gefallen, Massentötungen an Individuen oder an einer bestimmten ethnischen Gruppe, und mit Waffen, in deren Besitz jeder auf dem internationalen Waffenmarkt gelangen kann.⁹

Mit dem Ende des Kalten Krieges war also die Furcht vor einer Vernichtung des ganzen Menschengeschlechts verschwunden und neue Hoffnung auf Frieden geweckt worden. Neue Konfliktszenarien traten jedoch an seine Stelle, ihre Zunahme erregte neue Besorgnisse und veranlasste die Menschen, sich auf die Suche nach entsprechenden Lösungsmöglichkeiten zu machen. Allen internationalen Bestrebungen zum Trotz, insbesondere von Seiten der Vereinten Nationen, sind wir heute in einigen Teilen der Welt Zeugen einer Ausweitung von Konflikten. Dabei zeigt sich immer deutlicher, dass der Friede nur dann hergestellt werden kann, wenn verschiedene Seiten bereit sind, ständige und gegenseitige Verantwortung

zu übernehmen, nicht aber dadurch, dass er in gewisser Weise den kleinsten Staaten von den größten Staaten aufgezwungen wird.¹⁰

2. Die Kultur des Friedens

Die neue internationale Strategie beruht auf Vorbeugung. Dass Vorbeugung besser ist als Heilung, ist eine Einsicht, die fast weltweit anerkannt ist. Ähnlich verhält es sich mit der Ansicht, dass sich Präventivmaßnahmen gegen die eigentlichen Ursachen von Feindseligkeiten richten müssen und sich nicht darauf beschränken dürfen, gegen die Folgen von Gewalt vorzugehen. Noch wichtiger freilich ist es, eine umfassende und nachhaltige Denkweise zu entwickeln, die in der Lage ist, Frieden, Wohlstand und Entwicklung der Völker und Menschen zu gewährleisten. Frieden schaffen bzw. wiederherzustellen, dafür gibt es nach den Worten *Morgenthau* nur zwei Möglichkeiten: entweder über einen (in jeder Epoche andersartigen) Mechanismus der gesellschaftlichen Kräfte, der imstande ist, einen Ausgleich der Kräfte zu erreichen, oder über jenes andere System kollektiver Sicherheit, das im Sinne solcher Bestrebungen allgemein anerkannte Einschränkungen in Form von internationalen Gesetzen, internationaler Moral oder als Meinung der Weltöffentlichkeit zur Geltung bringt.¹¹

Hatten die Bemühungen, das Problem der Erhaltung des Friedens auf kulturellem Wege zu lösen, im Jahr 1948 zur Gründung der UNESCO geführt, bildete in den 90er Jahren die Unterstützung einer Stärkung der Kultur des Friedens die Grundlage der weltweiten Friedensbewegung. Die Kultur des Friedens wird von den Wertmaßstäben, Vorstellungen und Verhaltensweisen getragen, durch die die Handlungen der Einzelnen und die Interaktionen auf gesellschaftlicher Ebene auf der Grundlage der Prinzipien von Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie, der Anerkennung der Rechte aller, der Akzeptanz des Anderen und der Solidarität mit ihm, der Ablehnung von Gewalt, des Bemühens um Kriegsverhütung und Problemlösungen auf dem Weg von Dialog und Verhandlungen, sowie der Beteiligung aller Menschen am Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt und gefördert werden.

¹⁰ Education for Peace in the 21st Century. Report on the Advisory Meeting on the Academic Program of the University for Peace, United Nations, New York, 23 – 24 March 2001, San José University 2001, S. 7.

¹¹ *Hans Joachim Morgenthau*, *Politics among Nations* (1963), dt.: *Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*, Gütersloh 1963 (übersetzt von *Homeira Moschirzadeh*, Tehran 1995, S. 39).

⁸ A. a. O. (Anm. 3).

⁹ K. A. *Annan*, UNvollendeter Weg. Die UNO im 21. Jahrhundert. Vorwort von *Th. Heyerdahl*, hrsg. von *St. Mögle-Stadel*, Hamburg u. a. 2003.

Die Kultur des Friedens schließt eine neue Form des Friedensverständnisses in sich, die auf dem internationalen Kongress der UNESCO zur Sprache kam, der im Jahr 1989 in Yamoussoukro, Elfenbeinküste, zum Thema „Peace in the Minds of Men“ stattfand.¹² Von *John Galtung*, einem Denker der Friedensforschung, stammt das Wort: „Die Kultur des Friedens wird in ihrem Wert durch die Art, wie sie sich im Konfliktfall auf das Verhalten der Einzelnen auswirkt, auf den Prüfstand gestellt.“¹³

Die Kultur des Friedens hat demnach als Kultur des Dialoges und der gegenseitigen Verständigung zu gelten. In dem Maße sich die Kultur des Friedens verbreitet, führen die kulturellen und gesellschaftlichen Unterschiede nicht nur nicht zu Konflikten und Feindseligkeiten, sondern können in vielfältiger Weise zu Quellen eines tieferen Verständnisses und der Weiterentwicklung und Entfaltung werden. Sie zeigt Wege auf, wie Friede nicht durch Waffengewalt, sondern gestützt auf Denken und Dialogfähigkeit, auf die Stärkung der kulturellen Energien sowie der Leistung der Kulturen und Gesellschaften nach innen und nach außen hervorgebracht und aufrecht erhalten wird.¹⁴

Die Grundlagen des Friedens können nur im Alltagsleben selbst und durch die Bereitschaft, den Anderen zuzuhören und mit ihnen einen Dialog auf der Basis gleichberechtigter Partner zu führen, sowie im Rahmen einer dafür aufgeschlossenen Gesellschaft gestärkt werden. Die Kultur des Friedens bedeutet nichts weniger, als mit Anderen gemeinsam an der Planung des Friedens und seiner Verwirklichung im Alltagsleben und in jeder Form des gesellschaftlichen Lebens zu arbeiten. Der Begriff der Kultur des Friedens kommt nicht aus dem Nichts. Er muss in Zusammenarbeit zahlreicher Akteure Gestalt annehmen. Deswegen kann auch dieses wichtige Anliegen nicht einfach den Vereinten Nationen und ihren Organen überlassen werden. Nur durch ein System der Vereinten Völker und Regierungen, einem Wort von *Boutros-Ghali* zufolge, kann der Friede in einem umfassenden Sinne erreicht werden, wobei natürlich vorausgesetzt wird, dass auch jedes Organ der Vereinten Nationen das Seine dazu beiträgt und seine Kräfte in der von der UN-Charta vorgesehenen Weise dafür einsetzt.

In ähnlicher Weise haben daran auch die nichtstaatlichen Organisatio-

nen, die für diese Fragen einschlägigen Universitätsinstitute, Parlamentsmitglieder, Handels- und Berufsvereinigungen, die Medien, wie überhaupt die gesamte Bevölkerung mitzuwirken. Dies wird die Durchsetzungskraft der Weltorganisation bei ihrem Eintreten für die Sorgen und Interessen der Gemeinschaft im Sinne ihrer Gründer stärken. Und je größer ihr Einfluss in der Öffentlichkeit ist, desto mehr Möglichkeiten haben sie, die Initiativen der Vereinten Nationen Anderen mitzuteilen und auf diese Weise ein besseres Verständnis für deren Vorgehen zu wecken.¹⁵

Im Grunde sind alle Möglichkeiten im Interesse dieses Anliegens zu aktivieren, besonders im Bereich von Lehre und Bildung. In diesem Sinne hat sich auch *Federico Mayor Zaragoza*, der ehemalige Generaldirektor der UNESCO, im Februar 1994 in El Salvador bei der Eröffnung des „First International Forum on the Culture of Peace“ geäußert und dabei von der Notwendigkeit gesprochen, für die Interessen einer Kultur des Friedens in den offiziellen wie auch in allen sonstigen Bildungsvorgängen einzutreten und sie in allen Bereichen des täglichen Lebens auch praktisch anzuwenden.

Traditionellerweise war der Staat, wenn es um den Frieden ging, Dreh- und Angelpunkt des Geschehens. Heute kommt darüber hinaus auch dem Engagement des Einzelnen ein wichtiger Stellenwert in dieser Frage zu. Die Vielfalt der Ansätze ist im Friedensprozess von zentraler Bedeutung. Es sind eben nicht nur die Regierungen, die sich damit befassen, sondern jeder Einzelne ist in ihn einbezogen und zu aktiver Beteiligung aufgerufen.

Auch herkömmliche Institutionen sollten sich aufgefordert wissen, sich entsprechend ihren Möglichkeiten an diesem Prozess zu beteiligen. Hätten sich doch insbesondere die Ordnungskräfte und Armeen der einzelnen Länder über ihre traditionellen Aufgaben im Interesse der Landesverteidigung hinaus auch mit Aufbauprojekten zu beschäftigen, also neue Rollen zu übernehmen und auch international tätig zu werden. So gehören heute ganz allgemein Verpflichtungen im Dienst am Wohl des Menschen, wie die Verteidigung der Menschenrechte oder auch die Abhaltung von Wahlen und die Bekämpfung der internationalen Kriminalität zu ihren Aufgaben. In der Tat, es wird heute in den verschiedenen Sicherheitskonzepten beschäftigt, sich in diesem Zusammenhang auf neue und komplexe Funktionen einstellen

¹² A. a. O. (Anm. 2) 11.

¹³ A. a. O. (Anm. 2) 13.

¹⁴ Botschaft des Staatspräsidenten der Islamischen Republik Iran, *Seyed Mohammad Khatami*, an die erste Konferenz der internationalen Koalition der Nachrichtenagenturen für Frieden, Tehran (23. Mehr 1381) Herbst 2002.

¹⁵ *Boutros Boutros-Ghali*, Agenda für den Frieden (Bericht des Generalsekretärs, vom UN-Sicherheitsrat am 31. Jänner 1992 angenommen), in: *Stiftung Entwicklung und Frieden* (Hrsg.), Die Agenda für den Frieden. Analysen und Empfehlungen des UN-Generalsekretärs, Bonn 1993.

und für den wirksamen Einsatz in Notsituationen bereit stehen. Der Zugang der militärischen Kräfte zur zivilrechtlichen Gesellschaft mit dem Ziel gegenseitigen Wissens- und Informationsaustausches, um zu gemeinsamen Entscheidungsgrundlagen zu gelangen, ist leichter geworden.

Zu den Aufgaben der militärischen Kräfte, die heute über die herkömmliche Sichtweise hinaus gehen, gehört also auch die Mitarbeit an der positiven Ausgestaltung des innerstaatlichen Lebens. Im Zuge dieser dynamischen Entwicklungen hat sich auch das Verständnis dessen erweitert und verbessert, was der nationalen Sicherheit dient. Sicherheit bedeutet nicht nur Verteidigung der Grenzen eines Landes und seiner Bevölkerung, sondern ganz allgemein Sicherheit des Menschen, die Wahrung der Menschenrechte, Humanentwicklung und ökologische Sicherheit.¹⁶

Vielseitige Zusammenarbeit und vor allem die Stärkung der Kultur sind es also, die den Frieden mit sich bringen. Wichtigstes Ziel bleibt es, Uneinigkeiten vorzubeugen – und, wenn sie auftreten, sie durch Klärung zu mindern.

Neben dem Wunsch nach einem umfassenden Frieden wird immer der Wunsch nach Leben und nach einer entsprechenden Entfaltung des Lebens ein anderer sehnlicher Wunsch des Menschen bleiben. Die wirtschaftliche und gesamt menschliche Entwicklung kann nur dann verstärkt und gewährleistet werden, wenn es keine Konflikte gibt. Daher stellt die Erforschung der verschiedenen Konfliktursachen eine vordringliche Aufgabe dar. Unübersehbar stehen dabei ethnisch und konfessionell bedingte Spannungen, Herrschaftsansprüche auf Gebiete mit reichen natürlichen Ressourcen, die wachsende Armut in der Welt, ungerechte Vermögensverteilung bzw. fehlende Möglichkeiten, an Rechte auf Grund und Boden zu gelangen, oder ganz allgemein die großen Defizite, was die Chancengleichheit der Menschen bei der Realisierung ihrer Interessen anbelangt, im Vordergrund. Ein großer Nachholbedarf besteht also hinsichtlich der Kenntnis der wahren Konfliktursachen in unserer Welt. Und es wäre ein wichtiges Anliegen, durch verstärkte Bemühungen im Bildungswesen ein realistischeres Bild von jenen Schäden und Verlusten zu vermitteln, die durch bestimmte Konflikte entstanden sind.¹⁷

¹⁶ The Evolving Role of the Military. An informal meeting to discuss cooperation in education, training and research to prevent conflicts and promote peaceful relations, Bangkok June 13–15, 2001 (first report), Bangkok (Mahidol University) 2002, S. 3.

¹⁷ A. a. O. (Anm. 1), provisional draft.

3. Den Frieden lernen

Lange Zeit hindurch hat man der Konfliktvorbeugung und dem Lernen des Friedens keine besondere Bedeutung beigemessen. Sieht man jedoch im Bildungswesen ein mögliches Instrumentarium, so liegen seine Chancen darin, dass es gelingt, das Bildungsniveau anzuheben und eine tolerante Denkweise zu fördern, Vielfalt respektieren zu lernen, Berufschancen zu schaffen, die Lebensqualität zu verbessern und die Armut zu lindern. Näherhin kann man die Bedeutung des Bildungswesens für das Lernen des Friedens in den folgenden Bereichen suchen:¹⁸

1. im Bereich der Weltmoral, das heißt, einer Moral der Friedenserhaltung, des gegenseitigen Verständnisses und der Suche nach immer neuen Wegen, die Menschen auf dieses Anliegen hin zu erziehen;
2. in einer Verbesserung der Denkqualität, im Finden optimaler Handlungsmöglichkeiten und im Erzielen optimaler Ergebnisse;
3. in einer ausgebildeten Lehre, wie man die einschlägigen Erkenntnisse über den Frieden ausweiten und ein konstruktives Krisenmanagement schaffen kann.

Als Merkmale einer Friedenslehre können, wie folgt, angesehen werden:

1. die Rücksichtnahme auf die Gewohnheiten der Völker und auf die traditionellen Kulturen und das Ernstnehmen der Fähigkeit des Einzelnen für ein besseres Verständnis von Toleranz, Güte, Akzeptanz und Vielfalt der kulturellen Werte;¹⁹
2. der Einsatz aller technischen Möglichkeiten zur Koordinierung der Lehrpläne für den Frieden mit den in der jeweiligen Gesellschaft herrschenden Werten, Traditionen und Kulturen;
3. die Ausdehnung des Begriffes potentieller Studenten auf alle Menschen mit dem Ziel, sie zu aktivieren;
4. das Nutzen aller lokalen Lehrquellen und Methoden, um die Vielfalt zu fördern, den Übergangsprozess zu beschleunigen und dem Frieden Beständigkeit zu verleihen;
5. die Zusammenführung der Begriffe Umweltschutz, Sicherheit für den Menschen, Aufbau eines strukturellen Friedens, Konfliktlösung und Kennenlernen vorhandener Möglichkeiten;
6. die Aktivierung der Fähigkeit zu gewaltfreien Beziehungen;

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A. a. O. (Anm. 1).

7. die Stärkung der Möglichkeiten, die von den Kommunikationseinrichtungen aus gegeben sind, durch fachgemäße Ausbildung im Blick auf die Förderung einer Kultur des Friedens.²⁰

Jede Loyalität hat heute verschiedene Seiten. Einerseits haben sich mehrfache Arten von Identität gebildet und zum anderen schreitet die Globalisierung zusammen mit der Individualisierung immer weiter voran. Den bestehenden Bedürfnissen muss daher Lehre und Bildung gerecht zu werden versuchen.

Die Grundlegung einer Kultur der Konfliktvorbeugung muss gegenüber jedem Einsatz im Interesse der Lösung von Konflikten vorrangig behandelt werden. Den Menschen muss jedenfalls in unserer Welt Gelegenheit geboten werden, ein zeitgemäßes Problembewusstsein zu entwickeln. Dabei bedarf es in zunehmendem Maße der Entwicklung einer wirkungsvollen Lehre, die geeignet ist, Uneinigkeiten zu verhüten und Konflikte zu lösen. Mehr denn je brauchen wir eine Friedenslehre, die dazu beiträgt, Gegensätze und Konflikte geistig-seelisch bewusst zu machen und sie zu mindern.

Während wir an vielen Orten Zeugen zahlreicher Konflikte sind und in einigen Fällen sehen, wie die Gewalt ihr Unwesen treibt und sich immer weiter ausbreitet, gibt es zur gleichen Zeit durch und durch gute Frauen und Männer, die den Menschen gegenüber freundlich gesinnt sind und vorbildlich darstellen, was Menschenfreundlichkeit und Opferbereitschaft in Wahrheit bedeutet. Selbstverständlich sind es diese friedliebenden Mitbürger und nicht ein paar Wilde, in denen wir symbolhaft die Wahrheit des Menschseins dargestellt wissen dürfen. Ohne Frieden kann der Mensch nicht fortbestehen.

In jedem Falle ist die Kultur des Friedens durch die Achtung der Menschenrechte, von Demokratie und Toleranz, und durch ihren verstärkten Ausbau und ihre Weitergabe in der Lehre, durch einen ungehinderten Informationsfluss und die weitmögliche Beteiligung von Frauen und Männern zu fördern. Es müssten auch die Rechte der Frauen beachtet werden. Denn die Gewaltanwendung gegenüber Frauen und Kindern steht im Widerspruch dazu; besondere Aufmerksamkeit diesem Anliegen gegenüber erscheint also geboten.

Was die Welt so dringend braucht, sind Instrumentarien zur Verhütung und Lösung von Konflikten nicht aufgrund wirtschaftlicher Macht, sondern auf der Basis von Gerechtigkeit. Die großen Weltprobleme der Gegenwart

kann niemand mehr alleine lösen, kein Staat und keine Kultur ist heute für sich alleine in der Lage, internationale Spannungen aus der Welt zu schaffen oder den Frieden auch nur teilweise herzustellen.

Kofi Annan, der Generalsekretär der Vereinten Nationen, sieht eine wichtige Erfahrung der letzten zehn Jahre darin, dass die Verhütung von kriegesischen Konflikten viel besser und mit weniger Kosten verbunden ist als die Beseitigung ihrer Folgen. Diese Erfahrung zu nutzen dürfte in unseren Tagen zu den wichtigsten Herausforderungen zählen. Und sie darf gewiss nicht ein Schlagwort bleiben, das man bloß im Munde führt, sondern muss in die Praxis umgesetzt werden.

Im letzten Teil seines Berichtes „Verhütung bewaffneter Konflikte“ hat er der Kultur der Konfliktvorbeugung besondere Aufmerksamkeit gewidmet. *Kofi Annan* hält die Zeit dafür gekommen, von Vorgangsweisen wegzukommen, die bloß im Zeichen von Aktion und Reaktion stehen, und verstärkt auf eine Kultur der Vorbeugung zu setzen. Bei der Analyse der Ursachen von Konflikten kommt er zu dem Schluss, dass effektive Präventivmaßnahmen eine umfassende und konsequente Einstellung und Denkweise voraussetzen. Schließlich fordert er die internationale Gemeinschaft auf, die Absicht einer Konfliktprävention durch konkrete und nachvollziehbare Schritte in die Tat umzusetzen.

Ausgehend von der Überzeugung, dass es keinen Krieg geben soll, gilt es, sich Gedanken der Festigung und Wahrung des Friedens zuzuwenden und in kontinuierlicher Weise Schritte zu setzen, die zu einer Entwicklung für alle führen. Man kann nur die Wichtigkeit aller Maßnahmen, die *Kofi Annan* in seinem Bericht erwähnt, unterstreichen. Die Bemühungen um eine Stärkung der Kultur des Friedens werden zugleich die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Weiterentwicklung deutlich machen und zu einer Denkweise führen, die in Zukunft helfen wird, mögliche Konflikte zu verhüten und bestehende Konflikte zu lösen.²¹

²⁰ Ebd.

²¹ *K. A. Annan*, Verhütung bewaffneter Konflikte. Bericht des Generalsekretärs über die Tätigkeit der Vereinten Nationen. Vereinte Nationen, Generalversammlung Sicherheitsrat, 55. Tagung (21. 8. 2000), Tagesordnungspunkt 10, Einleitung.

Gott will, dass die Menschen den Frieden lernen

VANONI Ich möchte meiner Freude Ausdruck geben, dass die Ausführungen von Professor Mosaffa einen zentralen Bereich der Friedenslehre des Judentums, des Christentums und des Islams, nämlich die Frage der Friedenserziehung, in die Sphäre des Rechts hinein weiter-

geführt haben. In der ersten internationalen Dialogkonferenz, die wir im Jahr 1993 in Wien zum Thema „Friede für die Menschheit“ veranstalten durften¹ und an der auch der jetzige iranische Staatspräsident *Khatami* teilnahm, hatte ich zusammen mit meinem Kollegen *Zakzouk*, dem jetzigen Religionsminister in Ägypten, Gelegenheit, auch aus theologischer Sicht zum Thema ‚Frieden‘ zu sprechen. Wir haben die größte Gemeinsamkeit zwischen unseren Religionen darin gesehen, dass es der Wille Gottes ist, dass die Menschen den Frieden lernen. Sowohl die Bibel wie der Koran sind optimistisch, dass die Menschen den Frieden auch tatsächlich lernen können. Das Übel besteht darin, dass sie es nicht tun. Doch sie könnten es, wenn sie auf den Geist Gottes vertrauen. Sucht nun die Weltgemeinschaft, dieses Anliegen der Friedenserziehung aufzugreifen und in die rechtlichen Bereiche hinein zu integrieren, ist dies vom islamischen wie vom christlichen Standpunkt aus gesehen sehr zu begrüßen.

kein Geld vorhanden zur Vorbeugung von Konflikten

GABRIEL Ein Thema des Referates, das ich in allen Punkten eigentlich unterschreiben könnte, war die Bedeutung der Prävention. Eine Erklärung der deutschen Bischöfe zum Frieden aus dem Jahr 2000 hat diesem Anliegen besondere Bedeutung beigemessen². Die

Frage ist, welche konkreten Maßnahmen auf internationaler Ebene notwendig sind, um den betroffenen Staaten Geld für die Prävention zur Verfügung zu stellen.

zur Frage humanitärer Interventionen

In den vergangenen Jahren ist auch die Frage der sogenannten humanitären Intervention viel diskutiert worden – auch im Zusammenhang mit der Intervention im Kosovo, die nicht unter dem Mandat der Vereinten Na-

tionen gestanden war. Ist im islamischen Raum diese Frage auch debattiert worden und was sind die Positionen dazu?

MOSAFFA Auch ich bin der Meinung, dass ein Konflikt, solange er nicht offen ausgebrochen ist, keine allgemeine Beachtung findet, wohl aber danach. Durch eine humanitäre Intervention, die, wie im Falle des Kosovo, in Form einer militärischen Aktion durchgeführt wurde, gelang es dort, eine menschliche Katastrophe zu verhindern und die Ordnung wiederherzustellen.

Der Islam kennt meines Wissens gerechte und ungerechte Kriege; erstere können auch eine humanitäre Intervention mit militärischen Mitteln einschließen.

Beteiligung an Friedensmissionen kann für viele Länder durch Vergangenheit belastet sein

BEHESHTI Die Beteiligung verschiedener Staaten an derartigen Friedensmissionen muss natürlich auch das Problem berücksichtigen, dass viele Länder, besonders in der Dritten Welt, vor allem im Zusammenhang mit der Kolonialära, sehr negative Erfahrungen mit bestimmten Staaten assoziieren. Haben diese Länder das Gefühl, dass hinsichtlich der Bemühungen um eine

Verbesserung der internationalen Rechtsstrukturen keine Fortschritte erzielt werden, wird es schwer sein, sie positiv zu motivieren. Es kann bei ihnen der unerfreuliche Eindruck entstehen, dass sie alles, was sie in den vergangenen Jahrzehnten an politischer Unabhängigkeit erreicht haben, wieder verlieren. Es stellt sich also die Frage, wie man das Vertrauen dieser Länder gewinnen kann, während sich die politischen Organe in die umgekehrte Richtung bewegen.

dennoch Möglichkeiten zur Mitarbeit an internationalen Vorgängen nutzen

MOSAFFA In der Frage, inwieweit die internationalen Organe den Bedürfnissen der Länder entsprechen können, sollte man den Blick nicht ausschließlich auf die angesprochenen Probleme richten. In den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts waren wir Zeugen verschiedener internationaler Konferenzen, bei denen die Länder der Dritten Welt durch ihre Delegierten wichtige

Themen zur Diskussion stellen und an den Schlussdokumenten mitarbeiten konnten. So waren die Länder der Dritten Welt bei der wichtigen Menschenrechtskonferenz im Jahre 1993 in Wien ebenso wie bei der „Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung“ 1994 in Kairo und bei der „Weltfrauenkonferenz“ 1996 in Beijing an den Schlussfolgerungen dieser Konferenzen in nicht geringem Maße mitbeteiligt. Natürlich

¹ Veröffentlicht in: A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994.

² „Gerechter Friede“ (20. September 2000), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe; 66), leicht geänderte 2. Auflage, Bonn o. J.

ist der Unterschied zwischen den entwickelten und den in Entwicklung befindlichen Ländern zu beachten hinsichtlich der Weise, wie sie von den Errungenschaften der Technik, die ja in allen Bereichen wirksam werden, Gebrauch machen. Doch kommen die Strukturen und Aktivitäten, die auf internationaler Ebene Gestalt annehmen, in erheblicher Weise den Bedürfnissen der sich in Entwicklung befindlichen Länder entgegen. Dies zeigen die jüngsten Konferenzen ebenso wie die besagten Konferenzen in den 90er Jahren. Das Problem Irak, so scheint es, wird in der Zukunft freilich zu einer Art Prüfstein für die Vereinten Nationen werden.

wichtiger Beitrag der Religionen im Interesse des Friedens

PESCHKE Mit Recht hat Professor Mosaffa darauf hingewiesen, dass die nichtstaatlichen Organisationen ihren Anteil am Aufbau des Friedens zu leisten haben, und spricht in diesem Zusammenhang von Universitätsinstituten, Medien, großen Vereinigungen usw. In

diesem Kontext sind auch die Religionen anzuführen, da sie ohne Zweifel einen großen Einfluss auf die Bevölkerung in den verschiedenen Ländern haben. Sie können den Menschen helfen, mit sich selbst im Frieden zu sein, und das setzt auch Frieden mit Gott voraus. Ohne Frieden mit Gott wird es wohl auch keinen dauerhaften Frieden in der Menschheit geben.

MOSAFFA Das ist sicher ein sehr wichtiges Thema, zu dem Hojat-ol-Islam Rashadi noch Stellung nehmen will.

humanitäre Interventionen aus islamischer Sicht

RASHADI Ich möchte vor allem darauf eingehen, ob und inwieweit im Islam die Frage einer humanitären Intervention thematisiert wird. Im islamischen Recht gibt es einen allgemeinen Grundsatz, demzufolge in manchen Konfliktfällen eine humanitäre Intervention

unter gewissen Bedingungen erlaubt ist. Es handelt sich dabei näherhin um den Grundsatz „*aṣl iṣlāḥ dāt al-bayn* – Friede zwischen zwei Parteien“. Sollte sich eine der beiden Streitparteien zu Unrecht gegen diese Intervention verwehren, haben die Muslime nach koranischer Auffassung gegen den rebellischen Teil vorzugehen und gerechte Urteile zu fällen.

Ein anderer Grundsatz besagt, dass die Rechte von Unterdrückten den Anmaßungen ihrer Unterdrücker gegenüber geschützt werden müssen. Dem Koran zufolge muss man im Interesse der Unterdrückten den Aggressoren den Kampf ansagen da, wo die Rechte einer Gruppe in der Gesellschaft verletzt und die Menschen so zu Unterdrückten werden (vgl. Koran 4,75; 49,9). Im Falle des Fehlens oder des Versagens von internationalen Rechtseinrichtungen ist es also möglich, sich auf der Grundlage dieses Prinzips aus humani-

tären Gründen in Konflikte einzuschalten, und es besteht keinerlei Einschränkung für eine solche Intervention. Weltliche Bestimmungen können ein Vorgehen dieser Art gleichfalls empfehlen. Die größte Gefahr besteht in diesem Falle im Missbrauch des angeführten Grundsatzes, bei der Entscheidung also, wo und wie man intervenieren soll, worin, mit einem Wort, die Intervention bestehen soll. In der Tat gibt es immer wieder Mächte, die diesen Grundsatz missbrauchen und sich in unzulässiger Weise und aus Herrschsucht in die Angelegenheiten anderer einmischen, was unmenschlich ist.

gemeinsame Anstrengungen im Sinne der Menschenrechtsfragen

PICHLER Es ist mir ein Anliegen, einen persönlichen positiven Eindruck vom Verlauf dieses Dialogprozesses wiederzugeben. Schon in der sehr offenen Reaktion von Professor Mosaffa auf den Beitrag der Kollegen Luf und Potz, aber auch jetzt in ihrem eigenen Referat, hatte ich das nachhaltige Empfinden einer großen Nähe zu Geist und Anspruch der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Ohne Zweifel ist heute ein vielseitiges Bemühen zur Verbreitung eines Gemeinsinnes zur Lösung der Menschenrechtsfragen notwendig.

Mitarbeit an Menschenrechtsentwicklung unter Wahrung eigener Wertvorstellungen

MOSAFFA Tatsächlich stehen wir den multilateralen Menschenrechtsabkommen positiv gegenüber. Die Islamische Republik Iran hat die Erklärungen zu den Menschenrechten, insbesondere auch das „Übereinkommen über die Rechte des Kindes“ (1989), angenommen, und wir haben dazu auch weiterführende Ideen. In den Vereinten Nationen haben wir die Resolution

zur Stärkung der internationalen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte initiiert. In den iranischen Lehrzentren laufen eine Reihe von Programmen, um die Menschen mit den Bestimmungen zum Schutz der Menschenrechte bekanntzumachen. So gibt es an den iranischen Universitäten eine Anzahl von Lehrstühlen zum Studium der Menschenrechte, wobei unser ganzes Bemühen darin liegt, wie wir unter Wahrung unserer eigenen Wertvorstellungen bei der Entwicklung der internationalen Menschenrechtsprogramme mitarbeiten und von deren positiven gesellschaftlichen Errungenschaften profitieren können. Natürlich haben wir auf dem Boden intensiver Menschenrechtsstudien die weltweite Geltung und die Standards der Wiener Menschenrechtskonferenz aus dem Jahr 1993 auch selbst akzeptiert; ein wesentliches Anliegen dabei ist die Wahrung unserer Werte, und diese mit den Menschenrechtsbestimmungen in Einklang zu bringen.

Verhalten des Staates wichtig für Rezeption bestimmter Vorstellungen durch die Bevölkerung

geben, wird natürlich die Bevölkerung skeptisch sein, ob sie den schönen Beteuerungen der Humanisierung und Einswerdung der Menschheit Glauben schenken kann und sich die friedens- und menschenrechtspolitischen Aspekte wirklich zueigen machen soll.

Bildung von Koalitionen kleinerer Staaten kann Durchsetzung ihrer Interessen unterstützen

ein, wenn man es so sagen will, institutioneller Isolationismus, der als Reaktion auf diese Verhältnisse natürlich verständlich wäre, sich in einer bestimmten Weise als ‚selffulfilling prophecy‘ herausstellen könnte. Denn hält man sich gerade von diesen internationalen Institutionen fern, dann wird man nur umso sicherer vor jene vollendeten Tatsachen gestellt, die dieses internationale Konzert, dem man selbst nicht einmal mehr angehört, an globalen Bedingungen für den einzelnen Staat schafft.

Eine interessante Erfahrung hat in dieser Hinsicht unser eigener Staat, Österreich, gemacht, als es um die europäische Einigung ging. Es handelte sich keineswegs um Fragen von derselben Tragweite, sie waren aber doch analoger Natur. Die Europäische Union, so wurde gesagt, wird von wirtschaftlich und politisch viel wichtigeren Staaten dominiert, und Österreich könnte dann in allen wichtigen Fragen überstimmt werden; daher sollte die politische Eigenständigkeit unseres Landes gewahrt bleiben. Wir sind heute froh, dass die Entscheidung nicht in diese Richtung gefallen ist, weil schon damals berechtigterweise – wie sich heute auch tatsächlich herausstellt – als Gegenargument angeführt wurde: wenn wir nicht mittun, werden wir auch nicht mitentscheiden können. Heute zeigt sich, dass vielfach auch Koalitionen von wirtschaftlich und politisch schwachen Staaten zusammen genommen starke Koalitionen bilden können, die in der Lage sind, die Politik Gesamt-

HAMMER Der Wert und die Wirksamkeit von Menschenrechts- und Friedenserziehung wird bei der Bevölkerung meiner Ansicht nach immer sehr stark davon abhängen, wie der jeweils eigene Staat sich im internationalen Kontext und den Anforderungen internationaler Zusammenarbeit gegenüber verhält. Ist da nicht sozusagen ein Minimum an Glaubwürdigkeit ge-

Ganz zu Recht hat Dr. Beheshti natürlich vorher das Bedenken artikuliert, dass Staaten, für die die nationale Souveränität ein wertvolles Gut geworden ist, skeptisch sind, sich in ein internationales Konzert einzubringen, das nach wie vor von den ehemaligen Kolonialmächten, die politisch und wirtschaftlich sehr stark sind, dominiert wird. Dennoch meine ich, dass

europas stark zu beeinflussen. Diesen Erfolgsbericht gleichsam wollte ich an dieser Stelle einbringen in der Überzeugung, dass das Gesagte in analoger Weise für die Frage gilt, inwieweit souveräne Staaten, die aber vergleichsweise politisch und wirtschaftlich nicht so stark sind wie andere, sich an globalen internationalen Institutionen beteiligen sollen.

internationale Dynamik unterstützt gemeinsame Bemühungen um Menschenrechte

MOSAFFA Die Präsenz in den internationalen Konferenzen zum Thema Menschenrechte war für die Länder der Dritten Welt nie ohne Probleme, denn die Vorreiterrolle der Großmächte bei diesen Versammlungen und die Art, wie das Anliegen der Menschenrechte durch diese mächtigen Länder vertreten wurde, hat ihre Sorge noch weiter verstärkt. Es besteht kein Zweifel, dass eine

aktive Präsenz und das erfolgreiche Ausräumen so mancher Missverständnisse dazu beitragen könnten, die Situation der Menschenrechte zu verbessern. Und die internationale Dynamik, die durch die Annahme der einschlägigen Dokumente in Gang gekommen ist, wird das Ihre dazu beitragen, den Menschenrechten in Zukunft weitere Anerkennung und Unterstützung zu verschaffen.

Im übrigen kann man davon ausgehen, dass aufgrund der internationalen Bemühungen die Menschenrechte allgemein anerkannt sind. Probleme ergeben sich aus zum Teil unterschiedlichen Interpretationen, aus bestimmten Bedingungen, die damit verbunden werden, aus dem Umfang der Einmischung von außen und verschiedenen anderen Fragen. Das Problem der Souveränität der Länder, das auf ihr Recht der Selbstbestimmung zurückgeht, kann man nicht im Rahmen der Menschenrechte erörtern. Fragen der Souveränität und die zunehmenden Probleme im Bereich der Ökologie haben bereits eine Reihe von Einschränkungen für die Länder mit sich gebracht. Die einzelnen Länder sind oft den Menschenrechten gegenüber sehr empfindlich, da sie ihre Machtbereiche einschränken; sind hingegen Vorteile damit verbunden, wie beispielsweise im Bereich der Ökologie und der Drogenbekämpfung, werden sie leichter dafür zu gewinnen sein. Man kann das heikle Thema Menschenrechte in besonnener Weise angehen und ohne die grundlegenden Werte der einzelnen Länder zu beeinträchtigen. Dies ist umso wichtiger, als bestimmte Probleme, wie die Rechte der Frauen und Kinder, die Gleichberechtigung der Menschen, die Anerkennung der menschlichen Würde u. a. im Leben und Zusammenleben der Nationen in hohem Maße aktuell sind. Wie man in der Auseinandersetzung mit all diesen Fragen an ein Ziel kommt und wie man sich dabei am zweckmäßigsten

verhält, das erfordert jene Präzision und Feinfühligkeit, die in der Natur der Sache liegen. Jedenfalls halte ich die Meinung, dass die Länder der Dritten Welt in den internationalen Gremien keinen Einfluss haben und ihre Ansichten und Vorschläge wirkungslos bleiben, für unbegründet.

EDALATNEZHAD Zunächst ein Desiderat, das mir wichtig erscheint: dass man in diesem laufenden Dialogvorhaben neben der Diskussion der Prinzipien von Frieden und Gerechtigkeit, von vorbeugenden Maßnahmen angesichts drohender Konflikte usw., der bereits ausführlich Raum gegeben wurde, der Suche nach praktischen Lösungen genügend Aufmerksamkeit schenkt.

internationale Kontrolle bei humanitären Interventionen! Zur Frage humanitärer Interventionen: der Diskussion des damit angesprochenen Sachverhaltes ist ohne Zweifel große Aufmerksamkeit zu widmen. Unterwirft man diese Interventionen nicht der Kontrolle internationaler Organisationen, ist ihrem Missbrauch Tür und Tor geöffnet.

neue Probleme brauchen neue Lösungen Schließlich zur Frage von Professor Gabriel, ob es im Islam eine Diskussion zum Thema ‚gerechter Krieg‘ und ‚humanitäre Interventionen‘ gibt. Nach islamischer Auffassung gibt es einen Unterschied zwischen ‚Rechten‘, *huqūq*, und ‚islamischem Recht‘ (*fiqh islāmī*). Während man unter ‚Rechten‘ das versteht, was in den offiziellen staatlichen Organen als Gesetz bezeichnet wird, sind *fiqh* und *šarīʿa* nicht ohne weiteres anwendbar. Mit dieser Unterscheidung ist auch der Unterschied zwischen dem Islam angesprochen, wie wir ihn verstehen, und dem Islam der al-Qaida und der Taliban. Sie berufen sich auf historische Texte und richten ihr Handeln danach aus, was in der Vergangenheit, in einem bestimmten historischen Rahmen gut und recht gewesen ist.

Doch ist damit nicht die Frage beantwortet, ob jene historischen Ansichten auch für eine Lösung jener Probleme hilfreich sein können, die uns heute gestellt sind. Unserer Auffassung zufolge müssen die heutigen Probleme auf der Ebene von Gesetzen gelöst werden, die durch die für die verschiedenen Bereiche zuständigen Organe des Staates erlassen werden. Bekennen wir uns in Iran zu den Menschenrechten, so müssen wir uns auch allem verpflichtet wissen, was daraus für die Praxis folgt. Aus meiner Sicht entsprechen die Menschenrechte, wie sie heute international anerkannt sind, mindestens in sechs Punkten nicht dem islamischen Recht, *fiqh*, und der *šarīʿa*, wobei aber

zu hoffen ist, dass wir auf dem Weg des *iğtihād*, durch Rechtsentscheide also, die in Reaktion auf die Probleme der heutigen Zeit hin getroffen werden, und durch entsprechende Interpretationen der Religionsgelehrten in den theologischen Zentren eine Art Konsens erreichen können.

Lernprozess auch bezüglich humanitärer Interventionen **MOSAFFA** Das Problem, dass humanitäre und friedensichernde Interventionen nicht einseitig durchgeführt werden, wird in den einschlägigen internationalen Konferenzen ausführlich diskutiert. Die Lektionen, die wir durch die Einmischung der USA in Somalia und in Haiti erhalten haben, sind beredte Beispiele dafür. Man darf davon ausgehen, dass die internationalen Gremien bemüht sind, im Lauf der Zeit bessere Ergebnisse zu erzielen.

islamische Menschenrechte müssen bindenden Charakter haben Aufgabe der islamischen Welt ist es, die Bemühungen um die Formulierung islamischer Menschenrechte fortzusetzen und sie nicht bloß in Form von allgemeinen Resolutionen, sondern von verpflichtenden, in der Praxis durchzuführenden Forderungen zu verabschieden. Hinsichtlich der Rechte der Frauen und Kinder haben die islamischen Länder die diesbezüglichen Menschenrechte unter Berücksichtigung des Vorbehaltsrechtes, *ḥaqq taḥaffuẓ*, unterschrieben. Das aber hat zu einem Streit geführt, der noch nicht beigelegt ist, weil die islamischen Länder einerseits Mitglied der internationalen Gemeinschaft sein wollen, andererseits aber manche Einschränkungen machen, von denen sie dann nicht wissen, wie sie damit umgehen sollen. Hier gilt es, weiterführende Maßnahmen zu ergreifen.

geschichtlicher Prozess im Verständnis der Menschenrechte Unter den Prinzipien der Menschenrechte gibt es Prinzipien, über deren Richtigkeit und Rechtmäßigkeit kein Zweifel bestehen kann, so vor allem jene, die die Würde und Ehre des Menschen betreffen. Die Problematik der Globalisierung und des kulturellen Relativismus bleibt dennoch bestehen, obwohl man sich damit in den Vereinten Nationen auseinandergesetzt hat und bemüht war, die islamischen Standpunkte zu berücksichtigen. Es geht jedenfalls darum, jene Bemühungen, die im Islam vor 1400 Jahren im Interesse der Menschenrechte unternommen wurden, in Einklang zu bringen mit jener Weiterentwicklung der Menschenrechte, die man in unserer Zeit erreicht hat. Wobei die Probleme weniger das grundsätzliche Festhalten an den Menschenrechten betreffen, als vielmehr die Fragen ihrer konkreten Anwendung.

zum Engagement
der Religionen
für die
Menschenrechte

LUF Im Vorangegangenen war von sechs Differenzen die Rede, die von islamischer Seite in Bezug auf das heutige Menschenrechtsverständnis geltend gemacht werden. Sie sollten im Einzelnen hier noch genauer benannt werden. Das wäre für uns von großem Interesse.

Auf die Fragen, die von Professor Mosaffa aufgeworfen wurden, wäre gleichfalls noch näher einzugehen. Geht man davon aus, dass die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten, wie sie betonte, besonders wichtig sind für die Erziehung, die Prävention und auch die Ethosbildung von Menschenrechten, dann haben die Religionen hier einen ganz wesentlichen Beitrag zu leisten. Gerade in der Sozialbotschaft der christlichen Kirchen hat die Bezugnahme auf Menschenrechte, so will mir scheinen, einen zentralen Ort bekommen. Was können die Religionen also näher tun und welche Bedingungen müssen beachtet werden? Ich will, auch im Anschluss an den Diskussionsbeitrag von Professor Pichler, versuchen, dazu ein paar kurze Thesen zu formulieren:

1. Ein solches Engagement ist nur möglich, wenn eine entsprechende Distanz zur Tagespolitik gegeben ist, da die unmittelbare Identifikation von Religion und Tagespolitik den Handlungsspielraum zu sehr einengt.
2. Es muss vermieden werden, dass die Religion gerade bei der Menschenrechtspolitik vereinnahmt und in nationalistischer Hinsicht instrumentalisiert wird, dass die Religion mit anderen Worten nur dazu dient, das nationalistische Denken zu beschönigen. Das würde die notwendige kritische Distanz gleichfalls reduzieren.
3. Es ist weiters Unfriede und feindliche Animosität unter den Religionen zu vermeiden, da dies einen besonders negativen Einfluss hat auf die Gesamtwirklichkeit. Friede unter den Religionen ist eine sehr wesentliche Bedingung des Weltfriedens.
4. Das Engagement für die Menschenrechte ist eine wichtige gemeinsame Aufgabe der Religionen. Sie sollten hier gemeinsam sensibilisierend, kritisierend und auch agierend auftreten, weil es ein wichtiges gesellschaftliches Anliegen ist.
5. Wie die Religionen in ihren eigenen Reihen mit dem Phänomen ‚Konflikt‘ umgehen, ist eine Frage der Glaubwürdigkeit nach außen.

Globale Konflikte, Unrecht und universelle Herrschaft des Rechts

Stefan Hammer

1. Einleitung

Der internationale Terrorismus und seine Bekämpfung sowie die Probleme der Globalisierung markieren heute globale Konfliktfelder, die für eine kulturrelativistisch verkürzende Interpretation besonders anfällig sind. Die Bedrohung der globalen Sicherheit durch Terrorismus und die globale Sicherheitspolitik von heute werden nicht selten zu einem Kampf der Zivilisationen stilisiert. Diese Wahrnehmung vollzieht sich vor dem Hintergrund der ökonomischen Globalisierung, die ihrerseits, insbesondere in ihren soziokulturellen Auswirkungen, nicht selten wiederum als interkulturelle Konfliktlage interpretiert wird, in der die westlich geprägte Zivilisation eine Dominanz entfaltet, die zunehmend zur Erosion anderer Lebensformen und kultureller Identitäten führt. Sobald es jedoch um die Suche nach adäquaten rechtlich-institutionellen Antworten auf diese globalen Konfliktlagen geht, erweist sich schnell, wie unzureichend eine solche interkulturelle Sichtweise ist. Deshalb soll im folgenden versucht werden, den Unrechtsgehalt von Handlungsmustern und Strukturbedingungen anzugeben, die heute elementare Güter und Lebensinteressen großer Teile der Weltbevölkerung bedrohen. Erst aus dem, was solcherart in globaler Dimension als gemeinsame Unrechtserfahrung formulierbar ist, ergeben sich Perspektiven für rechtlich-institutionelle Abhilfen, die zum Ausbau einer universellen Herrschaft des Rechts beitragen können.

In unmittelbarer Reaktion auf die Terroranschläge des 11. September 2001 wurde vielfach, insbesondere auch von offiziell amerikanischer Seite, gesagt, sie seien ein Angriff auf die westliche Zivilisation gewesen. Mit dieser Interpretation hat man die militärischen Reaktionen des Westens auch als Verteidigung der westlichen Lebensform gegen die „Feinde der Freiheit“ legitimiert. Diese Sichtweise hat sich auch in der öffentlichen Meinungsbildung niedergeschlagen. Darin zeigt sich nicht nur eine Übernahme des *Huntington'schen* Modells vom Zusammenprall der Kulturen. In gewisser Weise wird damit sogar die Logik der Gegner übernommen: Sie haben ja

ihren Angriff als Akt des Dihad gegen die säkulare westliche Zivilisation und ihre globale Hegemonie erklärt, die sich nicht zuletzt in der Globalisierung und ihren Auswirkungen manifestiert. Die Symbolik, die in der Auswahl der Angriffsziele zum Ausdruck gekommen ist, sollte die militärischen und wirtschaftlichen Zentren dieser Zivilisation im Kern getroffen erscheinen lassen.

Das, was den Angriff des 11. September zu einem ungeheuerlichen Verbrechen gemacht hat, ist aber nicht bloß aus der Perspektive einer bestimmten Lebensform, sondern aus universeller Perspektive zu benennen: es war ein Massenmord an etwa 3.000 Menschen. In Art und Umfang singulär war das Ereignis also nicht ein Angriff auf eine Kultur, sondern auf das menschliche Leben als das elementarste universelle Rechtsgut. Damit ein Angriff dieser Art und dieses Ausmaßes als elementares Unrecht wahrgenommen wird, dazu bedarf es keiner bestimmten kulturellen oder gar religiösen Prägung. Das haben nicht zuletzt die Reaktionen der Weltöffentlichkeit aus allen Kulturkreisen eindrucksvoll gezeigt. Soweit Betroffenheit und Empörung gerade in der nichtwestlichen Welt artikuliert worden sind, war dies ein besonders wertvolles Korrektiv gegen die kulturtheoretische ‚Engführung‘ in der Interpretation dieses Ereignisses als eines Auftakts zu einem neuen ‚Kampf der Kulturen‘. Die Interpretation als Kulturkonflikt missachtet eigentlich die Würde der Opfer und folgt gerade darin wiederum der Logik der Angreifer: In der Tat waren die Ermordeten selbst gar nicht gemeint, sie waren bloßes Mittel, um dem symbolischen Angriff auf die westliche Welt eine spektakuläre Dimension zu geben. Wer diese Sicht übernimmt, tappt gleichsam in die ideologische Falle, die die Angreifer gestellt haben.

Die Verurteilung des Terroraktes als Unrecht durch die Weltöffentlichkeit ist paradigmatisch für den Ausgangspunkt, von dem aus in weiterer Folge Rechtsentwicklung stattfinden kann. Rechtsbewusstsein und rechtliche Strukturen entstehen nicht abstrakt, in deduktiver Ableitung aus einem kulturell oder religiös geprägten, substanziellen Begriff vom Menschen, sondern aus konkreten Unrechtserfahrungen. Recht hat also genetisch einen negativen Ursprung, es entsteht als Negation des Unrechts und verdichtet sich beständig zu einer institutionalisierten Ordnung, in der sich die Summe der geschichtlichen Unrechtserfahrungen widerspiegelt. Daraus werden fundamentale Rechtsgüter wie Leben, Sicherheit, persönliche und geistige Freiheit, individuelle und kollektive Selbstbestimmung etc. formulierbar und können unter rechtlichen Schutz gestellt werden. Diese Genese vollzieht sich zunächst in partikulären Rechtsgemeinschaften, weil die zugrunde liegenden Unrechts-

erfahrungen auf den Kontext einer Gruppe von Menschen beschränkt sind, die miteinander in Interaktion stehen. Je mehr jedoch durch die Globalisierung menschlicher Interaktion elementare Unrechtserfahrungen in globaler Dimension gemacht werden, desto stärker wird der universale Charakter der verletzten Rechtsgüter offenbar und verlangt nach einer schrittweisen Verdichtung universeller rechtlicher Standards und Schutzmechanismen. Dies kann anhand der Entwicklung des universellen Völkerrechts im 20. Jahrhundert nachgezeichnet werden.

2. Die universelle Völkerrechtsentwicklung als Spiegel globaler Unrechtserfahrungen

Im 20. Jahrhundert haben die Erfahrungen kriegerischer Massenvernichtung, rassistisch motivierten Völkermords und kolonialer Unterdrückung von zuvor ungeahntem Ausmaß zunächst zu einer universellen rechtlichen Neuordnung der internationalen Beziehungen durch die Satzung der Vereinten Nationen geführt, deren Eckpunkte das absolute Gewaltverbot zwischen den Staaten sowie ihre souveräne Gleichheit auf der Basis der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker bilden (UN-Charta Art. 1, Abs. 2 und Art. 2, Abs. 1 und 4). Diese Grundsätze sind somit allesamt aus der globalen Erfahrung hervorgegangen, dass die gewaltsame Machtausübung einzelner Staaten auf der Basis unumschränkter Souveränität, zumal wenn sie sich des technologischen Fortschritts bedienen, zur größten Bedrohung für Leben, Freiheit und Sicherheit der Menschheit geworden war. Den letzten legitimierenden Bezugspunkt für dieses Ensemble von Grundsätzen der internationalen Rechtsordnung bildet somit die Achtung der gleichen rechtlichen Würde aller Menschen, wie dies bereits die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in ihrer Präambel erkennen lässt.

So ergibt sich das Gebot, die *souveräne Gleichheit der Staaten* zu achten, als verallgemeinerbares Prinzip nicht aus der je einzelstaatlichen Souveränität selbst. Konsequenterweise zu Ende gedacht, ist auch äußere Souveränität ein paradoxer Begriff, der als Rechtsbegriff eigentlich nicht einmal mit der Bindung souveräner Staaten an das Völkerrecht vereinbar ist.¹ Er verbürgt die Achtung der Souveränität anderer Staaten vielmehr immer nur unter dem Vorbehalt eigener machtpolitischer Opportunität und bezeichnet damit genau

¹ Vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen 1994, 66.

jenen machtpolitischen Standpunkt, der zur weltweiten Bedrohung für Leben, Sicherheit und Selbstbestimmung der Menschen geworden war. Souveränität kann also als rechtliches Prinzip keinen Selbstzweck darstellen, sondern ihre Rechtfertigung nur aus dem allen Menschen zukommenden Recht auf Sicherheit, Freiheit und Selbstbestimmung beziehen.² Sie setzt voraus, dass alle Menschen, wo immer sie sich auf der Welt befinden, als Personen anerkannt und ihre elementaren Menschenrechte geachtet werden. Dies schließt auch die Zuerkennung elementarer politischer Rechte ein, ohne die man nicht von genuiner demokratischer Selbstbestimmung der Bürger eines Staates sprechen kann. In diesem Sinne verbindet die Wiener Erklärung der Weltkonferenz über Menschenrechte 1993 (nach dem Vorbild der friendly-relations-Deklaration der Vereinten Nationen) die Wahrung der „territorialen Integrität und politischen Einheit souveräner und unabhängiger Staaten“ mit der Voraussetzung, dass diese „sich gemäß dem Grundsatz der Gleichberechtigung und des Selbstbestimmungsrechts der Völker verhalten und daher eine Regierung besitzen, die ohne Unterschiede irgendwelcher Art die gesamte zu dem betreffenden Gebiet gehörende Bevölkerung vertritt“.³ Erst die Allgemeinheit der fundamentalen, notwendig allen Menschen in gleicher Weise zukommenden, insbesondere auch politischen Freiheitsrechte ist es also, was die Achtung staatlicher Souveränität normativ verallgemeinerbar macht und damit die universelle Rechtsvoraussetzung für den Grundsatz der souveränen Gleichheit der Staaten bildet.

Damit ist klar, dass auch das den Grundsatz der souveränen Gleichheit der Staaten stützende *Selbstbestimmungsrecht der Völker* als allgemeines Rechtsprinzip in sich zusammenfällt, wenn es vom Begriff universeller Menschenrechte gelöst wird. Wenn menschenrechtliche Ansprüche insgesamt etwa bloß als Ausdruck eines bestimmten kulturell geprägten Selbstverständnisses gelten, dann wird gerade auch dem allgemeinen Anspruch auf kulturelle Selbstbestimmung der Boden entzogen. Kann es nämlich nur je kulturimmanente Standpunkte geben, so wird die Gleichberechtigung der Kulturen selbst relativ und kulturabhängig, und es gibt dann eben koexistenzfreundliche Kulturen, und andere, die einen Anspruch auf Hegemonie oder gar Absolut-

² Vgl. auch O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (Beck'sche Reihe; 1459), München 2002, 325.

³ Siehe Kap. I Abs. 2 der Wiener Erklärung der Weltkonferenz über Menschenrechte vom 23. Juni 1993. Vgl. dazu die Friendly Relations Declaration – Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über völkerrechtliche Grundsätze für freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen den Staaten im Sinne der Charta der Vereinten Nationen vom 24. Oktober 1970.

heit erheben, ohne dass dies kritisierbar wäre. Der sich so pluralistisch gebende angebliche Kulturrelativismus entpuppt sich also bei näherem Hinsehen als potentieller kultureller Absolutismus. Wird die Kultur dem Menschen und seiner Würde vorgeordnet, so manifestiert sich gerade darin „Kulturimperialismus“.⁴ Nicht anders als die von ihren universellen menschenrechtlichen Voraussetzungen gelöste einzelstaatliche Souveränität legitimiert somit auch ein solcher kulturrelativistischer Standpunkt in Wahrheit genau jene imperialistischen bzw. hegemonialen Ambitionen, die durch die universelle Neuordnung der internationalen Rechtsbeziehungen gerade überwunden werden sollten. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass es im Kampf gegen den Kolonialismus gerade die universelle menschenrechtliche Fundierung des Rechts auf Selbstbestimmung war, die den kulturimperialistischen Anspruch der Kolonialmächte brechen konnte und den kolonisierten Völkern staatliche Unabhängigkeit vermittelt hat. An diesem Punkt zeigt sich wohl deutlicher als irgendwo sonst, wie menschenrechtlicher Universalismus dazu angetan ist, den hegemonialen Anspruch gerade auch der westlichen Zivilisation, deren Denktradition er ideengeschichtlich entstammt, zurückzuweisen.

Ebenso wie der Grundsatz der souveränen Gleichheit der Staaten bezieht also auch das diesen Grundsatz stützende Recht der Völker auf Selbstbestimmung seine allgemeine Geltung nur aus dem Rückbezug auf die Gleichheit aller Menschen in ihrem elementaren rechtlichen Status als Personen. Dasselbe gilt letztlich sogar vom *allgemeinen Gewaltverbot* zwischen den Staaten. Selbst der Schutz des Friedens, der unter den Kooperationszielen der internationalen Gemeinschaft heute wohl an oberster Stelle steht, ist kein Selbstzweck, sondern dient dem elementaren Anspruch aller Menschen auf ein Leben frei von Angst vor Gewalt. Ohne einen universalen menschenrechtlichen Kern wäre auch das Gewaltverbot selbst letztlich der Beliebigkeit kulturspezifischer Interpretation ausgeliefert, indem staatliche Gewaltakte einfach als Notmaßnahmen zur Erhaltung jeweiliger kultureller oder staatlicher Integrität ausgegeben werden könnten. Auch hier ist also von einem kulturinvarianten Anspruch auf Sicherheit vor willkürlicher Gewalt gegenüber Unschuldigen auszugehen. Wenn dieser Anspruch durch menschenverachtende staatliche Regime systematisch verletzt wird, so ermächtigt dies zwar nicht ohne weiteres zur militärischen Intervention von außen, doch relativiert sich das Rechtsgut des äußeren Friedens und unterliegt einer Abwägung mit Zielen humanitärer Intervention. Die mit einer solchen Relativierung verbundene

⁴ W. Schweidler, *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte* (Philosophie: Forschung und Wissenschaft; 5), Münster u. a. 2001, 181, 218.

Gefahr der Privatjustiz einzelner mächtiger Staaten oder Staatengruppen, die gerade wiederum kulturimperialistisch ausgeübt werden kann, liegt auf der Hand und kann nur durch den Ausbau und die weitere Entwicklung universeller Strukturen kollektiver Sicherheit eingedämmt werden.

Die Stärkung der kollektiven Sicherheit ist nicht nur unmittelbar ein Mittel zur Friedenssicherung, sondern mittelbar gerade auch zum Schutz der Menschenrechte, sofern deren Verletzung als Bedrohung der Sicherheit identifiziert wird. In der Tat haben heute die Mehrzahl internationaler Konflikte ihren Ursprung in Bürgerkriegen, die nicht selten die Folge menschenrechtsverletzender Verhältnisse sind. In der Identifikation solcher Menschenrechtsverletzungen als Gefährdung des Friedens manifestiert sich ein noch nicht abgeschlossener Prozess, in dem die universellen Menschenrechte als kulturunabhängige Rechtsvoraussetzung, die der völkerrechtlichen Friedensordnung nach 1945 zunächst noch weitgehend implizit zugrunde liegen, nach und nach gewissermaßen freigelegt werden. Dieser Prozess findet seinen Niederschlag in der internationalen Rechtsentwicklung, die die Menschenrechte selbst durch immer differenziertere Instrumentarien in einer Vielzahl von Konventionen zum eigentlichen Schutzgut gemacht haben. Das Asylrecht und die Schaffung einer internationalen Strafgerichtsbarkeit⁵ sind weitere Marksteine in dieser Entwicklung, die hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann. Diese Entwicklung zeigt insgesamt, dass staatliche Gemeinwesen nicht mehr als Sphären exklusiver politischer Verantwortung nach innen zu verstehen sind, sondern dass sie füreinander eine menschenrechtliche Verantwortung haben, weil sich in mehrfacher Hinsicht herausgestellt hat, dass die Gewährleistung der elementaren Menschenrechte eine universelle Voraussetzung für die friedliche Koexistenz gleichberechtigter Staaten auf der Basis des Selbstbestimmungsrechts der Völker bildet und deshalb nicht dem uneingeschränkten Belieben der Staaten überlassen bleiben kann.⁶

3. Terrorismus, Recht auf Selbstverteidigung und globaler Naturzustand

Mit der skizzierten institutionellen Entwicklung hat sich aber der Aufbau einer universellen Herrschaft des Rechts nicht etwa auf das bloße Problem der effektiven Durchsetzung der Menschenrechte im Rahmen der bereits existierenden Institutionen reduziert. Völlig neuartige Bedrohungen stellen

⁵ Siehe dazu den Beitrag zu dieser Tagung von G. Luf – R. Potz, Globalisierung und internationale Strafgerechtigkeit: unten S. 241–251.

⁶ Siehe dazu insb. Kap. I, Abs. 4–6 der Wiener Menschenrechtserklärung 1993.

die internationale Rechtsentwicklung vielmehr vor neue strukturelle Herausforderungen. Eine der neuen Erfahrungen, die am 11. September 2001 einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat, beinhaltet, dass die Bedrohung der elementaren Rechtsgüter von Leben und Sicherheit durch bewaffnete Gewalt nicht mehr auf die beiden herkömmlichen phänomenologischen Typen beschränkt ist: nämlich auf Kriege zwischen Staaten und Gewaltverbrechen innerhalb staatlicher Gemeinwesen. Der weltweit agierende Terrorismus stellt eine neue Quelle der Gewalt dar, die einerseits den Rahmen innerstaatlicher Verbrechensbekämpfung überschreitet, andererseits aber auch durch das internationale System kollektiver Sicherheit, wie es die Charta der Vereinten Nationen derzeit vorsieht, nicht zu bewältigen ist. Als unmittelbare Abhilfe kommt somit zunächst nur mehr das Recht auf Selbstverteidigung gemäß UN-Charta Art. 51 in Betracht.

Artikel 2, Abs. 4 der UN-Charta verbietet Gewaltanwendung zwischen den Mitgliedern der Vereinten Nationen, und das können nach Kap. II der UN-Charta nur Staaten sein. Das Recht der Staaten auf Selbstverteidigung kann sich als Ausnahme vom allgemeinen Gewaltverbot daher nur gegen Rechtsträger richten, denen gegenüber ein solches Gewaltverbot prinzipiell besteht, und das sind eben Staaten. Bislang war zur Inanspruchnahme des Selbstverteidigungsrechts also ein bewaffneter Angriff eines anderen Staates vorausgesetzt, den dieser unter Bruch des Gewaltverbots begangen hat. Die Abwehr eines nichtstaatlichen Aggressors hat in dieser Sicht typischerweise keine zwischenstaatliche Dimension, sondern ist eine Angelegenheit der inneren Souveränität der Staaten. Sie liegt somit von vornherein außerhalb der Reichweite des zwischenstaatlichen Gewaltverbots und bedarf somit auch keiner besonderen völkerrechtlichen Ermächtigung. Ob ein bewaffneter Angriff vorliegt, der eine Selbstverteidigung rechtfertigt, kann in diesem herkömmlichen Verständnis somit nicht von der Frage gelöst werden, welchem fremden Staat dieser Angriff zuzurechnen ist.

Diese Voraussetzung hat sich mit dem Aufkommen des internationalen Terrorismus geändert. Terroristische Anschläge gingen von Organisationen aus, die mit einem Staat nicht identisch sind und von denen auch nicht feststeht, dass sie von einem Staat kontrolliert werden. Obwohl diese bewaffneten Angriffe somit keinem Staat zurechenbar waren, wurde die militärische Intervention in Afghanistan dennoch mit dem Recht der Staaten auf Selbstverteidigung legitimiert. Das ist nicht nur der Standpunkt der Staaten, die die Anti-Terrorallianz bilden, sondern kommt auch in den diesbezüglichen Resolutionen des Sicherheitsrates, wenn auch in ambivalenter Weise,

zum Ausdruck: Einerseits wird in den Terrorakten eine Bedrohung für den Weltfrieden gesehen und dies in Zusammenhang mit der Möglichkeit von Maßnahmen kollektiver Sicherheit nach Kap. VII der UN-Charta gebracht. Andererseits wird das Recht auf Selbstverteidigung nach Art. 51 der UN-Charta betont, ohne dabei einen bestimmten Staat als Aggressor oder auch nur als Ziel der Selbstverteidigung zu bezeichnen.⁷ Damit wird anerkannt, dass die Abwehr dieser neuen Erscheinungsform von Gewalt in Gestalt des internationalen Terrorismus weder im Rahmen der innerstaatlichen Verbrechensbekämpfung noch im Rahmen des Systems der kollektiven Sicherheit aussichtsreich erscheint. Zugleich haben die Sicherheitsratsmitglieder damit eine Rechtsmeinung über die Zulässigkeit des Selbstverteidigungsrechts zum Ausdruck gebracht, und die überwiegende Staatengemeinschaft hat diese Rechtsmeinung entweder durch explizite bzw. aktive Unterstützung oder zumindest stillschweigend durch Unterlassen von Protest bestätigt. Wenn man die Zulässigkeit einer internationalen Selbstverteidigung gegen nichtstaatliche Aggressoren nicht schon von vornherein bejaht, so erscheint sie mit dieser Entwicklung inzwischen wohl durch neu entstandenes Gewohnheitsrecht abgesichert.⁸

Die problematischen Konsequenzen dieser erweiterten Lesart des Selbstverteidigungsrechts zeigen sich, wenn man sich ihre rechtlichen Implikationen und deren Tragweite näher vor Augen führt. Geht der bewaffnete Angriff nicht von einem Staat aus, so dient die völkerrechtliche Legitimation der Selbstverteidigung nur mehr dazu, den nichtstaatlichen Aggressor überall bekämpfen zu können, wo er vermutet wird, also auch in anderen Staaten, und zwar ohne Rücksicht auf deren territoriale Souveränität. Was andernfalls eine bewaffnete Verletzung der territorialen Integrität und damit ein Bruch des Gewaltverbotes darstellen würde, ist damit als Akt der Selbstverteidigung gerechtfertigt. Die davon betroffenen Staaten müssen die gleichsam dabei entstehenden ‚Kollateralschäden‘ an ihrer territorialen Integrität hinnehmen.⁹ Sollten sie sich der legitimen Selbstverteidigung gegenüber den terroristischen Organisationen auf ihrem Territorium entgegen-

⁷ Vgl. insbesondere die Resolutionen des UN-Sicherheitsrates 1368 vom 12. September und 1373 vom 28. September 2001. Zur Widersprüchlichkeit dieser Resolutionen vgl. etwa *Ch. Tomuschat*, *Der 11. September 2001 und seine rechtlichen Konsequenzen*, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* (2001) 535 (543 f.), und *A. Cassese*, *Terrorism is Also Disrupting Some Crucial Legal Categories of International Law*, in: *European Journal of International Law* 12/5 (2001) 993–1001 (996).

⁸ Vgl. die Erwägung bei *A. Cassese*, a. a. O. (Anm. 7) 997.

⁹ Vgl. *Ch. Tomuschat*, a. a. O. (Anm. 7) 541.

stellen, so stellen sie sich damit auf die Seite des Aggressors, wodurch auch Gewalt gegen die Machthaber in diesen Staaten im Rahmen der Ausübung des Selbstverteidigungsrechts zulässig wird.¹⁰

Die Konsequenzen dieser neuen, ausgeweiteten Dimension des Selbstverteidigungsrechts sind sehr weitreichend: Der Umfang der betroffenen Staaten ist von vornherein nicht abgrenzbar, zumal wenn es sich um einen so diffusen Aggressor wie ein internationales Terrornetzwerk handelt. Dies bedingt zusätzlich auch noch ein Moment qualitativer Entgrenzung der Selbstverteidigung: Losgelöst vom unmittelbaren zeitlichen und kausalen Zusammenhang mit einem terroristischen Anschlag kann die Fortdauer einer unmittelbaren Bedrohung angenommen werden, solange die Organisation nicht nachhaltig ausgeschaltet ist. Zweifel an einer solchen Ausschaltung werden fortlaufend genährt, solange es immer neue Anschläge gibt, deren Urheber nicht bekannt sind. Die unmittelbar drohende Gefahr eines bewaffneten Angriffs, die die weitere Ausübung militärischer Selbstverteidigung rechtfertigt, ist somit in ihrer zeitlichen Fortdauer kaum objektiv eingrenzbar. Diese Entwicklung läuft darauf hinaus, dass das Selbstverteidigungsrecht in weite Bereiche globaler Kriminalitätsbekämpfung hineingetragen und dort letztlich zur Selbstjustiz erweitert wird. Jenseits des dünnen Netzwerks einer internationalen Herrschaft des Rechts, die mit Mühe durch Ansätze eines Gewaltmonopols der kollektiven Sicherheit gesichert werden soll, wird also ein neuer Bereich des völkerrechtlich legitimierten Naturzustands eröffnet. Es ist ein latenter Kriegszustand zwischen jenen Mächten, die sich als zivilisierte Welt verstehen, und der organisierten globalen Kriminalität. Auf diese Weise findet das Paradigma des Zusammenstoßes der Kulturen sogar im Völkerrecht eine neue Einfallspforte: Der Mangel an objektivierbaren Kriterien für bewaffnete Gewaltanwendung eröffnet strukturell die Möglichkeit einer Selektivität, die nicht zuletzt von Mustern einer kulturellen Selbstbehauptung geprägt sein kann. Aus kulturspezifischer Perspektive kann dann wiederum jede geopolitische oder geoökonomische Situation als Bedrohung der eigenen Zivilisation, Lebensform oder Religion definiert werden und letztlich für jede Seite zur Legitimation bewaffneter Gewalt dienen. Damit setzt sich das Völkerrecht letztlich der Gefahr kulturrelativistischer Selbstauflösung aus.

Die unmittelbaren völkerrechtlichen Konsequenzen, die sich in Reaktion auf die neue globale Bedrohung von Leben und Sicherheit durch Ter-

¹⁰ Vgl. auch die Resolutionen des UN-Sicherheitsrates 1377 vom 12. November und 1378 vom 14. November 2001. Dazu auch *Ch. Tomuschat*, a. a. O. (Anm. 7) 544, mwN.

rorismus ergeben haben, können also nicht nachhaltig einen globalen Schutz dieser Rechtsgüter sicherstellen. Als unmittelbare Reaktion auf eine neue Bedrohungssituation ist die Inanspruchnahme des Selbstverteidigungsrechts zwar berechtigt, erweist sich aber als dysfunktional und daher von neuem gefährlich. Als entgrenzte Selbstjustiz kann berechnete Selbstverteidigung nämlich sehr schnell in neues Unrecht umschlagen und trägt daher nicht zur Durchsetzung, sondern zur massiven Destabilisierung der heute ohnehin noch sehr fragilen globalen Herrschaft des Rechts bei. Der für jeden Naturzustand geltende Befund, dass die Kontrahenten zwar einander nicht Unrecht tun, aber insgesamt im Unrecht sind, solange sie sich nicht einer durchsetzbaren Rechtsordnung unterwerfen¹¹, gilt gerade auch für die globalen Akteure. Diese Erkenntnis setzt aber die Einsicht voraus, dass die Kriterien für die Weiterentwicklung des Rechts auch hier wiederum nicht aus Positivdefinitionen bestimmter Werte aus einer je kulturellen Eigenperspektive gewonnen werden können, sondern aus der gemeinsamen Unrechtserfahrung der Bedrohung der Sicherheit für die Weltbevölkerung insgesamt. Erst dieser Rückbezug auf den universellen Anspruch aller Menschen auf ein Leben in Sicherheit macht für die weitere Rechtsentwicklung einen institutionellen Ausbau internationaler Rechtsstaatlichkeit und ihrer Sicherung durch ein kollektives Gewaltmonopol unabdingbar.

4. Globale Bedingungen individueller und politischer Selbstbestimmung

Eine Beurteilung der neuen globalen Gefährdungen für Freiheit und Menschenwürde wäre aber unvollständig, wenn sie auf das Sicherheitsproblem des Terrorismus beschränkt bliebe. Auch ökonomische und kulturelle Voraussetzungen politisch-rechtlicher Selbstbestimmung sind heute bedroht, und zwar eben nicht nur innerstaatlich, sondern ebenfalls in globaler Dimension. In diesem Zusammenhang sind insbesondere die Auswirkungen der ökonomischen Globalisierung zu nennen, die nicht nur die ökonomischen, sondern vor allem auch die sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen eines selbstbestimmten Lebens für alle Menschen erfassen. Die fortschreitende Ausdifferenzierung und Verselbständigung des globalen Wirtschaftsystems und die weltpolitische Sanktionierung seiner Wirk-

¹¹ Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, A S. 158, B S. 157 f.

mechanismen durch die Liberalisierung der Weltmärkte machen für die einzelnen staatlichen Gemeinwesen die Optimierung der Wettbewerbsposition der eigenen Volkswirtschaft zunehmend zum vorherrschenden Kriterium politischer Legitimität. Dies bedeutet auch und gerade für demokratische Staaten, „dass die Regierenden sich wesentlich dadurch vor den Regierten rechtfertigen müssen, dass sie ihnen eine optimale Position im internationalen ökonomischen Wettbewerb verschaffen“¹². Die Menschen aus den unterschiedlichsten kulturellen Prägungen und Lebensformen, die sich diesen politischen Anspruch an das eigene Gemeinwesen als dessen Bürger notgedrungen zu eigen gemacht haben, sind damit zunehmend dem uniformen Druck ausgesetzt, sich als Individuen nur mehr durch den wirtschaftlichen Beitrag legitimieren zu können, den sie zur Optionensteigerung der anderen leisten können. Dieses als „globaler Optionalismus“ bezeichnete Phänomen¹³ reduziert die externe Unbestimmbarkeit menschlicher Selbstverwirklichung in der Tat zunehmend auf ein eindimensionales Freiheitsverständnis, das sich im Anspruch auf fortdauernde Steigerung von Lebensoptionen durch wirtschaftliches Wachstum erschöpft. Diesem Anspruch kann dann die Gewährleistung anderer, nicht wachstumseffektiver und damit optionensteigernder Dimensionen menschlicher Selbstentfaltung unter Umständen auch geopfert werden. Damit kann sich etwa auch rechtfertigen lassen, Ressourcen um den Preis der Bedrohung kultureller Identitäten auszubeuten oder gar Freiheitsrechte dem ökonomischen Fortschritt unterzuordnen.

Obwohl hier unter anderem auch kulturelle Identität bedroht wird, sind es nicht die Kulturen, die einander bedrohen, sondern die globale Hegemonie eines kulturell und politisch entgrenzten Paradigmas der ökonomischen Verwertbarkeit. Auch dabei handelt es sich um eine kulturunabhängige Erfahrung der Selbstentfremdung, denn sie betrifft Gesellschaften, die der ‚westlichen‘ Zivilisation zugehören, ebenso wie die ökonomisch oft benachteiligten Gesellschaften in Entwicklungsländern. Und diese ökonomische Benachteiligung wird gerade auch von vielen Regierenden in (nichtwestlichen) Entwicklungsländern zum Vorwand genommen, der eigenen Bevölkerung andere politische und kulturelle Freiheiten, die nicht als wachstumseffektiv angesehen werden, vorzuenthalten¹⁴. Wenngleich also auch kritikwürdige politische

¹² W. Schweidler, a. a. O. (Anm. 4) 221.

¹³ W. Schweidler, a. a. O. (Anm. 4) 217 ff.

¹⁴ Dagegen Kap. I, Abs. 10 der Wiener Menschenrechtserklärung 1993.

Konsequenzen aus dem Globalisierungsdruck gezogen werden, so kann doch für diesen selbst keine Verantwortung lokalisiert werden, weil er nicht auf isolierbare Akteure oder Entscheidungsträger rückführbar ist. Die ökonomische Globalisierung und der globale Optionalismus, der vielfach die Integrität soziokulturell verfasster Lebensformen und Lebensentwürfe und die darin vermittelten Orientierungen bedroht, ist damit als Gegner noch viel diffuser als der internationale Terrorismus als globale Gefahrenquelle für Leben und Sicherheit. Umso stärker ist hier somit die Versuchung, die aus dem Globalisierungsdruck resultierenden soziokulturellen Spannungen zu einem Konflikt der Kulturen zu hypostasieren, in welchem eine ökonomisch übermächtige westlich-säkulare Zivilisation sich anschickt, integrale, religiös geprägte Lebensformen zu zersetzen. Das Gefühl der Ohnmacht gegenüber diesen globalen Verhältnissen nährt vielfach ein solcherart hypostasierendes Feindbild und bildet so den Motor für eine antimodernistische Radikalisierung, die im Extremfall zum Verteidigungskrieg für eine religiös geprägte Lebensform, also zum Dihad, stilisiert wird.

Obwohl also keine Verantwortungsträger für die Auswirkungen der Globalisierung identifiziert werden können, sind diese Effekte dennoch als Unrechts Erfahrungen ernst zu nehmen, wenn man sich auf die Suche nach institutionellen Abhilfen begeben will. Es handelt sich sozusagen um ‚strukturelles Unrecht‘, das seinen Unrechtsgehalt nicht daraus gewinnt, dass es von identifizierbaren Missetätern mit bösen Absichten ausgeht, sondern daraus, dass es in globalem Maßstab die Chancen der Menschen auf eine erfüllte Lebensführung nach selbstverantworteten Maßstäben bedroht. Werden diese strukturellen Freiheitsbedrohungen also im Kontext einer Weiterentwicklung der universellen Herrschaft des Rechts nicht auch als Quellen des Unrechts ernst genommen, so besteht die Gefahr, dass stattdessen ein geoökonomischer Bürgerkrieg inauguriert wird, der jederzeit in Formen bewaffneter Gewalt umschlagen kann und auf diese Weise den globalen Naturzustand in Latenz aufrechterhält.

Für die Konsolidierung und Weiterentwicklung der rechtlichen Verfassung der Menschheit ist also eine neue Dimension in den Blick zu nehmen: Staatliche Gemeinwesen haben nicht nur zunehmend Verantwortung füreinander, für die inneren Bedingungen ihrer politischen Legitimität, sondern sie tragen auch gemeinsam eine Verantwortung für die globalen Bedingungen der legitimen Existenz eines jeden von ihnen. Diese gemeinsame Verantwortung erstreckt sich also nicht etwa nur auf die natürlichen Lebensgrundlagen als globale Voraussetzung für das Überleben der Menschheit, sondern sie erstreckt

sich eben auch auf die geoökonomischen Bedingungen dafür, dass sich die staatlichen, allenfalls regionalen Gemeinwesen, in denen die Menschheit auf absehbare Zeit verfasst bleiben wird, vor ihren Bürgern als umfassende Garanten der Freiheit legitimieren können müssen. Solange die Regierenden in vielen Entwicklungsländern von der eigenen Bevölkerung nur als Exekutoren externer geoökonomischer Zwänge und Vorgaben wahrgenommen werden, welche noch dazu auch dort, wo durchaus Raum für politische Verantwortung gegeben wäre, einen willkommenen Vorwand für die Flucht aus eben dieser Verantwortung abgeben, solange wird sich auch in solchen Staaten eine politische Legitimität auf freiheitlich-demokratischer Grundlage nicht konsolidieren können. Aber selbst in den westlichen Demokratien wird heute schon vielfach eine Entpolitisierung der Politik beklagt, indem politische Entscheidungsträger immer mehr als Verwalter systemischer Sachzwänge wahrgenommen werden, die die formalen Strukturen demokratischer Verantwortung zunehmend leerlaufen lassen.

Damit ist nun wieder die Brücke geschlagen zu den freiheitlichen Kriterien und den menschenrechtlichen Voraussetzungen politischer Legitimität, die zunächst im Inneren jedes staatlichen Gemeinwesens zu garantieren sind und für deren Garantie eine sich zunehmend verdichtende gegenseitige Verantwortung zwischen den Gemeinwesen dieser Welt besteht. Zugleich sollte aber nicht aus dem Blick geraten, dass die Erfolgchance für diese jeweils innere Legitimität auch von äußeren strukturellen, insbesondere geoökonomischen Bedingungen abhängt, für welche die internationale Gemeinschaft gemeinsam Verantwortung trägt. Diese globalen Bedingungen sind für die weltweite Konsolidierung eines freiheitlichen „Republikanismus“ (Kant) ebenso entscheidend wie die universelle Anerkennung und Durchsetzung elementarer Menschenrechte im Rahmen der einzelnen politischen Gemeinwesen selbst. Beide Dimensionen sind adäquat in unterschiedlichen Dimensionen des Menschenrechtsgedankens selbst zu erfassen, die zusammen genommen unentbehrliche Bausteine für eine universelle Herrschaft des Rechts sind.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

internationale Staatengemeinschaft und geoökonomische Bedingungen

PESCHKE Gegen Ende des Vortrags war davon die Rede, dass die ökonomische Globalisierung und der globale Optionalismus zu einem Gegner noch viel diffuserer Art wird als der internationale Terrorismus und eine Gefahrenquelle darstellt für Leben und Sicherheit. Wie schon vorher auf dem nationalen Markt die reine Marktwirtschaft zur Ausbeutung der Schwachen führte und es sozialer Schutzmaßnahmen im Interesse der Schwachen und Armen bedurfte, gilt Ähnliches auch für den Bereich der internationalen Marktwirtschaft. Welche Schutzmaßnahmen kommen nun auf dieser internationalen Ebene in Frage, im Interesse etwa der hochverschuldeten Länder, die aus eigener Kraft nicht mehr mit ihren Problemen fertig werden können? Soweit unzureichende geoökonomische Bedingungen, die ja von den wirtschaftlich mächtigen Staaten dominiert werden, den schwachen Ländern zum Nachteil gereichen, legt dies den stärkeren Ländern die Verpflichtung auf, Abhilfe zu schaffen. Das wird auch von den Nichtregierungsorganisationen im Falle der aktuellen Schuldenkrise auf Weltebene bereits eingefordert: durch Entschuldungen, Teilentschuldungen oder ein noch zu schaffendes Insolvenzrecht diesen wirtschaftlich schwachen Staaten zu Hilfe zu kommen. In welchen anderen Weisen wird die Verantwortung der internationalen Staatengemeinschaft für die heute gegebenen geoökonomischen Bedingungen noch konkret werden können und müssen?

soziale Marktwirtschaft in globaler Dimension gesucht

HAMMER Das ist eine der schwierigsten Fragen, da auf diesem Terrain bisher nur sehr wenig an institutioneller Vorarbeit geleistet wurde. Ich habe auch nicht beansprucht, die gesamte Dimension des wirtschaftlichen Ungleichgewichts in der heutigen Welt sozu-

sagen als elementare Unrechtserfahrung von heute zu thematisieren, sondern wollte nur den Blick auf die Problematik lenken, dass dieses Ungleichgewicht und der daraus entstehende Druck vielfach identifiziert werden als „Clash of Civilizations“. Hier scheint eine Form von Zivilisation, die eben von Technologie und einer sehr stark ausdifferenzierten Marktwirtschaft getragen wird, einen ungeheuren Druck auszuüben auf sämtliche anderen Kulturen oder Zivilisationen und damit auf die entsprechenden Lebensorientierungen der darin verfassten Menschen. Es geht dabei aber um einen strukturellen Druck, der mit dem einfachen Bild eines Kampfes zwischen den Kulturen nicht zureichend erfasst wird.

Meine besondere Frage war nun, wie sich dieser Druck auf die Möglichkeit auswirkt, dass sich in den Entwicklungsländern so etwas wie demokratische Legitimität bildet. Können doch die Bevölkerungen in Ländern der Dritten Welt die eigenen politischen Führungen vielfach nur noch als Exekutoren von Vorgaben wahrnehmen, die von den internationalen Institutionen wie Weltbank usw. geschaffen werden, oder im Zeichen notwendiger Reaktionen auf den Druck, der auf die eigene Volkswirtschaft ausgeübt wird, um die eigene Wettbewerbsfähigkeit zu erhalten. Ein echter Spielraum für politisches Handeln wird also den eigenen Politikern in diesen Ländern gar nicht mehr eingeräumt und damit läuft jede demokratische Legitimität sozusagen leer.

Auf diese spezifische Problematik eine Antwort zu finden, ist äußerst schwierig. Es müssten auf institutionalisierter internationaler Ebene Möglichkeiten gefunden werden, dem in wirksamer Weise gegenzusteuern, also politische Vorgaben zu formulieren, die diesen Ländern einen Spielraum für eigenständiges politisches Handeln einräumen, so dass sie nicht nur darauf konditioniert werden, einer möglichst ungehinderten Expansion der Weltwirtschaft dienlich zu sein. Es geht demnach um so etwas wie um eine soziale Marktwirtschaft in globaler Dimension.

In diesem Zusammenhang hat natürlich auch das Stichwort ‚Entwicklungshilfe‘ seinen legitimen Platz, weil gerade sie diese Rahmenbedingungen politischer und rechtlicher Selbstbestimmung und Selbstorganisation immer stärker in den Blick nimmt und im Zusammenwirken vor allem mit örtlichen Nichtregierungsorganisationen versucht, in diesen Ländern eine Zivilgesellschaft von unten aufzubauen, also nicht nur auf wirtschaftliche Selbstversorgung abhebt, sondern auch auf politische Selbstorganisation der Bevölkerung. Das allein kann freilich nicht weiterhelfen, wenn die globalen politischen Rahmenbedingungen dafür nicht gegeben sind, um eine solche politische Verantwortung im Inneren der betroffenen Staaten effektiv werden zu lassen.

Damit ist freilich weniger eine Antwort auf die gestellte Frage gegeben, als höchstens eine Vertiefung der Problematik.

ist niemand für die Globalisierung verantwortlich?

RASHADI Obschon im Referat die Meinung geäußert wurde, dass man nicht bestimmte Personen für die negativen Aspekte der Globalisierung verantwortlich machen kann, halte ich dennoch dafür, dass einzelne Personen und Organe hinter der Globalisierung stehen, unbeschadet natürlich der Tatsache, dass sie teilweise zugleich ein

Prozess ist. In jedem Fall scheint das Kapital und die Wirtschaft im Zuge der Globalisierung mehr Gewinne zu erzielen als die Dritte Welt. Die Öffnung der Grenzen, der Erwerb billiger Arbeitskräfte und die Erschließung neuer Verbrauchermärkte dienen in erster Linie den Interessen des Großkapitals. Viele der mächtigen Länder favorisieren diesen Prozess, weil sie sich ausrechnen, aus ihm höhere Erträge erzielen zu können. Dem dient auch das Interesse, eine einzige Kultur weltweit zu schaffen, wobei es nicht so sehr darauf ankommt, gleichsam aus allen Kulturen das Beste an Sitten und Gebräuchen der Völker auszuwählen und dieses dann weltweit zu verbreiten, sondern es soll eine bestimmte Auswahl von Elementen getroffen werden, die einem bestimmten Teil der Welt zugehören, um diese dann zu globalisieren.

ist Globalisierung überhaupt möglich? Eine zweite Anmerkung zu dem Phänomen, dass alle nur vom Herbeiwünschen der Globalisierung bzw. von ihrer Ablehnung sprechen. Man müsste sich auch mit der Möglichkeit der Globalisierung bzw. mit ihrer Unmöglichkeit auseinandersetzen. Letzteres scheint freilich eher unvernünftig zu sein, weil viele sagen werden: sie ist eine Tatsache, und das alleine zeigt schon, dass sie möglich ist und nicht unmöglich. Dennoch kann man die Frage stellen, ob die Globalisierung überhaupt möglich ist. Denn die Unterschiede der großen und kleinen Kulturtraditionen sind auf gesellschaftlicher wie individueller Ebene ein Teil der menschlichen Identität. Ihre Identität können die Völker und Kulturen nicht einfach aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben. Daher können die Menschen auch eine Veränderung, die zum Verlust ihrer Identität führt, nicht begrüßen. Der Mensch will nicht sich selbst entfremdet werden. Wird den Menschen bewusst, dass sie auf dem Weg der Globalisierung dabei sind, ihre Identität zu verlieren, wird sich in ihnen das Gefühl breit machen, unter eine Fremdherrschaft zu gelangen und damit ihre Eigenständigkeit zu verlieren. Dem entsprechend wird sich ihr Widerstand dagegen regen. Und dies umso mehr, je deutlicher ihnen bewusst wird, dass sich die Globalisierung nicht mit ihrer Religion vereinbaren lässt. Ist es unter diesen Umständen ernsthaft möglich zu sagen, dass eine Entwicklung, die im Widerspruch steht zur inneren Natur des Menschen, die Welt erobern kann? Wichtiger noch als alle diese Überlegungen aber ist die Frage, ob man nicht an der Realisierbarkeit mancher Facetten der Globalisierung zweifeln muss, wenn sie sich nachweisbar nicht mit dem göttlichen Willen in Verbindung bringen lassen.

in der Frage der Verantwortung auch institutioneller Ansatz notwendig

HAMMER Ich stimme mit dem zuletzt Gesagten überein, sofern ich in der Globalisierung bzw. in ihren Auswirkungen in verschiedenster Hinsicht ein Unrecht sehe, das heißt, eben nicht etwas Schicksalhaftes, das man akzeptieren müsste. Das herauszuarbeiten war mir ein großes Anliegen. Was die Frage der Akteure betrifft, so sehe auch ich solche hinter dem Globalisierungsprozess stehen, da es Menschen gibt, die davon profitieren und insofern auch eine Verantwortung dafür tragen. Ob damit aber die Verantwortung wirklich adäquat lokalisiert ist? Die Frage stellt sich, weil ja die Verantwortlichen in den multinationalen Konzernen von ihrer Funktion her gesehen nicht für das Wohlergehen der Menschheit insgesamt verantwortlich sind, sich ihre Funktion vielmehr aus der Anforderung der Gewinnmaximierung definiert. Daher ging meine Frage darüber hinaus, ob nicht die strukturellen Komponenten im Globalisierungsprozess in Wahrheit das Problem sind, ob nicht sie es sind, die es diesen Akteuren ermöglichen, in so weitem Ausmaß ihre Interessen ungehindert verfolgen zu können. Deswegen mein institutioneller Ansatz in dieser Frage.

Globalisierung bedroht kulturelle Dimension der Menschheit überhaupt

Geht es in diesem Zusammenhang in erster Linie um den Herrschaftsanspruch einer bestimmten Kultur, den sie über alle anderen Kulturen auf der Welt erhebt – oder bedroht der Globalisierungsprozess nicht eher bzw. zugleich die kulturelle Dimension der Menschheit als solche überhaupt? Diese zweifache Sorge habe ich aus dem Diskussionsbeitrag von Hojat-ol-Islam Rashadi herausgehört. Dazu darf ich nochmals auf mein Referat zurückkommen, wo ich auch gemeint hatte: Obwohl hier kulturelle Identität bedroht wird, sind es nicht so sehr einzelne Kulturen, die einander bedrohen, sondern es geht um den Anspruch globaler Hegemonie eines kulturell entgrenzten Paradigmas der ökonomischen Verwertbarkeit. Es geht mit anderen Worten letztendlich um die ausdifferenzierte Eigengesetzlichkeit eines wirtschaftlichen Strukturmechanismus, der nicht selber Ausfluss gewisser Wertepositionen einer bestimmten Kultur ist bzw. sie reflektiert, sondern sich gerade von kulturellen Wertvorgaben überhaupt gelöst hat und sich deswegen unabhängig davon in entgrenzter Weise so weit entwickeln konnte. Es wird tatsächlich Kultur bedroht, aber man soll diese Konfliktlage meines Erachtens nicht zu einem interkulturellen Konflikt stilisieren, weil das die Sicht verstellt auf mögliche institutionelle Lösungen.

vermehrter Rückzug des Staates aus (kultur)politischer Verantwortung

In unterschiedlicher Intensität im Vergleich zu den Ländern der Dritten Welt sind auch bei uns Entwicklungen spürbar, die die Bedingungen für kulturelle und politische Selbstbestimmung und damit auch für demokratische Legitimität immer stärker unterwandern. Spricht man doch bei uns schon von einem neuen Staatsverständnis, das vielfach getragen wird von Ideen einer starken Privatisierung: der Staat soll sich aus der breitgefächerten Verantwortung zurückziehen, die er bisher wahrgenommen hat und viele Bereiche der marktwirtschaftlichen Selbstregulierung überlassen. Das bedeutet natürlich auch einen Rückzug aus einer kulturpolitischen Verantwortung. Insofern ist hier politische Kultur oder kulturelle Freiheit als solche in Frage gestellt, und das Problem ist nicht so sehr, dass eine integrale Kultur bestrebt ist, alle anderen Kulturen der Welt zu unterwerfen.

weltweit geltende Grundsätze – über dem Abgrund des Relativismus?

AKRAMI Ein Kulturrelativismus sei nicht akzeptabel, so hieß es im Referat, weil es weltweit geltende, allgemeine Grundsätze gibt, wie insbesondere die Menschenrechte, die kulturunabhängig Geltung beanspruchen. Auf der anderen Seite war davon die Rede, dass ein absolutes Erlangen der Wahrheit nicht möglich ist, und sich jeder nur bemühen kann, sich der Wahrheit zu nähern. Können wir nicht wirklich die Wahrheit erreichen, sondern uns nur um sie bemühen, was schützt uns dann noch vor dem Absturz in den Abgrund des Relativismus?

wider die Natur des Menschen – und doch wirklich

Zur Frage von Hojat-ol-Islam Rashadi, ob eine Entwicklung die Welt erobern kann, die im Widerspruch zur inneren Natur des Menschen steht: Ist es jedoch andererseits nicht eine Tatsache, dass es in der Welt sehr wohl Phänomene gegeben hat, die oft auch eine lange Lebensdauer hatten, obwohl sie mit der inneren Natur des Menschen keineswegs vereinbar waren. Unterdrückung anderer (*zulm*), Imperialismus u. dgl. m. passen nicht zur inneren Natur des Menschen, und doch gab es sie.

Kulturrelativismus kann Gleichberechtigung der Kulturen gefährden

HAMMER Kulturrelativismus, radikal zu Ende gedacht, kann nicht einmal so etwas wie eine Gleichberechtigung der Kulturen formulieren, denn Gleichberechtigung von Kulturen wäre ja dann schon als ein Wert vorausgesetzt, der kulturübergreifend ist. Das heißt, ein radikaler Kulturrelativismus kann nichts anderes anerkennen als die je eigene kulturimmanente Perspektive, die mit einer anderen kulturimma-

nenen Perspektive in gar keinem Verhältnis stehen kann. Man muss jeder Kultur dann gewissermaßen ihre Kompetenz zur Selbstdefinition überlassen, dass sie es u. U. eben als Ausfluss ihres Selbstverständnisses ansieht, wenn sie andere Kulturen expansiv unterwirft oder von sich abhängig machen will, ja vielleicht sogar einen Universalitätsanspruch erhebt zu Lasten jeder anderen Kultur. Von einem radikal kulturrelativistischen Standpunkt aus wäre all das überhaupt nicht kritisierbar. Das scheint mir auch – vielleicht nur, wenn man sie überinterpretiert – in einem bestimmten Maß das strukturelle Problem der *Huntington'schen* Theorie zu sein. Lehne ich den Kulturrelativismus ab, dann hat das genau den Grund, dass die Bedingung der Möglichkeit, eine Pluralität von Kulturen bzw. eine Gleichberechtigung der Kulturen anzuerkennen von einem universellen normativen Bezugspunkt abhängt.

wer kann selbstlegitimierte Präventivmaßnahmen unterbinden?

KHOURY Es wurde im Vorangegangenen immer wieder auch von Konfliktvorbeugung und -verhinderung gesprochen, ja von künftigen Aggressionen. Wird das nicht die Neigung fördern zu Präventivinterventionen, auch kriegerischer Art? Gibt es heute Mechanismen, Strukturen oder Institutionen, die geeignet sind, selbstlegitimierte Präventivmaßnahmen zu verhindern? Denn die Gefahr der Selbstinterpretation und Selbstlegitimierung ist groß.

wie ‚Aggression‘ und ‚Terrorismus‘ definieren?

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie man rechtlich die Begriffe ‚Aggression‘ und ‚Terrorismus‘ definiert. Dies würde doch die unabdingbare Voraussetzung dafür bilden, eine Intervention legitimieren zu können.

eines der schwierigsten Probleme im Völkerrecht

HAMMER Damit ist eines der schwierigsten Probleme im heutigen universellen Völkerrecht und in der Handhabung des Systems der kollektiven Sicherheit angesprochen. Spricht die Charta der Vereinten Nationen von bewaffnetem Angriff, so muss es nicht einmal ein bewaffneter Angriff eines fremden Staates sein; es ist nur verlangt, dass ein Staat sich einem bewaffneten Angriff ‚von außen‘ ausgesetzt sehen muss. Das war schon bisher in präventiver Hinsicht etwas erweitert worden, insofern auch so etwas wie eine präventive Selbstverteidigung erlaubt war, wenn ein bewaffneter Angriff unmittelbar drohte, wenn der fremde Staat bereits unmittelbar Kriegsvorbereitungen traf. In diesem Fall wäre ein Präventivschlag in bestimmtem Ausmaß, das heißt im Zeichen der Verhältnismäßigkeit und anderer Einschränkungen, schon bisher möglich gewesen.

Stärkung der kollektiven Strukturen der internationalen Sicherheit nötig

Mit der neuen Entgrenzung der Figur des bewaffneten Angriffs und damit verbunden der Erweiterung der Zulässigkeit der Selbstverteidigung als Antwort darauf, wird die Selbstverteidigung noch weiter in das präventive Feld hinaus ausgedehnt. Was heute beispielsweise jene Staaten betrifft, die sich zu der sogenannten Antiterror-Allianz zusammengeschlossen haben, ist der Sache nach natürlich weitgehend zu einem völlig diffusen Präventivkrieg gegen eine Bedrohung geworden, die überhaupt nicht mehr fassbar ist, die weder zeitlich noch örtlich in irgendeiner Weise eingrenzbar ist. Die einzige Lösung, wie immer utopisch das unter den gegenwärtigen Umständen erscheinen mag, ist die Stärkung der kollektiven Strukturen der internationalen Sicherheit, und damit wiederum die Eindämmung des individuellen staatlichen Selbstverteidigungsrechtes, das ja heute nur mangels entwickelter Rechtsstrukturen, die für neue Bedrohungsszenarien adäquat sind, eine derartige Ausweitung erfährt. Von der Charta der Vereinten Nationen ist es jedenfalls von vornherein als subsidiäres Recht konzipiert, das nur dann zur Anwendung kommen soll, wenn die Mechanismen der kollektiven Sicherheit aus irgendeinem Grund nicht greifen. Dass das heute in immer mehr Fällen zutrifft, hat dazu beigetragen, dass dieses an sich subsidiäre Recht auf Selbstverteidigung in der derzeitigen Völkerrechtsentwicklung in so bedrängender Weise entgrenzt wird.

ökonomische Globalisierung im Zeichen einer Liberalisierung des Welthandels?

GABRIEL Noch ein Wort zur Globalisierungsdebatte. Die Globalisierung ist bekanntlich zunächst ein technisches Phänomen der Intensivierung von Kommunikationsstrukturen, das dann von der Wirtschaft zuerst genutzt wurde. Dazu kommt eine zweite Entwicklung, die ideellen Charakter hat: die Liberalisierung des Welthandels. In diesem Zusammenhang spricht *Ulrich Becker*, ein deutscher Soziologe, von ‚Globalismus‘. Diese Unterscheidung zu machen zwischen einer ökonomischen Globalisierung und einer Liberalisierung des Welthandels, erscheint mir wichtig.

Religionen haben auch Frage nach der Lebensform als Ganzes zu stellen

Es gibt natürlich auch andere Globalisierungsprozesse, wie zum Beispiel im Bereich des Rechts – im Vorangegangenen war bereits vom Internationalen Strafgerichtshof die Rede –, der Wissenschaft usw., und wahrscheinlich auch im Bereich der Religion. So werden die Grenzen zwischen den traditionellen religiösen

Territorien immer mehr verschwinden und Menschen individuell wählen, welche Religion sie annehmen wollen – in welchem Staatsgebiet auch immer.

Konzept der internationalen Organe neu zu entwickeln?

MANOOCHERI Das Referat war für mich von verschiedenen Seiten her gesehen sehr interessant. Es war von den heute in der Praxis vorherrschenden Problemen ebenso die Rede wie von theoretischen Problemen der politischen Philosophie und der normativen Philosophie. So war die Rede von Recht, Kultur, Globalisierung u. a. Im Ergebnis schien es mir zu einem ähnlichen Schluss zu kommen wie der Beitrag von Dr. Beheshti. Meine Frage, die ich daran anschließen möchte: Muss man hinsichtlich des praktischen und theoretischen Konzepts der internationalen Organe eine neue Sichtweise entwickeln oder sie und ihre Mittlerrolle auf suprakultureller Ebene aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten?

internationale Institutionen repräsentativer zu gestalten

HAMMER Ohne natürlich ein Patentrezept anbieten zu können, kann ich nur stichwortartig sagen: Die internationalen Institutionen – heute war schon die Rede auf den Sicherheitsrat gekommen, auf dessen sehr ungleichgewichtige Strukturierung, die Verteilung des Vetorechts usw. – müssen natürlich in der heutigen Weltentwicklung insgesamt repräsentativer gestaltet werden, nicht nur nach Maßgabe der wirtschaftlichen Macht der einzelnen Mitglieder; dem Prinzip der Gleichheit wäre dabei in jedem Falle viel stärker Geltung zu verschaffen.

von Föderativsystem republikanischer Staaten zu kosmopolitischem System

Den philosophischen Hintergrund zu diesem ganzen Konzept gibt es, und es steht in irgendeiner Form dahinter die *Kant'sche* Idee vom „Ewigen Frieden“, ohne dass dies hier natürlich wörtlich umgesetzt werden kann. Doch gibt es in der Tat diese zusätzliche Dimension, auf die es mir in diesem Zusammenhang hier angekommen war: von einem bloßen Föderativsystem zwischen republikanischen Staaten zu so etwas wie einem kosmopolitischen System fortzuschreiten. Das zeichnet auch Bundesstaaten aus, dass sie u. a. eine zentrale Garantie für die Legitimität ihrer einzelnen Mitgliedstaaten übernehmen. So gibt es in der neuen verfassungsrechtlichen Grundordnung der Europäischen Union eine Art Garantieklausel, in der die republikanische, das heißt die freiheitliche und menschenrechtsgarantierende Regierungsform der einzelnen Mitglieder gleichsam garantiert wird. Und ich wollte

zeigen, dass sich eine solche Garantie heute im globalen System nicht erschöpfen kann in der Sorge um die Einhaltung der Menschenrechte innerhalb eines jeden Staates, sondern sich erstrecken muss auf die Herstellung jener globalen Bedingungen, unter denen es möglich wird, dass die einzelnen Staaten tatsächlich so frei sind, dass sie auch eine autonome politische Selbstbestimmung in ihrem Inneren herstellen können.

Bedeutung und Hindernisse der Gerechtigkeit

Ali Akbar Rashadi

*Wahrlich, die Gerechtigkeit ist Gottes Waage,
die er für die Geschöpfe bestimmt
und für die Aufrechterhaltung des Rechts aufgestellt hat.
Darum setze dich nie gegen sein Abwiegen zur Wehr
und lehne dich nie gegen seine Herrschaft auf.
Imām 'Alī*

Die Gerechtigkeit ist im islamischen Denken das ursprünglichste und umfassendste menschliche und zugleich göttliche Prinzip. Sie ist ein Element, das im Seins- und Weltverständnis des Islams ebenso wie im Bereich der normativen Prinzipien und in der Ethik seinen herausragenden Stellenwert hat. Von *Imām 'Alī* ist uns das Wort überliefert, dass „die Gerechtigkeit Gottes Waage ist, die er für die Geschöpfe bestimmt und für die Aufrechterhaltung des Rechts aufgestellt hat. Darum setze dich nie gegen sein Abwiegen zur Wehr und lehne dich nie gegen seine Herrschaft auf.“

Im Vergleich zu allen anderen Kategorien und zu allen höheren und heiligen Werten wie Wahrheit, Religion, Einzigkeit Gottes, Prophetie, Gesetz, Ordnung, Sicherheit, Glückseligkeit u. a. kommt der Gerechtigkeit eine herausragende Bedeutung zu.

Wollte man die Gerechtigkeit mit den anderen Begriffen vergleichen, könnte man dies nur, wenn dafür genügend Zeit zur Verfügung stünde und die Möglichkeit für eine ausführliche Erörterung gegeben wäre. Um die Weite und allumfassende Bedeutung der Gerechtigkeit zu beleuchten und ihren besonderen Rang und ihre Tragweite hervorzuheben, sei hier auf das Verhältnis der Gerechtigkeit zu einigen dieser Begriffe hingewiesen.

Die Gerechtigkeit steht nicht auf einer Stufe mit allem anderen, sie hat ihre eigene Wahrheit. So bekräftigt der Koran das Sein Gottes, seine Gerechtigkeit und das Gerechthein der Weltordnung in einem Atemzug (vgl. Koran 6,73; 14,19 u. a.). Im islamischen Denken gibt es daher nach der Wahrheit des Daseins Gottes keine andere Wahrheit, die umfassender und weitreichender ist als die Gerechtigkeit Gottes. Die Gottgerichtetheit und die Begründung der Einheit des Lebens und des Seins sind eine ebenso

tiefe Wahrheit wie die Begründung der Gerechtigkeit und das Gerechthein der Schöpfung und des Weltgeschehens.

Gerechtigkeit und Recht sind zutiefst ineinander verschränkt. Denn Ungerechtigkeit und Unrecht offenbaren sich dadurch, dass man von Zucht und Maß abirrt und hineingezogen wird in den Strudel von Maßlosigkeit und Hinfälligkeit. *Imām 'Alī* hat das Abschweifen nach links und rechts und den Verlust des Ebenmaßes als Irrweg und den Weg der Mitte als Weg des Rechts bezeichnet.

Die Gerechtigkeit durchdringt wie eine Seele die ganze Welt des Geschaffenen, sie herrscht wie eine allumfassende Ordnung über Leben und Sein. Kein einzelnes Element und keine Ebene des Seins, kein einziges Phänomen, nichts in der Welt, das nicht durchwaltet wäre von ihr.

Gott ist gerecht und tut nichts, was nicht gerecht ist. Er fügt keinem Wesen Unrecht zu (vgl. Koran 3,108; 18,49; 40,31). Er hat die ganze Welt auf Gerechtigkeit gegründet. Die Beständigkeit der Welt ist eine Frucht der Gerechtigkeit.

In der Religion gibt sich der Wille Gottes kund, der die Schöpfung und den Bereich der Gesetzgebung durchwaltet. Da die Welt des Geschaffenen in Gerechtigkeit geordnet ist, ist auch Gottes gesetzgeberisches Tun gerecht und leitet zur Gerechtigkeit an. Die Religion kann man in zwei Bereiche von Aussagen und Lehren einteilen: Der eine Bereich, nämlich der des Glaubens, fügt sich aus wahren Aussagen zusammen, denn er kündigt von den Wahrheiten und Tatsachen der Welt. Dieser Teil der Religion bringt somit die Manifestationen der Gerechtigkeit Gottes zur Geltung. Der andere Bereich besteht darin, dass der Mensch aufgerufen ist, gerecht zu sein in seinem Charakter (Ethik) und in seinem Verhalten (Gebote). Den wesentlichen Teil der Religion bilden jene Lehren, die den Menschen anhalten, die innere Gerechtigkeit zu erlangen, d. i. die göttliche Moral, und die äußere Gerechtigkeit auszuüben, die sozialen Gebote. Der Glaube an die Einzigkeit Gottes ist identisch mit Gerechtigkeit und Vielgötterei mit Unrecht (vgl. Koran 31,13).

Die Gesandten Gottes waren die gerechtesten Menschen, weil sie mit der Gabe der Unfehlbarkeit begnadet waren, indem sie die höchste Stufe der Wahrheit im Denken, Glauben und Handeln (der Gerechtigkeit in der Praxis) erlangten und weder im Bereich der Erkenntnis noch in dem des Verhaltens den Weg der Gerechtigkeit und der Ausgewogenheit verließen oder das Maß der Aufrichtigkeit und des Rechts überschritten.

Die Propheten haben die gesamte Menschheit zur Gerechtigkeit aufgerufen und sich auch in ihrem eigenen Leben ganz dem Anruf der Ge-

rechtigkeit verschrieben. Viele von ihnen haben ihr ganzes Leben darauf gegründet. Das Jenseits wird gleichfalls ganz auf dem Vollzug der Gerechtigkeit gründen, in der Auferstehung wird die Güte Gottes ihre Macht erweisen ebenso wie die Gerechtigkeit ihre letzte Erfüllung finden wird. Gott wird aus seiner Güte und Gerechtigkeit heraus den Gerechten ihren Lohn und den Ungerechten ihre Bestrafung zuteil werden lassen.

Ziel der Berufung der Propheten, der Offenbarung und der göttlichen Religionen ist die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit. So lesen wir im Koran: „Wir haben unsere Gesandten mit den deutlichen Zeichen gesandt und mit ihnen das Buch und die Waage herabkommen lassen, damit die Menschen für die Gerechtigkeit eintreten.“ (Sure 57,25).

Die Gerechtigkeit ist das höchste Ideal der Menschheit. Die beste Gesellschaft ist die gerechteste, und die Gemeinschaft der Völker wird mit dem Vollzug der Erlösung, das heißt mit der Aufhebung jeglichen Unrechts und dem Raum-Schaffen für die Gerechtigkeit in der Welt, zu Vollendung und Glückseligkeit gelangen. Das vorherbestimmte Ziel der Welt ist es, die Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten. Hat das Unrecht die ganze Welt erfasst und ist auch nur ein Tag im Leben der Welt übrig geblieben, wird Gott diesen Tag so weit ausdehnen, bis ein himmlischer Mann auftritt und die Welt mit Gerechtigkeit erfüllt.

Die Gerechtigkeit ist eine der Grundlagen der Gebote. Es gibt kein religiöses Gebot oder Gesetz, das ungerecht ist. Wo immer und in dem Maße Ungerechtigkeit herrscht, ist man von einer Ordnung der Gesellschaft weit entfernt. Wo und wann immer die Gerechtigkeit zur Geltung kommt (auch da, wo dieses oder jenes nicht im Namen des Glaubens geschieht), ist in Wahrheit etwas vom Glauben in Erfüllung gegangen. Herrscht in einer Gesellschaft relative Gerechtigkeit, ist der absolute Unglaube aufgehoben. Und wo die Gerechtigkeit absolut geworden ist, ist auch der Unglaube absolut aufgehoben, denn das Ziel des Glaubens und sein ‚Haupt‘ ist die Gerechtigkeit, die alles Gute in sich birgt.

Ziel des Glaubens ist das Vollbringen der Gerechtigkeit. Auch ist das Gesetz deswegen wert, dass man nach ihm auslangt und es befolgt, weil es die Gerechtigkeit gewährleistet. Deshalb ist die Gerechtigkeit Ursprung, Maßstab und Ziel des Gesetzes. Offenkundig ist also die enge Verbindung von Recht und Gerechtigkeit. An ihr Ziel kann die Gerechtigkeit nur da gelangen, wo die Rechte der Individuen garantiert sind, und dazu kann es nur im Zeichen gerechter Regelungen, eines gerechten Systems und einer gerechten Gesellschaft kommen. Ordnung und Sicherheit bleiben nur da erhalten,

wo Gerechtigkeit waltet. Wo Ordnung und Sicherheit herrschen, ohne durch die Gerechtigkeit gestützt zu werden, breitet sich Friedhofsruhe aus. Friedhofsruhe aber riecht nach Tod und hat konsequenterweise Auflehnung zur Folge. Früher oder später wird in einer so gearteten Friedhofsgesellschaft das Feuer der Revolution gegen das Unrecht lecken.

Wahre Sicherheit ist gegeben, wo alle Klassen der Gesellschaft zu ihrem Recht kommen. Eine Sicherheit, die nur die Macht der Mächtigen und den Besitz der Reichen schützt, die die Würde und Freiheit der Armen und Schwachen hingegen bedroht und einengt, birgt in Wahrheit keine Sicherheit.

Viele höhere Werte, wie die des Glaubens, des Gesetzes und der Freiheit der Anderen, weisen die eigene Freiheit in ihre Schranken. So bildet auch die Gerechtigkeit eine Grenze der Freiheit. Niemand darf im Namen der Freiheit die Gerechtigkeit verletzen, wie aber auch umgekehrt die Freiheit eine der wichtigsten Rechte des Menschen ist und die Aufrechterhaltung der Rechte jedes einzelnen Menschen, und dazu gehört eben auch seine Freiheit, die Voraussetzung für die Gerechtigkeit bildet.

Die Gerechtigkeit ist im weiteren mit der Gleichheit verbunden, so dass alle Menschen gleich sind. Doch kann mit dieser Aussage auch eine ungenaue Auslegung der Gerechtigkeit verbunden sein. Denn die Nivellierung aller Unterschiede ist selbst ein großes Unrecht. Doch ist die Beachtung der Gleichheit unter Gleichen genau das, was Gerechtigkeit meint.

Der Islam sieht im *ḡihād* die wichtigste Pflicht gegenüber Gott (vgl. Koran 22,78). Die Beziehung zwischen Frieden und Gerechtigkeit ist ebenso unlösbar wie sie notwendig ist. Einen beständigen und umfassenden Frieden kann es nur auf dem Boden der Gerechtigkeit geben. Das Glück des Individuums wie der Gesellschaft kann nur durch innere/charakterliche sowie durch soziale/politische Gerechtigkeit erreicht werden.

Das Recht ist ein Symbol der Zivilisation und die Gerechtigkeit ihre Vorreiterin. Unrecht ist Zeichen der Barbarei, sie führt zum Niedergang der Zivilisation.

Der Geist der Kunst ist die Schönheit, und das Wesen der Schönheit ist Ausgewogenheit und Proportionalität. Auch die Gerechtigkeit impliziert diese Verhältnismäßigkeit. Somit sind auch Kunst und Gerechtigkeit miteinander verbunden.

Das Wesen der Gerechtigkeit

Wie die Schönheit ist auch die Gerechtigkeit *eine* Wahrheit, die ungeachtet ihrer Mannigfaltigkeit in allen ihren Äußerungen und Konkretisie-

rungen präsent ist. Meines Erachtens ist die Gerechtigkeit immer noch am treffendsten mit den beiden berühmten Sätzen zu kennzeichnen: „Einem jeden den ihm gebührenden Platz einräumen.“ Und: „Einem jeden das ihm gebührende Recht zu gewähren.“

Die erste Formulierung kann als eine Wesensbeschreibung auf der Ebene des Seins, die zweite als eine Definition auf der Ebene des Sollens angesehen werden. Zwischen beiden besteht eine vollkommene Entsprechung. Jedem, der ein Recht hat, das ihm gebührende Recht gewähren und jedem den ihm gebührenden Platz einräumen – beide Vorgangsweisen führen notwendig dazu, ein Zuviel oder Zuwenig zu vermeiden. Es ist ein und dieselbe Wahrheit, die sich in all den verschiedenen Manifestationen der Gerechtigkeit (von denen oben einige angedeutet wurden) äußert. Auch *Imām 'Alī* sieht in diesen beiden Aspekten die Funktion der Gerechtigkeit.

Angesichts dieser Spannweite ihres Begriffes kann die Gerechtigkeit in sehr unterschiedlicher Weise eingeteilt werden. So kann sie hinsichtlich ihres Anwendungsbereiches, ihrer Anwendungsweise und ihres Anwendungsgegenstandes aufgegliedert werden oder nach anderen Gesichtspunkten, wie etwa in dem bereits erwähnten, ganz allgemeinen Sinn in eine „Gerechtigkeit im Sein“ (Schöpfung, Ordnung, Existenz) und in eine „Gerechtigkeit in der Gesetzgebung“ (Rechtswesen, Politik, Wirtschaft) usw.

Fehlformen und Hindernisse

Im Kontext dieser Tagung sollen nun auch die Fehlformen und Hindernisse der Gerechtigkeit im Bereich der Gesetzgebung zur Sprache kommen. Damit sind jene Probleme und Faktoren gemeint, die sich auf irgendeine Weise in den Weg stellen und in der Tat dazu führen können, dass die Mitglieder der Gesellschaft dieser Gnade Gottes verlustig gehen, sei es auf nationaler oder auf weltweiter Ebene. Diese Hindernisse und Fehlformen der Gerechtigkeit im Bereich der Gesetzgebung haben ihren Ursprung zumeist im Denken und Handeln der Menschen, von Seiten der Herrschenden wie der Beherrschten.

Als Beispiele sollen hier die folgenden erwähnt werden:

1. Die Unkenntnis von Herrschenden und Gesetzgebern über das, was gerecht bzw. ungerecht ist, führt oft dazu, beides miteinander zu wechseln, so dass manchmal die Ungerechtigkeit an die Stelle der Gerechtigkeit tritt, der Gerechte ungerecht erscheint und umgekehrt. Vielleicht geht ein Ausspruch von *Imām 'Alī* in diese Richtung, der besagt: „Manch einen Gerechten gibt es, der in Wahrheit ungerecht ist.“

Im Gedächtnis der Menschheit ist noch die Erinnerung wach an die bitteren Folgen einer falschen Interpretation, die *Karl Marx* und seine Geistesgenossen dem Begriff der Gerechtigkeit widerfahren ließen. Dabei unterliefen ihnen zwei Fehler: einerseits die Einschränkung der Gerechtigkeit auf die Versorgung des Menschen bei physischem Hunger und anderen körperlichen Bedürfnissen, das heißt, dass die Gerechtigkeit bloß auf den Bereich wirtschaftlicher Gerechtigkeit eingegrenzt bleibt. Auf der anderen Seite steht der Irrtum, die Gerechtigkeit zu identifizieren mit der Gleichheit aller Menschen. Der erste Fehler leugnet die Würde und die gottgegebenen Tugenden des Menschen, indem er den Menschen auf das Tier in ihm reduziert. Der zweite Fehler übersieht die erworbenen und vom Menschen selbst angeeigneten Tugenden. Die Menschen sind verschieden veranlagt, und diese Unterschiede zu übersehen, ist ein Unrecht gegen die Würde und das Recht der Menschen. Dies war auch der Grund für die Niederlage des Marxismus. Niemand hat in der Geschichte der Menschheit der Gerechtigkeit mehr geschadet und große Erwartungen mehr vergeudet als der Marxismus.

Jene, die die Gerechtigkeit auf einen Vertrag zu gründen suchen, wie zum Beispiel *John Rawls*, begehen auch heute einen großen Fehler. Man muss ja in diesem Falle die Frage stellen, woher dann überhaupt die Gerechtigkeit ihre Begründung findet, sollte ihre Verbindlichkeit tatsächlich nur auf einem Vertrag oder einem Übereinkommen beruhen. Würde dann die Gültigkeit dieses Vertrages wiederum auf einem Vertrag beruhen? Oder beruht sie auf etwas anderem, wie zum Beispiel auf der Notwendigkeit, ein Versprechen einzulösen, das man einmal gegeben hat? Woher nehmen wir also die Verbindlichkeit eines solchen Vertrages? Das Prinzip der Notwendigkeit, ein Versprechen einzulösen, oder die Berechtigung, der Meinung einer Mehrheit den Vorrang zu geben gegenüber einer Minderheit, können sich meines Erachtens nicht auf einen Vertrag stützen, beide Prinzipien beruhen vielmehr auf moralischen Grundsätzen und einer bestimmten Anthropologie.

Prinzipiell ist das Unterfangen, höchste Ideale und edelstes Verhalten mit niederträchtigsten Taten und perversesten Gedanken und Handlungen gleichzustellen unter dem Vorwand eines Vertrages oder einer Mehrheitsentscheidung das größte Unrecht, das der Würde des Menschen und der Verpflichtung zur Gerechtigkeit zugefügt werden kann. Wäre die Gerechtigkeit tatsächlich nur relativ und bloß eine Frage von Konventionen, hätte sie keinen wesentlichen Grund, der für sie spricht; dann würde eine

Handlung unter bestimmten Umständen gerecht sein, die unter anderen Umständen wieder als ungerecht angesehen wird, womit sich die Begründung der Gerechtigkeit selbst aufheben würde, da es keineswegs evident wäre, warum eine bestimmte Theorie wahr sein soll und man sie anderen Theorien vorzuziehen habe.

2. Ein anderer Irrweg, dem die Gerechtigkeit immer wieder zum Opfer fällt, ist die Scheinbegründung ungerechter Handlungen mit blanken Vorwänden. Was ist nicht alles unter dem Vorwand „der Zweck heiligt das Mittel“ geschehen? Wie viele Rechte hat man nicht im Namen von Konservatismus oder auch des Vorteils verletzt?

3. Die Schwierigkeit für die Herrschenden, Gerechtigkeit zu üben und sich ihren Verpflichtungen zu stellen, ist ein weiteres Hindernis am Weg der Gerechtigkeit. Dies gilt umso mehr, je weniger unmittelbaren Nutzen sie ihnen bringt. *Imām ‘Alī* hat jedoch das Ertragen von Unrecht für denjenigen, dem das Stehen zu Recht und Gerechtigkeit schon schwer fällt, für noch schwerer gehalten.

Die Gerechtigkeit kann man im weiteren auch dadurch verletzen, dass man sie von den anderen höheren Werten trennt. Steht die Gerechtigkeit doch mit vielen anderen Werten in Verbindung, weshalb der ihr gebührende Stellenwert in der Rangordnung der anderen höheren Werte immer beachtet werden muss, um sie nicht anderen Werten unterzuordnen und um nicht unter dem Vorwand, anderen Werten mehr verpflichtet zu sein, gegen sie zu verstoßen. Im übrigen wurde schon darauf hingewiesen, dass die Gerechtigkeit viele Facetten hat und daher die Gefahr besteht, durch die Betonung einer bestimmten Form der Gerechtigkeit, zum Beispiel der Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Bereich, andere Vollzugsweisen der Gerechtigkeit zu missachten.

4. Steht die wahre äußere Freiheit im Banne der inneren Freiheit, so steht auch die äußere Gerechtigkeit im Banne der inneren. Von einem Menschen, der sich selbst Unrecht zufügt, kann man nicht erwarten, dass er Anderen gegenüber gerecht sein kann. Wer sich noch nicht innerlich von materiellen Interessen gelöst hat und zur Herzkammer des Lebens und der Freiheit vorgedrungen ist, ist in Wahrheit ein Gefangener seiner selbst und fügt sich selbst Unrecht zu. Wie kann man überhaupt an die Aufrichtigkeit dessen glauben, der behauptet, die Gerechtigkeit zu lieben, aber Gott und die Auferstehung leugnet? Aus welchem Grund und aus welchen Motiven sollte sich ein solcher Mensch der Gerechtigkeit verpflichtet wissen?

5. Zu einem anderen Hindernis, ja zu einem der größten Hindernisse

auf dem Weg der Gerechtigkeit können Freundschaften und Feindseligkeiten werden. Der Koran fordert im Besonderen die Gläubigen auf, dass sie auch ihren Feinden kein Unrecht zufügen dürfen (vgl. Sure 5,8) und die Gerechtigkeit, im Falle sie sich gegen ihre Freunde und Bekannten wenden sollte, nicht zu vernachlässigen (vgl. Sure 4,135).

6. Jede Form der Diskriminierung ist als ein weiteres Hindernis anzusehen. Wie schon erwähnt, gibt es im Bereich des Seins und des Lebens kein Gesetz, das umfassender wäre als das der Gerechtigkeit. Jeder Versuch, einer bestimmten Person oder Klasse in der Gesellschaft eine Ausnahmestellung einzuräumen, würde daher den Fortbestand der Gerechtigkeit gefährden.

7. Den Menschen gegenüber, die die Rechte Anderer verletzt haben, in unverhältnismäßiger Weise Nachsicht zu üben, würde eine Anerkennung jener bedeuten, die Unrecht tun und könnte als Zustimmung zu dem Unrecht verstanden werden, das sie begangen haben.

8. Die Diskrepanz zwischen den Worten und Taten derer, die als Advokaten der Gerechtigkeit auftreten, zerstört das Vertrauen der Menschen gegenüber derartigen Behauptungen und verleitet die Menschen zur Heuchelei in der Gesellschaft. Vermeintliche Anwälte der Gerechtigkeit dieser Art können das Vertrauen der Gesellschaft nicht gewinnen und niemanden dazu bewegen, die Tugend der Gerechtigkeit hochzuhalten.

9. Ungerechtes Handeln entspringt immer einer Art von Schwäche und Bedürftigkeit auf der Seite des Ungerechten. Gott begeht nie ein Unrecht, weil er keinerlei Bedürfnisse hat und auch keine Schwäche. Die Menschen hingegen sind in Gefahr, Unrecht zu tun, um eine Gefahr oder ein Unheil abzuwenden oder manchmal auch, um einen Vorteil zu erzielen.

Die Hindernisse, die hier nur kurz angedeutet werden konnten, haben leider im Leben des heutigen Menschen große Verbreitung gefunden. Dafür gibt es bedauerlicherweise in den meisten Ländern genügend Zeugnisse, die ich aber hier vor diesem gelehrten Forum nicht weiter ausbreiten muss. Jede dieser Barrieren kann überwunden werden. Die umfassende Möglichkeit dafür bieten die Lehren der göttlichen Religionen und die Rückkehr des heutigen Menschen zu den Geboten Gottes, die alle diese Hindernisse wieder beseitigen können.

haben Rechte des Menschen nur partikuläre Geltung oder gelten sie für alle?

KHOURY Die Rechte jedes einzelnen Menschen sollen aufrechterhalten werden. So hieß es im Referat. Wie definiert man nun diese Rechte näherhin? Nur in den Grenzen einer geschlossenen Gesellschaft oder auch im universalen Rahmen als allgemeine Menschenrechte zum Beispiel? Wenn es am Schluss des Referates weiters hieß, dass die Lehren der göttlichen Religionen die umfassende Möglichkeit bieten, die Hindernisse zu überwinden, die Frieden und Gerechtigkeit im Wege stehen: Geht es dabei um jene allgemeinen ethischen Werte, die praktisch von allen Religionen vertreten werden oder geht es auch um positive Lehren und Rechtsbestimmungen bestimmter Religionen? Ist letzteres der Fall, stellt sich die Frage, wie man die Gerechtigkeit erreicht, wenn die positiven Satzungen einer bestimmten Religion nicht mit jenen anderer Religionen übereinstimmen.

Gerechtigkeit nur auf dem Boden des Glaubens an Gott und die Auferstehung?

Im Schlussteil des Referates wird in Punkt 4 die Frage gestellt, wie man „überhaupt an die Aufrichtigkeit dessen glauben [kann], der behauptet, die Gerechtigkeit zu lieben, aber Gott und die Auferstehung leugnet“. Wird damit allen Menschen, die den Glauben nicht haben, ein Empfinden für Gerechtigkeit und für ein gerechtes Handeln abgesprochen? Andererseits wird an einer anderen Stelle des Referates gesagt: „Wo und wann immer die Gerechtigkeit zur Geltung kommt (auch da, wo dieses oder jenes nicht im Namen des Glaubens geschieht), ist in Wahrheit etwas vom Glauben in Erfüllung gegangen.“ [s. oben S. 309]. Wie sind diese beiden Aussagen miteinander vereinbar?

Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Rechtsauffassungen

RASHADI Die Auffassungen über Grundlage und Kriterien des Rechts, die maßgeblich sind für die Realisierung bzw. Sicherung der Rechte eines jeden Menschen, können natürlich unterschiedlich sein. Ich meine aber, dass es in dieser Hinsicht trotz aller Auffassungsunterschiede viele Gemeinsamkeiten unter den Menschen

gibt. Was im Besonderen die Menschenrechtserklärung anbelangt, die vorwiegend von Nichtmuslimen verfasst worden ist, kann man im Vergleich mit den islamischen Auffassungen und aufgrund eingehender Untersuchungen, die in manche Erklärungen wie zum Beispiel in die „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“ (1990) eingeflossen sind, erkennen, wie viele Ge-

meinsamkeiten es gibt. Wir könnten mit dem größten Teil der gemeinsamen rechtlichen Bestimmungen eine große Anzahl von Problemen lösen. Wo keine Einigung erzielt werden kann, wird jeder seinen Anspruch geltend machen und darin das für ihn verbindliche Recht erblicken. Als Muslime erheben wir den Anspruch, dass das, was die islamischen Lehren beinhalten, die besten und vollkommensten Rechte darstellen.

Die moralischen Ordnungen, die aus den Religionen hervorgegangen sind, stehen einander sehr nahe. Die Frage bleibt offen, ob wir einmal in der Zukunft eine Zeit erwarten dürfen, in der es eine weltumspannende Ordnung geben kann, die alle Menschen einbezieht. Gegenwärtig spricht jedoch noch vieles dagegen, und es sind nicht zuletzt die vielen laufenden Konflikte, die keine Anzeichen dafür erkennen lassen. Doch muss man nicht darauf bestehen, dass alle einmal an einen solchen Punkt gelangen. Bis dahin sollten sich alle den eigenen moralischen Lehren verpflichtet wissen – und, wie schon gesagt, wird man dabei entdecken, dass es tatsächlich mehr Gemeinsamkeiten gibt als Differenzen und es möglich ist, eine harmonische Koexistenz für alle herbeizuführen.

gerechtes Tun
ohne
Gottesglauben?

Für den Fall, dass sich jemand Gott nicht verpflichtet weiß und nicht an den Tag der Auferstehung glaubt, stellen sich mir zwei Fragen: Was erreicht einer, der meint, dass es nur ein Leben in dieser Welt gibt, wenn er kein Unrecht tut, wirklich? Und was hindert ihn in diesem Falle daran, Unrecht zu tun? Gelangt jemand an die Spitze der Macht, der meint, keinem Rechenschaft zu schulden über das, was er tut oder eben nicht tut, und das in einer Zeit, in der die internationalen Organisationen unfähig sind, etwas dagegen zu unternehmen – was hindert den Menschen in dieser Situation daran, Unrecht zu tun? Im Sinne ihrer Eigendynamik verfolgt die Macht in diesem Falle unbeirrt ihre eigenen Interessen und nimmt keine Rücksicht auf die Interessen Anderer.

Daneben steht jene andere Haltung, die im Namen der Religion zu Gerechtigkeit aufruft und davon ausgeht, dass die Religion im gleichen Maß verwirklicht ist, wie die Gerechtigkeit zum Durchbruch gekommen ist. Daher gilt auch umgekehrt: ist die Gerechtigkeit verwirklicht, ist auch ein wichtiger Aspekt der Religion verwirklicht, weil die Gerechtigkeit ein Teil der Religion ist. Ein Akteur jedoch, der sich der Religion nicht verpflichtet fühlt, wird im Falle, dass er Unrecht tut, keinen Widerspruch zur Religion erkennen. Dem Vorwurf gegenüber, dass auch manche Gläubige die Gerechtigkeit verletzen, steht der Islam auf dem Standpunkt, dass die Hand-

lung in diesem Falle gottlos ist und jener, der sie setzt, Gott vergessen hat.

islamisches
Recht und die
Rechtsprinzipien
humanistischer
Provenienz

PICHLER Wäre es unter diesen Voraussetzungen denkbar, islamisches Recht in Verbindung mit dem Anspruch von Rechtsprinzipien eines weltumspannenden Humanismus zu sehen bzw., wie im Vorangegangenen auch bereits gesagt, in den Rahmen einer universellen Rechtsverbindlichkeit einzufügen? Dass dies gegebenenfalls

auch möglich wäre, ohne eine hier postulierte Rückkehr zu den Geboten Gottes im angesprochenen expliziten Sinn? Könnte man die Rechtsprinzipien eines weltumspannenden Humanismus doch auch so verstehen, dass darin eine Rückverbindung zu den religiösen Wurzeln keineswegs verlorengehen müsste.

moderne
Rechtsordnung
aus islamischen
Quellen
zu entwickeln

RASHADI Ob es möglich ist, eine moderne Rechtsordnung aus den islamischen Quellen zu entwickeln? In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1981) und in der „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“ (1990) ist dies geschehen. Parallel zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen (1948) sind zahlreiche Dokumente verfasst worden, die auf den islamischen Quellen beruhen. Diese bieten aus der Sicht der islamischen Gelehrten gegenüber der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen größere Vorzüge. Der bereits verstorbene *Ayatollah Mohammad Taqi Ja'fari*, einer der hervorragenden Gelehrten der islamischen Welt¹, hat im Rahmen seines 27-bändigen Werkes „*Nahğ al-balāğā*“ die Grundlagen der Menschenrechte aus der Sicht *Imām 'Alīs*, des *amīr al-mu'minīn* (des Befehlshabers der Gläubigen), dargestellt und hat dabei in manchen Fällen den Vorzug der Grundlagen der islamischen Menschenrechte gegenüber den anderen Menschenrechtsordnungen der Welt erörtert. Wir sehen also, dass es möglich ist und dass es auch tatsächlich geschehen ist.

kann Vernunft
von sich aus
erkennen,
was gerecht ist?

AKRAMI Fällt ‚Gerechtigkeit‘ unter die Ableitungen von Rechtsbestimmungen (*aḥkām*), trifft dies selbstverständlich auch auf die šī'itische Auffassung zu, die mit der Auffassung der Mu'tazila übereinstimmt. Meine Frage ist nun, ob unsere Vernunft im Zusammenhang

¹ Vgl. auch den Beitrag des Genannten zur 1. Iranisch-Österreichischen Konferenz: „Gerechtigkeit und Machtausübung im Existenzkampf“, veröffentlicht in: A. Bsteh – S. A. Mirdamadi (Hrsg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997, S. 225–236, mit der daran anschließenden Diskussion S. 237–247.

mit rechtlichen und islamrechtlichen Problemen selbstständig und von sich aus konkrete Beispiele für diese Gerechtigkeit entdecken kann oder nicht. Es scheint mir, dass die Antwort auf diese Frage prinzipiell positiv ausfallen muss. Fällt doch die Gerechtigkeit unter die Begriffshierarchie der Rechtsbestimmungen. Was in der islamischen Welt und unter unseren Rechtsgelehrten insbesondere im Hinblick auf strittige Fragen, wie Menschenrechte, Frauenrechte usw. diskutiert wurde, hat der Islam diese Fälle akzeptiert? Wenn nicht, wie kann man eine Übereinstimmung in jenen Fragen erreichen, von denen vorher gesagt wurde, dass sie von islamrechtlicher Warte aus betrachtet als problematisch beurteilt werden.

Auffassungen der islamischen Gelehrten im Gegensatz zu denen der anderen?

RASHADI Die Vernunft ist in jedem Falle in der Lage, alle Gegenstände und Formen der Gerechtigkeit zu identifizieren. In diesem Zusammenhang stellen sich für mich zwei Fragen. Erstens: Befinden sich die Auffassungen der islamischen Gelehrten im Gegensatz zu jenen der anderen Gelehrten der Welt? Diese Frage führt

dazu, zunächst den Begriff 'aql, Vernunft, genauer zu definieren: 'aql ist die Fähigkeit des Menschen, die theoretischen Wahrheiten zu verstehen, und ist von 'urf zu unterscheiden, das Sitte, Brauch, Zivilrecht bedeutet. Das menschliche 'urf kann also 'aql zur Grundlage haben, es ist aber nicht immer 'aqlānī, vernunftgemäß. Darüber hinaus bedeuten die Meinungen einiger Rechtsgelehrter, fuqahā', nicht, dass nur diese Meinungen zu beachten sind, wenn es um den Standpunkt der Religion in einer bestimmten Frage geht. 'aql ist das entscheidende Kriterium. Es ist durchaus möglich, dass ein Gelehrter gelegentlich über die Grenze des 'aql hinausgeht. So hat man hinsichtlich der Vernunftgemäßheit, 'aqlānī, verschiedene Kriterien aufgestellt: zum Beispiel, dass dafür die Mehrheit der denkenden 'uqalā', der Weisen und Sachverständigen erforderlich sei. Es kann sein, dass es mancherorts Minderheiten gibt, die, auch wenn sie zu den 'uqalā' zählen, in dieser oder jener Frage zu einem Fehlurteil kommen.

die Menschenrechtserklärung und die Lehrsätze der Religionen

Zweitens: Ist die Menschenrechtserklärung tatsächlich die Bibel des 20. Jahrhunderts? Beim genaueren Studium islamischer und christlicher Lehrsätze kann es durchaus sein, dass wir in bestimmten Fällen keine Übereinstimmung finden mit den Aussagen der Menschenrechtserklärung. Wir hatten jedoch gedacht, dass diese Erklärung über jeden Zweifel erhaben ist, sie also für eine absolute Wahrheit gehalten. Unser Problem in diesem ganzen Fragenbereich liegt

also darin, dass wir manches unkritisch übernommen haben. So gesehen erscheint es angebracht zu fragen, wie wir die Menschenrechtserklärung in Einklang bringen können mit den Lehrsätzen der Religionen und nicht umgekehrt, wie wir die Lehrsätze der Religionen in Einklang bringen können mit der Menschenrechtserklärung. Es war ein Fehler der gläubigen Welt, dass sie sich zu fragen begann, wie sie sich angesichts der Veränderungen in der Welt selbst verändern müsse. Wissen wir nicht, dass diese menschlichen Errungenschaften einer ständigen Entwicklung unterliegen, sich also im Lauf der Zeit immer wieder verändern? Die jetzt geltenden Bestimmungen werden sich möglicherweise in den nächsten fünfzig Jahren wieder verändern. Gilt es also, die Religionen entsprechend jenen permanenten Veränderungen auch immer wieder zu verändern?

wo besteht Widerspruch konkret?

LUF Ich würde nur um ein Beispiel bitten, um einmal näher zu wissen, wo nach dieser eben geäußerten Ansicht von Hojat-ol-Islam Rashadi ein dezidiertem Widerspruch zwischen den Lehrsätzen des Islams und den allgemeinen Menschenrechtsvorstellungen besteht. Das würde mich aus Informationsgründen interessieren.

John Rawls und die Begründung von Gerechtigkeit

Eine andere Frage bezieht sich auf die kritischen Äußerungen des Referenten zu *John Rawls*. Der Genannte versucht natürlich im Wesentlichen auf einer säkularen Basis eine Gerechtigkeitsbegründung. Dass er allerdings dabei sozusagen alles von einem Vertrag abhängig macht und sich nicht auf anthropologische Grundlagen bezieht, scheint mir auf einem Missverständnis zu beruhen. So spricht *John Rawls* u. a. davon, dass man den Menschen als Person sehen muss, dass man jedem Menschen einen Sinn für Gerechtigkeit und ein Streben nach dem Guten, auch nach dem Religiösen, zugute halten muss – erst nach diesen und anderen Feststellungen kommt bei ihm das Problem des Vertrags zur Sprache. Im übrigen war es für mich bemerkenswert festzustellen, dass die Konsequenzen, die *Rawls* auch in der Gerechtigkeitsperspektive sieht, sich nahezu vollständig mit jenen inhaltlichen Aussagen decken, die im Referat formuliert waren. Zwischen den Ansichten von Hojat-ol-Islam Rashadi und jenen von *John Rawls* finde ich mit anderen Worten in inhaltlicher Hinsicht nur wenige Unterschiede. Worauf es *Rawls* ankommt, ist, dass er seine Prinzipien offen wissen will dafür, dass alle religiösen Vorstellungen hier Anknüpfungspunkte finden und sich einbringen können in ein gemeinsames Gespräch mit sehr oft unterschiedlichen Positionen.

in Menschenrechtserklärung kein entsprechender Platz für die Religionen

RASHADI Das Problem, das ich hinsichtlich der Menschenrechtserklärung geäußert habe, besagt nicht, dass diese Erklärung nach meinem Dafürhalten nichts mit der Religion zu tun hat. Ich halte vielmehr die Prinzipien dieser Erklärung für vorwiegend religiös und islamisch. Was ich kritisch hervorheben wollte, war, dass die Erklärung keine herausfordernden Glaubensfragen enthält, da ihr Inhalt in säkularem Geist verfasst ist. Was jedoch in jedem Falle festzuhalten ist, ist die Tatsache, dass die Menschenrechtserklärung in unserer Zeit eine klare Trennungslinie zwischen dem Despoten und dem Gerechten zieht, sie ist insofern aus der Sicht der Religion zu verteidigen, aber sie ist auch nicht fehlerfrei. So enthält sie, wie schon gesagt, keine herausfordernden religiösen Fragen, und es ist darin auch kein würdiger Platz für die Religionen vorgesehen.

im Mittelpunkt steht die Gerechtigkeit, nicht der Liberalismus

Bezüglich der Persönlichkeit von *John Rawls* muss gesagt werden, dass seine Verdienste, ganz besonders seine Ansichten über die Gerechtigkeit, über jeden Zweifel erhaben sind. Das Problem sehe ich darin, dass der Liberalismus die Bedeutung der Gerechtigkeit in ähnlicher Weise verfälscht, wie es der Kommunismus

getan hat. Was veranlasst uns, dass wir den Liberalismus wie ein unverrückbares, heiliges Prinzip hochhalten und alles, auch die Gerechtigkeit, aus seiner Sicht bewerten? Die Gerechtigkeit ist ein Prinzip, nach dem sich die anderen Werte richten müssen und nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit gleichsam auf dem Wasser treiben zu lassen, um die Grenzen des Liberalismus nicht in Frage zu stellen, das ist mein Vorbehalt, den ich gegenüber *John Rawls* anmelde.

mit Gerechtigkeit im Blick auf konkrete Beispiele auseinandersetzen

NABAVI Mein Eindruck ist, dass ein übermäßiges Verweilen bei der Diskussion von Begriffen uns in einen Strudel hineinziehen könnte, der uns nicht weiterführt. Ist nicht die Vernunft, 'aql, im Verständnis aller Menschen gleich? Selbstverständlich sind wir nicht mit den neuen postmodernistischen Ansichten einverstanden,

die Vernunft nach geografischen Gesichtspunkten auslegen. Sprechen wir nicht alle mit derselben Vernunft und dient uns nicht allen die menschliche Natur, *fitra*, als gemeinsame Grundlage? Wenn es beim philosophischen Diskurs von Begriffen bliebe, wäre dies jedenfalls zu wenig. Von dort sind auch keine Lösungen zu erwarten. Es scheint viel wichtiger zu

sein, dass wir anstelle solcher theoretischer Diskurse uns mit konkreten Beispielen auseinandersetzen und versuchen, den Begriff der Gerechtigkeit auf sie anzuwenden.

theoretische Erörterungen notwendig, aber auch Entscheidungen

RASHADI Der Titel meines Vortrags verlangte eine theoretische Diskussion. So mögen meine Ausführungen zwar Interpretationen und kritische Gedanken beinhalten, die manche enttäuschen werden. Doch bin ich ganz damit einverstanden, dass man es nicht bei theoretischen Erörterungen bewendet sein lässt, sondern den Begriff der Gerechtigkeit auf offene Fragen, die uns die Praxis stellt, anwendet und so zur Lösung konkreter Probleme beiträgt. Diskussionen, die auf diese Weise unter dem Aspekt ihrer Anwendbarkeit und Konkretisierbarkeit geführt werden, können in der Tat nützlicher sein und es besteht die Hoffnung, dass bei kommenden Dialogrunden auch praktische Entscheidungen gefällt werden.

Dankeswort

BSTEH Am Ende dieser dritten Dialogkonferenz ist es mir ein aufrichtiges Bedürfnis, unseren iranischen Freunden für die große Gastfreundschaft zu danken, die wir in diesen Tagen wieder erfahren haben. Gastfreundschaft ist für mich im Lauf meines Lebens immer mehr zu einem Leitprinzip geworden: dass wir einander Gastfreundschaft gewähren auf unserem Weg zu Gott. Ist es doch das große Geschenk der Gastfreundschaft, dass der Gast immer wieder der sein darf, der er ist, und so Aufnahme im Haus eines Anderen findet.

Ich glaube daran, dass Gott uns allen seine Gastfreundschaft gewährt auf dieser Erde, die ja letztendlich keinem von uns, sondern Ihm gehört. So möge uns Gott einmal gnädig und barmherzig sein, weil wir einander etwas von der Gastfreundschaft, die Er uns allen auf dieser Erde schenkt, weitergegeben haben.

Noch einmal ein herzliches Dankeswort unseren Gastgeberinnen, aber auch allen Konferenzteilnehmerinnen und -teilnehmern von iranischer wie von österreichischer Seite!

TEILNEHMERINNEN UND TEILNEHMER

Iranische Teilnehmerinnen und Teilnehmer

- Hojat-ol-Islam Mahmood Mohammadi ARAQI
President of the Organization of Culture and Islamic Relations
- Dr. Seyed Amir AKRAMI
Organization of Culture and Islamic Relations, Secretary for
Inter-religious Dialogue
- Prof. Dr. Mohammad Reza BEHESHTI
No-Arghanun (Novum Organum) Philosophical Research Institute
- Saeid EDALATNEZHAD
Secretary of Department of Religions of the International Center for
Dialogue Among Civilizations
- Prof. Ayatollah Seyed Mohammad KHAMENE'I
Hoze and the University, Qom – Tehran
- Prof. Dr. Abbas MANOOCHERI
Politikwissenschaft, Universität Tehran
- Prof. Dr. Seyed Mostafa MOHAQQEQ-DAMAD
Head of the Department of Islamic Studies,
The Academy of Sciences
- Prof. Dr. Nasrin MOSAFFA
Faculty of Law & Political Science, Director,
Center for Graduate International Studies
- Seyed Abbas NABAVI
Organization of Culture and Islamic Relations
- Hojat-ol-Islam Ali Akbar RASHADI
Institute for Islamic Culture & Thought

Österreichische Teilnehmerinnen und Teilnehmer

- Prof. Dr. Andreas BSTEH SVD
Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel, Mödling
- Prof. MMag. Dr. Ingeborg GABRIEL
Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Kathol.-Theologischen
Fakultät der Universität Wien
- Univ.-Doz. Dr. Stefan HAMMER
Institut für Staats- und Verwaltungsrecht der Rechtswissenschaftlichen
Fakultät der Universität Wien
- Prof. Dr. Adel Th. KHOURY
Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität Münster
- Prof. Dr. Gerhard LUF
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der
Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- Prof. Dr. Karl-Heinz PESCHKE SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling
- Prof. Dkfm. Dr. Dr. h. c. J. Hanns PICHLER, M. Sc.
Lehrkanzel für Politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft und
Entwicklung, WU Wien
- Prof. Dr. Richard POTZ
Institut für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien
- Prof. em. Dr. Heinrich SCHNEIDER
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät
der Universität Wien
- Prof. Dr. Gottfried VANONI SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

NAMENREGISTER

Im folgenden Register sind die Namen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz in VERSALIEN gedruckt, ebenso die Namen der Persönlichkeiten, die am Eröffnungsabend 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.

Abraham 212. 233. 235	Aristoteles 45. 83. 95. 113. 126. 148. 194	Benedikt XV. [Papst] 138
Abū Bakr [Kalif] (gest. 634) 190	Ašā'yā 231 f.	Bergius, R. 197
Abū Dāwūd (gest. 888) 73	Ash, G. T. 42	Berlin, I. 101 f.
ʿĀd 231	Assmann, J. 218. 222	Binsbergen, W. M. J. van 106. 108
Adam 21. 170	Astarte 226	Binswanger, H. C. 126
Adelman, I. 122	Augustinus Aurelius 45. 199	Blumenkranz, B. 177
AKRAMI, S. A. <i>51 f. 86. 150 f. 168. 202. 232. 257. 302. 317 f.</i>	Baal 226	Böckenförde, E.-W. 136
Albertus Magnus 84	Baumgartner, A. 123	Bötterweck, G. J. 33
ʿAlī [Imām] (gest. 661) 16. 69. 74. 77. 184–186. 307 f. 311. 313	Beck, H. 122	Boulding, K. E. 197
Annan, K. A. 268. 275	Becker, U. 304	Boutros-Ghali, B. 270 f.
Anselm von Canterbury 84	Beheshti, M. H. 238	Bracher, K. D. 197
ARAQI, M. M. <i>Eröffnung 13–19 184 f. 238 f.</i>	BEHESHTI, M. R. <i>Frieden und Gerechtigkeit im religiösen Kontext 193–201 113. 147. 164. 202–204. 206–210. 238. 252. 277</i>	Brandt, W. 124
Arendt, H. 39 f.		Braulik, G. 123
		Breuer, R. E. 132

Brundtland, G. H. 121	Derrida, J. 37. 42. 107. 112	Fattal, A. 177	Girard, R. 216	Henzler, H. A. 141	Ibn Hanbal, Ahmad (gest. 855) 63. 74. 77
BSTEH, A. <i>Vorwort 7–10, Eröffnung 20–22</i> 112. 170 f. 206 f. 321 32. 83. 121. 130. 136. 146. 190. 205. 226 f. 276. 317	Diels, H. 94	Forsythe, D. P. 266	Groner, J.-F. 129	Heraklit 94. 113	Ijob 223
al-Buḥārī (gest. 870) 77	Döring, D. 243	Freud, S. 103. 105 f. 112. 116	Gründel, J. 37	Hereth, M. 134	Isaak 212
Cassese, A. 292	Doyle, M. W. 94	Fromm, E. 226	Habermas, J. 106 f. 112. 115–117	Herodot 95	Ja'fari, M. T. 317
Cole, G. D. H. 96	Drechsel, P. 110	Fues, T. 139	Ḥāfiẓ, Muḥammad Šams ad-Dīn (gest. 1389) 73	Hertz, A. 45	Jakob 212. 219. 225
Corm, G. G. 177	Dū Nuwās [König], (gest. 525) 157	Fukuyama, F. 142	Halbwachs, M. 40	Hesse, H. 126	Janowski, B. 220
Craig, G. A. 44	Durkheim, E. 106. 142	GABRIEL, I. <i>Der lange Schatten der Geschichte. Konflikt und Versöhnung in den christlich-muslimischen Beziehungen 31–47</i> 49–53. 55 f. 82–84. 153 f. 169 f. 235 f. 276 f. 304 f. 121. 125	Hamm, B. I. 139	Heuser, B. 95	Jesaja 215–217. 223. 231
Crick, B. 96	Duss von Werdt, J. 37	Gadamer, H.-G. 107. 109. 117. 120	HAMMER, ST. <i>Globale Konflikte, Unrecht und universelle Herrschaft des Rechts 285–297</i> 280 f. 298 f. 301–306	Heyerdahl, Th. 268	Johannes XXIII. [Papst] 22. 24.
Crocker, A. D. 37	Eco, U. 95	Ča'far aš-Šādiq [Imām] (gest. 765) 62	Hardt, M. 251	Hitler, A. 164	Johannes Paul II. [Papst] 24. 41 f. 122. 135 f. 228. 232. 235
Crüsemann, F. 227	EDALATNEZHAD, S. 229. 231 f. 282 f.	Galtung, J. 270	Harth, D. 222	Hobbes, Th. 95–100. 105. 114. 193–196. 203 f. 207–210	Johnson, J. T. 45
Czempiel, E.-O. 44. 139	Einstein, A. 93	Ganbari, A. 121. 125–127. 146	Hartmann, A. V. 95	Hobsbawm, E. J. 35. 44	Jona 223
Dallmayr, F. R. 107	Eising, H. 33	George, A. L. 44	Hegel, G. W. F. 112. 115. 136	Höffe, O. 241. 251. 288	Joschija [König] 213
Darwin, Ch. 103. 106	Elisa [Prophet] 222	Giddens, A. 101	Heine, S. 43	Homer 95	Juárez, B. 103 f.
David [König] 215. 217 f.	Elshtain, J. B. 35. 37	Gideon 228	Henckel-Donnersmarck, G. 125	Hosea 222	Juster, J. 177
Davis, G. S. 42	Eltis, W. 126	Hengsbach, F. 131. 133	Huntington, S. P. 35. 52. 102 f. 143. 149. 285. 303	Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) 97	Kajafas 167
	Esser, J. 243				Kant, I. 98–101. 116. 159. 161. 195. 256. 294. 297. 305

- Karl der Große [Kaiser]
56
- Kelsay, J.
45
- KHAMENE'Ī, S. M.
Friede und Gerechtigkeit
57–81
53–55. 84–87. 90–92. 167 f.
- Khatami, S. M.
23. 27 f. 270. 276
- KHOURY, A. TH.
*Friede – ohne Lösung der
Minderheitenfrage? Eine
Anmerkung aus christlicher
Sicht* 173–183
50. 88 f. 114 f. 149 f. 165
f. 185 f. 190–192. 205.
231. 234 f. 303. 315
176. 226
- Klose, A.
124
- Korff, W.
123
- Kriele, M.
287
- Landes, D. S.
122
- Laslett, P.
99
- Leibniz, G. W.
210
- Leisinger, K. M.
144
- Lenin, V. I.
100. 113
- Leviathan
96. 150. 208. 261
- Liessmann, K. P.
45
- Lincoln, A.
132
- Linge, D. E.
107
- Locke, J.
98 f. 126
- Lohmann, K. R.
135
- LUF, G.
*Globalisierung und inter-
nationale Strafrechtlichkeit*
241–251 (mit R. Potz)
116. 118. 186 f. 209.
252–262. 284. 319
290
- Luhmann, N.
136
- Luther, M.
123
- Machiavelli, N.
95–98. 114
- März, P.
140
- Mahmood, T.
83. 190
- Mālik, ibn Anas (gest. 795)
63
- Mālik, al-Aštar an-Naḥa'ī
(gest. 658/59 ?)
77. 184
- Manemann, J.
213
- MANOCHER, A.
*Dialog der Zivilisationen
und Weltfriede* 93–111
82. 113–120. 190 f. 207 f.
305
- Mapel, D. R.
45
- Marquard, O.
213
- Marx, K.
100. 106. 112 f. 115. 152.
312
- McCarthy, Th. A.
107
- Menzel, U.
133. 139
- Micha
212
- Michnik, A.
40
- Mirdamadi, S. A.
121. 130. 136. 146. 226.
317
- Mitchell, J. M.
103 f.
- Mock, A.
27
- Mögle-Stadel, St.
268
- MOHAQQEQ-DAMAD, S. M.
*Die Menschenrechte. Min-
derheiten und Mehrheiten*
155–162
165–171. 187–189
- Momtaas, D.
266
- Morgenthau, H.-J.
105. 269
- Morris, C. T.
122
- MOSAFFA, N.
*Die Stärkung einer „Kultur
des Friedens“ als Vorbedin-
gung zur Vermeidung und
Lösung von Konflikten*
263–275
254 f. 257. 277–279.
281–283
- Moschirzadeh, H.
269
- Mose
85. 91. 212. 225 f.
- Mosès, St.
34
- Müller, G.
126
- Müller, G. L.
83
- Münch, R.
142
- Münkler, H.
45
- al-Muḥāsibī, Abū 'Abd
Allāh al-Ḥārīṭ b. Asad
(gest. 857)
67
- Muṣlim (gest. 875)
64. 73. 77
- NABAVI, S. A.
120. 320 f.
- Nardin, T.
45
- Nebukadnezar [König]
213
- Negri, A.
251
- Nietzsche, F.
36
- Oakeshott, M.
96
- Panikkar, R.
110
- Parsons, T.
142
- Paul VI. [Papst]
153
- Paulus [Apostel]
212. 232
- PESCHKE, K.-H.
144. 189. 253 f. 278. 298
- PICHLER, J. H.
*Politik und Wirtschaft vor
dem Anspruch von Frieden
und Gerechtigkeit*
121–143 (mit H. Schneider)
53. 112 f. 144–153. 185.
203 f. 260 f. 279. 317
121 f. 125
- Pius XII. [Papst]
129. 138
- Platon
67. 95. 113 f. 206
- Plutarch
222
- Poliakov, L.
177
- POTZ, R.
*Globalisierung und inter-
nationale Strafrechtlichkeit*
241–251 (mit G. Luf)
290
- Pythagoras
95
- Rahner, K.
181
- RASHADI, A. A.
*Bedeutung und Hinder-
nisse der Gerechtigkeit*
307–314
48 f. 87 f. 145 f. 258 f.
278 f. 299 f. 315–321
125
- Rawls, J.
312. 319 f.
- Ringgren, H.
33
- Rittberger, V.
139
- Rosenau, J.-W.
139
- Rougemont, D. de
143
- Rousseau
95–98. 100
- Rūmī, Mawlānā Ġalāl
ad-Dīn (gest. 1273)
155. 161
- Šaddām, H.
25
- Sa'dī, Šayḥ Muṣliḥ ad-Dīn
(gest. 1292)
61. 67

Şadrā, Mullā (gest. 1640) 204	Senghaas, D. 133	Taylor, Ch. 36. 53
Salimi, H. 103	Sennett, R. 134	Tetzlaff, R. 133
Salomo [König] 218. 227	Sievernich, M. 37	Thomas von Aquin 83 f. 86. 177. 199
Saul [König] 215	Simon, M. 177	Thukydides 94. 97
Schaygan, F. 266	Smith, A. 136	at-Tirmidī (gest. 892) 74
Schmirber, G. 122	Spaemann, R. 134	Tomuschat, Ch. 292 f.
SCHNEIDER, H. <i>Politik und Wirtschaft vor dem Anspruch von Frieden und Gerechtigkeit 128–143 (mit J. H. Pichler)</i> 136. 140–142	Späth, L. 141	at-Ṭūsī, Nāṣir ad-Dīn (gest. 1067) 66
	Spencer, H. 106	Utz, A.-F. 129
SCHÖNBORN, CH. <i>Grußwort 23 f.</i> 28	Stalin, J. W. 113	Uways al-Qaranī (gest. um 658) 162
	STIGELBAUER, M. <i>Eröffnung 27–28</i>	VANONI, G. <i>Mit Ölzweig oder Schwert? Zum Konfliktpotential der Monotheismen 211–228</i> <i>91. 119 f. 163. 229–233. 236 f. 262. 276</i> 226 f.
Schüller, B. 181 f.	Strasser, P. 227	Vaughn, K. I. 126
Schumpeter, J. A. 134	Suárez, F. 138	Vitoria, F. de 138
Schweidler, W. 289. 295	Šuʿayb 231 f.	Waldenfels, B. 109 f.
Scoralick, R. 220	Sundermeier, Th. 222	Walker, L. J. 96
Sells, M. 42	Taheri [Ayatollah] 123	
Semmelroth, O. 181	Tamūd 231	
Sen, A. K. 122. 153	TASKHIRI, M. A. <i>Eröffnung 25–26</i>	

Walzer, M. 43	Weippert, M. 222 f.	Zaragoza, F. M. 271
Ward, C. 101	Xenophon 95	Zenger, E. 213
Weber, M. 142	Yerushalmi, Y. H. 33	
Weil, S. 101	Zakzouk, M. 276	

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 1,1</i> 238	3,19 229	4,29 127	5,13 75	
<i>Sure 2,30</i> 15. 63	3,50 85	4,35 f. 79	6,73 307	
<i>Sure 2,83</i> 69	3,92 78	4,75 278	6,124 238	
2,195 76	3,108 308	4,135 314	6,152 70	
2,229 78	3,134 74 f.	4,149 75	7,56 76	
2,231 78	3,159 72	4,164 231	7,65–72 231	
2,256 188. 190	4,9 69 f.	5,2 77	7,73–79 231	
2,263 69	4,19 78	5,8 314	7,179 80	

7,199 75	18,49 308	33,70 70	49,13 64
9 53	21,107 239	39,60 79	57,7 78
9,29 176	22,78 310	40,31 308	57,25 309
9,119 69	23,96 71	40,35 79	59,9 78
10,25 61	24,22 75	41,34 71	68,4 74. 239
12,53 60	25,63 69. 71 f.	42,37 75	68,10 80
13,17 81	25,72 72	42,40 75	75,2 60
13,22 71	28,55 72	42,43 75	88,21 f. 238
14,19 307	28,56 238	43,40 238	89,14 64
16,90 76	29,46 235	43,63 85	95,5 66
16,125 70	31,13 308	49,9 278	
17,27 127	31,18 79	49,10 77	
17,53 69	33,28 78	49,11 70	
17,70 63	33,40 234	49,12 68 f.	

Bibel

Schriften des Alten Testaments

Genesis (= Gen)	34,11–26 221	16,18–18,22 214	1 Samuel (= 1 Sam)
6,11–13 216	Levitikus (= Lev)	16,18 214	15 33
Exodus (= Ex)	17,1–26,45 221	17,15 214	1 Könige (= 1 Kön)
6,3 212	19,2 222	17,16–20 214	19 222
13,17–15,21 33	19,34 91	18,15 214	2 Könige (= 2 Kön)
14,13 f. 225	Numeri (= Num)	18,22 215	21,16 216
14,25 225	36 221	20,5–8 224	Nehemia (= Neh)
15,1 226	Deuteronomium (= Dtn)	23 222	13,1–3 223
15,3 224	5–30 221	23,2 223	13,23–29 223
15,11 225 f.	5,6–22 221	23,4 222 f.	Judit (= Jdt)
20 221	6,4 f. 212	Josua (= Jos)	14,5–10 223
20,2–18 221	6,4 213	6 33	Ijob (= Ijob)
20,22 f. 221	10,18 91	Richter (= Ri)	1,1 223
20,33 221	15,4 f. 123	6,24 227	29 223
23,10–19 221	15,11 123	8,23 228	31 223

Psalmen (= Ps)	72,12–14 218	Jesaja (= Jes)	63,17 217
1,6 219	89 218	2,3 f. 225. 233	65,8 f. 217
7,10–12 219 f.	103,2 f. 33	32,17 47. 128 f.	Jeremia (= Jer)
7,10 219	106 218	33,22 226	6,14 119
7,18 220	145 218	40–66 215	20,8 f. 91
34,22 219	145,8 f. 227	41,8 216	32,27 227
37,1 219	146 217. 219	42,1 215	Hosea (= Hos)
37,16 f. 219	146,3 f. 219	42,2 215 f.	1,5 225
37,35–37 219	146,5 219	42,3 216	Micha (= Mich)
41 218	146,7–9 219	49,6 216 f.	7,18–20 212
46,8 225	Weisheit (= Weish)	53,9 216	7,18 226
46,10 225	11,23 237	53,11 f. 216	7,19 226
46,12 225	11,26 227	55,3 217	Sacharja (= Sach)
72 217 f.	12,16 227	56,3–5 223	9,9 f. 225
72,1 218	12,18 227	56,5 f. 222	
72,2 218		56,6 f. 217	

Schriften des Neuen Testaments

Matthäus (= Mt)	Johannes (= Joh)	Galater (= Gal)	1,4 221
5,5 34	6,44 230	3,28 34	1,9 221
5,9 34	14,6 229 f.	Epheser (= Eph)	5,13 220
5,45 34. 237	Apostelgeschichte (= Apg)	2,11–22 38	11,19 220
5,48 237	10,9–23a 175	6,11–15 38	19,19–21 221
7,21–23 237	Römer (= Röm)	Philipper (= Phil)	21,24 f. 221
10,34 54. 91	5,11 38	4,9 227	22,8 221
15,24 233	15,33 227	1 Thessalonicher (= 1 Thess)	22,21 221. 231
21,5 225	16,20 221. 227	5,23 227	
23,8 f. 230	1 Korinther (= 1 Kor)	Hebräer (= Hebr)	
23,8 175	13,9–12 190	12,1 f. 237	
25,31–46 91. 206. 237	13,9 211 f.	13,20 227	
Markus (= Mk)	2 Korinther (= 2 Kor)	Jakobus (= Jak)	3,18 129
10,42 f. 228	5,17–21 38	Offenbarung des Johannes (= Offb)	
Lukas (= Lk)	5,18 47	1,1 221	

Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965)

„*Dignitatis humanae*“:
Erklärung über die Religionsfreiheit
181 f.

„*Gaudium et spes*“:
Pastorale Konstitution
über die Kirche in der Welt
von heute

Art. 10
38

Art. 19
31

Art. 29
129

Art. 78
34. 47. 129

Art. 80
46

„*Nostra aetate*“:
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

Art. 2
191

Art. 3
43. 235

Art. 5
34

Päpstliche Dokumente

Johannes XXIII.
„*Pacem in terris*“
(Enzyklika 1963)
24

Paul VI.
„*Populorum progressio*“
(Enzyklika 1967)
153

Johannes Paul II.
„*Laborem exercens*“
(Enzyklika 1981)
Nr. 13
135

Johannes Paul II.
„*Sollicitudo rei socialis*“
(Enzyklika 1987)
122 f.

Johannes Paul II.
„*Centesimus annus*“
(Enzyklika 1991)
Nr. 36
135 f.

Nr. 39
136

Nr. 49
135

Johannes Paul II.
„*Tertio millennio adveniente*“ (Apostolisches Schreiben 1994)
Nrn. 33–36
41 f.

‘*adālat*
48

‘*adl*
48. 203

ahkām
54. 170. 203. 317

ahkām ‘aqliya
165

amīr al-mu‘minīn
317

‘*aql*
84 f. 88. 164. 318. 320

‘*aql ḡam‘ī*
164

‘*aqlānī*
318

ārā’ maḥmūda
165

asfal sāfilīm
66

aṣl iṣlāḥ dāt al-bayn
278

bāṭin
85

dār al-ḥarb
164. 167

dār al-iṣlām
160. 164 f. 167 f. 199

dār al-kuīr
160. 165. 167 f.

dār as-salām
167

dār aṣ-ṣulḥ
167

ḡimmī
166. 187

fanā’
203

fārhāng
103. 112

fīqh
160. 203. 282

fīqh islāmī
282

fīṭra
25 f. 84. 88. 167 f. 320

fuqahā’
318

ḡabr
61

ḡahl
62 f.

ḡānib salbī
90

ḡihād
54. 73. 286. 310

ḡīzya
160

ḡabīr
64

ḡadd ar-riḡda
190

ḡalaqa Allāḥ
89

ḡaḡq ṭaḡaīfuḡ
283

ḡātam an-nabīyīn
234

ḡayr
62. 89

ḡidāya
84

ḡiḡāb
18

ḡukamā’
239

ḡuqūq
85. 282

idrāk
164

iḡtihād
283

ilāḡhunā wa-ilāḡhukum wāḡḡid
235

imām al-ḡamā’a
17

īmān
85. 91. 203

‘*irfān*
202

iṣlāḥ
86

‘*iṣq*
168

īṭḡar
78

Ka‘ba
75

kāfir
168

kaṣf
88

kufr
91

lā ikrāḡa fī d-dīn
188. 190

lā riḡda fī l-iṣlām
190

laṭīf
64

maḡabba
168

muslim
168

nafs ammāra
60

nafs ḡayawānīya
60

<i>nafs insāniya</i> 60	<i>rahma</i> 238	<i>umma</i> 160. 163. 165 f. 170. 188 f.
<i>nafs lawwāma</i> 60	<i>rahmān</i> 238	'uqalā' 318
<i>nafs nāfiqa</i> 65	<i>salām</i> 108. 198	'urf 318
<i>an-nās 'iyāl Allāh</i> 86	<i>šarī'a</i> 16. 229. 282	<i>waḥdāniya</i> 188
<i>qawl ḥasan</i> 69	<i>šarr</i> 62. 89	<i>waḥy</i> 84
<i>qawl sadīd</i> 79	<i>aṣ-širāt al-mustaqīm</i> 61	<i>zulm</i> 302
<i>qawl šādiq</i> 69	<i>suryānī</i> 167	
<i>qawl salām</i> 79	<i>ta'abbud</i> 26	
<i>qišās</i> 168	<i>tab'iḍ</i> 87 f. 90	
<i>qudsī</i> 162	<i>taslīm</i> 229	
<i>raḥīm</i> 238	<i>tawḥīd</i> 108	

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

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



Mödling 1997, 414 S.
ISBN 3-85264-564-6



Farsi-Ausgabe:
Tehran 1998, 488 S.
ISBN 964-472-149-7



Arabische Ausgabe:
Jounieh 2002, 473 S.

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*)